

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía IV (Teoría del Conocimiento e Historia del
Pensamiento)



TESIS DOCTORAL

La convención en la filosofía moral y política de David Hume

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Gabriela Río Orrego

Director

Jaime de Salas

Madrid, 2012

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV
(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento)

***LA CONVENCION EN LA FILOSOFIA
MORAL Y POLITICA DE DAVID HUME***

Director: Dr. Jaime de Salas
Alumna: Gabriela Río Orrego

2012

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	iii
METODO DE CITA.....	v
INTRODUCCIÓN.....	vii
1. EL MÉTODO DE HUME.....	1
2. HUME Y LA MORAL DE LA VIDA COTIDIANA.....	24
2.1 Los elementos de la filosofía de Hume.....	24
El concepto de experiencia al interior de la filosofía de Hume.....	26
Un nuevo concepto de yo: La naturaleza humana	32
Las pasiones: Las guías del mundo de la vida.....	42
La simpatía: El cemento del mundo social.....	65
El concepto de moralidad en la filosofía de Hume	70
El sentimiento moral: El origen de las distinciones morales.....	85
2.2.2. Hume y una moral universal.....	93
3. LAS VIRTUDES: EL FUNDAMENTO DEL ORDEN SOCIAL.....	108
Las virtudes naturales.....	112
Las virtudes artificiales.....	119
El origen de la sociedad: las virtudes artificiales elementales...	129
La teoría de justicia de David Hume.....	145
La justicia: ¿Una teoría de las convenciones?.....	153
El origen de la justicia	176
3.3.2.1. Razones para la existencia de la justicia.....	186
4. HUME Y LA POLÍTICA.....	198
Hume y la teoría del contrato.....	205
Hume y el contrato como ficción	212
Los argumentos de <i>Of the Original Contract</i>	221
La historia como origen del gobierno.....	228
Origen y dirección política del estado.....	244
El concepto de autoridad.....	247
Las funciones del gobierno.....	257
La lealtad o virtud política.....	263
CONCLUSIÓN:	
HUME, EL FILÓSOFO DE LA NATURALEZA HUMANA.....	285
BIBLIOGRAFÍA.....	319

Agradecimientos

Al Dr. Jaime de Salas Ortueta, por la paciencia y dedicación para dirigir este trabajo. Al Dr. Raúl Velozo Farías, el profesor y académico que todos queremos llegar a ser. A mis grandes amigos, Juana María Collantes (in memoriam), Enrique Pardo y a Federico Silvagni, por haber sido el espíritu crítico en muchas discusiones. A Cristina Vella que me demostró que los alemanes tienen sentido crítico pero también mucho sentido del humor.

MÉTODO DE CITA:

Las obras de Hume se citarán de la siguiente manera:

T: *Treatise of Human Nature*.

EHU: *Enquiry Concerning Human Understanding*.

EPM: *Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

A: *Abstract of a Book lately published; Entitled A Treatise of Human Nature*.

DP: *Dissertation on the Passiones*.

E: *Essays Moral, Political, and Literary*. Las abreviaciones de los ensayos individuales citados en este trabajo:

E-FP: *Of the First Principles of Government (1741)*.

E-Co: *Of Commerce (1752)*.

E-OC: *Of the Original Contract (1748)*.

E-NC: *Of the National Characters (1748)*.

E-OG: *Of the Origin of Government (1777)*.

E-PA: *Of the Populousness of Ancient Nations (1752)*.

E-RA: *Of Refinement in the Arts (1752)*.

E-RP: *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences (1742)*.

E-Sc: *The Sceptic (1742)*.

E-PO: *Of Passive Obedience (1745)*.

E-PR: *That Politics may be Reduced to a Science (1741)*.

HE: *The History of England*.

L: *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edimburgh*.

MOL: *My Own Life*.

HL: *The Letters of David Hume*.

NHL: *New Letters of David Hume*.

"No fue el de cómo retornar a un mundo antiguo de virtud política, sino el cómo asumir y hacerse cargo de los costes de haberla dejado de lado, recurriendo a su imagen para interrogarse acerca de las posibilidades de redescubrimiento de la virtud en alguna forma desconocida para los antiguos, pero accesible para los modernos."

(J.G.A. Pocock).

INTRODUCCIÓN

No existe ninguna duda que, durante los últimos años del siglo XX, los estudiosos de la filosofía, asisten a la relectura de uno de los filósofos más importantes de la ilustración escocesa y, porque no decirlo de la filosofía moderna, David Hume. La crítica radical y muchas veces despiadada a las opiniones pre-concebidas es una de las características de su investigación filosófica, como también la búsqueda de los fundamentos del conocimiento humano y, de esta forma, lograr una comprensión del sujeto en todas sus dimensiones. La aguda y penetrante crítica que Hume llevó a cabo a tradición, produce un encantamiento inmediato a una gran cantidad de estudiosos y lectores no especializados en filosofía.

Con la franqueza que caracterizaba a Hume, éste calificaba a la tradición filosófica como ignorante, supersticiosa, cargada de errores metafísicos y dedicada a elaborar una serie de distinciones entre mente y cuerpo, sustancia y accidente, naturaleza y cultura, pero se mostró ajena a la distinción de aquellas características del mundo que existen independientemente de los sujetos y aquellas que, para su existencia, dependen de ellos. En consecuencia, los argumentos que Hume expone sobre la causalidad, la identidad personal y el conocimiento del mundo externo, son el comienzo de lo que denominamos la *revolución humeana* y, se han convertido en el

objeto de estudio por parte de académicos durante la primera mitad del siglo XX, eclipsando su filosofía moral, con excepción del famoso pasaje *Is and Ought*, convencidos profundamente que la filosofía moral y política de Hume van más allá de este pasaje.

En esencia, en el desarrollo de este trabajo, se busca investigar y profundizar la perspectiva empirista que Hume expone sobre el concepto de moral y política en sus fundamentos filosóficos, como también reivindicar el lugar del *Treatise* al interior de la filosofía moderna. Si esto sucedió con su epistemología, aguda y rompedora, más aún lo ha sido para la moral y la política humeana. Hay que destacar que, N. Kemp Smith en, su obra ya clásica, *The Philosophy of David Hume*, inicia el camino de la reivindicación de la filosofía humeana, pero es con la aparición de *Hume's Philosophy of Common Life* de Donald Livingston, cuando comienza una nueva etapa de interpretación de Hume, debido a que, en esta obra se postula que tanto su epistemología, como su filosofía moral y política se encuentran más unidas de lo que parece. Esta nueva interpretación es la que ha guiado este trabajo, debido a que permite comprender el alcance del naturalismo de Hume, establecer la originalidad del *Treatise* y la conexión que esta obra posee con el resto de la producción intelectual de Hume. Más aún, convierte al pensador escocés en una autoridad que puede equipararse, de una forma u otra, a la figura de Kant.

En la filosofía moral y política de Hume aparecen dos conceptos que brillan con luz propia, es decir, los conceptos de *natural* y *artificial*. Por medio del concepto de artificial se conocerá lo que Hume entiende por justicia,- un conjunto de reglas que dirigen la convivencia normal entre los sujetos que se encuentran al interior de la sociedad. Gracias al concepto de artificial, Hume puede referirse a algo mucho más importante y clave para obtener la definición de justicia que promulga en el *Treatise*. Es decir, por artificial se entiende cualquier resultado producto de la capacidad inventiva de los sujetos, sustituyendo la postura tradicional de que, afirmaba que la justicia es un concepto de inspiración religiosa. Al unir la justicia con el concepto de artificial, Hume destaca la capacidad de los sujetos para construir la sociedad en la que habitan y todo lo que eso supone, como el establecimiento del comercio, el progreso técnico y, en consecuencia el conocimiento del mundo natural. En consecuencia, la justicia es una creación de los sujetos y ésta responde a la adecuación de las condiciones naturales de su entorno y no a una serie de preceptos trascendentales y divinos que manejaba la tradición filosófica. Así, Hume establece la existencia de dos mundos, por una parte el mundo social artificial, regulado por la justicia y por otra, el mundo natural regido por las leyes de la física. Sin embargo, Hume no intenta ahondar en esta distinción, sino que buscaba introducir un concepto capital al interior de su filosofía práctica, es decir, la convención. En suma, a través de la convención y la naturaleza humana, es decir los sujetos, se

establece entre un puente entre epistemología, moral y política. Las convenciones, no son más que un artificio, es decir, construcciones y ficciones mentales, pero, por otra parte, sin ellas no se podría explicar el origen y establecimiento de la justicia.

Hay que destacar que, la filosofía política de Hume no es el producto de un razonamiento especulativo que ignora lo que sucede en la realidad. Por el contrario, con la metodología que Hume utilizaba pudo establecer la importancia de historia en el origen de la sociedad y, en consecuencia del gobierno que le corresponde a esa sociedad. La proyección que ha tenido la filosofía de Hume es inconmensurable, ya que gracias a ella se puede sustituye la *teoría del contrato* como el origen del gobierno y fundamento de la filosofía política.

No se puede dejar de mencionar que, en este trabajo se va a utilizar la exposición que hace de la moral y la política fundamentalmente en el *Treatise*, aunque no por ello se ignorarán las dos *Enquiries*, como también los *Essays*. Si bien es cierto que existen diferencias entre ellas, estas son de una forma u otra complementarias, ya que la visión de Hume de los temas que trata en el *Treatise* no cambia sustancialmente en las *Enquiries*. Sin embargo el *Treatise* posee una riqueza mayor, tanto en los argumentos como en la metodología, aunque durante muchos años, fuese considerada como una obra difícil y carente de unidad. Pero, nos mostraremos consecuentes en

afirmar que la unidad del *Treatise* es incuestionable, ya que, se encuentra garantizada por el estudio de la naturaleza humana desde diferentes perspectivas. Como afirma David Miller en *Hume's Political Thought*, el *Treatise* debe ser considerado como el mejor trabajo de Hume y como la clave de todo lo que escribió posteriormente, ya que, encierra un sistema filosófico que se encuentra presenta en toda su obra política, moral y sus estudios sobre la historia.

Uno de los objetivos de este trabajo es estudiar, en el capítulo I el método utilizado por Hume. Gracias a la adopción de un método experimental y observacional, podrá establecer las directrices de una reflexión sobre el quehacer humano. El capítulo II tiene como propósito fundamental describir la teoría que fundamenta los juicios morales y los elementos que constituyen la denominada moral del mundo de la vida. La consecuencia inmediata de esta descripción, quedará plasmada en el capítulo III, donde se establece la importancia de las virtudes en orden social, llevando un análisis extenso de la justicia como la virtud social y artificial por excelencia. En el capítulo IV, se procederá al análisis de la filosofía política, que esencialmente se estructurará en función a la crítica del contrato, descrito como una ficción política que, a juicio de Hume, no puede ser aceptada. En este trabajo buscamos establecer la originalidad de Hume respecto a temas filosóficos que la tradición había anestesiado por medio de razonamiento abstractos y explicaciones aludiendo al

concepto de divinidad. Finalmente, al naturalizar y relativizar los conceptos absolutos y metafísicos, Hume puede establecer los fundamentos de una epistemología, una moral y una política laicas. En otras palabras, Hume busca llevar a cabo el proyecto ilustrado de forma consistente y coherente.

1. EL MÉTODO DE HUME.

“Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación.”¹

Frecuentemente, se ha sugerido que la obra de los grandes pensadores políticos y morales del pasado debe ser interpretada como respuesta a ciertos eventos que han influido en sus vidas. Por ejemplo, Hobbes ha sido relacionado con la Guerra Civil Inglesa; Locke con la Revolución de 1688; Burke con la Revolución Francesa y Karl Marx con el nacimiento del ‘proletariado urbano’ en la Europa Occidental del siglo XIX. Sin embargo, David Hume, debe ser visto como la excepción. Considerado como uno de los filósofos más importantes de habla inglesa, su vida carece de algún gran evento que hubiese podido marcar o influir en su obra, ya que la Revolución Francesa y la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos,

¹. T: XX.

sorprendieron a Hume en su lecho muerte y, en consecuencia, pudo escapar del impacto de estos dos eventos.

Sin embargo, la obra de Hume puede ser vista como la respuesta a un período histórico que propiciaba el desarrollo de un nuevo tipo de filosofía. Por esta razón, es necesario aclarar dos puntos fundamentales, para entender, de una forma actual el pensamiento de Hume:

1. El método que adoptó para estructurar su filosofía.
2. La concepción de Hume como filósofo moral y político.

De esta forma se podría entender la fascinación del pensamiento de Hume que se encuentra en ver *como una filosofía revolucionaria es combinada con una ideología establecida para obtener lo que se podría considerar como la mejor exposición de un pensamiento escéptico, secular y conservador.*²

Durante los últimos años, los estudiosos y comentaristas de Hume han cuestionado la figura clásica de Hume como un filósofo solipsista de la tradición cartesiana, en la que lo único presente a la mente son sus propias percepciones, concebidas como 'acontecimientos mentales privados'; incluyendo todos los problemas que se derivan de una concepción de este tipo. Sin embargo, hoy por hoy, se presta

². Cfr.: Miller, D. 1981: 2.

más atención a un filósofo que afirma: "tan cercana e íntima es la correspondencia de las mentes humanas, que no bien se me ha acercado una persona cuando ya difunde sobre mí todas sus opiniones e influye en mi juicio, en mayor o menor grado."³ En otras palabras, se busca mostrar a Hume como un filósofo que se enfrenta al mundo de la vida, para realizar un análisis del conocer que se requiere para vivir la vida y del que los hombres se pueden valer en su conducta cotidiana.

Hay que destacar que el objetivo principal del pensamiento de Hume era mostrar la cercanía de la filosofía a la vida, ya que para Hume, una filosofía alejada, aislada de la vida era una filosofía estéril y completamente inútil. Es decir, Hume estaba convencido que su filosofía debía estar centrada en la vida, ya sea desde la dimensión personal, como desde una dimensión social, en una vida compuesta por placeres y sin sabores, como es la vida de los hombres. Pero, esta nueva lectura de Hume, concebido como un filósofo del mundo de la vida, da origen a una serie de problemas metodológicos que se desarrollarán a continuación.

Hume a diferencia de otros filósofos modernos nunca escribió un tratado acerca del método, como sí lo hizo Descartes; las observaciones relacionadas con este tema se encuentran esparcidas a

³. T: 592.

lo largo de toda su obra y no son demasiado numerosas, razón por la cual, llevar a cabo una sistematización de ellas es una tarea muy difícil, o quizás imposible. La filosofía moderna y contemporánea dan una gran importancia a las reflexiones metodológicas sistemáticas y es por esta razón que Hume podría ser considerado como un caso enigmático. Se podría formular la siguiente pregunta: ¿cómo es posible encontrar un punto de equilibrio entre la imagen de Hume como un “empirista”, practicante de un atomismo asociacionista, con la Hume como “filósofo del mundo de la vida”? En otras palabras, cómo se puede hacer compatible la obra de Hume como un “filósofo empirista” con su obra como filósofo de la religión, moral, de la cultura y su faceta de historiador.⁴ A juicio de D. Miller, la obra de Hume debe ser vista como un todo coherente y consistente, no como una obra que se compone de dos partes. Pero, para comprender esa afirmación, habría que examinar de una forma detallada la relación que existe entre el *Treatise* y las dos *Enquiries*, teniendo presente los siguientes puntos:

1. La actitud de Hume hacia el *Treatise*.

⁴. Cfr. Trevor-Roper, H.R. 1963: 99. Hume ha sido considerado como el fundador de la concepción científica de la historia en Inglaterra y como un historiador muy imparcial, probablemente sobre la clásica disyuntiva entre Whigs y Tories, a pesar del supuesto *conservadurismo* político-social atribuido a Hume, ya que Macaulay, el más importante de los historiadores Whigs no fue capaz de poner en duda la visión histórica de Hume, quien estaba convencido que el análisis social y económico, frío y racional, como el de quien vive *in the full light and freedom of the eighteenth century*, debía dejar de lado las *quotations of bizarre texts*, como afirma Trevor-Roper. De esta forma, existen razones poderosas para poner en duda una reconciliación entre el tosco empirismo atribuido a Hume y las exigencias intelectuales y metodológicas que le imponían sus otras obligaciones y producciones intelectuales.

2. Las diferencias en los contenidos del *Treatise* y las *Enquires*; es decir, los temas que se suprimieron o agregaron a las *Enquiries*.
3. Los cambios sustanciales en la posición de Hume respecto a su filosofía.

El *Treatise* fue el resultado de muchos años de trabajo, pero su fracaso se encontraba más en la forma que en los temas que allí se trataban.⁵ Esto se debe entenderse sobre la base de dos críticas que Hume se formuló a sí mismo: sus argumentos eran demasiado largos y abstractos; y el tono del libro estaba impregnado por un exceso de entusiasmo juvenil.⁶ Sin embargo, Hume estaba convencido que, esas faltas habían sido rectificadas en las dos *Enquiries* y afirma que cortando y simplificando los argumentos, éstos serían mejor entendidos e interpretados.⁷ También llegó a afirmar que los principios filosóficos son los mismos que en el *Treatise*, sólo que las *Enquiries* difieren en el estilo y en la calidad de los argumentos. Esto no significa que, todos los temas que Hume trató en el *Treatise* aparecen en las *Enquiries*; algunos vuelven a aparecer de una

⁵. Cfr. MOL: 610.

⁶. Cfr.: Box, M.A. 1990: 8. "The *Treatise* was the fruit of many years of Hume's hardest and best thinking, involving labor and stress that at one point endangered his health. Its failure with the critics and the public was a shock to which the young author reacted with maturity by turning from epistemological and moral philosophy to more popular subjects, to the more popular essay genre, and to a more concentrated effort to improve his literary talent."

⁷.Cfr. HL: 158.

manera mucho más resumida y otros desaparecen por completo.⁸ Secciones como la discusión acerca de las ideas de espacio y tiempo del *Treatise*, desaparecen por completo en la EHU y en esta misma obra la discusión sobre la creencia en el mundo exterior es reducida de forma considerable. El Libro II *Of Passions*, no es tratado en ninguna de las dos *Enquiries*, sino que aparece posteriormente como una obra independiente con el título de *Dissertation on the Passions*. Secciones fundamentales del Libro III *Of Moral*, se encuentran confinadas a los *Apéndices* de la EPM. Pero, ¿por qué Hume realizó todos estos cambios?

Se podría afirmar que Hume realizó todas estas modificaciones, porque su gran objetivo era entregar al mundo una nueva versión de su filosofía y, en consecuencia, hacerla más atractiva y accesible tanto al lector culto como al amateur.⁹ Por ejemplo las secciones del *Treatise* acerca del contrato político, constituyeron la base de los *Political Essays* que fueron para Hume un gran éxito, como también lo fue la *History of England*. En suma, las *Enquiries* no pueden ser vistas como la expresión final o definitiva del pensamiento de Hume,

⁸. Véase, las tablas comparativas proporcionadas por Selby-Bigge en su edición a los dos *Enquiries* (págs: xxxiii-x). El único agregado importante a las *Enquiries* fueron las siguientes secciones: *Of miracles, Of Providence and Of a Future State*. La primera de ellas fue retirada del *Treatise* por propio Hume, aludiendo razones de prudencia. De esta forma, las *Enquiries* no pueden ser consideradas como una disección del *Treatise* o como un tipo de resumen de esa obra.

⁹. Si se sigue la hipótesis de Norman Kemp Smith esa visión de la filosofía ya está dada en el *Treatise*, ya que para este comentarista, el Libro III del *Treatise* fue escrito primero que los otros dos libros, dando una visión de la vida cotidiana del hombre, basándose en casos históricos o simplemente en la observación de la vida cotidiana.

sino como partes de un argumento extenso y coherente que fue presentado de una forma paralela y que necesitaba volver a ser presentado de una forma más simple y, probablemente, haciendo gala de haber utilizado un método descriptivo para describir que sucede con la experiencia de los hombres en el mundo de la vida. De este modo, Hume pensaba que un estudio de la historia y un examen de la sociedad podría sugerir que los principios de la naturaleza humana son tan universales e inmutables como aquellos que regulan el resto del mundo natural.¹⁰ La agudeza del pensamiento de Hume se muestra en una delicada indirecta a quienes han construido o elaborado sus sistemas filosóficos sobre falsas y abstractas teorías de la naturaleza humana: "Si un viajero regresara de un país lejano, y nos dijese que había visto un clima en los cincuenta grados de latitud norte, donde todos los frutos maduran y alcanzan su sazón en invierno y se secan en verano, de la misma manera que en *Inglaterra* se producen y secan en las estaciones contrarias, encontraría pocas personas tan crédulas que le prestasen fe. Me inclino a pensar que tampoco encontraría mucho crédito el viajero que nos hablase de un pueblo que tuviera exactamente el mismo carácter que el de la *República* de *Platón*, por una parte, o el *Leviatán* de *Hobbes*, por otra."¹¹

¹⁰. Cfr.: Baillie, J. 2000: 12.

¹¹. T: 402.

Es lógico que se pueda encontrar en el pensamiento de Hume un cierto conflicto entre su proyecto de llevar a cabo una reforma de la filosofía, especialmente de la filosofía moral y de su aparato conceptual, y la aceptación de su metodología entendida, como se dijo, como un empirismo sensualista. Este conflicto podría ser considerado como la explicación a las páginas finales del Libro I del *Treatise* donde Hume asume el posible fracaso de su proyecto de reforma filosófica, sin dejar de lado el concepto de naturaleza humana considerado por él mismo como fundamental en la Introducción al *Treatise*, donde también trataba de introducir el método experimental de razonar en los asuntos o temas morales (se ha afirmado que dicha Introducción es el *Discurso del método* de Hume). Hume tenía claro que la filosofía que él proponía tenía en carácter de 'revolucionaria' y en el *Abstract* afirma: "... como el autor pretende insinuar, que de ser aceptada su filosofía, deberíamos modificar desde su raíz la mayor parte de las ciencias."¹² A su vez, la filosofía a la que aspiraba Hume debía abandonar la "metafísica abstrusa" y debía transformarse en una filosofía fácil, concentrada en la vida, tanto desde una dimensión personal como desde una social. Esta filosofía no debía nunca aislar al hombre de la vida, por el contrario debía sumergirlo en ella. El verdadero filósofo estaba obligado a dejar de lado las ambiciones especulativas y aceptar a la razón humana y a sus limitaciones. "Nada le es más necesario a un

¹². A: 643.

filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conducirá a cavilaciones oscuras e inciertas.”¹³

El hecho que Hume no hubiese escrito un tratado acerca del método, no se traduce en una falta de preocupación metodológica o que hubiese decidido dejar de lado este problema. Básicamente, Hume no fue un filósofo sistemático en este sentido, pero si intento practicar su filosofía con un cierto método.

Es sabido que Hume sentía un cierto desprecio por la lógica tradicional y por el uso que se le daba, es decir, era considerada un método; Hume estaba casi seguro que la lógica no era necesaria y afirmaba: “Esta es toda la LÓGICA que creo conveniente emplear en mis razonamientos; y hasta es posible que ni siquiera fuese muy necesaria, pues podría haber sido suplida por los principios naturales de nuestro entendimiento. Nuestras grandes cabezas escolásticas, y nuestros lógicos, no muestran tanta superioridad sobre el simple vulgo ni en capacidad razonadora ni en inteligencia, como para que nos inclinemos a imitarlos exponiendo un largo sistema de reglas y

¹³. T: 13.

preceptos con que dirigir nuestro juicio en filosofía.”¹⁴ Por una parte, para él esta lógica abstracta, no tiene ninguna utilidad para el estudio de la experiencia humana; y por otra, la razón para Hume no es autónoma, por el contrario: “la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el que servir las y obedecerlas.”¹⁵ En la segunda *Enquiry*, llega a decir que aquellos que discuten acerca de los asuntos morales o principios fundamentales de la moral, no obtienen sus tesis de la experiencia, “Y como el razonamiento no es la fuente de donde estos disputantes derivan sus principios, es inútil esperar que cualquier lógica, la cual no habla a los afectos, les induzca alguna vez a adoptar principios más sólidos.”¹⁶ En esta misma obra, Hume afirma que la formación moral, la enseñanza del deber y la formación de los hábitos morales correspondientes, no son obra de la *razón pura*, “pero ¿cabe esperar obtener alguna vez este resultado a partir de las inferencias y conclusiones del entendimiento, que por sí mismas no tienen control de los afectos de los hombres ni ponen en movimiento sus poderes activos? Estas inferencias y conclusiones descubren verdades; pero cuando estas verdades nos resultan indiferentes, no provocan ni deseo ni aversión, no pueden tener ninguna influencia en nuestra conducta y comportamiento.”¹⁷ Hume estaba seguro que ningún razonamiento lógico y abstracto por muy perfecto que fuese, podría

¹⁴. T: 175.

¹⁵. T: 415.

¹⁶. EPM: 170.

¹⁷. EPM: 171.

ser la causa de alguna acción, ya que "dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a una volición, deduzco que esta misma facultad es impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción. Esta consecuencia es inevitable."¹⁸ El desprecio de Hume por la metafísica abstracta y abstrusa, no es desconocido, pero esto no se debe entender como que Hume estaba dispuesto a combatir toda la metafísica; esto queda de manifiesto en la primera sección de la primera *Enquiry*, donde afirma rotundamente que se debe *cultivar la verdadera metafísica* y que esto se podría lograr a través de la investigación de la naturaleza del entendimiento humano: "La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos."¹⁹ Sin embargo, se presenta un problema, cómo o de qué forma se debe inquirir en la naturaleza del entendimiento humano en otras palabras, que *método se debe utilizar*. Hume estaba seguro de la dificultad que presentaba el *método experimental de razonar*, cuando se lo intenta aplicar a los *moral subjects*. La imposibilidad de llevar a cabo "experimentos" 'a propósito de', 'con premeditación', en otras palabras, la imposibilidad de manipular o manejar, lo que ahora se denomina una *situación experimental*. El famoso texto al final de

¹⁸. T: 436.

¹⁹. EHU: 12.

la *Introducción* al *Treatise* es un testimonio de que se debía buscar un método para estudiar la *experiencia* sin necesidad de llevar a cabo experimentos, se necesitaba de un *método experiencial* y no *experimental*, y ese método podía ser única y exclusivamente la *observación reflexiva*. Pero, esta observación también presentaba algunos problemas, ya que, la reflexión podría intervenir en la normalidad y la espontaneidad de los fenómenos observados. Sin embargo, a pesar de este problema, la ciencia de la naturaleza humana sólo podría tener como fundamento la experiencia y la observación, a pesar que ambos conceptos son bastante oscuros en Hume. Pero, Hume tenía bastante claro cuales eran sus intenciones filosóficas, ya que afirmó: "Por tanto, toda filosofía del mundo y toda religión, que no es sino una clase de filosofía, jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia o darnos pautas de conducta o comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común."²⁰

Para Hume la primera tarea de la filosofía era determinar las experiencias fundamentales, por medio del método del análisis; la segunda, a través del método de la síntesis, consistía en mostrar como de estas experiencias fundamentales, se podían obtener otras que son derivadas y a su vez explicadas. A juicio de Norman Kemp Smith, existe un pasaje de la *Óptica* de Newton, donde estos dos

²⁰. EHU: 113.

métodos son explicados y es muy probable que este texto sea la fuente de donde Hume obtuvo el método que intentó seguir rigurosamente en el *Treatise*.²¹ El método que utiliza Hume se puede resumir en tres fases:

1. La observación que recoge los datos, hechos, o fenómenos.
2. La formulación de una teoría estableciendo los principios correspondientes.
3. La confirmación de la teoría a través de una observación más detenida y reiterada de las mismas u otras situaciones análogas.²² Esta doctrina, se encuentra también claramente formulada en términos similares en la Introducción al *Treatise*.

De esta forma, la experiencia adquiere un rol capital en el

²¹. Cfr.: Noxon, J. 1974: 78. Noxon es tajante en afirmar que Hume carecía de la formación matemática suficiente para leer los *Principia* y seguir las demostraciones matemáticas, además considera que la obra de Newton que ejerció gran influencia en la filosofía del siglo XVIII era la *Óptica*, opinión que es compartida por Kemp Smith.

²². Según Kemp Smith el siguiente pasaje de la *Óptica* es la fuente de donde Hume pudo obtener el método que necesitaba para fundar la nueva ciencia del hombre: "As in Mathematicks, so in Natural Philosophy, the Investigation of difficult Things by the Method of Analysis, ought ever to precede the Method of Composition. This analysis consists in making Experiments and Observations, and in drawing general Conclusions from them by Induction, and admitting of no Objections against the Conclusions, but such as are taken from Experiments or other certain Truths. For Hypotheses are not to be regarded in experimental Philosophy. And although the arguing from Experiments and Observations by Induction be no Demonstration of General Conclusions; yet it is the best way of arguing which the Nature of Things admit of, and may be looked upon as so much the stronger, by how much the Induction is more general... By this way of Analysis we may proceed from Compounds to Ingredients, and from particular Causes to more general ones, till the Argument end in the most general. This is the Method of Analysis; And the Synthesis consists in assuming the Causes discover'd, and establish'd as Principles, and by them explaining the Phaenomena proceeding from them, and proving the Explanations." (*Opticks*: 404-405. Citado por Norman Kemp Smith, 1966: 56-57. A juicio de Kemp Smith, es un texto bastante largo pero clarificador, ya que, esta concepción del método, como es explicada por Newton, es precisamente el método que Hume afirma seguir en su propio pensamiento, y así dar un rol fundamental a la noción de experiencia.

pensamiento de Hume y los datos que se obtienen de ella son infalibles.²³

De esta forma la noción de experiencia de Hume recobra importancia, ya que es entendida como la *experiencia humana*, más que la noción que presenta la caracterización ordinaria de este filósofo, que trata de identificar "empirismo" con "sensualismo". Esta concentración en la experiencia del curso normal de la vida y del mundo quedó plasmada de una forma bastante clara en el final de la Introducción del *Treatise*, donde Hume llamaba a la ciencia del hombre a imitar a la ciencia de la naturaleza, sostenía que había que recoger "experiencias" y a partir de una minuciosa observación de la vida humana, tomándolas tal como aparecen en el curso normal del mundo, a través de la conducta de los hombres en compañía, en sus negocios y en sus planes. En consecuencia, todo juicio correcto debe estar fundado en la experiencia y en la observación de la vida común, en otras palabras, en la práctica y en la vida cotidiana, dejando de lado todo tipo de especulaciones que puedan alejar al filósofo de ella. Para Hume, el filósofo sólo debe contar con la experiencia, que debe ser analizada con un método específico, en este caso un método inspirado en Newton. Así pues, la experiencia es una experiencia perceptual, de los sentidos, tan despreciados por el racionalismo, que

²³. Cfr.: Kemp Smith, N. 1966: 113. "Immediate experience, in his <Hume's> view, yields an absolute certainty. As a mode of face awareness, it reveals impressions and ideas exactly as they are."

en la filosofía humeana son una pieza fundamental. En suma, Hume busca dar cuenta de la experiencia del hombre en la vida cotidiana y establecer que sólo así se puede aspirar a la nueva ciencia de la naturaleza humana. No es para encontrar alteraciones radicales en la naturaleza humana, ni tampoco en sus asuntos, ya que toda información que pueda obtener está circunscrita a la observación cuidadosa de la naturaleza humana en su contexto. Por medio de la descripción, Hume busca establecer que la conducta humana es susceptible a explicaciones causales, como sucede con los eventos naturales y que las mismas causas siempre pueden producir los mismos efectos. Sin embargo, Hume siempre tiene en cuenta la siguiente pregunta: ¿hasta que punto las causas pueden operar en el mundo humano? Hume está seguro de que los seres humanos comparten la misma naturaleza y que poseen una cierta uniformidad en su conducta, como por ejemplo: los sentimientos morales para juzgar algo determinado.

Tomando como apoyo algunos textos de Hume se podrían distinguir ciertas fases en el método de la observación. En la segunda *Enquiry* Hume afirma "... y, desde aquí, alcanzar el fundamento de la ética, y encontrar esos principios universales de los que se deriva en última instancia toda censura o aprobación."²⁴ Hacia el final del mismo texto se podría pensar que Hume, a diferencia de lo que comúnmente

²⁴. EPM: 174.

suele creerse (Noxon), entendía bastante bien el método de Newton: "Como ésta es una cuestión de hecho, no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar alcanzar el éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto, y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores tanto en este tema como en otros. Los hombres están ya curados de su pasión por la hipótesis y los sistemas en la filosofía natural, y no están dispuestos a escuchar otros argumentos que los que se derivan de la experiencia."²⁵

El *newtonianismo* de Hume es incuestionable, esto queda indicado en el siguiente texto: "No pretendo haber agotado este tema. Es suficiente para mis propósitos si he demostrado que, en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural."²⁶ Este texto, podría ser considerado como la expresión de un conflicto interno del método de Hume (la observación); por una parte, Hume reconoce la dificultad o imposibilidad de agotar el tema

²⁵. EPM: 174-175.

²⁶. DP: 166.

principal de las pasiones humanas y, por otra parte, desea obtener resultados análogos al método experimental de Newton, sin embargo, sostiene que solamente puede obtener “un cierto mecanismo regular”.²⁷

Hume también pretende como su modelo Newton, la economía de principios y causas explicativas, como afirma en la Introducción al *Treatise*, que es lo más parecido a un *Discurso del Método* de Hume, como ya se dijo. En relación a este punto, parece que Hume nunca cambió de opinión ya que en el *Abstract* sostiene que: “Si, al examinar varios fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio y podemos conducir este principio hasta otro, llegaremos al final a esos pocos y simples principios de los que todos los demás dependen. Y aunque nunca podamos llegar a los últimos principios, es una satisfacción ir tan lejos como nos permiten nuestras facultades.”²⁸

Algunos comentaristas afirman que uno de los ejemplos de este principio metodológico de la economía de pensamiento es la reducción de las tres leyes de la asociación natural a un principio que abarca y *fundamenta* a las tres: la *attraction*, en un texto ya citado, pero que en este caso es absolutamente fundamental Hume dice que: “Si, al examinar varios fenómenos, descubrimos que se

²⁷. DP: 166.

²⁸. A: 646.

resuelven en un solo principio y podemos conducir este principio hasta otro, llegaremos al final a esos pocos y simples principios de los que todos los demás dependen.”²⁹ En este punto, es evidente la reducción a lo simple, a lo sencillo y a la unidad, como también la cercanía a Newton, que es un tema reiterado en diferentes lugares de su obra, como por ejemplo: “Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas.”³⁰ Este texto se podría considerar como una muestra de que Hume al igual que Newton, tenía un cierto desprecio hacia las hipótesis que no se fundamentan en la experiencia, en el sentido que la explicación de ésta las requiera .

Hay que destacar que, entre ellos existe una diferencia muy importante, que ha sido destacada por Deleuze en el inicio de su libro *Empirismo y subjetividad*. Deleuze señala que el método de Newton se encuentra dirigido a explicar la experiencia en sí misma, en la consideración y explicación de los fenómenos y objetos de la experiencia. Hume, por el contrario, utiliza su método para analizar la experiencia de los objetos y no los objetos de la experiencia. “Hume se propone hacer una ciencia del hombre. ¿Cuál es su proyecto fundamental?... Sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu... Únicamente una psicología

²⁹. A: 646. (Las cursivas son mías)

³⁰. T: 12-13.

de las afecciones puede constituir la verdadera ciencia del hombre.”³¹

Y no podría ser de otra forma, ya que Hume por medio de un método descriptivo, busca clarificar el problema del mundo de la vida. El *Libro III* del *Treatise*, se encuentra dedicado a una descripción de la experiencia del hombre en sociedad. En este libro, Hume busca describir como el sujeto forma su concepción de mundo por medio de las convenciones y de la interacción social, a diferencia del Libro I, cuyo objetivo principal era mostrar como un sujeto forma o constituye su concepción de mundo por medio de las convenciones auto-generadas por el hábito o la costumbre. Por una parte, Hume quiere probar que la verdadera ciencia del hombre se puede elaborar por medio de la descripción de casos que suceden en un momento determinado de la historia y por otra parte, Hume pretende elaborar una *fenomenología del mundo de la vida* y desde ahí obtener los principios necesarios para fundamentar su ética. De esta forma, Hume podría ser considerado como el primer filósofo en establecer el enigma del *mundo de la vida* que se constituye en el sujeto existente individual. En consecuencia, Hume podría haber inspirado a Husserl para buscar un método que por primera vez en la historia de la filosofía occidental sería completamente radical y concreto.³² Hume afirma: “En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es nada sino una percepción, y que ésta es discontinua y

³¹. Deleuze, G. 2002: 11.

³². Cfr.: Murphy, R. 1980: 5.

dependiente de la mente....”³³ Y luego agrega: “En efecto, fácilmente se concederá que, dado que en realidad nada hay presente a la mente sino las propias percepciones de ésta.”³⁴ Estas citas son suficientes para comprobar lo que se dijo más arriba. El conocimiento de la forma como los objetos afectan a los sentidos y sus conexiones recíprocas (hasta donde la experiencia puede informar sobre ellas) es suficiente sostiene Hume, para la conducta en la vida y para su filosofía, que sólo busca dar una explicación sobre la naturaleza y causas de las percepciones, en otras palabras, de las impresiones y las ideas. Se puede observar que entre el *realismo* de Newton y lo que algunos comentaristas denominan el *inmanentismo idealista* de Hume existen diferencias importantes.

Finalmente, se formularán algunas breves observaciones acerca de un rasgo del *método* de Hume que ha fomentado el interés de los estudiosos durante las últimas décadas, el aspecto lingüístico de las reflexiones metodológicas de Hume. Sin embargo estas observaciones serán muy breves, ya que entrar en detalles en este tema, llevaría a cambiar completamente el objetivo central de este trabajo.

Hume afirma, en *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, que podrían encontrar algunas ambigüedades en las expresiones

³³. T: 193.

³⁴. T: 197.

utilizadas.³⁵ Este tipo de expresiones son comunes en el estilo de Hume, que estaba seguro de la importancia del lenguaje, la que sin duda alguna, ha sido percibida por el mundo filosófico de habla inglesa, desde donde se llevó a cabo el denominado *linguistic turn*. Para Hume, son muy frecuentes, las discusiones verbales, ya que para él es muy importante distinguir los rasgos lingüísticos de los exclusivamente filosóficos en el análisis de un problema determinado. En *Of Some Verbal Disputes*,³⁶ Hume critica a los filósofos por haber irrumpido en el terreno de la gramática pretendiendo hacer filosofía: “Nada es más usual para los filósofos que el invadir la provincia de los gramáticos y tomar parte en discusiones sobre palabras, al mismo tiempo que imaginan que están ocupándose de controversias de la mayor importancia e interés.”³⁷

Si no se logra desterrar la ambigüedad de los conceptos, resulta el uso de ideas obscuras, por la naturaleza de su tema: “Pero los agitaciones sentimientos más elevados de la mente, las operaciones del entendimiento, las diversas de las pasiones, aun cuando son diferentes en sí mismos fácilmente, se nos escapan cuando la reflexión los examina. No podemos recrear el objeto original en todas las ocasiones en que tenemos la oportunidad de reflexionar sobre él. De esta forma, gradualmente se introduce la ambigüedad en nuestros

³⁵. Cfr. E-DM: 81.

³⁶. Apéndice IV correspondiente a la EPM.

³⁷. EPM: 313.

razonamientos.”³⁸ Cuando las expresiones padecen de una falta de significado no podrán ser utilizadas en al análisis o discusiones filosóficas “... y que estas palabras carecen totalmente de sentido cuando son empleadas en razonamientos filosóficos o en la vida corriente.”³⁹ Y más adelante, añade en una nota a pie de página: “Tal como normalmente se usa, a estas palabras (fuerza, poder, energía) se les ha asignado acepciones muy imprecisas, y sus ideas son muy inciertas y confusas.”⁴⁰ En el *Treatise* afirma: “Y del mismo modo que es habitual, después del uso frecuente de términos que tienen realmente sentido y son inteligibles, omitir la idea que queríamos expresar con ellos y conservar tan sólo la costumbre de recordar la idea cuando así lo deseamos, igual sucede naturalmente que, después de utilizar con frecuencia términos sin ningún sentido e inteligibles, nos figuramos que están al mismo nivel que los anteriores y que tienen un sentido oculto que podemos descubrir por reflexión.”⁴¹

Es suficiente con los textos citados para probar el papel fundamental que Hume otorga al lenguaje. La solución para evitar todo tipo de situaciones ambiguas o equívocas del lenguaje, se traduce en la apelación a la experiencia. “De acuerdo con esto, cualquier idea que resulte ambigua, es llevada hasta su impresión, lo que la volverá

³⁸. EHU: 48.

³⁹. EHU: 58.

⁴⁰. EPM: 78.

⁴¹. T. 224.

clara y precisa. Y cuando este autor sospecha que cualquier término filosófico no lleva unida ninguna idea (como suele ser común) se pregunta *¿de qué se deriva esa pretendida idea?* Y si no aparece ninguna impresión, concluye que el término carece por completo de significado. De modo subsiguiente examina por este procedimiento nuestra idea de *sustancia y esencia*; sería deseable que este riguroso método fuera más practicado en todos los debates filosóficos."⁴²

⁴². A: 648-649. (Las cursivas pertenecen a Hume)

2. HUME Y LA MORAL DEL MUNDO DE LA VIDA.

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

(David Hume)

2.1. Los elementos de la filosofía moral de Hume.

Hume es considerado el filósofo de la naturaleza humana por excelencia. Representante de una teoría nueva o concepción del sujeto audaz y seductora que expresa el ilimitado poder del optimismo ilustrado. Durante su vida universitaria, Hume siempre albergó la intención de que su filosofía tuviese carácter revolucionario. Por esta razón, la piedra angular de su sistema filosófico, sería la introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales. En esencia, Hume estaba convencido que había descubierto una nueva y radical forma de entender la naturaleza humana. Hume desarrolló su sistema, en primer lugar en el *Treatise of Human Nature* y posteriormente en las *Enquiries Concerning Human Understanding* y *Principles of Morals*, bajo la consigna de que el sujeto es una criatura de sentimientos, hábitos, costumbres y convenciones, más que una criatura de la

razón. En pocas palabras, ésta era la teoría, el germen capaz de provocar una revolución al interior de la filosofía, con insospechadas consecuencias.

Este giro hacia el experimentalismo en las ciencias sociales y humanas, se encuentra inspirado en el denominado, *método experimental de razonamiento*, el que fue explicado en detalle en el capítulo anterior, aplicándolo se obtiene una explicación experimentalista, comprensiva y fundamental de la filosofía natural. Esto fue el despertar de la genialidad de Hume y le permitió obtener un nuevo escenario para desarrollar su pensamiento. Los sujetos piensan, actúan, sienten, perciben y discuten sobre asuntos morales y políticos y éstos se refieren constantemente a las acciones, sentimientos, pasiones que son aprobadas y censuradas, que causan placer o desagrado. Esto es lo que le interesaba a Hume, describir al sujeto en su mundo. En suma, Hume intentará analizar en qué consiste ser hombre y qué tiene de especial ser hombre. Como ya ha sido mencionado, las ciencias del hombre, además, de necesitar principios generales o universales, que Hume los obtuvo del método experimental de razonamiento, necesitan de la experiencia como eje central de la vida del sujeto. Si es así, entonces ¿qué es la experiencia?

2.1.1. El concepto de experiencia al interior de la filosofía de Hume.

El término **experiencia** es polisémico, tiene una gran variedad de significados, desde la aprehensión por un sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir, etc. De esta forma, la experiencia es un modo de conocer algo de una forma directa. También, se la puede definir, como la aprehensión sensible de la realidad externa o simplemente como la enseñanza adquirida con la práctica de un oficio, es decir la experiencia de vida. En otros casos, la experiencia es la confirmación de los juicios sobre la realidad a través de una verificación sensible de esta relación. Y, finalmente, se la puede entender como el hecho de soportar o sufrir o mejor dicho de vivir, el dolor, la alegría, la pena, la rabia, etc. Estas son algunas de las acepciones del término experiencia, y debe retenerse que todas ellas tienen en común, la aprehensión inmediata por un sujeto de algo dado. Por esta razón, la experiencia constituye, para los empiristas, especialmente para Hume, la condición y el límite de todo conocimiento.

El hecho de que Hume se encontrase inmerso en la filosofía del *common sense* tiene, como consecuencia inmediata, la gran importancia que otorga a la vida cotidiana y a la experiencia, incluyendo las diferentes acepciones que este término posee. En lugar de concentrarse completamente en los problemas teóricos y

abstractos, piensa que la falta de solución a ellos no detiene el curso de la vida de los sujetos. Más aún, el objetivo central de la filosofía de Hume, era abordar el estudio del hombre de una forma fácil y accesible, libre de toda carga metafísica.

Según Hume, el núcleo de todas las ciencias, se debe encontrar en el minucioso estudio de la naturaleza humana; ya que, "es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía."⁴³ Hume está absolutamente convencido que este es el único y verdadero fundamento del conocimiento y suprimir que, a su vez, es el principio de la ciencia del sujeto. "Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación."⁴⁴ En consecuencia, la experiencia, es el punto de partida del filósofo; y procede de la observación de la vida y del comportamiento humano. Hume, está totalmente seguro que la filosofía y la nueva ciencia de la naturaleza humana deben tener su origen en los datos empíricos y no en la intuición aparente de la esencia de la mente o del hombre, entendida como un concepto general, debido a que se encuentra fuera de los límites de la capacidad de comprensión y averiguación.⁴⁵ Esta es una

⁴³. T: XIX.

⁴⁴. T: XX.

⁴⁵. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 29.

crítica decisiva a toda la tradición filosófica, especialmente al cartesianismo, ya que Hume se apoya en la experiencia como base y límite más allá del cual no puede extenderse el conocimiento de la ciencia del hombre.⁴⁶

Hay que destacar que, la experiencia para Hume, no se puede reducir a una serie de experimentos a partir de una observación detallada del sujeto en el mundo; se debe agregar que, para Hume el rasgo característico de la experiencia es su *inmediatez*. La inmediatez humeana, tiende a limitarse a los contenidos de conciencia, problematizando el acceso cognoscitivo al mundo y a los objetos externos, también llamados cuerpos. Esta característica aparece repetidas veces en la obra de Hume, especialmente, en las primeras secciones del *Treatise*. "...sólo por la EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la del otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos... de este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos calor."⁴⁷ En la primera *Enquiry*, afirma que, "sin el influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de

⁴⁶. Los filósofos racionalistas especialmente Descartes, no menosprecian la experiencia de forma tajante, sino que estiman que se trata de un vía de conocimiento de la realidad bastante confusa. Autores como Leibniz concebían a la experiencia como un conocimiento confuso, aun cuando fuese necesaria como punto de partida para este proceso.

⁴⁷. T: 87.

lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos.”⁴⁸ Más adelante sostiene que, “si pregunto por qué se cree en cualquier cuestión de hecho que se relata, ha de dárseme una razón, y esta razón será algún otro hecho conexo. Pero, como no se puede proceder de esta manera *in infinitum*, se ha de terminar en algún hecho presente a la memoria o a los sentidos, o ha de aceptarse que la creencia es totalmente infundada. ¿Cuál es, pues, la conclusión de todo el asunto?...Toda creencia en una cuestión de hecho o existencias reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto.”⁴⁹

Para diferenciar entre un acto de razonamiento y una percepción, Hume considera a ésta última como un acto fundamentalmente experiencial y, afirma que, “si los objetos están presentes a los sentidos junto con la relación llamamos a ello percepción más bien que razonamiento, y no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento ni tampoco acción- hablando con propiedad- sino una mera admisión pasiva de las interpretaciones a través de los órganos de los sentidos...”⁵⁰; en consecuencia, el sujeto debe atenerse a la presencialidad del dato, es decir, su inmediatez. En suma, “sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y sus límites de causa y efecto y

⁴⁸. EHU: 45.

⁴⁹. EHU: 46.

⁵⁰. T: 73.

nos permite inferir la existencia de un objeto al otro. Tal es el fundamento del razonamiento moral, que forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humano.”⁵¹ El siguiente texto es bastante clarificador, a pesar que no corresponde a Hume sino a Husserl, “medito, por lo pronto, como hombre “ingenuo”. Veo y cojo la cosa misma en persona. Sin duda que a veces me engaño, no sólo respecto de las propiedades percibidas, sino también respecto a la existencia misma. Sucumbo a una ilusión o alucinación. La percepción no es entonces una “auténtica” percepción. Pero si lo es, y esto quiere decir que se deja “confirmar” en el curso actual de la experiencia, eventualmente con la ayuda del correcto pensar empírico, entonces *existe* la cosa percibida *realmente* y está dada en la percepción realmente ella misma en persona.”⁵² El percibir, dirá Husserl, si es considerado como una forma de la conciencia y se deja de lado el cuerpo, en tanto portador de los órganos sensoriales, en ese caso, la percepción carece de toda esencia. Toda experiencia en el mundo, es proporcionada por los sentidos, por esta razón los sujetos, que viven al interior del mundo, son una unidad anímico-corporal, “tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mi inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el

⁵¹. EHU: 164.

⁵². Ideas I # 39.

tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí, "ahí delante"* en sentido literal o figurado..."⁵³

En consecuencia, el cuerpo, será el centro de orientación para toda experiencia, en palabras de Husserl, "la vida natural y de vigilia de nuestro yo es un constante percibir actual o inactual. Sin interrupción esta ahí en forma de precepto el mundo de las cosas y en él nuestro cuerpo."⁵⁴

⁵³. Ideas I, #27.

⁵⁴. Ideas I, #39.

2.1.2. Un nuevo concepto de yo: La naturaleza humana.

A *Treatise of Human Nature*, es el título de la obra de Hume donde afirma que, el punto de partida de todas las ciencias del hombre se debe encontrar en la naturaleza humana y que “es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía.”⁵⁵ Por esta razón, resulta sorprendente que, el *Libro I* del *Treatise*, finalice con la disolución de la naturaleza humana y con la pérdida del sujeto, en cuanto realidad única con consistencia propia. En consecuencia, Hume no cree que exista alguna posibilidad de sostener científicamente que podría existir una realidad única con una identidad personal, de la misma forma que sucedía con las realidades del mundo externo, a juicio de Hume, el yo se disuelve en el flujo de las percepciones. Así, el fundamento del yo no se puede buscar en las cosas, ni tampoco en las percepciones, ya que esto sería ir más allá de la inmediatez en que éstas se presentan a la mente. Según lo anterior, Hume estaba totalmente convencido que proporcionar una definición del yo sería extremadamente difícil y lo expresa en el siguiente texto: “la naturaleza nos ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado

⁵⁵. T: XIX.

importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones.”⁵⁶

Al interior de un contexto histórico y social determinado, se encuentra la concepción de la naturaleza humana como un conjunto compuesto de mente y cuerpo de influencia mutua. En la medida que un sujeto piensa, cree, imagina, su yo no puede confinarse al interior de su propio pensamiento, ni mucho menos aislarse de su anclaje en el mundo por medio de su cuerpo. Sin embargo, la metafísica dualista, amparada en el pensamiento cartesiano que abarcó la mayor parte de la filosofía moderna. Así, la tradición filosófica pregonaba que el yo de un sujeto es, ante todo, un yo que piensa, en otras palabras, el sujeto es un yo cuya actividad principal consistía en pensar.

Sin embargo, la tradición filosófica anglo-sajona, no entendía de esa forma la actividad principal de el yo. En el caso de Hobbes, éste pensaba que, “... la vida del individuo humano en ‘estado-naturaleza’ tiene su más radical expresión, no en el pensamiento de su *res cogitans*, sino en el egoísmo con que frente a los demás hombres procura ese individuo su propia ventaja; por tanto, en un instinto, psicológica y conscientemente realizado en sentimientos de deseo,

⁵⁶.T: 187.

esperanza y temor.”⁵⁷ Frente a teoría de Hobbes, emerge una teoría radicalmente opuesta que fue promulgada por Shaftesbury. Todo el universo, afirma Shaftesbury, es orden y armonía. El universo es un inmenso organismo regido y ordenado por un alma en el mundo. Al interior del mismo, el sujeto lleva a cabo y pone de manifiesto su condición a través de dos actividades, primero, sentir en su alma la belleza de esa armonía del mundo y luego, conducido por su personal *moral sense*, relacionarse socialmente con los demás sujetos por medio de la simpatía y la amistad. De esta forma, el otro es concebido como el objeto exterior que proporciona el estímulo al instinto primario simpático del yo. Vivir en sociedad es la condición y el motivo del gozo mismo de cada sujeto. Esta concepción se mantiene viva en el pensamiento de Hutcheson, quien también admitía un *moral sense*, judicativo y contemplador. Según Hutcheson, los sujetos son impulsados a actuar motivados por la benevolencia y ésta origina en el amor. De esta forma, el amor se convierte en el fundamento del orden social, “así como la gravitación universal de Newton causa y regula mecánicamente el orden físico del universo, del mismo modo el amor entre hombre y hombre daría consistencia y forma a la sociedad humana.”⁵⁸

La tradición iniciada por Shaftesbury y Hutcheson, ofrecía un distanciamiento de las concepciones tradicionales promulgadas por

⁵⁷. Laín Entralgo, P. 1981: 53.

⁵⁸. Laín Entralgo, P. 1981: 55.

Descartes y Hobbes. Hume inspirado por la tradición británica, asume una postura innovadora sobre este tema, convirtiéndolo en la marca o sello de originalidad y unidad del *Treatise*. En el *Libro I*, Hume propone un concepto de yo o mejor dicho, un concepto de lo mental muy similar a un receptáculo de percepciones. En otras palabras, si un sujeto observa un árbol, inmediatamente se grabará en su mente la imagen de ese objeto. De este modo el concepto de mente humeano se aproximaría más al concepto cartesiano de mente. Textos tales como, "... puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento."⁵⁹ Luego afirma que, "la mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasa, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones."⁶⁰ Finalmente, Hume afirma que, "por lo que respecta a la causalidad, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidades entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras."⁶¹ Quedarse solamente con estas tres afirmaciones, Hume desembocaría una vez más en un yo

⁵⁹. T: 252.

⁶⁰. T: 253.

⁶¹. T: 261.

cartesiano lo que no le permitiría avanzar al *Libro III* y llevar a cabo su proyecto original.⁶² En el *Libro II*, Hume abandona paulatinamente ese concepto de mente que implica un aislamiento del yo respecto de los otros y, comienza a hablar con propiedad de un yo que necesita a otros para generar una serie de pasiones que mueven a los sujetos en la sociedad. Textos como, "... yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente cada uno de nosotros...",⁶³ muestran un cambio al interior de su sistema filosófico. Más adelante Hume se atreve a describir el yo a través de "... las cualidades de nuestra mente y cuerpo, que constituyen nuestro yo..."⁶⁴ Sin embargo, es en el *Libro III*, donde Hume da un giro radical a su argumentación y presenta un yo encarnado en un cuerpo e insertado en la sociedad. En otras palabras, un yo es una unidad indisoluble de cuerpo y mente, que se instala en un mundo artificial

⁶². Considerar solamente estas definiciones de naturaleza humana, el yo queda reducido a una ficción que puede ser explicada psicológicamente y no existe una entidad constante e individual a la se pueda reconocer como un yo y esto conduce finalmente a Hume al escepticismo. Interpretaciones como estas, de una forma u otra son erróneas, ya que la idea del yo es más compleja de lo que aparenta. La idea del yo manejada por Hume, es la idea de un yo al interior de los límites de la experiencia y la califica como una ficción inteligible, mientras que la concepción tradicional, sostiene que el yo es una sustancia espiritual dueño de sus percepciones a la que se le otorga una identidad y simplicidad perfecta, así podían argumentar a favor de su inmortalidad. De esta forma, Hume vuelve a mostrarse como un revolucionario y muestra dos conceptos de yo:

- a. La idea de un yo como sustancia espiritual y simple que rechaza Hume, por inteligible.
- b. La idea de un yo que se define como un sistema complejo de percepciones.

En relación a estas dos definiciones del yo también existen dos tipos de identidad:

- a. La identidad perfecta incompatible con la idea de variación y transformación que se atribuye al yo sustancial.
- b. La identidad relativa, es decir, compatible con los cambios y modificaciones que se producen a través del tiempo.

La falta de atención entre el tratamiento que Hume otorga a estos dos conceptos es una de las causas principales de la equivocada interpretación de los objetivos de Hume.

⁶³. T: 286.

⁶⁴. T: 303.

donde aprende, adquiere costumbres y hábitos que le permiten crear redes sociales, como también mecanismos de intercambios fundados en las convenciones. Hay que destacar que, los libros que constituyen el *Treatise* no se contradicen entre sí, por el contrario son complementarios y tendrían que ser vistos como una especie de anatomía del concepto de naturaleza humana. Más aún, Hume gracias al método observacional, puede diseccionar el concepto de yo y estudiarlo desde tres perspectivas aparentemente diferentes pero complementarias.

En consecuencia, cuando Hume se refiere a la unidad de la conciencia, se refiere al conocimiento que cada sujeto lleva a cabo de sí mismo como sujeto individual con diferentes experiencias y, esa unidad es considerada como condición necesaria para establecer la identidad personal. Esta unidad tiene su origen en el tiempo, como producto de ciertas habilidades que cada sujeto posee para relacionar la experiencia presente con la pasada y futura. Por esta razón, la unidad de la conciencia, no se puede definir a través de un razonamiento demostrativo o una definición formal. Por lo tanto, nunca se podría establecer una definición técnica y científica de la identidad. Desde esta perspectiva, de que el criterio para establecer una identidad personal es artificial y convencional, ya que gracias al método, se puede definir la identidad personal como el

reconocimiento de cada sujeto como persona individual como ser conciente de su identidad a través del paso del tiempo.

En suma, lo que comprende la constitución de la naturaleza humana, es decir, de un yo, es la historia, las vivencias que cada sujeto posee y la forma que éste tiene de compartirlas y compararlas con el resto de yoes que conforman una sociedad. Así, la identidad personal que tanto preocupa a Hume es la experiencia social que cada sujeto posee. Hay que destacar que, la unión entre las diferentes perspectivas en que se mueve el lector al interior del *Treatise* marcan la unidad de la obra, como lo dijimos anteriormente, y posibilita la a Hume llevar a cabo el proyecto ilustrado de una ciencia del y para el hombre. Esta nueva ciencia del hombre muestra como las pasiones, los sentimientos, los hábitos, las costumbres, etc., salvan a los sujetos del paralizante *yo pienso* cartesiano y los instala en el *nosotros hacemos* propio de una sociedad.⁶⁵

Como hemos dicho anteriormente, es en el *Libro III*, donde Hume despliega su originalidad y describe la constitución social del sujeto. Por esta razón, Hume rechaza por completo la moral y sociología de Hobbes y, asume que “ni el egoísmo puede ser el fundamento de la moral, ni cabe admitir un estado naturaleza del hombre en que no operen y prevalezcan los instintos sociales, al menos los índole

⁶⁵. Cfr. Penelhum, T. 2000: 90.

familiar.”⁶⁶ Con una nueva concepción del yo, Hume también puede rechazar, la hipótesis de un contrato social basado en el derecho natural. El orden social se origina en un convenio fundado en la conciencia general del interés común de todos los sujetos que constituyen la sociedad. Dicho convenio da origen a los conceptos como propiedad, derecho y obligación, fundamentales para la constitución de una sociedad. Como diría Hume, “a ese hombre le ocurren una infinidad de cosas, algunas de las cuales es imposible reducir a una unidad y, de la misma manera, no se puede agrupar muchos actos de un mismo hombre para formar un solo acto. Las acciones de un hombre no sólo son interdependientes en cualquier período limitado de su vida, sino durante toda su duración, de la cuna a la tumba. Y no es posible prescindir de un eslabón, por diminuto que sea, en esta cadena regulada sin afectar a toda la serie de acontecimientos que le siguen.”⁶⁷ En el pasaje anterior, Hume se refiere fundamentalmente al estudio del sujeto como una entidad narrativa, ya que a juicio de Livingston, es posible desde este punto de vista observar y analizar un canon rígido y estricto de la unidad narrativa en la que todo evento se ve unido a otro.⁶⁸ De esta forma, la identidad de un sujeto se encuentra constituida por la forma en que éste concibe los hechos que estructuran su vida. Según Pitson, el modelo para comprender este proceso se encuentra dado por la

⁶⁶. Laín Entralgo, P. 1981: 56.

⁶⁷. EHU: 25.

⁶⁸. Cfr. Livingston, D. 1984: 134.

historia. La dimensión temporal es fundamental para dar un orden narrativo a los hechos y también una unidad coherente.⁶⁹ En el mundo, el yo sería una entidad moral y social cuyas experiencias son analizadas, desde las pasiones y valores asociados a un tipo específico de carácter. En consecuencia, el yo sería una entidad moral en un proceso de construcción constante cuyas vivencias se transforman en los hechos constitutivos de su vida.

Así pues, el nuevo concepto de yo o naturaleza humana, es una conjunción cuerpo, alma e historia. Esto queda plasmado en obras posteriores como es el caso del ensayo *Of the national Characters*, ahí afirma que, "tiende el vulgo a llevar al extremo todos los caracteres nacionales y, una vez que ha establecido que un pueblo es vil, o cobarde, o ignorante, no admite excepción alguna, sino que incluye a todo individuo en ese mismo reproche. Las personas sensatas condenan estos juicios indiscriminados, aunque admiten al mismo tiempo que cada nación tiene un conjunto de formas de comportamiento que le son peculiares, y que determinadas cualidades se hallan en un pueblo con mayor frecuencia que en pueblos vecinos." En suma, una nación es un conjunto de yoes con virtudes y defectos, pero con la capacidad de generar particularidades que la hacen especial. Este yo construido socialmente es testigo privilegiado de que la vida social es un tipo de hall con espejos, en los

⁶⁹. Cfr. Pitson, A.E. 2000: 94.

cuales, los sujetos se construyen a sí mismos por medio de una reflexión constante de las miradas de los otros, demostrando una vez más que Hume necesita del cuerpo para el conocimiento de los otros yoes.⁷⁰ Por esta razón, la nueva ciencia del hombre debe hacer un viaje desde la psicología individual del *Libro I* hasta la ciencia social que Hume desarrolla en el *Libro III*.

⁷⁰. Cfr. Bailly, J. 2000: 38-39.

2.1.3. Las pasiones: Las guías del mundo de la vida.

Hume ha sido considerado como el científico del hombre, un anatomista de la naturaleza humana, y por esto, "... afirma que se puede sostener lo mismo respecto de aquellos dominios de la naturaleza que involucran las "acciones de la mente". Aquí se incluyen no sólo 'eventos mentales', sino también acciones humanas en general."⁷¹ En consecuencia, Hume estaba seguro que lo natural e inevitable puede llevar al sujeto a creer en la causalidad en el mundo inanimado, y a la proyección de ésta al dominio de la acciones humanas. De esta forma, no se podría afirmar que un ser humano pueda ser el mismo todo el tiempo o que todos pudiesen actuar de la misma forma ante una situación determinada, lo que "...quiere decir que toda acción humana es un caso de alguna uniformidad tal como lo es cualquier evento en el que intervienen sólo objetos inanimados."⁷²

Sin embargo, existen evidencias contra la uniformidad de la conducta humana y, probablemente, el siguiente texto de Hume es bastante claro: "... quizá haya alguien que pueda encontrar un pretexto para negar esta unión y conexión regular. ¿Qué hay en efecto, más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué es más inconstante que los deseos del hombre? ¿Y qué otra criatura se aparta más

⁷¹. Stroud, B. 1986: 201.

⁷². Stroud, B. 1986: 202.

ampliamente, no ya de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un instante es suficiente para hacer pasar a un hombre de un extremo a otro, y para que subvierta lo que tanto esfuerzo y trabajo cuesta establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana, irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra."⁷³ En consecuencia, la nueva ciencia del hombre debe proveer un análisis que distinga entre las facultades racionales y los movimientos naturales de la mente, para poder describir las acciones de un sujeto en un momento determinado.

Hume proclama lo siguiente, en la introducción del *Treatise*: "Aquí se encuentra, pues, el único expediente en que podemos confiar para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas, abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma... No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de la ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden

⁷³. T: 403.

basarse con seguridad.”⁷⁴ Esta ambiciosa afirmación, expresada en un lenguaje directo y seductor, solamente podría equipararse con las afirmaciones realizadas por Descartes, un siglo antes. Pero, hay que reconocer que, las bases filosóficas de estos dos pensadores son totalmente diferentes. Las diferencias entre uno y otro, ayudan a entender porque Hume, siempre ha tenido la fama de ser un destructor en lugar de un constructor, a pesar del empuje positivo de su proclamación de crear una nueva ciencia del hombre.⁷⁵ En el caso de Descartes, su reconstrucción del conocimiento humano, se traducía en diferenciar entre *res cogitans* y *res extensa*, que se encuentra en el mundo físico, a diferencia de la *res cogitans*, que se encontraba fuera del escrutinio científico debido a su simplicidad, libertad y auto-conocimiento. La esencia de la revolución humeana, se encuentra en *la insistencia de que sí es posible que pueda existir una ciencia de la mente cuyo método observacional o experimental*. El ideal científico de Hume, frecuentemente ha sido caracterizado como newtoniano, y la evidencia de esto se encuentra en su teoría de las ideas, cuyo principio fundamental es el *principio de asociación*.⁷⁶

⁷⁴. T: XVI.

⁷⁵. Cfr. Penelhum, T. 2000: 120.

⁷⁶. La teoría de Hume parece duplicar la explicación de Newton del reino del mundo físico. Así, las unidades corpusculares últimas, en la filosofía de Hume equivalen a las percepciones, que se dividen en impresiones e ideas. De esta forma, Hume pretende elaborar un principio que se aproxima a la ley de la gravitación. Mediante de este principio se busca una explicación para el movimiento constante y variabilidad que son propios del mundo mental. Este principio, que es análogo a la ley de gravitación universal, no es otro que el *principio de asociación*. Este principio determina que una percepción pueda evocar o conducir a otra. Hume se muestra orgulloso de su descubrimiento y afirma que: “... tenemos que considerarlo más bien como una fuerza suave...Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará que tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el

Decir que existe una ciencia de la mente al estilo humeano, afirma Penelhum, equivaldría a decir que el pensamiento, los sentimientos y la voluntad podrían ser explicados como efectos de una causa.⁷⁷ Por su parte, Laird sostiene que, después de haber explicado y establecido el método experimental-observacional en filosofía, Hume lo aplica directamente a la naturaleza humana, al origen de la conducta, es decir a las pasiones, interpretándolas de tal forma que, se convierten en el campo ideal para utilizar su nueva metodología.⁷⁸ Por esta razón, cuando Hume busca el origen de las creencias, las emociones y las promesas, la sorpresa es de tal magnitud tanto para Hume como para sus lectores. Hume intenta demostrar dicha posición en detalle en el *Treatise*. Efectivamente, es en el *Libro II* del *Treatise*, donde Hume lleva a cabo la caracterización del alma humana como un yo corpóreo. De este modo, Hume afirma que, "sin embargo, aunque el orgullo y la humildad tengan por causas naturales y más inmediatas las cualidades de nuestra mente y cuerpo que constituyen nuestro yo, la experiencia nos enseña que muchos otros objetos producen también estas afecciones, y que la causa primera se ve de

natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana- cualidades que yo no puedo explicar." (T: 10-13).

Kemp Smith asegura que el conocimiento que Hume tenía de Newton era bastante limitado, ya que la doctrina de la asociación es mencionada solamente en el *Treatise* y en la primera *Enquiry* y es dejada de lado, prácticamente en todos los escritos posteriores al *Treatise*. Hay que destacar que, en el *Treatise*, existen dos temas cuyo tratamiento se separa por completo de su principio de asociación. Uno de ellos es la teoría del yo, como se vio en el apartado anterior de este trabajo, y el otro se resume en su famosa frase *la razón es la esclava de las pasiones*.

⁷⁷. Cfr. Penelhum, T. 2000: 121.

⁷⁸. Laird, J. 1932: 188.

algún modo oscurecida y extraviada por la multitud de causas externas y extrínsecas.”⁷⁹ En consecuencia, el sujeto llega a ser un sujeto entre otros y, se desvanecerá cuando no se encuentra en compañía de sus iguales. Así, el tratamiento del yo no puede ser de algo indivisible e invisible, ni mucho menos como una entidad espiritual.⁸⁰ Para que un sujeto pueda llegar a ser reconocido por otros sujetos, éstos deben estar encarnados, más aún “los hombres tienen siempre en cuenta las opiniones de los otros cuando hacen juicios sobre sí mismos,”⁸¹ lo que habla una vez más del origen social de nuestro yo.

Según lo anterior, se podría afirmar que Hume debería tomar distancia de las afirmaciones vertidas en la sección *Of personal Identity*, ya que ahí asume una perspectiva esencialmente individualista, no social, propia de un pensador solitario que, por todos los medios, intenta establecer un mundo sobre la base de la información sensorial y del razonamiento causal.⁸² Sin embargo, el propio Hume está consciente de lo que es característico de la naturaleza humana, “¿Qué hay, en efecto, más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué más inconstante que los deseos del hombre? ¿Y qué otra criatura se aparta más ampliamente, no ya de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un

⁷⁹. T: 303.

⁸⁰. Baier, A. 1991: 131.

⁸¹. T: 303.

⁸². Cfr. Baier, A.1991: 137.

instante es suficiente para hacer pasar a un hombre de un extremo a otro, y para que subvierta lo que tanto esfuerzo y trabajo cuesta establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana, irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra.”⁸³ Según este texto, Hume se encuentra convencido de que el comportamiento humano carece de causas como también “... que es mucho lo ignoramos sobre los seres humanos y de su modo de obrar.”⁸⁴ Como se afirmó anteriormente, en los siguientes libros del *Treatise*, Hume no niega directamente la existencia de la sustancia mental, ni tampoco discute la concepción de la mente como un haz de percepciones; sin embargo, Hume extiende la concepción del sujeto para incluir a las pasiones como elemento fundamental de la naturaleza humana.

Hume se ocupa de las pasiones, en el *Libro II* del *Treatise*, donde aparecen una serie de referencias al yo, especialmente cuando explica el origen de algunas pasiones y, en la descripción del mecanismo de la simpatía. Sin embargo, la mayoría de estas referencias son breves y carecen de sistematicidad. Hume afirma que “es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que imposible imaginar que haya nada más evidente a este

⁸³. T: 403.

⁸⁴. Stroud, B. 1986: 203.

respecto.”⁸⁵ En otro texto sostiene que “... dada la constitución primaria de la mente... del yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente conciente de cada uno de nosotros.”⁸⁶

A la luz de estas afirmaciones, la epistemología no tiene un lugar preponderante al interior del mundo de la vida, es decir, el *Libro I* del *Treatise*, queda confinado a la presentación de los elementos epistemológicos que constituyen el sistema conceptual fundamental del pensamiento humeano. En cambio, el *Libro II*, que constituye la presentación y estructura del sistema moral de Hume, anclado al mundo de la vida y a la experiencia social de cada sujeto, a diferencia de lo que sucede en el *Libro I*, donde el sujeto se encuentra anclado en el mundo natural utilizando mecanismos para adquirir seguridad en la naturaleza. Mientras los racionalistas habían mantenido que cuando un sujeto hacía algo, el resultado era el triunfo de la razón sobre la pasión, Hume propone una explicación alternativa a esta afirmación, mostrando que a través de las pasiones el sujeto hace lo que tiene que hacer. El *Libro I* muestra a la razón como incapaz de descubrir un ego cartesiano puro, el yo descubierto en el *Libro II y III* es un ser en el mundo; la clave para entender este nuevo descubrimiento o replanteamiento del tema del yo se encuentra exclusivamente en las pasiones; este yo construido socialmente, se origina en la capacidad de sentir las pasiones directas como el orgullo

⁸⁵. T: 317.

⁸⁶. T: 217.

y la humildad, que requieren la capacidad de sentir amor y odio hacia otros yoes. Por esta razón, MacIntyre afirma que, las pasiones de cada sujeto son caracterizadas como respuestas a otros sujetos, quienes, de una forma u otra, responden unos a otros. De esta forma, en las reciprocidades de la pasión, ya sean armoniosas o antagónicas, cada yo se concibe como una parte de una comunidad de yoes, cada uno con una identidad que le es atribuida por otros. En consecuencia, la identidad personal, concebida socialmente se origina desde la caracterización de las pasiones.⁸⁷ Con el nuevo método y con la nueva concepción de un yo corpóreo, Hume presenta las bases de su teoría de las pasiones.

Las pasiones han sido siempre objeto de estudio al interior de la filosofía. En la antigüedad, muchos filósofos caracterizaron a las pasiones como elementos fundamentalmente negativos. Algunos suponían que las pasiones eran elementos naturales de la mente humana, pero carentes de leyes, dotadas de fuerzas indómitas dispuestas a dominar o aturdir a la razón. Para otros, representaban una enfermedad que tomaba el control ilícito de la mente o del alma. Proponían eliminarlas y así, la persona ideal era una persona que carecía de pasiones. A diferencia de la tradición filosófica, los filósofos modernos tratan a las pasiones como rasgos integrales y positivos de la experiencia y de la naturaleza humana y, como tales se

⁸⁷. Cfr. MacIntyre, A. 1988: 292-293.

encontraban abiertos a una explicación comprensiva de las pasiones argumentando que éstas poseen una causa esencialmente física, un efecto beneficioso que mueve a los hombres a desear cosas y a actuar sobre lo que se desea.

Pero, ¿qué son las pasiones y cómo encajan al interior de su ciencia de la naturaleza humana? Habitualmente, la teoría humeana de las pasiones, ha sido considerada como una teoría fisiológica, carente de utilidad al interior de su sistema filosófico. Este tipo de opinión es, el resultado de una comprensión errónea de la filosofía de Hume. La teoría de las pasiones, probablemente, es uno de los temas menos estudiados y apreciado por la gran mayoría de los estudiosos. La causa de este olvido, se puede encontrar en la aparente falta de conexión entre la moral y las pasiones, lo que es considerado por autores como Capaldi, Kemp Smith, Penelhum, Baier, entre otros como un grave error, ya que de una forma u otra el *Libro II* del *Treatise* y en menor escala la *Disertación de las Pasiones*, buscan refutar las teorías racionalistas de la moral, que otorgaban un papel preponderante a la razón.

Hume intenta dar una definición de las pasiones y afirma que "las impresiones originales, o de la sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la evidencia de los objetos sobre los

órganos externos. Las impresiones secundarias o de reflexión son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas.”⁸⁸

Hay que destacar que, el uso que Hume hace del término pasión no es unívoco, ya que, también lo utiliza para hacer referencia a diferentes procesos que carecen de fuerza e intensidad, como el caso de los afectos, las emociones y los sentimientos que, son considerados como parte del poder de la naturaleza en el sujeto. En consecuencia, mediante el término pasión, Hume se refiere a un conjunto de impresiones secundarias o de la reflexión, que se derivan de las ideas que se copian de las sensaciones corporales, especialmente del dolor y del placer. Más aún, el placer y el dolor, tanto en el momento que son sentidos o cuando son recordados dan origen a muchas pasiones. Al final del *Libro II*, Hume, audazmente, afirma que, la voluntad debe ser entendida como un sentimiento y no como una facultad. La voluntad permite al sujeto elegir; por lo tanto, las elecciones no se fundan en la razón; ergo, las pasiones, no la razón, motivan al sujeto a actuar.

Hume afirma que, establecer una definición de las pasiones “... es imposible... Por muchas palabras que empleemos, nunca podemos

⁸⁸. T: 275.

dar una definición exacta de ellas...lo más que podemos hacer es describirlas mediante una enumeración de las circunstancias concomitantes."⁸⁹ Por esta razón, Hume sólo considera una clasificación de las pasiones, como la única vía posible de llevar a cabo un análisis de ellas. Sin embargo, a través de la lectura del *Libro II* del *Treatise*, aparecen algunos rasgos característicos de las pasiones que son las siguientes:

1. Hume establece que "es absolutamente imposible definir las pasiones...dado que producen meramente una impresión simple, sin mezcla o combinación alguna."⁹⁰ Por esta razón, las pasiones pueden ser consideradas como fenómenos psicológicos o elementos del mundo mental, que originan de algunos procesos complejos, pero la mente continua sintiéndolas como percepciones simples. Considerando la clasificación de las percepciones, Hume está seguro que se deben describir por la marca que imprimen en la mente, por esta razón, "...cualquiera podrá hacerse por sí mismo una idea de ellas, sin riesgo de equivocarse."⁹¹
2. "Cuando la mente es movida por una pasión, le es difícil limitarse a esa sola pasión, sin cambio ni modificación alguna.

⁸⁹. T: 277.

⁹⁰. T: 329.

⁹¹. T: 277.

La naturaleza es demasiado inconstante para admitir tal regularidad: le es esencial la variabilidad. ¿Y hay algo que puede variar en ella de modo tan natural como las afecciones o emociones que, se adecuan al carácter y concuerdan con el grupo de pasiones que en ese momento prevalece?"⁹² En consecuencia, las pasiones son elementos que activan la mente y el reflejo de la diversidad propia de la naturaleza humana, de esta forma las pasiones aparecen y desaparecen en el escenario de la mente.

3. Las pasiones se articulan sobre la base del dolor y el placer que, actúan produciendo atracción o aversión a las personas o las cosas. En el *Libro II*, Hume insiste en que no existe ninguna pasión sin su objeto, ya que, no existe una cualidad originaria que dé origen a una sensación ya sea placentera o dolorosa. De esta forma, "el impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer y el dolor; cuando estas sensaciones desaparecen de nuestro pensamiento y sensibilidad, somos totalmente incapaces de experimentar pasión o acción, deseo o volición."⁹³ En consecuencia, el deseo es el componente fundamental de la dinámica de la mente. La atracción y el rechazo son consecuencias de la sensación de placer y dolor, características del deseo y de la aversión, lo que

⁹². T: 283.

⁹³. T: 574.

las transforma en elementos esenciales de todo movimiento de la mente. Así, cuando aparece el placer o el dolor, se da una condición necesaria del deseo o de la aversión. El nexo, entre la teoría de las pasiones y la ética humeana, se da por medio de la aprobación y desaprobación moral, consecuencias de la emisión de un juicio ético, ya sea favorable o desfavorable.

4. Siguiendo la exposición del *Libro II*, Hume diferencia entre las pasiones directas, que se originan de forma inmediata del placer o del dolor, a diferencia de las pasiones indirectas que vienen del mismo principio pero necesitan de la sumatoria de otras cualidades.⁹⁴ Esta concurrencia de cualidades, es descrita detalladamente, en las partes I y II del *Libro II*, pero el elemento clave se encuentra en el hecho de que las pasiones indirectas necesitan una distinción entre sus causas y sus objetos, es decir, entre las cualidades que las ocasionan y los sujetos que las tienen. Las principales pasiones indirectas son el orgullo y la humildad, donde el objeto es el sujeto mismo, y el amor y el odio, donde el objeto es otro sujeto.⁹⁵ Más aún, se podría afirmar que la aprobación y desaprobación moral son un reflejo de las pasiones de amor y odio. En consecuencia, alabar o censurar una acción involucra sentir placer o dolor, y como sus efectos, amor u odio hacia quien realice la acción. El vínculo

⁹⁴. Cfr. T: 276.

⁹⁵. Cfr. Penelhum, T.2000:126.

entre las pasiones y distinciones morales es claro, por ello Hume afirma que, "...dado que toda cualidad que existiendo en nosotros o en los demás, produzca placer, causa siempre orgullo o amor- y si produce desagrado suscita humildad u odio-, se sigue que estos dos extremos deberán ser considerados como equivalentes por lo que respecta a nuestras cualidades mentales, es decir, la *virtud* corresponderá al poder de producir amor u orgullo, y el *vicio*, al poder de producir humildad u odio. En todos los casos deberemos juzgar lo uno en razón del otro, de modo que podemos considerar virtuosa una *cualidad* mental cuando causa amor u orgullo, y viciosa, cuando causa odio o humildad."⁹⁶

5. "Dado que una repetida costumbre, y su propia fuerza, han conseguido que todo se someta a esa pasión, dirige las acciones y la conducta sin esa operación, y emoción que acompañan de modo tan natural a todo momentáneo arrebató de pasión. Tenemos pues que distinguir entre pasión apacible y pasión débil, y entre pasión violenta y pasión intensa."⁹⁷ De esta forma, la variedad de intensidad es la condición fundamental que diferencia el impulso de las pasiones de otros movimientos de la mente. En consecuencia, Hume establece una diferencia entre las pasiones y emociones, siendo éstas

⁹⁶. T: 575.

⁹⁷. T: 419.

últimas más débiles en su influencia en la mente. Las emociones son caracterizadas como ligeros fulgores de placer que se originan en el deseo, a diferencia de las pasiones que son totalmente naturales. La diferencia entre pasiones calmas y violentas es diferente a la distinción entre las pasiones débiles e intensas. Hume afirma que no es lo mismo diferenciar una pasión por el impulso y la fuerza con que aparecen en la mente que por la influencia de la voluntad. El fundamento de esta distinción, radica fundamentalmente en la intensidad del sentimiento.

Hasta aquí, la caracterización de las pasiones; para Hume describirlas de esta forma, haciendo referencia a los elementos de la mente, es mejor que apelar a la ciencia fisiológica de los espíritus animales. Sin embargo, Hume al igual que Descartes, afirma que las pasiones constituyen una parte integral de la naturaleza humana que pueden dar una explicación comprensiva y beneficiosa del ser humano.⁹⁸

La teoría moral de Hume, se comienza a estructurar en la parte III del *Libro II* titulada *Of the will and Direct passions*, ya que las conclusiones obtenidas en esta parte del *Treatise*, se encuentran relacionadas directamente con la sección *moral Distinctions not deriv'd from Reason*, del *Libro III*. Hume, en la sección *Of the Influencing*

⁹⁸. Cfr. Capaldi, N. 1989: 160-161.

Motives of the Will, presenta por primera vez, la relación entre la razón y las pasiones. Se muestra muy ansioso de mostrar cuales son las limitaciones de la razón, es decir de explicar que la razón no ejerce ningún tipo de influencia sobre la voluntad, ni mucho menos puede ser la causa de una acción voluntaria.

Como siempre, Hume critica a sus antecesores, quienes habían establecido que las pasiones y la razón se encontraban en constante conflicto y, que una acción virtuosa, se caracterizaba por seguir a la razón e ignorar a las pasiones. Para estos filósofos, la razón era considerada como *la diosa razón*, ésta era eterna divina, a diferencia de las pasiones, que eran inconstantes y engañosas.⁹⁹ Pero Hume afirma que esto es un gran error y dice: "A fin de mostrar la falacia de toda filosofía, intentaré probar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad."¹⁰⁰ En consecuencia, Hume aniquila por completo, la tesis racionalista, de que una acción racional se llevaba a cabo, cuando las pasiones eran controladas totalmente. Los racionalistas afirmaban que, cuando un sujeto decía: *yo hago esto*, la razón había triunfado sobre las pasiones. Hume por el contrario, propone una explicación alternativa y demuestra que la razón, por sí sola, es absolutamente incapaz de explicar el origen de las acciones,

⁹⁹. Cfr. Fate Norton, D. 1982: 96.

¹⁰⁰. T: 413.

ya que, "la razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser el origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o el sentimiento moral."¹⁰¹

Según lo anterior, Hume se aparta por completo de la moral racional y el papel de la razón quedaría confinado a:

1. La razón es un principio o facultad que opera cuando se comparan las ideas o cuando se hacen inferencias acerca de las cuestiones de hecho.¹⁰²
2. La razón se utiliza para determinar la verdad o falsedad de algo.¹⁰³
3. La razón es un principio inactivo.¹⁰⁴
4. La razón podría ser considerada el fundamento de la probabilidad.¹⁰⁵

¹⁰¹. T: 415.

¹⁰². Cfr. T: 415-416. "Lo que puede suceder en un primer momento con este asunto es que, como nada puede ser contrario a la voluntad o razón sino aquello que tiene una referencia con ella, y como sólo los juicios de nuestro entendimiento tienen esta referencia, deberá seguirse que las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que *acompañadas* de algún juicio u opinión."

¹⁰³. Cfr. T: 458. "La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con las relaciones *reales* de ideas, o con la existencia de los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón."

¹⁰⁴. Cfr. T: 458. "Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables. Por tanto, laudable o censurable no es lo mismo que razonable o irrazonable... Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser el origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral."

¹⁰⁵. Cfr. T: 415. "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... Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o

5. La razón es concebida como un instinto, una suerte de tendencia innata hacia la inferencia, hacia el tránsito de una percepción a otra.¹⁰⁶
6. La razón es una pasión calma y reflexiva.¹⁰⁷

En consecuencia, Hume confina a la razón al plano del entendimiento. Con una nueva concepción del yo, que Hume amplía en el *Libro II* y *III*, ya no existe ninguna posibilidad de que la razón se convierta en el instrumento que el sujeto puede utilizar para insertarse en la práctica social. En el momento, que el mundo está constituido por yoos corpóreos que poseen una experiencia histórica común, la razón no puede, en ningún momento, determinar o dirigir la voluntad, más

retardarlo... Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón... Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de cinco pies de alto. Es imposible, por tanto, que a esta pasión se pueda oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos a que representan."

¹⁰⁶. Cfr. T: 179. "Pero, considerando el asunto como es debido, la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones."

¹⁰⁷. Cfr. T: 417. "Es cierto, sin embargo, que existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos clases: o bien se trata de ciertos instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza, como la benevolencia y el resentimiento, al amor a la vida y a la ternura para con los niños, o bien constituyen el apetito general hacia el bien y la aversión contra el mal, considerados meramente como tales. Cuando alguna de estas pasiones 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." En otro texto Hume dice que: "Entendemos por razón a las afecciones de tipo idéntico a lo anterior <es decir, las pasiones>, pero de tal índole que actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento. Es esta calmada y regular operación lo que hace equivocarnos al respecto, llevándonos a considerar esas afecciones como conclusiones exclusivas de nuestras facultades intelectuales." (T: 437).

aún, la razón no es el motivo de una acción. Hume afirma que en el origen de la acción humana es fundamental la presencia de la inclinación y la aversión, ya que cuando se espera placer o dolor de un objeto, se siente una emoción producto de los elementos ya mencionados, vale decir, la inclinación o la aversión, y el sujeto es llevado a evitar lo que le produce desagrado y a aceptar lo que le produce satisfacción. De este modo, se puede afirmar que el placer o el dolor se encuentran implícitos en las pasiones, originando el impulso que la voluntad necesita para generar una acción. Sin embargo, en este caso es evidente que el impulso no se origina en la razón, sino que únicamente es dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia algo o alguien, tienen un papel fundamental, debido a que estos componentes justifican la existencia del impulso original de las acciones; y además, estructuran la crítica de Hume a la razón como fundamente de la moral. Más aún, si la razón es incapaz de dirigir a la voluntad, que es movida por los impulsos ya sea de la inclinación o aversión, también lo será para la constitución de los juicios morales y sobre todo, para establecer cuales son las inclinaciones sociales de los sujetos.

En esencia, lo que Hume ha querido demostrar es que razón y pasión son dos mundos radicalmente opuestos, dirigidos por leyes diferentes y, que sería un grave error afirmar lo contrario. Por esto, Hume llegará a afirmar que, "es imposible que la razón pueda tener este

último efecto de impedir la volición excepto dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión; y si tal impulso hubiera actuado solo, debería haber sido capaz de producir la volición... 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."¹⁰⁸ Los razonamientos abstractos están confinados al mundo de las ideas, mientras que la voluntad, que es práctica, influenciada por la inclinación y la aversión, tiene que ver con el mundo real. Los razonamientos abstractos no pueden, por lo tanto, ejercer ningún tipo de influencia sobre la voluntad, a menos que dirijan los juicios relacionados con las causas y efectos. Sin embargo, en este caso, se puede recurrir al cuarto papel de la razón considerada como fundamento de la probabilidad.¹⁰⁹ Pero, la razón concebida de esa forma, podría afectar a la voluntad. Si un sujeto se encuentra ante un objeto que le genera placer, como consecuencia sentirá la emoción o la pasión del deseo de obtener ese objeto. Esta misma emoción le otorgará una disposición favorable hacia una cadena de causas y efectos que le permitirán obtener el objeto deseado; entonces, lo que se puede observar en este caso es que la razón tiene un papel al nivel del entendimiento, pero no en el deseo de alcanzar dicho objeto. En otras palabras, el deseo o impulso se origina en el placer y luego se extiende a las relaciones causales que tienen que ver con el objeto del deseo. Este papel de la razón

¹⁰⁸. T: 415.

¹⁰⁹. Cfr. Fate Norton, D. 1982: 98.

muestra las causas y los efectos de un objeto, pero el deseo de alcanzar ese objeto se origina en el placer que el objeto produce, no en la razón. En consecuencia, la razón carece absolutamente de influencia sobre la voluntad, está claro que tampoco puede oponerse a las pasiones. Si se requiriera un principio que se opusiera a las pasiones, éste no puede ser la razón, pero se le denomina razón erróneamente. Por eso se habla siempre del combate de las pasiones y la razón. La razón no afecta ni afectará las operaciones de la voluntad, solamente podrá dirigir los impulsos de las pasiones y servirá a la voluntad a instancia de las pasiones y dirigirá los impulsos que hayan sido dados. Por estos, Hume afirma que "la razón es, y sólo debe ser la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas."¹¹⁰

Cuando Hume afirma que, "la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad",¹¹¹ solamente busca afirmar que la razón puede ser entendida como demostración y probabilidad y que jamás será capaz de originar un acto de la voluntad, debido a que ésta posee un carácter pasivo. En consecuencia, "las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables. El mérito y el demérito de las acciones contradice frecuentemente, y a veces domina nuestras inclinaciones naturales... Luego las distinciones morales no son producto de la

¹¹⁰. T: 415.

¹¹¹. T: 413.

razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o el sentimiento moral."¹¹² En resumen, para Hume, la razón tiene un papel fundamentalmente epistemológico, su objetivo es descubrir la verdad o falsedad entre las ideas, pero no puede convertirse en el motor de la voluntad y mucho menos en el fundamento de los juicios morales.

A través del análisis del concepto de razón (facultad del entendimiento) y las pasiones, que son el origen de la voluntad, Hume llega a formular su célebre frase *la razón es la esclava de las pasiones*, debido a que "...su ámbito más apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad, la demostración y la volición parecen destruirse mutuamente por completo."¹¹³ Probablemente, el siguiente texto de Hume es muy clarificador, en relación al papel de la razón y el mundo de la vida, "es verdad que las matemáticas son útiles en todas las operaciones mecánicas, y la aritmética lo es en casi todo oficio y profesión, pero no es por sí mismas por lo que tiene influencia."¹¹⁴ La razón utilizada en las operaciones matemáticas permite a los sujetos realizar operaciones numéricas, pero estos sujetos tienen un oficio, un papel al interior de una comunidad y utilizan esas operaciones

¹¹². T: 458.

¹¹³. T: 413.

¹¹⁴. T: 414.

para establecer relaciones con otros sujetos. Esto viene a corroborar, la interpretación de Anette Baier, que afirma que los sujetos del *Libro II* del *Treatise*, son miembros de una comunidad llena de convenciones, reglas y la concepción de un yo al puro estilo cartesiano y de una diosa razón capaz de dirigir la conducta humana quedan excluidos de toda posibilidad de existencia.¹¹⁵

En consecuencia, Hume confina a la razón al plano del entendimiento, a epistemología del *Libro I*. Con una nueva concepción del yo, que es ampliada en los *Libros II* y *III* no existe ninguna posibilidad para que la razón se convierta en el instrumento que el sujeto puede utilizar para insertarse en la práctica social. Entonces, ¿cómo la vida moral se constituye desde las pasiones?; a través del principio de los principios, es decir la *simpatía*.

¹¹⁵. Cfr. Baier, A. 1991:139.

2.1.4. La simpatía: El cemento del mundo social.

A juicio de Capaldi, Hume se ve obligado a introducir este principio cuando debe explicar cómo se produce la organización de las pasiones y el origen de la moral desde las pasiones.¹¹⁶ Por su parte, Kemp Smith afirma que la simpatía es el elemento fundamental de la filosofía social de Hume, ya que es a través de su análisis que el propio Hume busca ahondar en la naturaleza de los sentimientos que originan la aprobación o desaprobación moral; en otras palabras, la simpatía se convierte en el principio de los principios de la filosofía moral humeana.¹¹⁷ Mercer también comparte esta opinión, a su juicio la filosofía moral del *Libro III* del *Treatise*, no puede ser entendida sin hacer una referencia directa a la filosofía de la mente de Hume, especialmente a la doctrina de la simpatía que se encuentra expuesta en el *Libro II*.

Pero, ¿qué es la simpatía? En el *Treatise*, Hume no define a la simpatía como un sentimiento especial o particular. La simpatía, no designa, en ningún momento al sentimiento que un sujeto puede tener por un ser querido, que se encuentra en problemas o desconsolado. Para Hume este sentimiento sería la pena o la compasión, mientras que la simpatía es considerada como un principio de comunicación, ya que, no basta con “la mera opinión de

¹¹⁶. Cfr. Capaldi, N. 1989:177.

¹¹⁷. Cfr. Kemp Smith, N.1966:174.

otra persona, y especialmente cuando está reforzada por una pasión, hará que una idea de bien o mal tenga una influencia sobre nosotros que, de otro modo habría pasado enteramente inadvertida. Esto se debe al principio de simpatía o comunicación..."¹¹⁸ En otras palabras, la mente elabora una idea o representación de una impresión con las mismas características que la emoción inicial. Esta transformación de una idea de la pasión en una impresión es lo que se denomina la estructura funcional de la simpatía. Esta estructura puede ser observada única y exclusivamente en la experiencia. Esto se debe a que, "de hecho es evidente que, cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los demás, estos movimientos se manifiestan al comienzo de nuestra mente como meras ideas y son concebidas como algo ajeno, igual que cuando concebimos cualquier otro hecho. Es también evidente que las ideas de las afecciones ajenas se transforman en las impresiones mismas que representan, y que las pasiones surgen en conformidad con las imágenes que de ellas nos formamos. Todo esto es objeto de la más sencilla experiencia, y no depende de hipótesis filosófica alguna."¹¹⁹

Así, la simpatía consiste en la empatía que poseen los sujetos, para detectar los estados mentales de otros, y, como resultado vivir una experiencia muy parecida a la que está viviendo esa persona. Se podría afirmar que, la simpatía permite al sujeto sintonizar con el

¹¹⁸. T: 429.

¹¹⁹. T: 319-320.

estado mental de otro.¹²⁰ Hume afirma que, “en general podemos decir que las mente de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo por que cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles.”¹²¹

En consecuencia, la simpatía es la capacidad que tiene un sujeto para conocer lo que otros están viviendo, cuando son observados. No se puede ignorar que, ésta es una operación de la imaginación a través de la cual una impresión primaria da paso a una idea relacionada con la experiencia del otro que se transforma en una impresión de dolor o placer en correspondencia con el estado observado.¹²² La simpatía no es algo que un sujeto haga de forma intencional, sino que tiene lugar de forma involuntaria a un nivel irreflexivo. En otras palabras, la razón no juega ningún papel en esta operación. En palabras de Hume, “cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa

¹²⁰. Cfr. Baille, J. 2000:56. Tewyman, S. 1995:426. Baier, A. 1989:177. En este punto tanto Baille como Tewyman y Baier, están convencidos que el yo es la pieza fundamental de la teoría de las pasiones y, en consecuencia es un yo anclado en el mundo, gracias al cuerpo, en el mundo de la vida, cuya naturaleza principalmente es pasional. Sise considera a la sociedad como una comunidad de yoes, es en esta instancia donde todos se encuentran preocupados, tanto de sus intereses personales como colectivos. Por esta razón, Hume necesitaba un principio nuevo, a través del cual una preocupación por otro sujeto puede afectar a un sujeto de la misma manera que algo le puede afectar acerca de sí mismo.

¹²¹. T: 365.

¹²². Cfr. Baille, J. 2000: 57. Capaldi, N. 1989:177.

pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original.”¹²³

En consecuencia, Hume se muestra muy orgulloso de su nuevo principio y la fuerza que puede ejercer en la mente, “el modo mejor de convencernos <afirma Hume> de esta opinión consiste en lanzar una mirada de conjunto sobre el universo y observar cómo actúa la fuerza de la simpatía en todo el reino animal, así como la fácil comunicación de sentimientos de un ser pensante a otro... esto se ve de forma más notable en el hombre, que es la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mejores ventajas.”¹²⁴ En otro texto probablemente, Hume es más enfático y afirma que, “... la simpatía es un principio muy poderoso en la naturaleza humana, que tiene gran influencia en nuestro sentido de la belleza y que origina el sentimiento moral en todas las virtudes artificiales. Partiendo de estos puntos, cabe suponer que la simpatía origine también muchas de las restantes virtudes y que sea la tendencia al bien de la humanidad lo que haga merecedora de nuestra aprobación una cualidad mental.”¹²⁵

¹²³. T: 317.

¹²⁴. T: 363.

¹²⁵. T: 577-578.

En suma, la simpatía es el principio que permite explicar como las creencias, opiniones y convenciones son constituidas al interior de una comunidad. No se puede ignorar que, la explicación que Hume ofrece de la simpatía, se encuentra implícito el mecanismo causal que gobierna la comunicación de la pasión y la opinión de un sujeto a otro, ya que la simpatía es a las pasiones lo que es el principio de asociación a las ideas. Por ello, la simpatía, afirma Mercer, consiste, en la conversión de una idea en su correspondiente impresión.¹²⁶ En palabras de Hume, "cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original."¹²⁷ Hume define a la simpatía como un transferencia o comunicación de una emoción, sensación o más aún, una opinión de un sujeto acerca de otro, por ello afirma, categóricamente que, "ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aún contrarios que sean a los nuestros."¹²⁸

¹²⁶. Cfr. Mercer, P. 1995: 442.

¹²⁷. T: 319.

¹²⁸. T: 317.

2.2. El concepto de moralidad en la filosofía de Hume.

Como hemos visto en apartado anterior, “la filosofía y el pensamiento común han considerado generalmente que las acciones humanas cuando son adecuadas están dominadas por la razón y que las pasiones son un elemento que tiende a alterar dichas acciones y que, por tanto, deben ser negadas o sometidas por la razón.”¹²⁹ Ese era el panorama de la filosofía moral de siglos XVII y XVIII, donde, los filósofos estaban preocupados en averiguar si el sujeto realizaba o no algún razonamiento para determinar lo que era bueno o malo, correcto o incorrecto, o si necesitaba recurrir a sus sentimientos para establecer alguna diferencia entre una acción u otra.¹³⁰ Los racionalistas, afirmaban que la moral no podía estar reducida a algo exclusivamente subjetivo o relativo, como eran las pasiones o los sentimientos, sino que, debía tener sus principios fundados en la diosa razón.¹³¹ De esta forma, la facultad mental a través de la cual las distinciones morales podían ser reconocidas era la razón. En consecuencia, sólo la razón era capaz de comprender las relaciones objetivas y reales de las cosas; sólo la razón podía comprender las verdades inmutables de las matemáticas y estaba capacitada para reconocer las diferencias morales eternas e inmutables. Así, los racionalistas otorgaba un papel primordial al intelecto en los juicios morales, ya que reconocían una situación como buena si ésta era

¹²⁹. Tasset, J.L. 1999: 61.

¹³⁰. Cfr. Radcliffe, E. 2000: 64.

¹³¹. Cfr. Fate Norton, D. 1992: 102.

capaz de generar un deseo de alcanzar el bien. Por lo tanto, los racionalistas afirmaban libremente que *las pasiones eran esclavas de la razón*.¹³²

Por su parte los filósofos escoceses del sentido común, consideraban que era el sentimiento y no la razón, lo que permite distinguir entre la virtud y el vicio. En otras palabras, las deliberaciones morales no se fundaban en la razón, sino en el sentimiento, que satisfacía el fin último de la acción. Esencialmente, el papel de la razón quedaba restringido a dar información sobre los medios necesarios para satisfacer esos fines. La razón solamente puede justificar un acto en el sentido de reconocerlo como un medio para que un fin se encuentre determinado por las pasiones.¹³³ A esta tradición pertenece Hume. Conocido como un filósofo revolucionario, intentó demostrar que las pasiones son un elemento positivo al interior de las acciones humanas y que son las pasiones las que dominan a la razón.¹³⁴ Autores como Baier, Capaldi, MacIntyre, entre otros, aseguran que la

¹³². Cfr. Baille, J. 2000: 16.

¹³³. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 16.

¹³⁴. Hume pertenece a esta tradición de la filosofía del sentido común, cuyos orígenes se encuentran en Lord Shaftesbury, pero fue Francis Hutcheson quien influyó principalmente en Hume. A diferencia de Hume, Hutcheson afirmaba que la naturaleza humana tenía un fundamento teológico, ya que la benevolencia que poseen los sujetos era obra de una deidad benevolente. Por el contrario, Hume obtenía sus preceptos teóricos de la observación de la naturaleza humana en la vida cotidiana, rechazando cualquier tipo de hipótesis o especulación estéril. Así, un juicio de valor no es una inferencia de la razón sino un sentimiento. Convencido de que el principio central de su ética era que la razón es esclava de las pasiones, esto debería extrapolarse a su epistemología- citando a Kemp Smith- quien afirmaba que la razón debía estar subordinada a las creencias naturales. Entonces, un juicio sobre una cuestión de hecho es como el juicio moral, no es el resultado de una comprensión racional, sino es un sentimiento.

teoría moral de Hume en su totalidad, se estructura en relación al papel de las pasiones en las acciones morales. La proclamación oficial de esta teoría, se encuentra en el texto que hemos citado con anterioridad, pero que debemos recordar ahora: "No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de pasiones..."¹³⁵

La intención específica de Hume, tanto en el *Treatise* como en las *Enquiries*, era llevar a cabo un estudio de la mente humana desde una perspectiva científica. Una vez que los principios generales que gobiernan el entendimiento humano fuesen descubiertos, sería posible que Hume desarrollase el resto de las ciencias humanas- la moral, la política y la crítica a las bellas artes.¹³⁶ Hume estaba absolutamente seguro que, estas ciencias se debían cultivar no sólo para satisfacer la curiosidad intelectual, sino también por razones prácticas. En otras palabras, mientras un sujeto pueda entender la vida política estará mejor capacitado para conducir sus asuntos o intereses de acuerdo con sus deseos.¹³⁷ La nueva ciencia del hombre que Hume se proponía realizar, estaba regida por principios de inspiración newtoniana. El primero de ellos era **la reducción de lo complejo a lo simple**, en este caso el pensamiento humano y la

¹³⁵. T: 415.

¹³⁶. Cfr. Miller, D. 1981: 19.

¹³⁷. Cfr. Miller, D. 1981: 19.

conducta humana debían ser explicados en un reducido número de causas básicas, de la misma manera que Newton había explicado el movimiento de los planetas a través de las leyes del movimiento. El segundo principio era el **método experimental**, o mejor dicho el **método observacional**, es decir, todas las proposiciones de la ciencia debían ser explicadas a través de la observación y toda hipótesis debía ser rechazada. Sin embargo, ¿qué sucede con el *Libro III del Treatise? De la Moral*, el tercer y último de los libros que constituyen el *Treatise*, es considerado por muchos comentaristas como el escrito más famoso y más completo de Hume acerca de la moral y la política. Publicado en 1740, casi dos años después que los otros libros. Muestra a un Hume interesado en describir las características fundamentales de la moral y cómo se constituye la sociedad humana. Por esta razón, se podría afirmar que, en este libro Hume “se enfrenta al mundo con la fresca alegría del descubridor y también con su virginal osadía; espera constantemente nuevas revelaciones...”¹³⁸ En otras palabras, Hume se aleja por completo de la inspiración newtoniana que estaba presente en los otros dos libros; aquí, Hume busca describir e instalarse como un espectador neutral en el mundo de la vida. Hume deberá describir las acciones de los hombres desde una perspectiva práctica.¹³⁹ En otras palabras, “aquí

¹³⁸. Cassirer, E. 2008: 19.

¹³⁹. Cfr. Cassirer, E. 2008: 18. Hume fue un hijo de su tiempo, todo lo que se convierte en objeto de estudio de su filosofía es “discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la

nos habla uno de los investigadores más destacados de la época y uno de sus portavoces; por eso experimentamos en sus palabras, directamente, el modo y el sentido de toda la vida ... del siglo..."¹⁴⁰

El estudio de naturaleza humana, desde esta perspectiva, muestra a un sujeto cuya característica principal es su sociabilidad. Por esta razón, las ideas como los sentimientos se encuentran influidos por la sociedad, es decir, el medio donde viven los sujetos. Así pues, la conducta humana se encuentra influenciada por el entorno social tanto en su estructura como en su contenido, éste permite que el sujeto fuera de ser un sujeto social sea un sujeto histórico. De esta forma, una comunidad incluye a quienes existieron, existen y existirán, esto es la consecuencia del aprendizaje social y de transmisión histórica de la conducta humana que, hace que los sujetos permanezcan en el mundo incluso después de su muerte. Hume se hace eco de esta idea, especialmente cuando describe el origen y desarrollo de la sociedad desde los estadios más simples a los más complejos y, de paso, puede dar fe de cómo se mantiene el equilibrio social al interior de la comunidad. No se puede olvidar que, al interior de las comunidades existen diferencias socio-culturales que son regidas por principios y convenciones que, de una forma u otra son los principios generales de la naturaleza humana al interior de una

moral, desde la cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio..." (D'Almebert citado por Cassirer, E. 1932: 18).

¹⁴⁰. Cassirer, E. 2008: 18.

perspectiva social e histórica. En suma, el *Libro III*, comienza con una demostración “del hecho de la existencia social e histórica del hombre, sigue con un estudio de los principios fundamentales de ésta y de las circunstancias de su desarrollo, para acabar intentando articular lo constante y lo relativo de tal existencia humana.”¹⁴¹ Ergo, la ciencia del hombre se aleja por completo de la filosofía newtoniana de los primeros libros del *Treatise* y la ciencia de la moral no se puede fundar en la razón.

El objetivo que tenía Hume en mente, era construir una moral práctica que, pudiera dar razones por las cuales los sujetos actúan bajo patrones determinados de conducta. En primera instancia, Hume trata de concentrar su análisis en el origen y fundamento de los juicios de aprobación y desaprobación moral, considerando que esta es una actividad importantísima al interior de la sociedad, ya que en ese escenario aprobar y reprobar acciones constituye una de las actividades ordinarias de los sujetos. A Hume, el antiguo debate sobre los fundamentos de la moral le era extremadamente familiar, como afirma en la segunda *Enquiry*, “Aunque los filósofos del mundo antiguo afirman a menudo que la virtud no consiste sino en la conformidad con la razón, sin embargo, en general parecen considerar a la moral como derivando su existencia del gusto y del sentimiento. Por otra parte, nuestros investigadores modernos,

¹⁴¹. Tasset, J.L. 1999: 150.

aunque también hablan mucho de la belleza de la virtud y de la deformidad del vicio, han intentado frecuentemente, sin embargo, dar cuenta de estas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones provenientes de los principios más abstractos del entendimiento. En estos temas reinaba tal confusión, que entre un sistema y otro, e incluso entre las partes de casi todos los sistemas particulares, podía imperar una oposición de la mayor importancia, y, sin embargo, nadie, hasta muy recientemente era consciente de ella. Ni siquiera el elegante Lord Shaftesbury, que fue quien primero dio ocasión para notar esta distinción, y en general se adhería a los principios de los antiguos, está completamente libre de la misma confusión.”¹⁴² En esencia, los participantes había discutido si la moralidad estaba fundada en la razón, en la voluntad de Dios, el un pacto original y en la necesidad humana de la combinación de estos factores. En el *Libro III* del *Treatise*, Hume se propone establecer que las distinciones morales se originan en una forma peculiar de impresión, que denomina **sentimiento moral**.

Se podría afirmar que, Hume da inicio a su argumentación sobre el origen de las distinciones morales, diciendo que, “recientemente se ha entablado una disputa, mucho más merecedora de examen, y que se refiere al fundamento general de la moral: se deriva de la razón o del sentimiento; si obtenemos su conocimiento mediante una cadena

¹⁴². EPM: 170-171.

de argumentos o inducciones, o por medio de un sentimiento inmediato y un sentido interno más fino: si, como todo juicio sólido de verdad y falsedad, debería ser la misma para todo ser racional e inteligente; o si, como la percepción de la belleza y la deformidad, se basaría completamente en la constitución y estructura particular de la especie humana."¹⁴³ Fundamentalmente, lo que Hume se propone llevar a cabo es una crítica a tradición racionalista, afirmando que la moral se funda en un sentimiento y no en un razonamiento deductivo.

A juicio de Hume, quienes afirman lo anterior, admiten que tanto la moralidad como la verdad son el resultado de un razonamiento deductivo. Para emitir un juicio sobre estos sistemas, se necesitaba la posibilidad de diferenciar entre el bien y el mal moral basándose única y exclusivamente en la razón o en el uso de ciertos principios para poder llevar a cabo esa diferenciación. Sin embargo, "la moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en ese caso en particular. Luego las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón."¹⁴⁴ Por medio de este texto, Hume busca persuadir al lector, del carácter pasivo de la razón. Sus pretensiones se encuentran apoyadas en la vida cotidiana y en la observación de los sujetos. Todo esto queda confirmado por la experiencia que, una vez más, da cuenta de que los

¹⁴³. EPM: 170.

¹⁴⁴. T: 457.

sujetos constantemente se encuentran guiados u orientados por su deber y son aconsejados a no cometer una acción por considerarla injusta, pero se ven inducidos a llevar a cabo otras que son obligatorias; así pues, las reglas de la moralidad no son producto de la razón.

En suma, la moral no puede fundarse en la razón, ni tampoco puede ser descubierta gracias a un razonamiento deductivo, ya que en sí misma la razón es pasiva. En palabras de Hume, "la razón consiste en algo perfectamente inerte y nunca puede evitar o producir una acción o afección."¹⁴⁵ La razón carece totalmente de influencia sobre las pasiones y acciones, por ello sería inútil tratar de descubrir la moralidad a través de ella. "Un principio activo <dice Hume> no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva, deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos morales, ya examine el poder de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales."¹⁴⁶ Si esto no fuese así, sería imposible discutir sobre filosofía moral. El hecho que los sujetos tengan que conducir sus acciones, tanto en la vida privada como en la vida pública, por normas aceptadas por todos, justifica la existencia de la moralidad. Así, se puede justificar la inclusión de la moral al interior de la dimensión práctica de la filosofía y no de la especulativa.

¹⁴⁵. T: 458.

¹⁴⁶. T: 457.

Hume afirma que, "la razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con las relaciones reales de ideas, o con la existencia de los hechos reales. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón."¹⁴⁷ En otras palabras, lo que Hume busca dejar claro en este argumento es que las pasiones, voliciones y acciones son hechos originales y realidades completas en sí mismas y, que carecen absolutamente de funciones representativas. En consecuencia, es evidente que las pasiones, voliciones y acciones no se encuentran sujetas a ningún tipo de acuerdo o desacuerdo, ya que, éstas pueden ser laudables o censurables, pero no verdaderas o falsas. A través de este argumento, Hume prueba directamente que las acciones no derivan sus méritos de una conformidad con la razón, ni sus deméritos con un desacuerdo con ella. Indirectamente prueba que, como la razón no puede de forma inmediata impedir o producir alguna acción, ésta no puede ser el origen del bien y el mal moral. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser el origen de un sentimiento moral."¹⁴⁸ Hume lleva a cabo estas disquisiciones apoyado en los hechos que suceden en la vida cotidiana y en la observación que cualquier sujeto puede realizar de ellos. Hume está convencido que no existe ninguna duda acerca de que los sujetos dirigen su

¹⁴⁷. T: 458.

¹⁴⁸. T: 458.

comportamiento de acuerdo con las reglas morales. Así, los sujetos pueden dirigir sus acciones y comportamiento, tanto el mundo privado como en el público, por medio de las convenciones que son aceptadas por todos los miembros de una misma comunidad y, de esta forma se pueda hablar con propiedad de moralidad. De este modo, afirma Hume, “la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas...”.¹⁴⁹ Así, Hume encuentra una justificación para clasificar la moral como parte de la filosofía práctica y no especulativa. En suma, todas las formas de razonamientos tiene como objetivo el descubrimiento de la verdad o falsedad, así, no por medio de la deducción racional o demostración, ni por juicios de causas y efectos se puede llevar cabo un acto moral. Por esta razón, Hume una y otra vez insistirá en que las pasiones, los actos de voluntad y las acciones son hechos y realidades completas en sí mismas y no tienen relación alguna con el acuerdo y desacuerdo de las ideas, que es una función propia de la razón. “Por consiguiente, todo lo que no es susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y ningún caso puede ser objeto de nuestra razón... la razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser el origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o el sentimiento moral.”¹⁵⁰

¹⁴⁹ T: 457.

¹⁵⁰ T: 458.

Pero, ¿cómo funciona la razón cuando se elaboran los juicios de aprobación y desaprobación? La respuesta se encuentra en el análisis de las funciones de los objetos de la razón en la moral, ya que en la descripción subyace la idea de que aprobar o desaprobado es otra forma de sentir placer o dolor. En primera instancia, Hume propone un análisis del papel del razonamiento demostrativo y, luego si es posible o no, en la aprobación y desaprobación moral. Hume dice que, "si el pensamiento y el entendimiento fueran capaces de determinar por sí solos los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de lo virtuoso y lo vicioso, esto último debería: o encontrarse en alguna relación de objetos, o ser una cuestión de hecho descubierta por nuestro razonamiento."¹⁵¹ Según este texto, Hume arranca de la idea básica que inspira la totalidad de sus argumentos acerca de la demostración, en otras palabras, el razonamiento demostrativo consiste en descubrir la verdad o falsedad existente en las relaciones de ideas. Así, para que la demostración sea útil para descubrir la bondad o la maldad de un acto, estas relaciones se debería encontrar al interior del acto. Pero a juicio de Hume, las relaciones de cualquier operación del entendimiento son absolutamente inapropiadas para describir en qué consiste la esencia de la virtud y el vicio. En palabras del propio Hume, "es evidente la consecuencia; como las operaciones del entendimiento humano se distinguen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia en las cuestiones de hecho, si

¹⁵¹. T: 463.

la virtud fuera descubierta por el entendimiento tendría que ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe ninguna tercera operación del entendimiento que pudiera describirla.”¹⁵² Con todo esto, Hume afirma que las cuatro relaciones <semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número> sujetas a un cierto grado de evidencia, no caracterizan a los juicios morales. Hume se encuentra absolutamente convencido que, no puede existir ninguna duda de que el bien y el mal moral se originan solamente en las acciones de la mente y que, las relaciones en que se fundan las distinciones morales se deben establecer entre las acciones humanas y los objetos externos. Más aún, “la razón o ciencia no consiste sino en la comparación de ideas y en el descubrimiento de sus relaciones, de modo que si unas mismas relaciones tienen diferente carácter deberá seguirse que este carácter no puede describirse meramente por la razón.”¹⁵³

Hume ilustra su postura con un caso concreto en el que carácter del bien y mal moral que es universalmente conocido, el parricidio. Este es uno de los crímenes más horrorosos que un sujeto pueda cometer. Sin embargo, a través de un análisis detallado de los actos, se facilita la demostración de que el veredicto final de ese crimen no se lleva a cabo por medio de un razonamiento demostrativo. Hume permite al lector, escoger entre el caso del parricidio y lo que sucede con un

¹⁵². T: 463.

¹⁵³. T: 466-467.

árbol. La caída de algunas semillas de un árbol permiten que crezca un árbol nuevo y que puede ser más frondoso que su progenitor. Pero, ¿cuál sería el motivo que lleva a un hijo a matar a sus padres y por qué este hecho se reprueba públicamente? La respuesta de Hume es que la voluntad o el poder de elección es lo que mueve a matar a los padres, mientras que, en el caso del árbol, son las leyes del mundo físico las que determinan la muerte del progenitor. En consecuencia, no existe ningún motivo para censurar una acción y aceptar otra. Lo que se debe censurar es la voluntad. La razón sólo puede descubrir en un momento posterior cuales fueron las causas, los motivos y las circunstancias que motivaron esa acción. Con el análisis de este caso, Hume busca ilustrar que ni la demostración, ni la inferencia de los hechos pueden determinar los motivos de las acciones, ni mucho menos justificar los juicios morales. Con esta argumentación, Hume descubre la inconsistencia de las afirmaciones racionalistas, cuando admiten que un juicio moral acerca de la acción puede admitir grados, especialmente en actos como el robo y la usurpación. En palabras de Hume, "... si las distinciones morales se derivan de la verdad o falsedad de esos juicios, tendrían que presentarse siempre que realicemos tales juicios, siendo completamente indiferente que el problema se refiera a una manzana o a un reino, que el error sea evitable o inevitable."¹⁵⁴ Así, los dos crímenes deben ser castigados de la misma forma, pero, para los

¹⁵⁴. T: 460.

racionalistas, el primero es menos censurable que el segundo, pero ambos poseen la relación propiedad-propietario y, al contrario de la práctica moral, ambos hechos deberían ser juzgados como reprensibles, ya que lo que se debe juzgar es el acto de robar y no lo que se roba.

A través de la explicación del concepto de moral, Hume busca destacar el doble sentido del concepto de razón. En el primer conjunto de argumentos, Hume se muestra insistente y a veces, repetitivo, cuando describe la pasividad de la razón, haciendo referencia a un significado genérico del término que abarca las facultades mentales como el razonamiento en sí y el entendimiento. Por esta razón, el argumento que utiliza en el análisis de las pasiones y la razón concluye afirmando que la moral está unida a las impresiones y no a las ideas. El análisis que Hume lleva cabo le permite llegar a la conclusión que la moral no se puede fundar en la razón.

2.2.1. El sentimiento moral: El origen de las distinciones morales.

En el *Libro III* del *Treatise*, Hume afirma que “el presente sistema de filosofía irá adquiriendo nuevas fuerzas según avance, y espero igualmente que nuestros razonamientos acerca de la *moral* confirmen lo ya dicho acerca del *entendimiento* y las *pasiones*. La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás.”¹⁵⁵ Más aún, Hume sostiene que la paz de la sociedad se encuentra sujeta a “... cualquier decisión sobre este tema es evidente que esta preocupación deberá hacer que nuestras especulaciones parezcan más reales y consistentes que cuando el asunto nos resulta casi completamente indiferente.”¹⁵⁶ Hume está absolutamente convencido que sus antecesores mantenían la tendencia a diferenciar lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto sin considerar a los sujetos inmersos en un contexto socio-cultural determinado.¹⁵⁷

En el apartado anterior, ha quedado claro que Hume introduce su teoría moral criticando mordazmente a sus antecesores, Wollaston, Clarke, Cudworth, Price y Balguy, quienes afirmaban que “la virtud consiste en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo

¹⁵⁵. T: 455.

¹⁵⁶. T: 455.

¹⁵⁷. Cfr. Smith, C. 2003: 229.

justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta la misma divinidad; quienes dicen todas estas cosas sostiene unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de las ideas, por su yuxtaposición y comparación.”¹⁵⁸ A diferencia de ellos, Hume demostró que, es imposible que la razón pueda distinguir entre el bien y el mal, ya que los juicios morales son una cierta actividad o estado mental y, solamente las cuestiones de hecho pueden proporcionar las bases para un juicio moral, que es definido como una sentimiento de aprobación o desaprobación que se origina el sujeto que contempla una acción o carácter determinado. Por esta razón, Hume afirma que la moralidad es más propiamente sentida que juzgada.

Una vez que Hume establece su concepto de moral y rechaza su fundamento en la razón, se propone analizar la naturaleza de los juicios morales. Hume dice que, “dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos.”¹⁵⁹ La postura de Hume en este apartado se traduce en que “la moral es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento ... nos inclinamos a confundirla con una idea,

¹⁵⁸. T: 456-457.

¹⁵⁹. T: 470.

de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa.”¹⁶⁰ Hume está convencido de que las decisiones sobre la aprobación y desaprobación moral son percepciones y como las percepciones solamente pueden ser impresiones e ideas, esta sería la prueba clave para afirmar que la moral no puede ser descubierta a través de algún razonamiento, ya que, “la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y que la procedente del vicio es desagradable. La experiencia de cada momento nos convence de ello. No existe espectáculo tan hermoso como el de una acción notable y generosa, ni otro que nos cauce mayor repugnancia que el de una acción cruel y desleal.”¹⁶¹ Entonces, ¿qué es el sentimiento moral y cuál es su papel al interior de la moral humana?

Los sentimientos morales, se originan en gran medida en las ideas, especialmente en las ideas de diferentes cualidades que pertenecen al carácter humano cuando éste es considerado en una perspectiva específicamente social. También, los sentimientos morales son modificaciones del placer y del dolor, ya que, “la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y la que procede del vicio es desagradable. La experiencia nos convence de ello.”¹⁶² No se puede ignorar que, los sentimientos morales de orgullo y culpa son

¹⁶⁰. T: 479.

¹⁶¹. T: 470.

¹⁶². T: 470.

sensaciones distintas que se pueden reconocer e identificar a través de una introspección y desde ahí un sujeto puede describirlos enumerando sus causas aunque estas sensaciones no pueden ser definidas. Finalmente Hume afirma que los sentimientos morales, como sucede con otras pasiones se encuentran en la naturaleza humana debido a su constitución. En palabras de Hume, “en efecto, si toda moralidad está basada en el placer o dolor de la consideración de una ventaja o desventaja que pueda deberse a nuestro propio carácter o al de los demás, todos los efectos de la moralidad tendrán que derivarse del mismo dolor o placer, incluyendo entre los efectos, naturalmente, a las pasiones de orgullo y humildad. La esencia misma de la virtud consistirá... en producir placer, y la del vicio, en ocasionar dolor. La virtud y el vicio deberán formar parte de nuestro carácter para poder suscitar orgullo y humildad. ¿Qué más pruebas podríamos desear para confirmar la doble relación de impresiones e ideas?”¹⁶³ En otro texto afirma que, “estos sentimientos se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y del carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por una enfermedad o locura.”¹⁶⁴ En consecuencia, las referencias que hace Hume sobre el sentido moral en el *Treatise*, son una descripción de que este sentimiento es propio de la naturaleza humana. En palabras del propio Hume, “todos los que aman la virtud... tienen que ver

¹⁶³. T: 296.

¹⁶⁴. T: 474.

ciertamente con el agrado que las distinciones morales se deriven de una fuente tan noble y que nos ofrece una justa noción, tanto de la generosidad como de la capacidad de la naturaleza humana. No necesitamos conocer gran cosas de los quehaceres humanos para darnos cuenta de que el sentimiento moral es un principio inherente al alma humana y uno de los elementos más poderosos de su composición.”¹⁶⁵

El paso siguiente de Hume es establecer como se originan los sentimientos morales, ya que éstos no se originan de ellos mismos, sino desde la simpatía de cada sujeto en relación al placer o dolor de los otros. Como hemos visto anteriormente, la simpatía es un principio que permite que un sujeto pueda conocer lo que los otros sujetos están viviendo cuando son observados. Entonces, Hume describe la aprobación y desaprobación moral como un sentimiento de placer o dolor que se origina en los sujetos cuando consideran los efectos de las acciones de los otros sobre ellos; no existe ningún otro medio que no sea la simpatía, que permita realizar un juicio sobre algo o alguien. En este caso, la operación de la simpatía es mejorada gracias a la reflexión sobre los efectos de las acciones humanas en los sujetos. La simpatía es ampliada gracias a imaginar los efectos comunes de las disposiciones sobre los otros, aun cuando las circunstancias puedan prevenir al agente a actuar de una forma u

¹⁶⁵. T: 619.

otra. Siguiendo esta argumentación, Hume afirma que la simpatía establece la perspectiva o la situación desde la cual los sujetos pueden reconocer su tendencia a beneficiar o herir a los otros.¹⁶⁶ En suma, es la simpatía la que origina los sentimientos morales.

Según lo expuesto anteriormente, se podría afirmar que el objeto del sentimiento moral es la contemplación de un carácter o una cualidad valiosa en una acción o en un sujeto. De acuerdo, con la teoría de la naturaleza humana, los sujetos se encuentran constituidos de tal forma que la contemplación de un acto les lleva a considerarlo virtuoso o vicioso. Hume busca probar que el enunciado final de un juicio moral se encuentra sujeto a "la sentencia definitiva que declara a los caracteres y a las acciones agradables u odiosas, dignas de elogio o censurables: esta sentencia que imprime en ellas la marca del honor o de la infamia, la aprobación o la censura; que convierte a la moralidad en un principio activo y hace de la virtud nuestra felicidad y del vicio nuestra miseria... este juicio definitivo dependerá de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha hecho universal para toda la especie."¹⁶⁷ Este sentimiento de placer es muy similar a muchas sensaciones de la mente, pero posee una particularidad de la naturaleza humana que le permite diferenciar entre el placer producido por una composición musical que el que aparece al beber una buena botella de vino. Es la manera de sentir la

¹⁶⁶. Cfr. Smith, C. 2000: 233.

¹⁶⁷. EPM: 172-173.

satisfacción lo que permite que no exista confusión en los sentimientos.¹⁶⁸ Hume está convencido de que aunque aparezcan en la mente un sinnúmero de sentimientos de placer o de dolor, no todos mueven a actuar condenando o reprobando la acción o la conducta de una persona. Sin embargo, hay que destacar que, esta relación se produce exclusivamente cuando se contempla el carácter de un sujeto sin hacer referencia alguna a un interés particular, de la misma forma que alguien posee un buen oído podrá separar los sentimientos y elogiar la música a sus interpretes.

En suma, la concepción moral de Hume se encuentra unida a la teoría de las pasiones. El sentimiento de dolor y placer, se encuentra unido por la circunstancia particular de que el bien y el mal se encuentran en los propios sujetos o en los otros. Así pues, aprobar una acción y sentir amor hacia el agente son parte constitutivas del mismo fenómeno moral, como lo es también aprobar una acción personal y sentirse orgulloso de sí mismo. A juicio de Hume, los sentimientos morales y los sentimientos de lo correcto y lo incorrecto son pasiones diferentes que se pueden sentir por otros sujetos. Estos sentimientos se originan en la simpatía con las pasiones de aquellos que pueden ser afectados por el carácter del agente.¹⁶⁹ Finalmente, los sentimientos morales son pasiones calmas o principios de acción establecidos que pueden ejercer una influencia persuasiva y

¹⁶⁸. Cfr. T: 472.

¹⁶⁹. Cfr. T: 439.

permanente en las acciones de los sujetos. Por esta razón afirma Hume que, “no podemos determinar después nuestros juicios por otro medio que no sea tan conveniente como por una simpatía con quienes tienen relación con la persona que estamos considerando.”¹⁷⁰

¹⁷⁰. T: 583.

2.2.2. Hume y una moral universal.

Una de las características más importantes de la filosofía moral de Hume es, sin lugar a dudas, la unidad que ésta presenta. A primera vista, intentamos seccionarla y cometemos un gran error, pero cuando leemos el *Treatise* y la *Enquiry Concerning The Principles of Morals*, nos damos cuenta que son obras complementarias y, que no se puede leer la una sin la otra. Hume, inspirado por llevar a cabo una revolución filosófica, en el *Libro III* del *Treatise* realiza una distinción fundamental que marcará la originalidad de su pensamiento y dará la explicación a la existencia de dos conceptos fundamentales que son las creencias y las convenciones, es decir Hume utiliza lo natural como opuesto a lo artificial. Cuando Hume trata la noción de causalidad en el *Libro I* del *Treatise*, describe como el sujeto conoce el mundo natural de una forma aislada, pero recurre a un mecanismo artificial que le permite establecer una relación segura con su medio. En otras palabras, gracias a las creencias el sujeto puede conocer lo que se encuentra más allá de sus sentidos. En el *Libro III*, extrapola el mecanismo y lo denomina convención. La convivencia de los sujetos se funda en las convenciones que son aceptadas para poder actuar de forma conjunta y procurar el bien común. De esta forma, podemos afirmar que la convención es un suerte de conocimiento creencial, pero la creencia se diferencia de la convención no sólo porque ésta es explicada por Hume en otro lugar, el *Libro I*, sino por

fundarse directamente en la experiencia pasada de quien conoce, mientras que la convención se asienta en un acuerdo tácito entre los miembros de una misma comunidad. En consecuencia, la convención se encuentra marcada por la evolución histórica de una sociedad que permite la introducción de la justicia, como veremos más adelante. Por su parte, las creencias, se adquieren a través de la experiencia de cada sujeto y le permiten establecer una serie de expectativas con respecto al mundo. En cambio, para el establecimiento de las convenciones se necesita de la conciencia de un interés común. Hume está convencido que la confianza es el pilar fundamental para la construcción de la sociedad. Lo propio es que se derive de un sentido general del interés común expresado y conocido por las partes de tal manera que se pueda originar la correspondiente voluntad y conducta. En palabras del propio Hume, “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,... dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen una referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo a favor de la otra parte.”¹⁷¹

Entonces, ¿cuál es el aporte de la *Enquiry Concerning Principles of Morals*, fuera de reforzar las tesis que Hume defendió en el *Treatise*?

¹⁷¹. T: 490.

Podemos afirmar que, se mantiene la misma doctrina sobre la moral a pesar de que se presenta de una forma más sintetizada. Sin embargo, mientras que en el *Treatise*, Hume confina el hecho moral básico a un sentimiento de aprobación originado en la simpatía por el placer o el dolor sentido hacia otro sujeto, en la segunda *Enquiry*, afirma que la sensación de agrado o desagrado se origina en la **humanidad**, que es propia de todos los sujetos. En otras palabras, el cambio más significativo entre una obra y otra no radica en el estilo sino en la revisión del concepto de simpatía. A pesar de que Hume continua utilizando a la simpatía como un factor determinante en el establecimiento de los juicios morales, en la segunda *Enquiry* Hume asigna al sentimiento de la humanidad el papel de principio general de la moral y rechaza que la simpatía sea responsable de la transición del interés privado o particular al interés público. Cuando establece que la humanidad es el principio general de la moral, afirma lo siguiente: "Si la utilidad, por lo tanto, es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no se considera siempre con referencia al yo, se sigue que toda cosa que contribuya a la felicidad de la sociedad se recomienda a sí misma directamente para nuestra aprobación y buena voluntad. Aquí hay un principio que da cuenta, en buena parte, del origen de la moralidad. Y ¿qué necesidad tenemos de buscar sistemas abstrusos y remotos cuando hay uno tan obvio y natural?"¹⁷²

¹⁷². EPM: 219-220.

En el *Treatise*, Hume sostiene que, "nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento."¹⁷³ Pero, en la segunda *Enquiry*, introduce la humanidad como un elemento fundamental de teoría moral diciendo, "con vistas a conceder la preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas es indispensable que manifieste aquí un *sentimiento*. Este sentimiento no puede ser otro que una apreciación de la felicidad humana y una indignación por su sufrimiento, puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienen tendencia a promover. Por lo tanto, la *razón* nos instruye aquí en las diferentes tendencias de las acciones, y la *humanidad* establece una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas."¹⁷⁴

Según los textos citados, especialmente el último, el lector se puede dar cuenta que, las afirmaciones de Hume inicialmente se decanta hacia el sentimiento, la utilidad y la humanidad. A su vez éstas se fundamentan en las consideraciones acerca de la razón y pasiones. De hecho, la hipótesis de que la razón se encuentra confinada a descubrir y a valorar cuestiones de hecho y relaciones de ideas,

¹⁷³. T: 469.

¹⁷⁴. EPM: 286.

vuelve a estar presente en esta *Enquiry*.¹⁷⁵ De esta forma, un razonamiento demostrativo o especulativo, que se ocupa de la geometría o de la matemática, no puede ser el origen de las reflexiones morales, pero tampoco lo puede ser un razonamiento acerca de los hechos, que permite descubrir la relación causal entre una serie de acontecimientos. Por esta razón, Hume afirma que, “alguien que razone de forma especulativa sobre triángulos y círculos considera las diferentes relaciones dadas y conocidas entre las partes de estas figuras; y de las anteriores. Pero en las deliberaciones morales tenemos que conocer de antemano todos los objetos y todas sus relaciones entre sí; y a partir de una comparación del conjunto, decidir nuestra elección o aprobación. No hay que averiguar nada. No hay que descubrir ninguna relación nueva. Todas las circunstancias del caso tienen que ponerse delante de nosotros antes de que podamos fijar una sentencia de censura o aprobación.”¹⁷⁶ En consecuencia, para realizar un juicio moral, hay que tener en cuenta las circunstancias que envuelven al caso y se debe suspender la decisión de aprobar o censurar, hasta que por medio de las facultades racionales se obtenga una perspectiva global del problema. Hume insiste que “la aprobación o censura que sobreviene entonces no puede ser la obra del juicio, sino del corazón; y no es una afirmación o proposición especulativa, sino una sensación o sentimiento activo.

¹⁷⁵. Cfr. EPM: 287. “La razón juzga o bien sobre *cuestiones de hecho* o bien de *relaciones*.”

¹⁷⁶. EPM: 289-290.

En las disquisiciones del entendimiento inferimos algo nuevo y desconocido a partir de la contemplación del conjunto, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o desprecio, de aprobación o de censura."¹⁷⁷ Otra vez, Hume confina a las reflexiones morales a circunstancias que se deben conocer con anterioridad para que, la mente al contemplar la totalidad sea capaz de sentir una impresión nueva de aprobación o censura.

Esta conclusión se ve reforzada con el *Apéndice I* de la segunda *Enquiry*, vuelve argumentar a favor de la importancia del sentimiento en la estructura de una reflexión moral. La estructura de la argumentación humeana, es muy parecida a los argumentos del *Treatise*, pero enfatiza más el papel del sentimiento sobre la razón. En palabras de Hume, "la razón, al ser fría e indiferente, no es un móvil para la acción, y dirige únicamente el impulso recibido del recibido del apetito o la inclinación, indicándonos los medios de alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento. El gusto, puesto que proporciona placer o dolor, y constituye por ello la felicidad o el sufrimiento, se convierte en un móvil para la acción, y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición. A partir de circunstancias y relaciones conocidas o supuestas, la primera nos conduce al descubrimiento de las que permanecían ocultas o desconocidas. Después de que todas las circunstancias y relaciones están ante

¹⁷⁷. EPM: 290.

nosotros, el gusto nos hace experimentar a partir del conjunto un nuevo sentimiento de censura o aprobación.”¹⁷⁸ De esta forma, podríamos afirmar que Hume está convencido que las sensaciones de placer o dolor llevan a los sujetos a opinar sobre los objetos y otros sujetos, desde un sentimiento que estructura los juicios morales.

Entonces, ¿poseen los sentimientos morales un papel relevante al interior de los juicios morales? Una respuesta a esta interrogante sería la aceptación de que, cuando se afirma que una acción es buena o mala, virtuosa o viciosa, se apunta a la existencia de un afecto o sentimiento que se origina por una sensación de placer o dolor al contemplar el curso de las acciones y de las cualidades de su ejecutor. De esta manera, quien habla de una acción se encontraría limitado a describir una determinada situación que propicia el origen de un sentimiento. En otras palabras, el sujeto intenta afirmar que cree que esa acción es buena o mala, ya que ha sentido una impresión de agrado o desagrado. Por ello, se podría afirmar que Hume es un filósofo descriptivo de la moral, ya que se limita a sostener que, al aprobar o censurar, se está afirmando que se ha originado un sentimiento determinado en la mente, que se encuentra condicionado por la observación de las circunstancias que envuelven

¹⁷⁸. EPM: 294.

a la acción, y que ésta es base del juicio moral final, como también la aceptación de la naturaleza humana tal como es.¹⁷⁹

Siguiendo la argumentación de Hume en la segunda *Enquiry*, donde enfatiza el papel del sentimiento en el origen de los juicios morales, podríamos hablar de una moral inspirada esencialmente en los sentimientos. De esta forma, sostener que una acción o una característica de un sujeto es virtuosa o viciosa, implica la expresión de un afecto que, en primera instancia, sería el reflejo de un sentimiento de amor u odio hacia esa acción o hacia su actor. En este caso, se mantiene el papel de los sentimientos entre las personas al formular un juicio moral y confina a la razón a un papel instrumental, carente de importancia para la estructura de las creencias morales. En consecuencia, aprobar o censurar una acción significa expresar un sentimiento que se origina y afecta a la mente cuando contempla esa acción.

A través de esas afirmaciones, Hume no deja de tener en mente que el sentimiento que se origina de la contemplación de algunas características agradables es lo que hace que se juzgue a una acción como valiosa. En palabras de Hume, “pero aunque la razón sea suficiente, cuando se encuentra plenamente asistida y perfeccionada, para instruirnos sobre las tendencias útiles o perniciosas de las

¹⁷⁹. Cfr. Struod, B. 1986: 264.

cualidades o acciones, ella solo no es suficiente para producir ninguna aprobación o censura moral. Con vistas a conceder la preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas es indispensable que se manifieste aquí un *sentimiento*. Este sentimiento no puede ser otro que una apreciación de la felicidad de la humanidad y una indignación por su sufrimiento; puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienen tendencia a promover. Por lo tanto, la *razón* nos instruye aquí en las diferentes tendencias de las acciones, y la *humanidad* establece una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas.”¹⁸⁰ En este punto hay que destacar que, Hume introduce a la **utilidad** como un elemento de los juicios morales, que debe ser poseído por el espectador imparcial.

En el análisis que Hume lleva a cabo sobre los juicios morales, encuentra la existencia de un espectador imparcial, que observa las acciones humanas y la juzga de forma imparcial.¹⁸¹ La consecuencia de este nuevo descubrimiento, lleva a Hume a afirmar que, la moral se encuentra determinada por el sentimiento, y que la virtud no es más que una acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación y el vicio no es más que todo lo

¹⁸⁰. EPM: 285.

¹⁸¹. Como se dijo anteriormente, el punto de vista que tiene este espectador responde a la idea que cuando éste alaba o censura, lo que hace sin hacer referencia a sus intereses. Cuando un sujeto toma distancia de los hechos, le permite colocarse en una situación de imparcialidad para sopesar mejor las circunstancias del juicio. De esta forma, el sentimiento de aprobación sería un sentimiento genuino y coherente con las reglas generales que, a juicio de Hume, permiten el autogobierno de cada sujeto.

contrario.”¹⁸² Más aún, Hume sostiene que, uno de los principios seguidos por el espectador imparcial es el criterio de la **utilidad**, entendido como origen del placer y, en consecuencia, el origen del **sentimiento moral**. En palabras del propio Hume, “la utilidad es sólo una tendencia hacia cierto fin; y es una contradicción en los términos que una cosa nos agrade como medio para un fin, cuando el fin mismo no nos afecta de ningún modo. Si la utilidad, por lo tanto, es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no se considera siempre con referencia al yo, se sigue que toda cosa que contribuya a la felicidad de la sociedad se recomienda a sí misma directamente para nuestra aprobación y buena voluntad. Aquí hay un principio que da cuenta, en buena parte, del origen de la moralidad. Y ¿qué necesidad tenemos de buscar sistemas abstrusos y remotos cuando hay uno tan obvio y natural?”¹⁸³ Según este texto, Hume habla de una **tendencia o inclinación utilitaria** como guía de la vida cotidiana de los sujetos para emitir juicios acerca de las acciones y cualidades personales. El propio Hume se apoya en el argumento de la utilidad para demostrar que ciertas virtudes personales y, principalmente todas las virtudes sociales son aprobadas porque son agradables al ser útiles.

¹⁸².Cfr. EPM: 289. “... la moralidad se determina mediante el sentimiento. Define a la virtud como *cualquier acción mental o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación*; y al vicio como lo contrario.”

¹⁸³. EPM: 219.

Ambas interpretaciones de la moral humeana , ya sea, la descriptiva (expuesta en el *Treatise*) como la sentimentalista (expuesta en la segunda *Enquiry*), son complementarias y conjugan a la perfección los elementos fundamentales de la teoría de Hume. Aprobar o censurar son el reflejo de la conclusión de un sentimiento originado en la mente ante la contemplación de una acción determinada. Es decir, las decisiones que cada sujeto tome en relación a los problemas morales dependerá exclusivamente de un conocimiento que se deriva del sentimiento, que no se parece en nada al conocimiento racional fundado en las relaciones de ideas y en las conexiones causales de una cadena de acontecimientos.

Sin embargo, Hume buscará defender la existencia de una uniformidad y la exigencia de una objetividad en las normas morales. Por esta razón, la exigencia de objetividad en los juicios morales se origina en la definición de virtud que propone en *Enquiry*. En este texto la virtud se define como "*cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación; y al vicio como lo contrario.*"¹⁸⁴ Así, el origen de la aprobación está determinado por el sentimiento, pero debe producirse en la mente del espectador y, la acción o cualidad debe tener ciertos rasgos objetivos que influyan a todos por igual. Estos rasgos o características, específicos de la virtud van a ser los causantes de la aprobación

¹⁸⁴. EPM: 289.

cuando se observe detenidamente una acción.¹⁸⁵ Especialmente este **observador desinteresado**, se concentra en los componentes objetivos que dan origen al sentimiento de aprobación o desaprobación y porque el juicio que emita, se transformará en un modelo que será utilizado en situaciones futuras. En conjunto con este observador imparcial, la humanidad, se convierte en el ingrediente perfecto para establecer los estándares morales objetivos y, sólo así éstos se podrían extender a una sociedad que respete y reconozca su validez. En palabras de Hume, “la noción de moral implica algún sentimiento común a toda la humanidad, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace de todos los hombres, o la mayoría de ellos, concuerden en la misma opinión o decisión sobre él. Implica también algún sentimiento tan universal y comprensivo de las personas más alejadas, en objeto de aplauso o censura según estén de acuerdo o en desacuerdo con esa regla de lo correcto que está establecida. Estas dos circunstancias imprescindibles pertenecen únicamente al sentimiento de humanidad sobre el que aquí se está insistiendo.”¹⁸⁶

El análisis de Hume acerca de los principios de la moral, se encuentra fundado en la acción y praxis, que permiten un análisis de la tensión constante entre límites de la razón y el papel del sentimiento, cuando se llevan a cabo los juicios morales. En la segunda *Enquiry*, Hume

¹⁸⁵. Cfr. Struod, B. 1986: 266.

¹⁸⁶. EPM: 272.

expone que, “suponiendo que uno de los principales fundamentos del elogio moral está en la utilidad de cualquier cualidad o acción, es evidente que la razón tiene que participar de forma importante en todas las decisiones de esta clase; pues sólo esta facultad puede instruirnos acerca de la tendencia de las cualidades y acciones, e indicarnos sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y su poseedor.”¹⁸⁷ Esta reformulación no puede ser considerada como una contradicción al interior de la filosofía moral de Hume, sino que, debido a “las circunstancias diversas de la sociedad, las consecuencias diversas de cualquier práctica, los intereses diversos que pueden ofrecerse: todo esto resulta dudoso en muchas ocasiones, y está sujetos a una gran discusión e investigación... Y a menudo resulta indispensable una *razón o juicio* muy preciso para adoptar la resolución correcta o incorrecta en medio de tales dudas intrincadas, y que surgen utilidades oscuras o contrarias.”¹⁸⁸

De esta manera, el éxito de la tesis de la utilidad, radica en que, al ser una inclinación de la mente, excita los sentimientos morales. A juicio de Hume, “... este principio del precepto y la educación tiene poderosa influencia, que frecuentemente puede incrementar o disminuir más allá de su grado natural los sentimientos de aprobación y aversión e incluso puede, en determinados casos, crear sin ningún principio natural un nuevo sentimiento de esta clase, como es

¹⁸⁷. EPM: 285.

¹⁸⁸. EPM: 285.

manifiesto en todas las observancias y prácticas religiosas.”¹⁸⁹ Esencialmente, la fuerza del principio de la utilidad se encuentra en la facultad para agradar, tanto a un sujeto particular como a los otros que rodean. Por esta razón, “...se ha afirmado que como todo hombre tiene una fuerte conexión con la sociedad y percibe la imposibilidad de su subsistencia solitaria, se convierte en base a esto en partidario de todos esos hábitos o principios que promueven el orden en la sociedad y le aseguran la tranquila posesión de una bendición tan inestimable.”¹⁹⁰

Según lo anterior, la utilidad es la vía o el camino que necesita la razón para intervenir en los juicios morales. Gracias a la observación y el razonamiento se puede descubrir qué acciones y cualidades son útiles en la práctica y en la convivencia social. Hay que destacar que Hume no abandona sus preceptos originales, ya que nunca deja de insistir en que aprobar o censurar una acción depende exclusivamente del sentimiento,¹⁹¹ lo que Hume afirma es que “el juicio corrige aquí las desigualdades de nuestras emociones y percepciones internas, de igual manera que evita que nos equivoquemos en relación a las variaciones de las imágenes que se

¹⁸⁹. EPM: 214.

¹⁹⁰. EPM: 215.

¹⁹¹. Cfr. EPM: 131. “La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad y quien sea movido por la *fe* a asentir a ella es consciente en su persona de un milagro constante que subvierte todos los principios de su entendimiento y le confiere la determinación a creer lo que es más opuesto a la costumbre y a la experiencia.”

presentan a nuestros sentidos externos.”¹⁹² En consecuencia, el sentimiento originado en la utilidad es una tendencia que da paso, preferentemente, a los impulsos más beneficiosos para la sociedad en desmedro de las más perniciosos.¹⁹³

En conclusión, la **utilidad** es el motor que induce a los sujetos, para moverse por el interés público y no por el personal y, es considerada como un motivo de aparición de un sentimiento de placer que aprueba los impulsos útiles generados por la sociedad. De esta forma, la utilidad se constituye en el fundamento de la justicia cuyo único fin es la consecución del bien de la humanidad. En palabras del propio Hume, “la historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente en este progreso natural de los sentimientos humanos, y en la ampliación gradual de nuestra consideración por la justicia en proporción a nuestra familiaridad con la creciente utilidad de esta virtud.”¹⁹⁴

¹⁹². EPM: 227.

¹⁹³. Cfr. EPM: 286. “Las circunstancias diversas de la sociedad, las consecuencias diversas de cualquier práctica, los intereses diversos que pueden ofrecerse: todo esto resulta dudoso en muchas ocasiones, y está sujeto a una gran discusión e investigación... Y a menudo resulta indispensable una *razón o juicio* muy preciso para adoptar la resolución correcta en medio de tales dudas intrincadas, y que surgen de utilidades oscuras o contrarias... Pero aunque la razón sea suficiente, cuando se encuentra plenamente asistida y perfeccionada, para instruirnos sobre las tendencias útiles o perniciosas de las cualidades o acciones, ella sola no es suficiente para producir ninguna aprobación o censura moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin, y si el fin nos resultara completamente indiferente, sentiríamos la misma indiferencia respecto del medio.”

¹⁹⁴. EPM: 192.

3. LAS VIRTUDES: EL FUNDAMENTO DEL ORDEN SOCIAL.

"...ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción."¹⁹⁵

"Un *filósofo* es más que un simple conocedor. Le caracteriza el *material* que conoce y su procedencia. En su personalidad encarnan la época, su movimiento, su problemática; en él se manifiestan con insólita claridad las fuerzas más vivas, más decisivas de la época. El filósofo es representativo de lo que es la época, y eso lo es de la manera más sustancial, mientras que otros sólo encarnan sólo partes, degeneraciones, deformaciones, vaciamientos de las fuerzas de su tiempo. El filósofo es el corazón en la vida de la época... puede dar expresión a la época, ponerle delante del espejo para que se vea, y, al expresarla, definirla, determinarla espiritualmente."¹⁹⁶ Con toda seguridad, ésta sería la mejor caracterización que se podría hacer de David Hume. En el filósofo escocés, se encuentra encarnada la filosofía empírica, es decir una filosofía fundada en la experiencia,

¹⁹⁵. T: 479.

¹⁹⁶. Jaspers, K. 1953: 4.

mientras otros pensadores solamente conocen su destino personal. Hume actuaba mediado por los intereses propios de un hombre ilustrado. Es por todos conocido que la relación que existe entre el filósofo y su biografía constituyen el sentido de su obra. En el caso de Hume, su obra es el resultado de un ambiente intelectual muy particular, como lo fue la Ilustración escocesa. Este autor intenta dar respuestas a un sinnúmero de problemas sin aceptar el dogmatismo y el uso abusivo de la religión. Lo que busca Hume es dar respuestas a los problemas del sujeto desde una actitud crítica; por ello su filosofía debe ser entendida como una empresa, quizás ambiciosa, que intenta construir un sistema comprensivo de las ciencias de hombre y que se compromete a utilizar los descubrimientos de la ciencia natural, para dar respuesta a las diferentes interrogantes que se le presentan. Hume afirma que, "hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de esta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde ese puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre las ciencia que más de cerca conciernen a la vida del hombre."¹⁹⁷

Según lo anterior, Hume es un filósofo que rompe con todos los cánones establecidos, ya que en una misma obra, el pensador escocés es capaz de estudiar al sujeto, desde perspectivas radicalmente opuestas. En el *Libro I* del *Treatise*, bajo la influencia

¹⁹⁷. T: XVI

del racionalismo Cartesiano y la ciencia newtoniana, Hume se muestra como un filósofo que busca destruir a la metafísica tradicional y a la concepción de la mente encerrada en sí misma.¹⁹⁸ El ambicioso objetivo del *Treatise*, se puede plasmar en las siguientes palabras de Hume, "... intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad."¹⁹⁹ Sin embargo, en el *Libro II y III* de la misma obra, Hume se replantea el estudio del sujeto desde una nueva perspectiva y afirma "...¿con qué confianza puedo aventurarme a tan audaces empresas, cuando además de estas innúmeras debilidades que me son propias encuentro muchas otras comunes a la naturaleza humana?"²⁰⁰ En estos libros Hume presenta una definición de la mente humana más cercana a la fenomenología que al empirismo, es decir, "la mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan de forma sucesiva; pasan vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones."²⁰¹ También otorga más importancia al yo y al cuerpo, ya no es visto desde una perspectiva físico-natural, sino como el medio por el cual el yo puede insertarse en el mundo, en esta instancia el yo se concibe corporizado, sensual, lleno de emociones y deseos, que se

¹⁹⁸. Cfr. Whelan, F. 1985: 12.

¹⁹⁹. T: XVI

²⁰⁰. T: 265.

²⁰¹. T: 253.

encuentran dirigidos por el principio de la simpatía. Hume, ya no se ocupa del entendimiento humano y de sus procesos cognitivos, regidos por la causalidad, Hume se ocupa del hombre concreto, de carne y hueso, que desea, que aborrece; en otras palabras, Hume se ocupa de un hombre insertado en la sociedad. La finalidad de Hume en estos *Libros* es, conocer los afectos y las pasiones como elementos fundamentales de la vida del sujeto.²⁰²

²⁰². Cfr. Kliemt: 54.

3.1. *Las virtudes naturales.*

El *Libro III* del *Treatise*, se encuentra organizado en la distinción entre lo que Hume denomina virtudes artificiales y naturales, mientras que en la segunda *Enquiry* y en los escritos posteriores Hume omite esta distinción, pero los conceptos básicos y la distinción entre lo natural y artificial permanecerán en toda su filosofía. Más aún, en la clasificación que Hume realiza de ellas en la segunda *Enquiry*, las cualidades analizadas lo son en función de la utilidad que prestan a los otros; por ejemplo, la *benevolencia*, que en el *Treatise*, se denomina *virtud natural*, en la *Enquiry*, "los epítetos *sociable, de buen natural, humano, compasivo, agradecido, amigable generoso, benéfico*, o sus equivalentes, son conocidos en todas las lenguas y expresan universalmente el mérito más alto que la *naturaleza humana* es capaz de alcanzar... Dondequiera que aparezcan estas cualidades, parecen transmitirse en cierta manera a todos aquellos que las contemplan, e inspirar hacia sí los mismos sentimientos afectuosos y favorables que ellas aplican a su alrededor."²⁰³ Sin embargo, el punto que marca la diferencia entre un texto y otro, es la dicotomía **natural-artificial**, que se encuentra presente en toda la filosofía moral a través de los instintos y las convenciones. Pero, si esta dicotomía está presente en toda la obra, ¿por qué en los escritos posteriores la abandona? Parte de la respuesta se encuentra en la

²⁰³. EPM: 176- 178.

Enquiry, ya que Hume, en sus escritos posteriores busca enfatizar la unidad de la moralidad más que establecer la diferencia entre las virtudes.²⁰⁴

Una forma de comenzar el análisis de las virtudes naturales es, a través de un principio presentado por Hume en su discusión sobre la justicia, "*...que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción.*"²⁰⁵ En consecuencia, las virtudes naturales son rasgos del carácter que están presentes en los fundamentos de las acciones que los sujetos aprueban moralmente, donde esta aprobación es absolutamente natural y no depende de ninguna convención humana. En palabras de Hume, "consideramos todo atributo de la mente que convierte a un hombre en objeto de estima y afecto o de aversión y desprecio; todo hábito, sentimiento o facultad que, cuando se adscribe a una persona, implica alabanza o reproche, carácter y puede entrar en un panegírico o en una sátira de su carácter y costumbres. La viva sensibilidad que en este punto es tan universal entre la humanidad proporciona a un filósofo una seguridad suficiente de que nunca puede equivocarse en mucho al elaborar el catálogo de los objetos de su estudio, o incurrir en el peligro de situarlos fuera de su lugar adecuado. Sólo necesita entrar por un momento en su

²⁰⁴. Cfr. Whelan, F. 1985: 219.

²⁰⁵. T: 479.

corazón y considerar si desearía o no que se le atribuyera esta o aquella cualidad, o si tal o cual imputación procedería de un amigo o un enemigo.”²⁰⁶ En este texto Hume otorga una especial importancia a la introspección, ya que está absolutamente convencido de la universalidad de la naturaleza humana, que asegurará una convergencia de opiniones en esta materia.²⁰⁷

En la sección dedicada a las virtudes naturales en el *Treatise*, Hume comienza diciendo, “... las distinciones morales dependen por completo de ciertos sentimientos peculiares de dolor y placer, y que toda cualidad mental existente en nosotros o en otras personas que nos produzca satisfacción al contemplarla o reflexionar sobre ella es, desde luego, virtuosa, de modo análogo a como toda cosa de esta género que produzca desagrado será viciosa. Ahora bien, dado que toda cualidad que, existiendo en nosotros o en los demás, produzca placer, causa siempre orgullo o amor- y si produce desagrado suscita humildad u odio-...; es decir, la *virtud* corresponderá al poder de producir amor u orgullo, y el *vicio*, al poder de producir humildad u odio.”²⁰⁸ En consecuencia, Hume define a las virtudes naturales como una disposición que todos los sujetos poseen y aprueban de forma natural.²⁰⁹ En el *Treatise*, Hume confecciona un listado de virtudes naturales, que incluye a la afabilidad, beneficencia, caridad,

²⁰⁶. EPM: 174.

²⁰⁷. Cfr. Baillie, J. 2000: 144.

²⁰⁸. T: 574-575.

²⁰⁹. Cfr. Mackie, J. 1980: 76.

generosidad, clemencia, moderación y equidad, pero, no se puede olvidar que, este listado debe incluir a toda cualidad personal que tiende a efectuar una contribución positiva a la sociedad. La mayoría de las virtudes naturales, aparecen citadas en la exposición de Hume como pasiones, afectos naturales, sentimientos que se originan en la mente ante la presencia de objetos, cualidades y sujetos. El caso más notable es el de la benevolencia que, en la segunda *Enquiry*, es caracterizada como la virtud social a nivel personal por excelencia, llegando a afirmar que, “parece innegable, por lo tanto, *que* en general nada puede proporcionar más mérito a un ser humano que la posesión del sentimiento de benevolencia en un grado eminente; y *que una parte*, al menos, del mérito de este sentimiento surge de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y a hacer feliz a la sociedad humana.”²¹⁰

En consecuencia, las virtudes naturales, no son más que impulsos o instintos naturales que se encuentran presentes en todos los sujetos y les permiten actuar de una forma determinada. En otras palabras, la virtudes naturales son pasiones, propensiones o inclinaciones que dan origen, de forma espontánea, a llevar a cabo un tipo determinado de conducta.²¹¹ Esta unión entre las tendencias o propensiones de la mente tiene efectos importantísimos en la filosofía moral humeana, tanto como para llevar a su autor a pensar que las inclinaciones o

²¹⁰. EPM: 181.

²¹¹ . Cfr. Whelan, F. 1980

tendencias naturales constituyen una especie de obligación natural. Efectivamente, Hume afirma que, “a menos que en la naturaleza humana se halle implantado algún motivo o pasión impulsora capaz de producir una acción, no puede obligárenos a que consideremos tal acción como nuestro deber. Y el motivo no puede ser el sentido del deber ya que este sentido presupone una obligación antecedente; además, si una acción no viene exigida por una pasión natural, no puede ser exigida por una obligatoriedad natural, dado que esto puede convertirse sin que ello pruebe ningún defecto e imperfección en la mente y el carácter y, por consiguiente, sin que implique el vicio.”²¹² En las virtudes naturales, deber y propensión coinciden y, esta coincidencia implica un cierto interés y evaluación social, en palabras de Hume, “un padre sabe que su deber es cuidar de sus hijos, pero siente también una inclinación natural hacia ello,”²¹³ y si no lo hiciera “... la inmoralidad de la omisión surge de que constituye una prueba de que carecemos de los sentimientos naturales de humanidad.”²¹⁴

La consecuencia inmediata de esas afirmaciones, sostiene Whelan, es que las virtudes naturales y los imperativos éticos unidos a ellas, se encuentran muy lejos de oponerse al deseo y a la pasión, ya que reciben un fuerte y constante apoyo de las características propias de

²¹². T: 518.

²¹³. T: 519.

²¹⁴. T: 518.

la naturaleza humana.²¹⁵ Así, las cualidades éticas parecen estar unidas a los motivos de las acciones y, al interior, de la filosofía moral de Hume una inclinación natural produce inmediatamente un valor o un patrón de conducta, que es reconocido socialmente gracias a la utilidad que se deriva de ellos. Por esta razón, Hume afirma que, "la utilidad es agradable y provoca nuestra aprobación. Ésta es una cuestión de hecho confirmada por la observación diaria. Pero, *¿útil?* ¿Para qué? Para el interés de alguien, ciertamente. ¿Para el interés de quién, entonces? No solamente para el nuestro. Porque nuestra aprobación frecuentemente se extiende más lejos. Por tanto, debe ser el interés de aquellos a quienes sirve el carácter o la acción aprobada; y estos individuos, podemos concluir, por muy distantes que estén de nosotros, no nos resultan completamente indiferentes. Explorando este principio, descubriremos una gran fuente de las distinciones morales."²¹⁶ Por esta razón, Kliemt afirma que, las virtudes o vicios naturales tiene que ser vistos en su plena referencia social y gracias a esa referencia se convertirán en virtudes o vicios.²¹⁷ Solamente, convertidos en objeto de evaluación social, bajo la forma de alabanza o crítica, podrán obtener su carácter específico, que permite ver en ellos las características morales naturales de un sujeto.²¹⁸ En consecuencia, las virtudes o vicios, al interior de la sociedad, son caracterizados como **naturales**, ya que, las

²¹⁵. Cfr. Whelan, F. 1980: 221.

²¹⁶. EPM: 218.

²¹⁷. Cfr. Kliemt, H. 1986: 68.

²¹⁸. Cfr. Kliemt, H. 1986: 68.

evaluaciones sociales se fundan en las inclinaciones o tendencias naturales de los sujetos a alabar o criticar una acción. "Por lo tanto, cuando se habla de virtudes y vicios **naturales**, no se hace primariamente referencia a la **naturalidad** de las propiedades subyacentes, sino a la **naturalidad** de las *tendencias de evaluación*."²¹⁹ Así pues, la moral puede ser definida como un fenómeno de evaluaciones sociales.

²¹⁹. Kliemt, H. 1986: 68.

3.2. Las virtudes artificiales.

Rawls afirma que Hume quiere demostrar que la moralidad y la práctica de ésta son expresiones características de la naturaleza humana, debido al puesto que los sujetos poseen en el mundo y a la dependencia de éstos con la sociedad.²²⁰ A juicio de Hume esta dependencia, es mayor para las ciencias de la lógica, la moral, la crítica y la política, ciencias que, de una forma u otra, abarcan la totalidad de la obra de Hume. Mientras que la lógica, busca dar cuenta de cómo funciona el razonamiento y de la naturaleza de la ideas, la moral y la crítica, analizan los sentimientos y gustos. Pero será la política, la que estudia a los sujetos unidos en sociedad y en dependencia mutua.²²¹

Hume deja muy claro que, quiere dejar de lado a la tradición y busca marcharse, como dijimos anteriormente, "...directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de esta podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde ese punto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más de cerca conciernen a la vida del hombre."²²² En consecuencia, el *Treatise*, es el reflejo de un joven Hume que, desea conquistar la capital de las

²²⁰. Cfr. Rawls, J. 2001: 69.

²²¹. Cfr. Rawls, J. 2001: 69.

²²². T: XVI

ciencias y, de esta forma, obtener una reputación y provocar un terremoto de gran magnitud, al interior del mundo filosófico occidental; para obtener el título de filósofo revolucionario, Hume se vio obligado a demostrar que “la moralidad es un hecho natural explicable a partir de los naturales intereses humanos y de nuestra necesidad de sociedad.”²²³ Esta afirmación se fundamenta en la máxima newtoniana, *hypothesis non fingo* acerca la esencia del alma o del cuerpo, Hume sólo se apoya en los principios que se manifiestan en las operaciones de la naturaleza humana.

La primera referencia acerca del origen de la moral, se puede encontrar en el *Libro II* del *Treatise*, donde el propio Hume afirma que, durante mucho tiempo ha habido mucho interés en “*si las distinciones morales están basadas en principios naturales y originales o si se deben al interés y a la educación.*”²²⁴ Sin entrar en detalles, Hume sugiere que, aquellos que dicen que la supuesta distinción entre virtud y vicio se podría fundar en los intereses individuales y la educación, han afirmado que la moral misma no se funda en la naturaleza, sino que es una invención, un producto de las leyes y convenciones. Por otra parte, se encuentran aquellos que, afirman que las distinciones morales se fundan en principios originales y naturales, manteniendo que la moral es algo real,

²²³. Rawls, J. 2001: 69.

²²⁴. T: 295.

esencial y fundado en la naturaleza que no es convencional. Pero, ¿por qué los sujetos aprueban o desaprueban lo que hacen?²²⁵

Hume está absolutamente convencido que ambas partes del debate tenían razón, ya que, existe un conjunto de virtudes, tales como, la generosidad, la benevolencia, la humanidad, etc., que se conocen como virtudes naturales, que son una parte esencial de la naturaleza humana y que, invariablemente acompañan a la experiencia humana. Sin embargo, existe, otro conjunto de virtudes, tales como, la justicia, el cumplimiento de las promesas, etc., que, a pesar que se derivan de y son consistentes con la naturaleza humana, son **convenciones**, producto de del artificio humano. Éstas son las ***virtudes artificiales***.²²⁶

Antes de definir que son las virtudes artificiales, hay que establecer qué entiende Hume por artificial cuando se discute acerca del vicio y la virtud:

1. Hume se refiere a lo artificial como lo opuesto a lo natural, es decir, lo artificial es lo creado por el sujeto gracias a sus propias cualidades creativas, mientras que lo natural, es lo dado, es lo inherente a cada sujeto.

²²⁵. Cfr. Mackie, J.L. 1980: 76.

²²⁶. Cfr. T: 477. "He insinuado anteriormente que nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres."

2. Lo artificial se opone radicalmente a lo milagroso o religioso, ya que las discusiones sobre el vicio y la virtud, se originan desde la observación de la conducta humana y lo que convencionalmente podemos etiquetar como bueno o malo y esto no es obra directa de la intervención divina.²²⁷
3. Lo artificial no puede ser entendido como lo raro, extraño o inusual. Esto se debe a que la distinción entre vicio y virtud, se puede encontrar en cualquier ser sujeto de diferentes culturas e instancias históricas.²²⁸ En este punto, podríamos afirmar que Hume destaca constantemente la gran importancia que poseen las estructuras originadas históricamente, es decir, las costumbres, cuyo desarrollo se realiza por diferentes generaciones.²²⁹ Siguiendo esta argumentación, Hume otorga un papel fundamental a la idea de que los sujetos nunca desaparecen en su totalidad del escenario de la vida, sino que perduran a través de la existencia de generaciones continuas y enlazadas unas con otras, que de una forma u otra, se

²²⁷. Cfr. Rawls, J. 2001: 70.

²²⁸. Cfr. T: 474. "Lo único que podemos afirmar a este respecto es que, si alguna vez ha habido algo que merezca ser llamado natural en este sentido, lo han sido ciertamente los sentimientos de moralidad, pues nunca hubo nación en el mundo, ni persona particular en una nación que estuvieran absolutamente privadas de ellos y que, nunca, ni siquiera en un solo caso, mostraran la menor aprobación o censura de las costumbres. Estos sentimientos se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura."

²²⁹. Cfr. Kliemt, H. 1986: 73.

encuentran marcadas por las instituciones originadas a través de la historia.²³⁰

4. Finalmente, la distinción entre el vicio y la virtud es artificial y se encuentra fuera de la naturaleza. “Las intenciones, proyectos y consideraciones de los hombres son principios tan necesarios...”²³¹ en la vida misma. Pero dicho placer o dolor tiene como presupuesto la incardinación previa del sujeto en su mundo. Es por lo tanto algo sobre añadido a la naturaleza. Así, los intereses humanos constituyen la raíz de un sin número de instituciones sociales, más aún, son las fuerzas subterráneas de los fenómenos sociales y de una forma u otra determinan el nacimiento de las instituciones sociales.²³²

En consecuencia, todo sujeto tiene una disposición natural a la convivencia social, no sólo por necesidad de subsistencia, sino también por necesidades afectivas y emocionales. En esencia, los sujetos poseen una tendencia o inclinación a formar parte de un grupo, ya que, “de todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de la naturaleza le ha provisto y los ilimitados medios

²³⁰. Kliemt, H. 1986: 73. A juicio de este autor, en el *Treatise*, esta cuestión queda abierta, sin embargo, la respuesta se puede encontrar a través de las obras posteriores, donde se puede encontrar un sinnúmero de referencias históricas utilizadas para validar sus argumentos.

²³¹. T: 475.

²³². Cfr. Kliemt, H. 1986: 74.

que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades... Sólo en el hombre es posible observar en forma externa esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad...mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas..."²³³ En consecuencia, las acciones son artificiales, ya que, se llevan a cabo, siguiendo un patrón de comportamiento e intención. Este sentido de lo artificial, afirma Rawls, es absolutamente el más importante, ya que, a partir de él, se puede concluir que, "las virtudes artificiales implican, como no lo hacen las virtudes naturales, designio e intención, juicio y entendimiento, y son obra de la razón en general, tal como podemos apreciarlas en nuestros proyectos y convenciones, en nuestras leyes e instituciones."²³⁴

¿Cuáles son las características de las virtudes artificiales y cómo éstas se diferencian de las virtudes naturales? Mientras que las virtudes naturales son características o rasgos propios y exclusivos de la naturaleza humana, que producen sentimientos de aprobación moral siempre, las virtudes artificiales no son características propias de la naturaleza humana, no siempre influyen o motivan la conducta humana ya que fueron desconocidas para los sujetos, cuando éstos se encontraban en el estado-naturaleza, es decir no cultivados. Estas virtudes aunque derivan de las características inherentes de la naturaleza humana y, particularmente del interés personal, se

²³³. T: 485.

²³⁴. Rawls, J. 2001: 71.

modifican constantemente debido a una amplia variedad de circunstancias contingentes y necesidades. En otras palabras, dichas virtudes se desarrollan a través del tiempo, en respuesta única y exclusiva a las necesidades del sujeto. La práctica uniforme de una virtud artificial es necesaria para el bien público y el individual y, en tales casos, los actos virtuosos producen sólo sentimientos débiles de aprobación. Las virtudes artificiales dependen exclusivamente de la existencia de un sistema de reglas públicas, cuya existencia es concebida por un número determinado de sujetos. Sus fines se cumplen sólo si su observancia es uniforme en la sociedad, o al menos, en la gran mayoría de sus miembros.²³⁵ Se puede afirmar que, todas las acciones voluntarias pueden ser descritas como **artificiales**, pero Hume diferencia entre aquellas cualidades del carácter que aprobamos naturalmente y aquellas que se originan y llegan a ser objetos de la evaluación moral, solamente como un resultado de las convenciones al interior del contexto social.²³⁶

²³⁵. Cfr. Whelan, 1985: 226.

²³⁶. Cfr. T: 479. "La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso. Cuando ayudo al necesitado, son mis sentimientos naturales humanitarios los que me mueven, y hasta donde llegue mi ayuda habré procurado la felicidad de mis semejantes. Pero si examinamos todos los casos que se presentan a un tribunal de justicia, encontraremos que, considerando cada caso por separado, con igual frecuencia será un caso de humanidad el fallar en contra de las leyes de la justicia que el conformarse a ellas. Los jueces quitan el dinero del pobre para dárselo al rico, dan al disoluto lo que el laborioso ha producido, y ponen en manos del vicioso los medios para causar daño, tanto a sí mismo como a otros. Por el contrario, considerado en su conjunto, el esquema de la ley y la justicia es beneficioso para la sociedad. Y fue con la intención de alcanzar estos beneficios por lo que los hombres establecieron la justicia mediante una convención voluntaria. Una vez establecida por estas convenciones, se ve acompañada *naturalmente* por

Hume no se cansa de repetir, que es extremadamente necesaria la existencia de normas generales, para la regulación de la conducta de los sujetos, ya que, "las sociedades humanas son absolutamente indispensables para la subsistencia de la especie; y la conveniencia pública, que regula la moral, está establecida de forma inviolable en la naturaleza del hombre y del mundo en el que vive...De ella sólo podemos aprender la necesidad de las reglas dondequiera que los hombres tengan alguna relación entre sí"²³⁷ Otra característica fundamental de las virtudes artificiales es que las reglas y obligaciones asociadas con ellas deben ser precisas, y también, generales; esto tiene que ver con la naturaleza de los fines que intentan lograr. Los efectos beneficiosos de tales reglas y la necesidad de su observancia, explican, dice Whelan, el hecho de que fuertes sentimientos de aprobación o desaprobación giran en torno a ellas, en la medida en que éstas son respetadas o infringidas.²³⁸ Los efectos de las virtudes artificiales, se producen solamente a través de los efectos generales sobre el orden social y el interés público y, el bien de cualquier acción de una virtud artificial no es evidente por sí solo. Es decir, la acción de una virtud artificial tiene efectos que son mediados a través de instituciones, normas o consecuencias futuras, que van más allá del momento en que se realizan.²³⁹ En palabras de

un fuerte sentimiento moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad."

²³⁷. EPM: 210.

²³⁸. Cfr. Whelan, H. 1985: 227.

²³⁹. Cfr. Hardin, R. 2007: 45.

Hume, "...los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten tal gradación insensible, sino que o bien una persona tendrá un derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a obligación alguna."²⁴⁰ Las virtudes artificiales se encuentran sujetas al principio de la utilidad, es decir, "así, en general, parece que hemos llegado a conocer la fuerza de ese principio sobre el cual insistíamos aquí, y que podemos determinar qué grado de estima o aprobación moral puede resultar de las reflexiones sobre la utilidad y el interés público. La necesidad de la justicia para el mantenimiento de la sociedad es el único fundamento de esa virtud; y puesto que ninguna excelencia moral es más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene en general, la energía más fuerte y el dominio más completo sobre nuestros sentimientos. Por lo tanto, tiene que ser la fuente de una parte considerable del mérito atribuido a la humanidad..."²⁴¹

Hume sostiene que, los sujetos en estado-naturaleza, no necesitan de las virtudes artificiales ya que, sus disposiciones o virtudes naturales son adecuadas para mantener el orden en comunidades pequeñas, basadas solamente en la relación de parentesco. Pero, como las sociedades humanas, por diversos factores, llegan a ser más grandes y más complejas, se ven más propensas a los cambios y, a su vez,

²⁴⁰. T: 519.

²⁴¹. EPM: 203-204.

éstos generan algún tipo de conflicto al interior de la sociedad, es decir entre sus componentes. La consecuencia inmediata de estos conflictos es el desarrollo gradual de las **convenciones** que comienzan por delimitar la propiedad privada y facilitan el establecimiento del gobierno. A través de las virtudes artificiales, tal como se encuentran expuestas en el *Libro III* del *Treatise*, Hume pretende explicar tres problemas que se encuentran relacionados entre sí:

1. La naturaleza y origen de las convenciones.
2. El desarrollo de los motivos adecuados para producir acciones conformes a estas convenciones.
3. Finalmente, cómo se puede llegar a sentir aprobación moral en respuesta a estas acciones que se encuentran conformes a estas convenciones y desaprobación moral en respuesta a aquéllas que no muestran conformidad con las convenciones establecidas.

3.2.1. El origen de la sociedad: Las virtudes artificiales elementales.

“Al formar nuestras nociones de la naturaleza humana, podemos establecer una comparación entre hombres y animales, los únicos seres que nos consta que estén dotados de pensamiento. Desde luego, esta comparación es favorable al ser humano. Por una parte, vemos a una criatura cuyos pensamientos no están limitados por ataduras estrechas, ni de espacio ni de tiempo; que lleva sus investigaciones hasta las regiones más distantes del globo,... que mira hacia atrás para considerar el origen primordial, o al menos de la historia de la raza humana; que echa su mirada hacia delante para ver la influencia de sus actos en la posteridad, y los juicios que se formarán sobre su carácter de aquí a mil años. Una criatura que busca las causas y efectos hasta una gran distancia y con un alto nivel de complejidad; que extrae principios generales a partir de fenómenos particulares; que perfecciona sus descubrimientos, corrige sus errores; y saca provecho de ellos.”²⁴² La consecuencia inmediata es que el propio sujeto es capaz de darse cuenta de que de todos los animales que pueblan el planeta, él es el único incapaz de vivir aislado y “cada uno de los vivientes de una especie no está situado simplemente respecto de su propia vida, sino que está *co-situado* con todos los demás, por lo menos con todos los demás que le circundan. Está co-situación produce, naturalmente, el hecho bien trivial y

²⁴². E-DM: 105.

exactamente denominado: una *convivencia*. Y una convivencia que lleva a los vivientes a conformarse en una forma u otra, y a constituir... una sociedad, *societas*. Sociedad, pues en el sentido de convivencia."²⁴³

En consecuencia, afirma Hume que el sujeto "sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas..."²⁴⁴ De esta forma, la sociedad es total y absolutamente ventajosa para los sujetos, pero esto no es suficiente para la constitución de la estructura básica de la sociedad misma. Es fundamental que los sujetos se den cuenta de las ventajas que pueden obtener y del origen de una expectativa y una creencia en su utilidad, como también la existencia de una reciprocidad entre sus componentes. En este sentido, Hume afirma que, "... para formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas. Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento."²⁴⁵ Las ventajas de la sociedad permiten al sujeto ser feliz y dejar de lado su condición salvaje y solitaria, "la sociedad se

²⁴³. Zubiri, X. 2006: 37.

²⁴⁴. T: 485.

²⁴⁵. T: 486.

convierte en algo ventajoso mediante esta fuerza, capacidad y seguridad adicionales.”²⁴⁶

Entonces, ¿cuál es el origen de la sociedad? El principio original de la sociedad humana es, afirma Hume, el **natural apetito sexual**. Hume dice que, “afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra cosa que el natural apetito sexual, que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo.”²⁴⁷ En consecuencia, la familia es el primer eslabón en la estructura de la sociedad, ya que constituye una comunidad mínima de intereses entre un hombre y una mujer, y que abarca a otros miembros al unir fuertemente a padres e hijos, parientes y amigos.²⁴⁸ Así, el deseo sexual une a dos sujetos, pasión a la que se le agrega el estímulo de cuidar y velar por los componentes de la prole. Después, se constituye una asociación entre padres e hijos, en la que se respeta a la autoridad ejercida por los padres, pero esta autoridad tiene límites, que son establecidos por el afecto que los padres tienen por sus hijos. Gracias a “... la costumbre

²⁴⁶. T: 485.

²⁴⁷. T: 486.

²⁴⁸. Cfr. T: 486. “Esta nueva preocupación se convierte también en principio de unión entre padres e hijos, formando así una nueva sociedad, en la que los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos.”

y el hábito- afirma Hume- que actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad.”²⁴⁹ Según lo anterior, hay que reconocer que, a pesar que los sujetos tienen la propensión a hacer de la unión algo necesario, existen algunas peculiaridades en el carácter y en las circunstancias que rodean a los sujetos que pueden ser peligrosas para establecer esa unión tan importante.²⁵⁰

Es en este contexto, donde se origina la virtud artificial de la **castidad**. Hume afirma que, “cualquiera que examine la gran duración y debilidad de la infancia en el hombre, así como el cuidado con que ambos sexos atienden naturalmente a su descendencia, se dará fácilmente cuenta de que es necesaria la existencia de una unión del varón y la hembra en pro de la educación de los hijos. Y también notará que esta unión debe ser de duración considerable. Pero, si se quiere inducir a los hombres a imponerse a sí mismos esta restricción, haciéndoles cargar gustosos con todas las fatigas y costes

²⁴⁹. T: 486.

²⁵⁰. Cfr. T: 487. En este caso Hume se refiere exclusivamente al **egoísmo** y dice que, “... las *circunstancias* que le proporcionan la oportunidad de manifestarse. Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de 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...”

que esto implica, es necesario que tengan la seguridad de que los hijos son realmente suyos, y de que, cuando dan salida a su amor y ternura, su instinto natural no se dirige a un objeto equivocado.”²⁵¹ Desde una perspectiva física, Hume afirma que, la mujer siempre puede estar segura de cuales son sus hijos, mientras que el hombre no, por esta razón, se puede afirmar que la gran diferencia entre un sexo y otro se puede encontrar en su educación.²⁵² En consecuencia, los hombres deben encargarse del trabajo que permite la preservación de la prole, como también de la educación y capacitación de los hijos, siempre y cuando tengan la certeza de que son suyos, por lo tanto, es necesario que tengan la total seguridad de que son sus hijos.

Entonces, “¿qué fuerte restricción impondremos entonces a las mujeres para contrarrestar una tentación tan como la que tienen por la infidelidad?”²⁵³ A juicio de Hume, con el firme propósito de obligar a las mujeres a guardar fidelidad a sus respectivos maridos, se une a la infidelidad un cierto grado de infamia, generalmente superior al que se origina por el carácter inmoral de la falta, pero si sucede que la mujer no comete la falta, se aprueba moralmente su **castidad**.

²⁵¹. T: 570-571.

²⁵². Cfr. T: 571. “Ahora bien, basta examinar la estructura del cuerpo humano para ver que por parte del hombre esta seguridad es muy difícil de alcanzar y que, dado que en la copulación sexual el principio generativo pasa del hombre a la mujer, cabe muy fácilmente error por parte del primero, aunque ello sea absolutamente imposible por parte de la segunda. De esta observación anatómica, tan trivial, se deriva la gran diferencia existente en la educación y deberes de los sexos.”

²⁵³. T: 571.

Gracias a esta virtud, existe "... un cierto retraimiento o temor previo que puede impedir los primeros pasos y produzca en el sexo femenino un sentimiento de repugnancia hacia toda expresión, postura o libertades que tengan referencia inmediata a ese placer."²⁵⁴

La virtud de la castidad también se aplica a los hombres, ya que "va en contra del interés de la sociedad civil el que los hombres tengan *plena* libertad para entregar sus apetitos al placer sexual; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que origina deberá ser proporcionalmente más débil. Para probar tal cosa no tenemos más que apelar a la práctica y opiniones de todas las naciones y épocas."²⁵⁵

En resumen, Hume analiza a la familia como una sociedad pre-política, es decir, la considera como un estado previo que no llega a conformar un estado naturaleza, ya que ésta representa una semilla de la sociedad. En palabras de Hume, "es razonable cuestionarse si pudo existir alguna vez una tal condición de la naturaleza humana, o .. si pudo prolongarse tanto como para merecer el nombre de *estado*. Como mínimo, los hombres nacen necesariamente en el seno de una

²⁵⁴. T: 572.

²⁵⁵. T: 573. Hume establece que la virtud de la **modestia** es complementaria a la virtud de la castidad y se desarrolla para fortalecer el vínculo ya descrito. La mujer que no sólo es rigurosamente fiel a su marido, sino que también parece ser casta y modesta, se dice que fortalece los fundamentos para creer que sus hijos son también los de su marido. Estas dos virtudes fomentan el desarrollo de una serie de convenciones que regulan el comportamiento de los hombres y las mujeres en sociedad.

sociedad familiar, y sus padres les inculcan ciertas reglas de comportamiento y conducta. Pero hay que admitir esto, que si alguna vez existió ese estado de guerra y de violencia mutuas, la suspensión de todas las leyes de la justicia... era un resultado necesario e infalible.”²⁵⁶ A través de su análisis, Hume muestra que, los sujetos viven al interior de un contexto delimitado por la relación familia- sociedad, así, pueden aprender ciertas pautas de comportamiento, que se observan en los otros sujetos sociales.

La interacción es un elemento fundamental para el establecimiento de la sociedad. En el siguiente texto queda bastante claro, “Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente.”²⁵⁷ Hume afirma que el motivo por el cual dos sujetos coordinan sus fuerzas, se encuentra en las ventajas que ambos obtienen al interactuar armónicamente, “...dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo a favor de la otra parte.”²⁵⁸ De esta forma, la consideración de la utilidad y el interés tienen como consecuencia el **cumplimiento de las promesas** hechas al interior del marco de la institución de la promesa socialmente específica. Esto facilita la institución de la

²⁵⁶. EPM: 190.

²⁵⁷. T: 490.

²⁵⁸. T: 490.

promesa a través del tiempo. Si el cumplimiento de las promesas fuese una virtud natural, entonces, a juicio de Hume, los sujetos originalmente tendrían una disposición para hacer y cumplir promesas. Por ello, Kliemt afirma que, "el recurso de la promesa crea, en tanto institución, a partir del contexto social, motivos artificiales directos. Sin embargo, a diferencia de los motivos exclusivamente provocados naturalmente, ellos son creados conscientemente bajo los intereses a largo plazo."²⁵⁹

Hume es consciente de que, en un nivel primitivo, los sujetos no tenían idea del significado de las promesas ya que, las promesas no existían, y tampoco habían motivos para cumplirlas o mantenerlas. Tampoco se experimentaba ningún sentimiento moral en respuesta al cumplimiento o quebrantamiento de ellas. Si hubiese que establecer un origen, éste se encontraría en los antecesores de las generaciones presentes, que pensaban en la necesidad de ayudar a otros individuos y, de esta forma, establecer y asegurar relaciones futuras de cooperación, que dan origen a la práctica de las promesas en función del interés mutuo. En otras palabras, los sujetos comenzaron a establecer pactos, contratos simples, tales como, si me ayudas con mi cosecha, yo te ayudaré con la tuya mañana. Esta práctica llegó a ser tan común y fácilmente entendida, que el cumplimiento de las promesas llegó a ser una obligación. Según el desarrollo de esta

²⁵⁹. Kliemt, H. 1986: 96.

práctica, se comienza a experimentar sentimientos de aprobación hacia quienes las cumplían y desaprobación a todos quines las rompían o no la cumplían. En una sociedad relativamente pequeña, este mecanismo es suficiente para la dirección y delimitación de los trabajos, pero ¿qué sucede cuando la sociedad se hace más compleja y cada individuo busca determinar sus actividades públicas y privadas?

Según lo expuesto anteriormente, Hume busca establecer los orígenes de la sociedad en un análisis detallado de la naturaleza social de los sujetos. En otras palabras, Hume podría ser considerado como uno de los primeros antropólogos sociales, ya que ha diseñado uno de los proyectos más ambiciosos y elaborados del estudio del sujeto en el siglo XVIII. Hay que destacar la importancia que el filósofo escocés otorga a la observación empírica del comportamiento de los sujetos, así como también la que concede a la propensión natural de los sujetos a vivir en sociedad. De esta forma, afirma Tasset, Hume se separa por completo de la vertiente contractualista, cuyo punto de partida era "¿en qué momento y de qué manera surgió la sociedad a partir del estado naturaleza de la vida humana?"²⁶⁰ En consecuencia, la filosofía moral de Hume es una ciencia descriptiva de la sociedad, que tiene como objetivo describir los diferentes aspectos de la vida social de los sujetos, más aún, la nueva ciencia del hombre

²⁶⁰. Tasset, J.L. 1999: 143.

debe preocuparse por dar un fundamento claro acerca del origen de las instituciones sociales a partir de los datos empíricos obtenidos.

En el *Treatise*, Hume deja muy claro que gracias a su análisis de la naturaleza humana, puede afirmar que la característica propia de los sujetos es la sociabilidad. Es decir, existe un nexo esencial entre sujeto y sociedad, de forma tal, que las ideas como los sentimientos se encuentran fuertemente influenciados por el entorno social.²⁶¹

Además, como explicamos en el apartado acerca del nuevo concepto de yo, el hecho que la conducta humana se encuentre influenciada por el medio social, hace que los sujetos sean seres históricos. En otras palabras, la existencia humana abarca a todos los que existieron con anterioridad a una generación y a quienes lo harán en el futuro. De esta forma una generación no desaparece de la faz de la tierra como sucede con una de dinosaurios y esto es debido a que el aprendizaje social y transmisión histórica de las costumbres, permanecen en el mundo después de que la generación haya desaparecido. Hume es partidario de esta idea, afirma Tasset, "... pero la matiza señalando que en cuanto que los diversos sistemas sociales están constituidos por individuos humanos, deben existir entre sus comportamientos e ideas cierto grado de similitud de principio, al menos en sus estructuras formales."²⁶² Esta constante en la conducta, sostiene Hume, se puede observar en el desarrollo de la

²⁶¹. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 147.

²⁶². Tasset, J.L. 1999: 148.

sociedad desde sus estados más primitivos a los más complejos, así como también en el mantenimiento del orden social. Sin embargo, existen una serie de diferencias socio culturales, intervienen unos principios conductuales que pueden ser considerados principios generales de la naturaleza humana, tanto en la perspectiva social como en la histórica.

Revisando el *Libro III* del *Treatise*, estos principios serían el egoísmo (o la búsqueda del interés propio) y el altruismo (propensión a considerar los intereses de los otros en lugar de la búsqueda del propio interés). La argumentación de Hume acerca de estos principios, se encuentran al interior de su análisis sobre cómo se puede justificar el orden social desde la necesidades humanas y cómo se puede mantener dicho orden social. En este caso, Kliemt afirma que, "... los intereses humanos constituyen las raíces de las instituciones sociales más complejas. Ellos son las fuerzas que actúan en el trasfondo o bajo la superficie de los fenómenos sociales y determinan el surgimiento de las instituciones sociales y determinan el surgimiento de las instituciones; en última instancia, las remite nuevamente a la naturaleza humana. Así, toda persona tiene sólo una disposición natural a la convivencia social y no sólo una necesidad de convivencia condicionada afectiva o emocionalmente. Tiene más bien un interés existencial en ella ya que de otra manera no podría asegurar su supervivencia en la competencia con individuos de otras

especies.”²⁶³ En consecuencia, Hume no está interesado en descubrir cómo se origina el orden social, sino qué propensiones humanas pueden contribuir a mantenerlo o a destruirlo.²⁶⁴

Hay que destacar que Hume no afirma que la conducta humana se encuentra dominada en su totalidad por el egoísmo o el altruismo generalizados. Hume no niega la importancia de estos elementos lo que niega que ambos sean el motor de la conducta humana en sociedad, ya que sería imposible de entender una sociedad sin una dosis de interés por el bien público y sin una manifestación de benevolencia. Por esta razón, Hume afirma que, “el amor a uno mismo es un principio en la naturaleza humana de una energía tan vasta, y el interés de cada individuo está, por lo general, tan estrechamente relacionado con el de la comunidad, que se puede disculpar a esos filósofos que imaginaron que toda nuestra preocupación por el bien público podía resolverse en una preocupación por nuestra propia conservación y felicidad.”²⁶⁵ En otras palabras, Hume no está en contra del egoísmo, sino de que éste sea considerado el fundamento absoluto de la vida social del hombre. La problemática del egoísmo filosófico-moral es que, sólo considera la estructura pasional de los sujetos, en consecuencia, “... el corolario teórico-político del “racionalismo moral”, resulta igual de monista y

²⁶³. Kliemt, H. 1986: 74.

²⁶⁴. Cfr. Kliemt, H. 1986: 76.

²⁶⁵. EPM: 218.

unilateral que la filosofía que le da origen."²⁶⁶ Por esta razón, una dosis de benevolencia es un componente importante en una teoría adecuada acerca de la conducta moral y social de los sujetos.

Hume afirma que, la benevolencia es un elemento fundamental al interior de su pensamiento, como ya se ha visto en su teoría moral con anterioridad. Hume estaba convencido que la evaluación moral se caracterizaba por un cierta universalidad y objetividad, que se encontraban posibilitada por el sentimiento universal y propio de los sujetos que es la benevolencia, "mientras que el corazón humano se componga de los mismos elementos que en el presente, nunca será completamente indiferente al bien público, ni permanecerá enteramente impasible respecto a la tendencia de los caracteres y las costumbres. Y aunque no se puede considerar generalmente que este sentimiento de humanidad sea tan fuerte como la vanidad o la ambición, sin embargo, al ser común a todos los hombres, sólo él puede ser el fundamento de la moral o de un sistema de censura o alabanza. La ambición de un hombre no es la ambición de otro; y el mismo acontecimiento u objeto no resultará satisfactorio para ambos. Pero la humanidad de un hombre es la humanidad de todos, y el mismo objeto afecta a esta pasión en todas las criaturas humanas."²⁶⁷

²⁶⁶. Tasset, J.L. 1999: 155.

²⁶⁷. EPM: 272-273.

A través del estudio de las virtudes artificiales, se puede afirmar que, estas pequeñas sociedades están construidas sobre la base de la satisfacción del apetito sexual y de las necesidades derivadas del cuidado de los hijos, en consecuencia, son asociaciones familiares. La existencia de las sociedades familiares es el origen del problema del egoísmo y del altruismo, y Hume puede probar de forma empírica que el sujeto no es completamente egoísta, sino que muestra afecto y generosidad hacia los miembros de esa sociedad.

El problema se origina cuando la sociedad crece y se hace más compleja, ya que se presentan dificultades para la satisfacción de los deseos humanos y por lo tanto se originan la competencia y el conflicto que pueden poner en peligro la sociedad. En este punto, se podría afirmar que, el medio ambiental y la escasez moderada de los bienes, se convierten en el origen del desarrollo de las instituciones sociales y morales. Solamente la denominada 'escasez moderada' puede provocar conflictos entre los sujetos, que no son demasiado fuertes (egoísmo y altruismo), ni demasiado importantes como para destruir la sociedad. Pero pueden provocar estímulos suficientes como para dar origen a artificios destinados a su solución. Por esta razón, afirma Kliemt, "el punto de saturación está tan lejos que, por lo general, las necesidades de un individuo pueden ser satisfechas sólo a costa de grandes sacrificios por parte de los demás. De aquí surge una competencia entre las posibilidades individuales de

satisfacción de los deseos, en la cual el deseo del uno sólo puede ser satisfecho a costa de los de los otros. Se requieren medidas artificiales a fin de asegurar la relación social ordenada también bajo las condiciones de escasez y la limitación de la benevolencia humana conduce en estas circunstancias a la necesidad de una regulación institucional."²⁶⁸

Existen dos situaciones enfrentadas: por una parte existen las ventajas de una creciente complejidad social y por otra, los inevitables conflictos que se derivan del dominio de la conducta por el egoísmo y la benevolencia restringida, ya que los sujetos tienden a ser generosos con los más cercanos y no con los extraños. Entonces, ¿cómo se produce el tránsito desde la sociedad simple a una más compleja y cómo se lleva a cabo el cambio de una moral de grupo a una moral universal? El origen de estos pasos no es natural, sino artificial, ya que se fundan en una serie de convenciones originadas, al interior de los grupos para regular la convivencia y el reparto de los bienes. El proceso es artificial, porque se encuentra mediado por la capacidad racional humana, utilizada para reestructurar las propensiones naturales, es decir, el egoísmo y la benevolencia. Por esta razón, "Hume subraya reiteradamente la importancia de las estructuras surgidas históricamente como, por ejemplo, las costumbres, cuyo desarrollo se ha llevado a cabo a través de muchas

²⁶⁸. Kliemt, H. 1986: 89.

generaciones."²⁶⁹ Este es el contexto perfecto para el establecer el origen de la justicia, como el gran artificio que permite la articulación perfecta entre la naturaleza humana y el mundo en el que se encuentran los sujetos.

²⁶⁹. Kliemt, H. 1986: 73.

3.3. La Teoría de la Justicia de David Hume.

La teoría de la justicia, sostenida por Hume, tiene amplias y diversas consecuencias. Sus penetrantes análisis abarcan problemas que se encuentran asociados a la convivencia entre los sujetos y, envuelven planteamientos sobre la sociedad, el derecho y el gobierno, es decir, son problemas que tienen que ver cómo se estructura un aparato social básico, cómo se articula el comportamiento de cada individuo y, finalmente, qué es una institución social.

Hay que destacar que, a través de su obra, Hume no mantiene la misma postura, en relación a la teoría de la justicia que había expuesto en el *Treatise*, ya que la presentación de este mismo tema en la *Enquiry Concerning The Principles of Morals*, es muy diferente. En el *Treatise*, comienza su argumentación, afirmando que "la virtud se distingue por el placer, y el vicio, por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona con sólo verlo y contemplarlo...<pero> ... nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres. Pues bien, sostengo ahora que la *justicia* es de esta clase..."²⁷⁰ Según esta afirmación, Hume tendría en mente establecer si la justicia es una

²⁷⁰. T: 476-477.

inclinación que se origina de forma natural en los sujetos y les induce a aprobar los actos considerados justos y a reprobar los injustos, como también, establecer si el origen de la justicia es el **artificio** o la **convención**. A su vez, en el *Treatise* busca analizar, "... las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral."²⁷¹

Sin embargo, cuando Hume escribe la segunda *Enquiry*, su argumentación cambia sustancialmente, ya que la profundidad del análisis inicial se desvanece a favor de desarrollar un estilo más seductor y afirma que "... la utilidad pública es el único origen de la justicia y que las reflexiones sobre las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el único fundamento de su mérito es un proposición más curiosa e importante y merece más que la examinemos e investiguemos"²⁷² En consecuencia, Hume en esta obra, ya no se encuentra preocupado de establecer si la justicia es una virtud artificial o natural, sino que busca demostrar que el principio de la justicia es la **utilidad** para la convivencia y coordinación de los comportamientos de los sujetos, cuyo resultado es una sensación muy agradable para los componentes de una sociedad. En palabras de Hume, "...tenemos que estar familiarizados con la naturaleza y situación de los hombres; debemos rechazar apariencias que, aunque tengan un tono de plausibilidad, pueden ser

²⁷¹. T: 484.

²⁷². EPM: 183.

falsas; y debemos buscar esas normas que resulten, en conjunto, más *útiles y beneficiosas*."²⁷³

Más aún en el *Treatise*, Hume rechaza las teorías naturalistas sobre el fundamento de la moral y de la sociedad que se encontraban vigentes en ese momento, por una parte la "egoísta" mantenida por Hobbes y Mandeville y, por otra la de la "benevolencia" sostenida por Shaftesbury. Ambas teorías, explicaban el desarrollo y el fundamento de las instituciones morales y sociales haciendo referencia exclusivamente a elementos puramente naturales, tales como el egoísmo y el altruismo.²⁷⁴ A juicio de Hume, lo natural, lo instintivo, no es suficiente para dar una explicación sobre la complejidad de la vida moral y social de los sujetos, por esta razón se necesita de las estructuras artificiales, "en el mejor de los casos, una muy pequeña y primitiva sociedad tribal, como la de los pueblos cazadores y recolectores, puede responder a un concepto puramente natural de las virtudes naturales. Con la ampliación de la interacción social a grandes números de individuos, que sólo es posible sobre la base de una superación artificial de la fijación humana al ámbito próximo, las virtudes y los instintos naturales son transformados socialmente en creciente medida."²⁷⁵

²⁷³. EPM: 194-195.

²⁷⁴. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 178.

²⁷⁵. Kliemt, H. 1986: 70.

Hume, también, se oponía al tratamiento del concepto de artificio realizado por Hobbes, Mandeville y Locke, ya que explicaban el concepto, por medio de una estructura racional y planificada, es decir, el **contrato**, alejada en su totalidad del mundo de la vida. Hume afirmaba que "el *contrato original* podemos suponerlo demasiado remoto para ser conocido por la generación actual. Si se trata del pacto por el que los hombres todavía salvajes se asociaron y unieron sus fuerzas por vez primera, reconocemos su existencia; pero al ser tan antiguo, y haber pasado sobre él mil cambios..., no podemos pensar que conserve ninguna autoridad."²⁷⁶ En otras palabras, Hume ve el contrato como una especie de ficción teórica y conceptual, carente de valor empírico y explicativo. Por esta razón, intenta formular una teoría del fundamento y desarrollo de las instituciones morales y sociales que al parecer, se estructuran sobre la base de la naturaleza y la convención. Más aún, Hume busca dar cuenta de "...cómo tales instituciones llegan a adquirir un valor moral, de cómo llega a ser una virtud el comportarse de acuerdo con ellas y, por último, de cómo surge, por tanto, en nosotros una obligación moral respecto a ellas."²⁷⁷ En consecuencia, el objetivo de Hume es llevar a cabo un puente entre la política y la moral. Esto es el producto de su nueva concepción de la política, ya que ésta es considerada como un elemento más del conocimiento total del sujeto, al interior del cual, también se encuentra la filosofía moral. Política y

²⁷⁶. E-OC: 470-471.

²⁷⁷. Tasset, J.L. 1999: 179.

moral son componentes de la totalidad del pensamiento humeano y, ambas se encuentran orientadas a la comprensión y fundamento del comportamiento social e individual de los sujetos.²⁷⁸ Crítica que no está presente en la segunda *Enquiry* y esto demuestra una vez más que la riqueza del *Treatise* es inconmensurable.

En el *Treatise*, Hume se muestra crítico de la definición tradicional de justicia, es decir, "la justicia como *constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido*."²⁷⁹ Sin embargo, para Hume, la justicia debería ser concebida como un tipo de honestidad que mueve a los sujetos a respetar lo que se reconoce como propiedad de los otros.²⁸⁰ Hume centra su interpretación en el sentido de que lo que es considerado justo es el respeto mutuo y la protección de los bienes personales. Probablemente, este sea un problema que se presenta en la lectura del *Treatise*, ya que el lector debe diferenciar, cuando Hume trata su artificialidad, la justicia como derecho de la propiedad, la institución de la justicia y la perspectiva psicológica de la justicia. En consecuencia, la justicia, en primera instancia es un fenómeno psicológico, que requiere el análisis de los mecanismos que facilitan el consenso en entre diferentes sujetos. Sin embargo, es también un fenómeno social, que debe describirse en el papel de la justicia como valor fundamental en relación al cual los sujetos conviven de forma

²⁷⁸. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 179.

²⁷⁹. T: 526.

²⁸⁰. Cfr. Mackie, J.L. 1980: 77.

organizada. A juicio de Hume estas instancias, encuentran una explicación en el *sentido de la justicia* o en el *sentimiento de la justicia*, es decir, "...el sentimiento de la justicia no está basado en la razón, esto es, en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias...",²⁸¹ sino en el carácter y circunstancias de la humanidad. Este sentido de la justicia o sentimiento de la justicia, dirige el comportamiento individual y a la interacción social. Hume insiste constantemente en el papel fundamental que cumplen las reglas de la justicia en la estructura de la sociedad, entendida como una suerte de cooperación en la que todos, de una forma u otra, obtienen beneficios, aunque para llevar a cabo este proceso, sea necesario limitar las acciones individuales. En palabras de Hume, "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,... dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo a favor de la otra parte."²⁸² Así, la sociedad debe ser concebida como un tipo de empresa de coordinación de intereses, preparada para obtener resultados beneficiosos. En otro texto, Hume vuelve a destacar a la cooperación como la característica fundamental de la vida en

²⁸¹. T: 496.

²⁸². T: 490.

sociedad, pero también añade los riesgos que se presenta en su realización. El texto es el siguiente: "Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por tanto, yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría y que esperarías en vano tu gratitud. Así pues, dejo que trabajes tú sólo y tú me tratas de la misma forma. El resultado es que se pasa la época de la cosecha y ambos la perderemos por falta de confianza y seguridad mutuas."²⁸³

De esta forma, Hume "...considera al hombre, en primer lugar, como el animal menos dotado para la supervivencia, en segundo lugar, como especialmente inclinado a la vida social, para la que está dotado de benevolencia y, en tercer lugar, como un animal dotado de tendencias igualmente innatas en su constitución mental, que irían en contra de las anteriores tendencias sociales, sobre todo haciendo que la benevolencia humana sea "restringida". Esta oposición entre tendencias sociales y antisociales...no puede solucionarse de modo natural, sino a través de un *artificio* que restrinja y ordene la relación entre ambos grupos de pautas naturales; este *artificio primario*

²⁸³. T: 520-521.

piensa Hume que es la Justicia.”²⁸⁴ Sin embargo, no se debe pensar que, la justicia por ser artificial, deje de ser natural, ya que los sujetos se encuentran dotados de razón, los artificios que producen utilizando la razón, no son innatos, pero, de una forma u otra, se puede afirmar que son naturales, ya que provienen de su naturaleza.²⁸⁵ En consecuencia, Hume está absolutamente seguro que, el sujeto, no tiene una naturaleza definida, por lo tanto, éste debe crear y desarrollar un conjunto de artificios, que de una manera u otra, estructuran su verdadera naturaleza, ya que sin ellos le sería imposible sobrevivir. En palabras de Hume: “Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión.”²⁸⁶

²⁸⁴. Tasset, J.L. 1999: 185.

²⁸⁵. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 185.

²⁸⁶. T: 484.

3.3.1. *La justicia: ¿Una teoría de las convenciones?*

Hume finaliza su exposición de la justicia en el *Treatise*, afirmando que, "... esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como artificiales."²⁸⁷ Para obtener esta conclusión, Hume elabora un argumento acerca de la artificialidad de la justicia que se puede descomponer en:

- a. La distinción entre virtudes naturales y artificiales.
- b. Las limitaciones del egoísmo y la benevolencia como origen de la justicia.
- c. La artificialidad de la justicia.

²⁸⁷. T: 533.

a. La distinción entre virtudes naturales y artificiales.

Hume afirma que, "diremos que toda cualidad mental es denominada virtuosa cuando su mera contemplación causa placer, y que toda cualidad que ocasiona dolor es considerada viciosa... En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando éste es naturalmente apto para ser útil a otras personas o alguien que lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quien lo posee."²⁸⁸

Según lo anterior, las virtudes o vicios son definidas como cualidades, tendencias o inclinaciones, que buscan despertar o incitar en un observador, el placer o el dolor. En consecuencia, "el atribuir a su utilidad el elogio que hacemos de las virtudes sociales parece un sentimiento tan natural, que uno esperaría encontrar este principio en todas partes en los escritos que se ocupan de la moral, como el fundamento principal de sus razonamientos e investigaciones. Podemos observar que en la vida cotidiana siempre se apela a la circunstancia de la utilidad; y no supone que pueda ofrecerse un elogio más grande de un hombre que el mostrar su utilidad para el público y enumerar los servicios que ha realizado a la humanidad y a la sociedad... ¿Qué hay de extraño, entonces, en que un hombre cuyos hábitos y comportamientos son perjudiciales para la sociedad, y peligrosos o perniciosos para cualquiera que se relacione con él, sea, en base a esto, un objeto de desaprobación, y comunique a todos los espectadores el sentimiento más fuerte de disgusto y

²⁸⁸. T: 533.

aborrecimiento?",²⁸⁹ siguiendo la argumentación de Hume, ninguno. En otro texto Hume afirma que, "... los hombres, cuando están en *compañía*, han introducido las reglas de las buenas maneras o cortesía; y ello con vistas a facilitar la relación entre las mentes y una conversación y comercio sin perturbaciones... Estas atenciones y consideraciones resultan inmediatamente *agradables* a los demás, haciendo abstracción de cualquier consideración de utilidad o de tendencias benéficas. Procuran el afecto, promueven la estima, y aumentan extremadamente el mérito de la persona que regula su conducta de acuerdo con ellas."²⁹⁰ Según los textos citados, la teoría humeana sobre la aprobación o desaprobación moral, considera tanto a las acciones como sus consecuencias prácticas y en último término los motivos que mueven a un sujeto a actuar de tal o cual manera. Esto nos lleva a recordar el argumento expuesto anteriormente, de porqué la justicia es una virtud artificial y no natural. En el mundo de la vida cotidiana, las acciones son alabadas o censuradas, aprobadas o desaprobadas, en la medida en que se convierten en señales de motivos virtuosos o viciosos, que son el objeto de los juicios morales.

En todos los casos de virtud, no se puede argumentar que ésta ha sido ejercida solamente por respeto a la virtud, por el sentido del deber, ya que esto implicaría argumentar en círculo. En palabras de Hume, "... todas las acciones virtuosas deben su mérito a motivos

²⁸⁹. EPM: 212-213.

²⁹⁰. EPM: 212.

virtuosos y que son consideradas como simples signos de estos motivos. Partiendo de este principio, infiero que el primer motivo virtuoso que confiere mérito a una acción no puede consistir en el respeto a la virtud de esa acción, sino que debe ser algún otro motivo o principio natural. Suponer que el mero respeto a la virtud de la acción pueda ser el motivo primero que produjo esa acción es razonar en círculo. Antes de poder tener tal respeto hacia esa acción ya deberá ser ésta realmente virtuosa. Pero esta virtud debe estar derivada de algún motivo virtuoso. Luego, el motivo virtuoso deberá ser algo distinto al respeto por la virtud de la acción. Hace falta un motivo virtuoso para que la acción lo sea también. Una acción debe ser ya virtuosa con anterioridad a nuestro respeto por su virtud. Luego algún motivo virtuoso deberá ser anterior a ese respeto.²⁹¹

De acuerdo con el texto citado anteriormente, se puede presuponer que una acción es un signo de algunos principios de la mente y del carácter. Así, es más fácil, adivinar las cualidades morales últimas, que son las que se aprueban o censuran.²⁹² En sí misma la acción es

²⁹¹. T: 478.

²⁹². Cfr. T: 477. "Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron, y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter. La ejecución externa no extraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior para encontrar la cualidad moral. Pero como no podemos hacer tal cosa directamente, nos fijamos en las acciones, signos externos de cualidad; ahora bien, estas acciones siguen siendo consideradas como signos externos de la cualidad; ahora bien, estas acciones siguen siendo consideradas como signos, de modo que el objeto último de nuestra alabanza y aprobación es el motivo último de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo." En otro texto afirma que, "pero el hecho de que una acción sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o

solamente la ejecución externa de una serie de actos que no pueden ser utilizados como el fundamento para aprobar o desaprobar el carácter moral de un sujeto. De esta forma, Hume establece una diferencia entre la actividad física que produce y articula la acción de las intenciones, caracteres o motivos que mueven a los sujetos a actuar. Así, mediante una mirada interna de las cualidades mentales que dan origen a la acción, se puede conocer y descubrir su mérito. En consecuencia, una acción es un rasgo externo de una cualidad, pero ésta es el objeto final de alabanza, aprobación o censura. Así, se puede afirmar con toda certeza que, en el mundo de la vida cotidiana, los sujetos no llevan a cabo ningún juicio moral acerca de los actos físicos, sino que, se puede inferir que el objeto único de alabanza o censura son los motivos que se encuentran detrás de las acciones, es decir, no se alaba o censura el asesinato como actividad, sino los motivos que llevan a un sujeto a matar a otro. Pero, se podría afirmar que, los juicios que se emiten constantemente, se pueden fundamentar en un análisis del fin de las intenciones cuya ejecución se propone el sujeto en su conducta y, en la contemplación de las razones de mérito o de censura. La conclusión inmediata es que Hume utiliza el concepto de motivo de una forma muy poco clara.

En su filosofía moral, Hume define un motivo como un impulso, una inclinación, una tendencia natural. Sin embargo, en este caso un

carácter. Esa acción tiene que depender de principios estables de la mente, que se extienden por la conducta y forman parte del carácter personal." (T: 575.)

motivo es caracterizado como una cualidad moral o un carácter que se encuentra oculto en las acciones externas. No existe ninguna duda que, en las acciones, cada sujeto les otorga su sello personal, que llegado el caso, puede ser identificado por otro y atribuido a su personalidad. En consecuencia, lo que hace un sujeto de un modo particular es imposible que sea repetido de la misma forma por otro sujeto, aunque éste tenga las mismas intenciones. De este modo, si los motivos son una inclinación o tendencia natural de la conducta, las virtudes naturales serán "... aquéllas para las cuales existen en nosotros disposiciones naturales de comportamiento, así como tendencias naturales hacia su aprobación correlativas de las anteriores."²⁹³ Sin embargo, las virtudes artificiales no tienen esos motivos, sino que solamente mediante de algún artificio los sujetos pueden sentir estima, aprecio o rechazo por ese comportamiento. Así pues, para Hume los motivos pueden ser una inclinación natural y un rasgo de la personalidad. Hume, no tiene como objetivo formular el principio de que si es cierto o no que la aparición de un motivo supone el deber de llevar a cabo una acción, sino que, por una causa desconocida, en la naturaleza existe siempre un motivo que dirige a los sujetos a llevar a cabo un cierto tipo de acción y de la misma forma.²⁹⁴

²⁹³. Tasset, J.L. 1999: 188.

²⁹⁴. Cfr. T: XVII. "Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y

En suma, "de acuerdo con las observaciones precedentes, tienen que ser contadas entre las virtudes artificiales también aquellas que Hume designa como naturales, en la medida en que ellas están incluidas en un contexto social mayor y sistemático. Con ello no se las priva totalmente de su carácter originario sino que más bien se las adecua a un nuevo papel en un contexto modificado."²⁹⁵ Hume fue lo suficientemente astuto, para denominar a la benevolencia, la generosidad o la humanidad, *virtudes sociales*, ya que éstas son aprobadas en el curso de la actividad social gracias a la simpatía. Por esto, Hume dice que, "nadie puede dudar de que muchas virtudes naturales tengan también esta tendencia a contribuir al bien de la sociedad. Afabilidad, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad son las cualidades morales más importantes y son llamadas por lo común virtudes *sociales*, a fin de indicar su tendencia al bien social."²⁹⁶ Hay que destacar que estas características naturales son consideradas cualidades morales siempre y cuando su valoración sea artificialmente condicionada, en otras palabras, cuando sean valoradas al interior de un contexto social.

aunque debemos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas..., es del todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica."

²⁹⁵. Kliemt, H. 1986: 70.

²⁹⁶. T: 578.

Pero, ¿el sentido de la justicia puede constituir una cualidad que motive a un sujeto a realizar acciones virtuosas? "Supongamos que una persona me ha prestado una suma de dinero a condición de que se la devuelva en unos cuantos días, y supongamos también que, al expirar el plazo, el prestamista exige la devolución. Yo pregunto: *¿qué razón o motivo me obliga a devolver el dinero?* Cabe responder que mi respeto por la justicia y mi aborrecimiento por la villanía y el fraude tienen que ser ya razón suficiente, como sólo que me quede algo de honestidad o de sentido del deber y la obligación."²⁹⁷ La respuesta es totalmente acertada para un sujeto educado y civilizado, pero será una respuesta errónea si el sujeto no se encuentra civilizado o educado, "en efecto, el hombre que se encontrara en tal estado os preguntaría inmediatamente *en qué consiste esa honestidad y justicia que encontráis en la devolución de un préstamo y en la abstención de la propiedad.*"²⁹⁸ En consecuencia, no existe motivo alguno para llevar a cabo actos justos, excepto que el motivo sea el sentido de la justicia, es decir, un sentido de que el deber de los sujetos es realizar actos de virtud, siempre y cuando se hayan establecido las reglas a través del artificio o de las convenciones humanas.²⁹⁹

²⁹⁷. T: 479.

²⁹⁸. T: 479.

²⁹⁹. Cfr. T: 480. "Con seguridad no se encuentra en la acción externa. Deberá estar situada, por tanto, en el motivo que se deriva de esa acción externa. Pero este motivo no puede ser en ningún caso el respeto a la honestidad de la acción, pues jamás podremos respetar la virtud de una acción, a menos que la acción sea ya virtuosa de antemano. Pero ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Luego el motivo virtuoso deberá preceder al respeto

b. Las limitaciones del egoísmo y la benevolencia como origen de la justicia.

Es muy propio de Hume destacar reiterar la importancia que poseen las estructuras originadas a través de la historia como es el caso de las costumbres, hábitos, convenciones y creencias, así como también, que son los intereses humanos los que constituyen el fundamento de estas estructuras. Éstos son considerados las fuerzas ocultas de los fenómenos sociales y determinan el origen de las instituciones. De esta forma, los sujetos no solamente poseen una tendencia o inclinación natural a la vida en sociedad, sino también una necesidad de convivencia que se encuentra condicionada de forma afectiva o emocional.

Como dijimos anteriormente, los sujetos debido a sus múltiples carencias y necesidades con las que les ha provisto la naturaleza y los limitados recursos que poseen para la satisfacción de las mismas, se agrupan en sociedades para suplir sus defectos y tratar de parecerse a las demás criaturas. Gracias a la sociedad, todas las debilidades de los sujetos se ven compensadas y, aunque en esa situación se multipliquen sus necesidades, aumentan sus capacidades para satisfacerlas y ser feliz.³⁰⁰ En suma, "la sociedad proporciona

por la virtud: es imposible que el motivo virtuoso y el respeto por la virtud puedan ser la misma cosa. Es necesario encontrar, pues, algún motivo de los actos de justicia y honestidad, y aquí es donde radica la gran dificultad."

³⁰⁰. Cfr. T: 484-485. "De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza les ha provisto y los limitados medios que les proporciona para la satisfacción de estas

remedio a estos inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de las fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y a la causalidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta *fuerza, capacidad y seguridad* adicionales.³⁰¹ Sin embargo, existen ciertas peculiaridades en el temperamento natural y en circunstancias externas, que resultan inconvenientes para la sociedad.³⁰² En relación a las peculiaridades del temperamento natural, Hume identifica al **egoísmo**, como la más importante. Sin embargo, Hume se encuentra lejos de pensar que los sujetos no puedan sentir afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, y afirma que "... tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada más que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando

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

³⁰¹. T: 485.

³⁰². Cfr. T: 487-488. "Merece la pena señalar, con todo, que esta oposición de pasiones acarrearía bien poco peligro si no coincidiera con una peculiaridad de las *circunstancias externas* que le proporcionan la oportunidad de manifestarse. 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 fenómeno 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."

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.”³⁰³ Pero, en honor a la naturaleza humana, hay que reconocer que la generosidad, es una afección tan noble que, hace a los sujetos aptos para vivir en comunidad y mantener un equilibrio entre el amor a sí mismo y hacia los demás.³⁰⁴ Al interior del contexto descrito anteriormente, Hume intenta probar que el egoísmo, la benevolencia y el respeto por el interés ajeno, se convierten en un motivo general para llevar a cabo acciones justas cuyo fin sea alcanzar la felicidad colectiva.

Hume comienza su argumentación con el siguiente ejemplo, que ya hemos citado anteriormente, “...una persona me ha prestado una suma de dinero a condición de que se la devuelva en unos cuantos días, y supongamos también que, al expirar el plazo, el prestamista exige la devolución. Yo pregunto: *¿qué razón o motivo me obliga a devolver el dinero?*”³⁰⁵ Se podría afirmar que ni el egoísmo, ni la benevolencia, ni mucho menos el respeto por el interés público, serían los motivos que llevan a realizar esa acción, que Hume considera justa u honesta. Se puede pensar que el egoísmo es un

³⁰³. T: 487.

³⁰⁴. Cfr. T: 487. “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 ésta, 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.”

³⁰⁵. T: 479.

motivo suficiente para devolver el dinero, ya que el pago redundaría en el beneficio del propio sujeto al dar origen a una cierta confianza en relación a su persona o su reputación. Pero, esta explicación no es útil para Hume, ya que, "es necesario encontrar, pues, algún motivo de los actos de justicia y honestidad que sea distinto a nuestro respecto por la honestidad, y aquí es donde radica la gran dificultad. Si dijéramos, por ejemplo, que es la preocupación por nuestro interés privado o por nuestra reputación el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que cuando no exista ya la preocupación se acabará también la honestidad."³⁰⁶ Sin embargo, Hume afirma que cuando se permite al egoísmo actuar libremente, éste se convierte en el origen de todos los casos de injusticia y violencia, ya que, los sujetos en lugar de comprometerse a realizar acciones honestas, sucede todo lo contrario y, nadie, puede corregir esas conductas excepto reprimiendo las tendencias naturales de aquel apetito.³⁰⁷ También, se puede afirmar que, si en una situación particular, un sujeto se encuentra seguro de que su buen nombre o reputación no será modificada al realizar un acto injusto, no existe garantía de que no pueda cometer dicho acto. En consecuencia, el egoísmo no puede ser considerado como el motivo de los actos

³⁰⁶. T: 480.

³⁰⁷. Cfr. T: 480. "Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos en acciones honestas, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos *naturales* de aquel apetito."

justos, ya que la justicia necesita de la realización de actos que ven en contra del interés individual.

El interés por el beneficio público podría convertirse en el motivo para llevar a cabo acciones justas, ya que no siempre existe una conexión inmediata entre el interés público y la justicia, y porque también existen asuntos de la justicia que nada tienen que ver con el beneficio público. En palabras de Hume, "la experiencia prueba suficientemente que los hombres no se preocupan en su conducta ordinaria por algo tan lejano como el interés público cuando... cumplen sus promesas o se abstienen de robar, saquear o de cometer injusticias de cualquier tipo. Ese es un motivo demasiado remoto y sublime para afectar al común de los hombres, y para operar con alguna fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como con frecuencia lo son las acciones de la justicia y de la honradez."³⁰⁸ En este caso, Hume al igual que Hobbes, afirma que, la fuerza de un deseo o de una pasión originada por egoísmo es irreprimible por algo tan abstracto como el respeto por el interés público. Más aún, Hume estaría absolutamente convencido que el interés público no se encuentra unido a las reglas de la justicia por un motivo o pasión natural que no se origine en la convivencia y en el artificio.

³⁰⁸. T: 481.

En consecuencia, en la mente de los sujetos no se podría encontrar una pasión como el amor a la humanidad, que puede ser independiente de las cualidades de los sujetos, de los favores que se pueden recibir o de la relación que puede existir entre ellos. Hume niega que en la naturaleza humana pueda existir una benevolencia generalizada o una bondad universal útil para el cumplimiento de las reglas de la justicia y de las inclinaciones naturales a la convivencia social. Hume sostiene que, "es verdad que no existe criatura humana e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos alcance en alguna medida cuando nos está próxima y su situación viene representada en vivos colores. Pero esto proviene simplemente de la simpatía; no hay prueba alguna de la existencia de una tal afección universal hacia la humanidad, dado que esa preocupación por el estado de las criaturas va más allá de las de nuestra especie."³⁰⁹ Es indudable, la existencia de una simpatía o inclinación hacia otros sujetos, pero esta inclinación depende de la proximidad que existe entre los sujetos. Hume afirma que el amor hacia los demás se encuentra condicionado por los juicios que se elaboran de sus cualidades o de la generosidad demostrada a los demás y la proximidad entre los sujetos, pero esto no siempre puede ser el origen de las acciones justas, "consultad a la experiencia común <dice Hume>: ¿no veis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general al cargo del cabeza de familia, pocos

³⁰⁹. T: 481.

hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la 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 se encontraran en situación parecida.”³¹⁰

En consecuencia, se podría afirmar que, el último motivo moral que Hume examina, como un motivo posible para la justicia, es una *benevolencia parcial*, que se encuentra referida al sujeto de la acción y concentrada en sus propios intereses. En suma, “y si el amor universal, o respeto por los intereses de todos los hombres, no puede ser, por tanto el motivo originario de la justicia, mucho menos lo podrá ser el *amor al prójimo o el respeto por los intereses de la parte de que en ese momento se trate.*”³¹¹ Pero, “¿cómo puede ser considerado virtuoso un acto que no posee un motivo natural, algo que de modo relativamente directo nos mueva a realizarlo?”³¹² A juicio de Hume, la respuesta se encuentra en afirmar que el motivo que lleva a un sujeto a realizar un acto justo no es natural. El motivo de un acto justo es total y absolutamente artificial, esto queda explicado claramente en el siguiente texto de Hume: “De todo esto cabe deducir que no tenemos otro motivo real o universal de

³¹⁰. T: 487.

³¹¹. T: 483.

³¹². Tasset, J.L. 1999: 190.

observancia de las leyes de la equidad que no sea la equidad misma y el mérito resultante de esa observancia; y como no hay acción que pueda ser justa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, se produce aquí un evidente sofisma en círculo. Por consiguiente, a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como necesario e inevitable, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y la convenciones humanas."³¹³

c. La artificialidad de la justicia.

Cuando Hume buscaba la cátedra de ética y filosofía neumática en la Universidad de Edimburgo en 1744, sus adversarios, publicaron un panfleto con una serie de ataques a las tesis que Hume sostenía en el *Treatise*. Uno de los ataques en esa publicación fue que Hume había minado los fundamentos de la moral, negando la diferencia esencial entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y sólo había reconocido entre ellos una diferencia artificial, producto de las convenciones de los sujetos. Hume fue más allá que Hobbes, ya que éste, aunque había eliminado y abolido las obligaciones naturales, encontraba necesario la existencia de un pacto para la subsistencia de los deberes y obligaciones. Hume, por su parte, insistió en la tesis de la artificialidad aún cuando reconocía la existencia de los deberes y

³¹³. T: 483.

obligaciones. En *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edimburgh*, Hume intentó minimizar el resultado de su teoría, argumentando que en el *Treatise*, solamente se había limitado a criticar la tesis de una diferencia eterna entre lo justo y lo injusto en el camino tomado por los antiguos moralistas incluido Hutcheson.³¹⁴

La acusación de que Hume había promovido la negación escéptica de las distinciones morales en su concepción de la justicia como una virtud artificial, provocó el hundimiento total de la candidatura de Hume a la cátedra en dicha universidad. La decisión de Hume, en la *Enquiry Concerning The Principles Of Morals*, de etiquetar la diferencia entre artificial y natural como una diferencia exclusivamente verbal, tampoco le ayudó a convertir su teoría de la justicia como innovadora. Por el contrario, ésta fue caracterizada como escandalosa e inaceptable por la gran mayoría de los filósofos de la época. Según Hume, las reglas de la justicia fueron inventadas por los sujetos, a lo largo de su historia natural y, por esta razón, no

³¹⁴. Cfr. Mackie, J.L. 1980: 82. "Antes de dejar el análisis de la sección I, parte II del *Libro III* del *Treatise*, podemos reflejar correctamente cómo la actitud escéptica de Hume le ha llevado a realizar un avance significativo en la historia del pensamiento. Mientras que Locke y muchos otros pensaban que hay un derecho natural a la propiedad que se descubría por la razón, y Clarke pensaba que la honestidad es evidentemente más apropiada que la falta de honradez, y Wollaston pensaba que violar el derecho de propiedad es negar implícitamente que hay cosas que son como son, e, incluso, Hutcheson pensaba que las reglas de la justicia son legitimadas fácilmente a través de la noción general de la benevolencia, Hume tuvo la agudeza mental para ver cuán raras e inexplicables son las causas que establecen comúnmente las reglas y las prácticas sobre la propiedad, y cómo se necesita una explicación más elaborada que tenga en cuenta las interrelaciones producidas dentro de un esquema general. Esta es la intuición real que resume la frase *virtud artificial*. Aquellos que estuvieron más cerca de anticipar esta intuición fueron otros escritores escépticos como Mandeville y Hobbes. Pero, de alguna manera, el pensamiento de Hume es más sutil que el cualquiera de sus predecesores."

podrían ser consideradas como originales o como principios innatos creados en el sujeto por el hacedor.³¹⁵

En el siguiente texto, citado con anterioridad, Hume afirma que, "...hay que tener en cuenta que la razón principal de que los hombres se sientan tan unidos a lo que poseen está en lo que consideran como de su propiedad, y lo ven como asegurado para ello de un modo inviolable gracias a las leyes de la sociedad... De todo esto cabe deducir que no tenemos otro motivo real o universal de observancia de las leyes de la equidad que no sea la equidad misma y el mérito resultante de sea observancia; y como no hay acción que pueda ser justa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, se produce aquí un evidente sofisma en círculo. Por consiguiente, a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, y lo ha impuesto como necesario e inevitable, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas."³¹⁶ De acuerdo con este texto, Hume estaría totalmente convencido que la justicia existe como un hecho moral, ya que constantemente se consideran los actos justos como virtuosos, y como eventos sociales, porque se estructuran en base a las reglas que imponen obligaciones, pero no

³¹⁵. Cfr. EPM: 192. "La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente en este progreso natural de los sentimientos humanos, y en la ampliación gradual de nuestra consideración por la justicia en proporción a nuestra familiaridad con la creciente utilidad de esta virtud."

³¹⁶. T: 483.

se puede encontrar en la naturaleza humana una inclinación o tendencia que mueva al cumplimiento de sus preceptos. En consecuencia, la tesis de Hume sobre el **artificio**, da origen al nacimiento de las virtudes artificiales, "... que consiste en la creación y desarrollo de un sentimiento y de una inclinación (motivo) a favor de cada acto que sea requerido por la justicia, o como también la llama a veces Hume, por la honestidad."³¹⁷

Si se presta atención a la descripción realizada por Hume del concepto de artificio, como la base de las virtudes no-naturales, se puede ahondar en la diferencia entre las dos clases de virtudes y, de forma indirecta explicar el contenido humeano de la virtud de la justicia. En primera instancia, hay que considerar que la utilidad que se obtiene de una virtud natural es el resultado de una acción simple y, en consecuencia podría ser objeto de una pasión natural. En otras palabras, de acuerdo con la teoría de la naturaleza humana, sería el producto de una pauta de comportamiento simple. Por otra parte, la utilidad de una virtud artificial es siempre indirecta y el resultado de acciones complejas y frecuentemente colectivas. Así el motivo para su realización o aprobación no puede ser el producto de una tendencia simple, y en ese sentido 'natural'; por el contrario, necesita de una pauta más compleja o de un modelo de comportamiento

³¹⁷. Tasset, J.L. 1999: 190.

artificial, con carácter colectivo.³¹⁸ La diferencia entre la utilidad directa y la indirecta de las virtudes artificiales y naturales, es, a juicio de Tasset, fundamental y elemental para entender la teoría de la justicia de Hume. A pesar, que se pueden encontrar diferencias entre ambas concepciones, se podría afirmar que la contraposición que establece Hume entre la justicia y las virtudes naturales concuerda con el modelo de utilidad restringida e indirecta de la regla frente a la utilidad concreta y directa del acto.³¹⁹ Cuando se contempla una acción desde la perspectiva del utilitarismo del acto, se estaría juzgando la bondad de un acto atendiendo a que de éste se derivan de forma directa ventajas y beneficios. Por otra parte, el utilitarismo de la regla corresponde a un segundo estado de consideración de los actos, ya no se juzga la bondad que se deriva directa o de forma inmediata de un acto, sino las consecuencias indirecta y su valor contextual. Esta diferencia es importante, ya que, sin ella no se puede explicar que una institución y un sistema de comportamiento convencional como el de la justicia, que se instituye por su utilidad, pueda ir en contra de la utilidad inmediata y directa en casos concretos.³²⁰ La utilidad de las reglas de la justicia depende exclusivamente de su cumplimiento a nivel colectivo. Pero siempre hay excepciones, que el propio Hume señala, diciendo, "la justicia no tiene nunca en cuenta en sus decisiones la conveniencia o falta de

³¹⁸. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 191.

³¹⁹. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 191.

³²⁰. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 191.

conveniencia de los objetos con las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios.”³²¹ El utilitarismo de la regla de Hume, solamente puede ser comprendido si se busca estructurar una aclaración de las bases del funcionamiento de la justicia como institución, así como la de su influencia en la vida social del hombre. La diferencia entre virtudes artificiales y naturales radica en que las virtudes naturales pueden practicarse en el plano social inmediato, mientras que las virtudes artificiales se constituyen principalmente en la relación con el plano social lejano y no inmediato.

En consecuencia, Hume no está afirmando la inexistencia de una moral natural, solamente sostiene que ésta consiste en la aprobación directa de algunas cualidades o acciones. Pero el problema es que esas cualidades se remiten al ámbito más cercano y, cuando éstas se encuentran fuera del círculo inmediato pierden sentido, fuerza e influencia. Pero, la mayor parte de la vida de los sujetos se desarrolla lejos del ámbito inmediato; la conocida **moral natural** podría explicar sólo una parte de los fenómenos morales y necesitaría una extensión fuera de sus límites, ya que ha dejado de ser natural.³²² Por esto, Kliemt dice que, “una virtud natural es una disposición del comportamiento, que los hombres tienen por naturaleza y también por naturaleza alaban... Pero estas tendencias

³²¹. T: 502.

³²². Cfr. Kliemt, H. 1986: 68-69.

naturales a la alabanza y al crítica, cuando no se cuenta con un medio auxiliar artificial, llegan sólo tan lejos como la simpatía y la fantasía en tanto facultades naturales. Esto limita naturalmente el papel de ordenación social de las evaluaciones morales así fundamentadas. Pues tal como se argumentó, la fuerza natural de la fantasía disminuye con la distancia y con ello también se debilita el efecto de la simpatía. También las propias disposiciones naturales del comportamiento ..., que subyacen a las virtudes naturales, se limitan a las personas próximas. En la medida en que son efectivamente "naturales", en el caso de las virtudes naturales de Hume se trata de puros fenómenos del ámbito próximo."³²³ En relación a esto, Hume sostiene que debido a la constitución mental y pasional de los sujetos, las virtudes no pueden llevar a cabo su papel de ordenadores sociales; una vez que se produce un desarrollo social complejo, las bases naturales son transformadas a través de un mecanismo artificial, que debe ajustarla a las nuevas exigencias y necesidades, es decir, una sociedad primitiva y tribal, responde a un concepto exclusivamente natural de las virtudes pero cuando una sociedad se hace más compleja y se amplía la interacción social, ésta responderá al concepto de artificio o de virtudes artificiales. En suma, las virtudes artificiales y naturales se diferencian, por la clase de utilidad que conforma la base de su aprobación y realización práctica, como

³²³. Cfr. Kliemt, H. 1986: 69.

también, por el plano social en que se ejercen y en la relación con el cual tiene influencia y validez.

A través de la lectura del *Libro III* del *Treatise*, Hume adquiere una perspectiva sociológica en el tratamiento de las virtudes; este cambio "... viene en realidad exigido por la propia naturaleza del problema y por la evolución que en su planteamiento experimentó Hume; porque mientras su problema principal era mostrar cómo emergían los valores en un mundo de hechos naturales (esto es, como un determinado conjunto de pasiones), las dificultades en la explicación de las virtudes artificiales- representadas primero y principalmente por la justicia- le forzaron a ir más allá para contestar cómo pueden emerger en este mundo determinados *fenómenos sociales*, ya que necesita de estos fenómenos sociales para explicar la emergencia de parte de los valores..."³²⁴

³²⁴.Tasset, J.L. 1999: 197.

3.3.2. El origen de la justicia.

Después de la publicación del *Essay Concerning Human Understanding* de John Locke, la filosofía inglesa, especialmente la epistemología, se desarrolló siguiendo las directrices empiristas, enfatizando la historia natural de las ideas y cómo éstas derivan de los sentidos, tal como lo había sostenido el propio Locke. Obviamente, el pensamiento moral y político inglés, también se vio influenciado, ya que la idea de una ética deductiva que se originaba en las leyes morales que eran evidentes por sí mismas, que el propio Locke había mantenido, quedó rápidamente obsoleta. Esta crítica y, en consecuencia, la eliminación parcial del sistema del derecho natural quedó plasmada en el *Treatise of Human Nature*. En esta obra, Hume desarrolla diferentes tesis que tuvieron una profunda influencia en todas las ramas de la teoría social. El aporte que hizo Hume a esta rama del pensamiento, fue penetrante y revolucionaria, ya que, su análisis lógico destruyó en su totalidad las pretensiones de la validez científica del derecho natural. Más aún, Hume extendió este análisis a la religión, la moral y la política.

Hume emprendió la tarea de reformular las ciencias humanas, analizando el concepto de razón, tal y como éste se entendía al interior del sistema del derecho natural. De esta forma, podría demostrar que bajo este concepto se habían aglutinado y confundido

tres concepciones que eran completamente diferentes entre sí. El resultado de esta confusión fue presentar como verdades necesarias e inmutables las leyes de la moral, ya que algunos filósofos afirmaban que, "... la moralidad es susceptible de demostración y aunque nadie haya sido capaz de dar un solo paso en esta demostraciones, sin embargo se da por supuesto que esta ciencia puede ser llevada a la misma certeza que la geometría o el álgebra. Según este supuesto, el vicio y la virtud deberían consistir en algún tipo de relación, dado que todo el mundo admite que no hay cuestión de hecho que sea susceptible de demostración."³²⁵

El sistema iusnaturalista, siempre intentó probar que existen una serie de principios racionales en el derecho, la justicia y la libertad, que se encontraban sujetos a demostración. A juicio de Hume, este era un gran error, porque, "... es imposible que la distinción entre el bien y el mal pueda ser efectuada por la razón, dado que dicha distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, y la sola razón es incapaz de ello. La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión, pero no cabe pretender que un juicio de esta clase esté acompañado en su verdad o falsedad por la virtud o el vicio."³²⁶ En consecuencia, cuando se afirma que un acto es bueno o no, no se está haciendo referencia a la razón sino a una inclinación o propensión de los sujetos, por ello,

³²⁵. T: 463.

³²⁶. T: 462..

“el curso de la argumentación nos lleva de este modo a concluir que, dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos... La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa.”³²⁷

A través de la sección I del *Libro III* del *Treatise*, titulada, *Moral Distinctions not deriv'd from Reason*, recordemos que Hume establece que existen tres operaciones distintas que han sido aglutinadas bajo el nombre de razón. En primer lugar, existe la deducción o razón en sentido estricto.³²⁸ En segundo lugar, la razón es utilizada como una facultada que trabaja en la comparación de ideas o cuando se llevan a cabo inferencias sobre las cuestiones de hecho.³²⁹ Finalmente, la razón es un principio inactivo, ya que, “las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o

³²⁷. T: 470.

³²⁸. Cfr. T: 458. “La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o falsedad. La verdad o falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia de los hechos reales. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón.

³²⁹. Cfr. T: 415-416. “Lo que puede suceder en un primer momento con este asunto es que, como nada puede ser contrario a la voluntad o razón sino aquello que tiene referencia con ella, y como sólo los juicios de nuestro entendimiento tienen esta referencia, deberá seguirse que las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que *acompañadas* de algún juicio u opinión”.

irrazonables. ... Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser el origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento moral."³³⁰ En suma después de haber delimitado el concepto de razón, Hume hace caer por su propio peso el sistema iusnaturalista que, pretendía dar una base racional al derecho, la justicia y la libertad.

En la *Enquiry Concerning The Principles of Morals*, Hume afirma que, "... que la honestidad constituye la mejor política puede ser una buena regla general, pero es susceptible de muchas excepciones. Y quizás pueda pensarse que conduce con más sabiduría quien observa la regla general y se aprovecha de todas las excepciones... He de reconocer que si un hombre piensa que este razonamiento está muy requerido de una respuesta, será un poco difícil encontrar alguna que le resulte satisfactoria y convincente. Si su corazón no se rebela contra tales máximas perniciosas, si no siente aversión por los pensamientos de maldad y bajeza, ha perdido, de hecho, un motivo considerable a favor de la virtud..."³³¹ En este texto, Hume, una vez muestra que la explicación acerca del origen de las normas sociales es el reemplazo del *yo pienso* por *nosotros hacemos*, influenciado tanto por la perspectiva social como cultural. Solamente un sujeto responsable y socialmente comprometido, es capaz de comprender y

³³⁰. T: 458.

³³¹. EPM: 282-283.

sentir las normas. Un hecho dramático sugerido por Hume es que las comunidades morales se pueden disolver y este hecho no se debe a los intereses personales sino a hechos históricos que pueden afectar a una comunidad.³³² Por ello, Hume sostiene que, "supongamos que una sociedad cae en una carencia tal de todas las cosas necesarias para la vida cotidiana que la frugalidad y la laboriosidad más grandes no pueden evitar ni que perezcan la mayor parte de sus habitantes ni la extremada miseria del conjunto. Creo que se admitirá fácilmente que, ante una emergencia tan apremiante, las estrictas leyes de la justicia quedan en suspenso y dan paso a los motivos más fuertes de la necesidad y la auto-conservación. ¿Es un crimen, después de un naufragio, hacerse con cualesquiera medios o instrumentos para nuestra salvación de que podamos echar mano, y ello sin tener en cuenta las restricciones que establecía el derecho de propiedad? O si una ciudad sitiada estuviera pereciendo de hambre, ¿podemos suponer que los habitantes de la misma vieran delante de ellos cualquier medio que pudiera preservarles, y que perdieran sus vidas en virtud de un escrupuloso respeto a lo que, en otras circunstancias, sería las reglas de la equidad y la justicia?... Así pues, las reglas de la equidad o justicia dependen completamente del estado o condición particulares en que se encuentran colocados los hombres; y deben su origen y existencia a esa utilidad que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante. Invertid en cualquier circunstancia

³³². Cfr. Capaldi, N. 1989: 263.

importante la condición de los hombres. Producid una abundancia o necesidad extremas. Implantad en el corazón humano una moderación y humanidad perfectas, o una completa rapacidad y malicia. Al convertir a la justicia en totalmente *inútil*, destruíis totalmente su esencia y suspendéis su carácter obligatorio para la humanidad... De aquí que las ideas de propiedad se conviertan en necesarias en toda la sociedad civil. De aquí deriva la justicia su utilidad para la comunidad. Y sólo de ello surge su mérito y su obligación moral.”³³³ Este texto es bastante largo, pero una vez más, Hume refuerza o acentúa la afirmación de que una comunidad moral y política es siempre y cuando sea entendida su evolución histórica y social. A la luz de los textos citados, se puede observar claramente la importancia de los intereses públicos y privados. Este principio general, que solamente puede ser explicado desde una perspectiva social e histórica, ya que, “es inútil llevar nuestras investigaciones hasta el extremo de preguntar por qué tenemos humanidad o un sentimiento de hermandad con los otros. Basta con que esto se experimente como siendo un principio de la naturaleza humana. Tenemos que detenernos en algún sitio en nuestro examen de las causas, y en toda ciencia existen algunos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar un principio más general. A ningún hombre le resulta completamente indiferente la felicidad o miseria de los demás. La primera tiene algo que todo el

³³³. EPM: 186-188.

mundo puede encontrar dentro sí mismo. No es probable que estos principios puedan resolverse en principios más simples y universales.”³³⁴ En consecuencia, Hume ha cambiado el determinismo mecanicista de los sentimientos, gracias al principio de la simpatía, por un orden social mediado por la cultura y la historia.

Es por esta razón que Hume no intenta probar que exista una tendencia natural para el cumplimiento de las reglas de la justicia, sino que éstas se originan en determinadas circunstancias. Cuando Hume expone su teoría de la justicia, no se está refiriendo a una regla abstracta o trascendente, sino por el contrario, a normas que constituyen una sociedad que orbitan alrededor del derecho de la propiedad. En otras palabras, Hume hace referencia a una justicia contextualizada, anclada en las circunstancias y necesidades de los sujetos.

Así, se refuerza una vez más la idea de Hume que el núcleo de la filosofía moral, social y política no es determinar el origen de la sociedad, sino su desarrollo, es decir, el origen de las estructuras institucionales, ya que, para Hume, la existencia del sujeto es intrínsecamente social. En consecuencia, la hipótesis del paso que da el sujeto desde un estadio pre-social a una sociedad más compleja posibilita el origen de la justicia.

³³⁴. EPM: 220.

A juicio de Hume, las reglas de la justicia son un mínimo normativo fundamental en toda vida social y una solución para las debilidades naturales de los sujetos. La justicia es un producto de la constitución de los sujetos y de la situación fáctica que hace obligatoria la vida en sociedad. Otra vez, se puede observar la relación naturaleza-cultura, que es propia de todos los análisis de Hume acerca de los diferentes aspectos de la naturaleza humana. En suma, la justicia es una construcción artificial, fundada en la existencia del hombre y de sus capacidades, que de una forma u otra, le permiten aprender de los errores pasados y planificar su futuro.³³⁵

Existen tres factores que pueden causar problemas a los sujetos en relación al reparto de sus bienes; estos son: el egoísmo, la benevolencia limitada y la escasez moderada, que no llevan a los sujetos a la miseria pero tampoco les permite la satisfacción total y absoluta de sus necesidades. Pero, ¿cuáles son estos bienes u objetos de deseo? Hume afirma que existen tres tipos 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 prive de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de

³³⁵. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 199.

los otros y pueden además ser transferidas sin sufrir merma o alteración... 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.”³³⁶ Después de haber descrito la situación original del sujeto en sociedad, la explicación del origen de la justicia no resulta difícil. La descripción del origen de la justicia propuesta por Hume es simple, es una narración inteligente sobre el origen de la sociedad, de las causas, del contexto y finalmente de las circunstancias que envuelven la aparición de la justicia. El motivo que lleva a los sujetos a vivir en una sociedad es una inclinación restringida y canalizada por el **artificio**. Finalmente, la teoría del artificio presentada por Hume, en *Libro III* del *Treatise*, es un intento de formular una postura alejada de la tradición filosófica. Hume no tenía ningún interés en establecer la justicia como una verdad inmutable y eterna. Cuyo origen se podría encontrar en una entidad divina. También se muestra absolutamente convencido de que los sujetos no poseen una razón que les permite establecer las leyes de la justicia. Por el contrario, cuando Hume busca establecer el origen de la justicia, intenta encontrar una explicación en la observación de las relaciones sociales al interior de una comunidad, ya que “el hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida

³³⁶. T: 488.

social por necesidad, inclinación natural y hábito.”³³⁷ Hume sostiene que los sujetos elaboran convenciones, acuerdos, para utilizarlos a diario, ya que mediante estas convenciones se originan las reglas o normas estables de acción. Como se verá más adelante, Hume tiene la intención de afirmar que estas convenciones son un mero hábito o una costumbre y, por lo tanto ningún principio podrá demostrar que los valores sociales, tales como la justicia o la libertad son producto de un razonamiento deductivo. Por el contrario, serán el resultado de la interacción social.

³³⁷. E-OG: 70.

3.3.2.1. Razones para la existencia de la justicia.

En el apartado anterior hemos analizado, lo que Hume denomina, el establecimiento de la reglas de justicia por medio del artificio de los sujetos, la consecuencia inmediata es, que las reglas de la justicia son un componente esencial en la vida social y su establecimiento obedece a una serie de condiciones que le permiten a Hume afirmar que, "... la justicia debe su origen a las convenciones humanas, y que éstas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su *facilidad de cambio*, unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres."³³⁸ En consecuencia, por mucho que la familia y el apetito sexual incentiven los lazos sociales, existen rasgos particulares en el temperamento natural de los sujetos y en las circunstancias externas que dificultan la deseada unión. Hume se encuentra absolutamente convencido que, en sociedades desarrolladas el origen de la justicia se encuentra unido a la inseguridad en la posesión de los bienes, una inseguridad, que es el producto del carácter natural de los sujetos. Como hemos mostrado anteriormente, Hume afirma que, existen tres clases de bienes deseados, la satisfacción intelectual, la buena disposición

³³⁸. T: 494.

externa del cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas gracias al trabajo. Por esta razón, la sociedad es ventajosa, ya que favorece las condiciones que permiten la satisfacción de las necesidades y aspiraciones de los sujetos. Por esta razón, las reglas de la justicia son también reglas de la propiedad y tienen la cualidad de eliminar la inestabilidad de la posesión de los bienes, a través del establecimiento de los títulos de posesión, y de solucionar las necesidades y deseos de los sujetos en relación con la escasez de algunos bienes, considerados como los principales peligros de la sociedad.³³⁹ La justicia y las reglas, son necesarias solamente cuando el contexto habitual de los sujetos lo requiere. Así, la tesis de la necesidad de la justicia y de sus reglas, se fundamenta en la inestabilidad de posesión y del disfrute de algunos bienes que son el objeto de interés de los sujetos, especialmente la propiedad. La regulación de la propiedad, debe ser entendida como “una concreción de la justicia, en el sentido de que controla la oposición entre bienes particulares inmediatos y bienes generales y mediatos.”³⁴⁰ Pero, ¿qué es la propiedad?.

En *A Dissertation on the Passions*, Hume afirma que, “... la propiedad es una clase de relación que produce una conexión entre la persona y el objeto, es evidente ... Ser el dueño de algo es ser la única persona

³³⁹. Cfr. T: 492. “Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua y directamente destructora de la sociedad.”

³⁴⁰. Tasset, J.I. 1999: 297.

que por las leyes de la sociedad, tiene derecho a disponer de ello y a disfrutar de sus beneficios. Este derecho tiene al menos la tendencia a procurar a la persona su ejercicio y, de hecho, normalmente le proporciona esa ventaja, porque, un derecho que no implique dominio no es derecho ninguno. Ahora bien, una persona que dispone de un objeto y obtiene beneficios de él, produce o puede producir efectos sobre él o verse afectado por él. Por consiguiente, la propiedad es una especie de *causación*. Capacita a la persona para producir alteraciones en el objeto, y se supone que la condición de ésta es desarrollada y alterada por él.”³⁴¹ En el *Treatise*, Hume sostiene que poseer una cosa no se reduce solamente a tocarla sino también a alterarla según el placer o el provecho de un momento determinado. En consecuencia, de acuerdo con la teoría humeana de las relaciones, se denomina propiedad o propiedades a los objetos que poseen relación con un sujeto. Esa relación, no es una relación natural, ni pertenece a la naturaleza del objeto, por el contrario es artificial, originada al interior del proceso de estructuración de la sociedad.³⁴² En otras palabras, *sostener que la estabilización de la propiedad es un artificio, es el punto esencial y original de la teoría humeana*. Por ello Hume dice que, “Una vez implantada esta

³⁴¹. DP: 109.

³⁴². Cfr. T: 527. “Es evidente que la propiedad no consiste en ninguna de las cualidades sensibles de un objeto, pues estas cualidades pueden seguir siendo invariablemente idénticas a pesar de que la propiedad cambie. La propiedad deberá consistir, pues, en alguna relación de objetos. Sin embargo no cabe encontrarla en su relación con otros objetos externos e inanimados, pues éstos pueden seguir siendo invariablemente idénticos a pesar de que la propiedad cambie. Esta cualidad consiste, por consiguiente, en las relaciones de los objetos con seres inteligentes y racionales.”

convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho y obligación...* Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia. Por tanto, los que utilizan las palabras *propiedad, derecho y obligación* antes de explicar ese origen cometen crasa falacia y son incapaces de razonar sobre una base firme. La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y está basada en la justicia. Por ello supone invertir por completo el asunto, imaginar que podemos tener alguna idea de propiedad antes de haber comprendido por entero la idea de justicia y mostrando su origen en el artificio y designio de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad.³⁴³ Se sigue que, tanto la estabilización de la propiedad como la de la justicia resultan totalmente necesarias para el mantenimiento de la sociedad, ya que el mayor peligro de inestabilidad proviene de los conflictos originados por la posesión de bienes externos.

Después de la definición de propiedad, sobre la base de la relación artificial sujeto-objeto, Hume se propone establecer la regla de estabilidad de la posesión, cuyo objetivo es "absolutamente necesario

³⁴³. T: 491.

para la sociedad humana, y nunca podrá tener eficacia alguna mientras permanezca en términos generales.”³⁴⁴ Por esta razón, Hume sostiene que, es necesaria la intervención de la convención en la estabilidad de la posesión, para dar por finalizada cualquier tipo de discusión. Esto solamente será posible si se aplica una regla general en lugar de una particular; por esto, Hume dice que, “la justicia no tiene nunca en cuenta en sus decisiones la conveniencia o falta de conveniencia de los objetos con las personas particulares, sino que conduce por puntos de vista más amplios... la regla general de *que la posesión debe ser estable* no debe ser aplicada mediante juicios tan particulares, sino por medio de otras reglas generales válidas para toda la sociedad, y tan inflexibles cuando favorecen como perjudican.”³⁴⁵ Después de haber probado la utilidad y racionalidad de la existencia de la institución formal de la propiedad, es decir, de la restricción de cada sujeto de poseer, de forma indiscriminada bienes externos, Hume se ve enfrentado a la siguiente interrogante: ¿existe alguna forma adecuada y equitativa de atribuir la propiedad? Como es su costumbre, Hume da inicio a su análisis acerca de la distribución de la propiedad con una crítica a las concepciones tradicionales de este proceso, ya que el derecho a la propiedad era considerado como algo natural, anterior a la sociedad y al orden jurídico:

³⁴⁴ . T: 501-502.

³⁴⁵ . T: 502.

1. La distribución de la propiedad según el mérito de cada sujeto, se presenta como un problema ya que no se puede obtener una norma general sino que hay que recurrir a casos particulares, por lo que no parece apropiado como primera instancia de una institución, que se estructura sobre el funcionamiento global de una sociedad.³⁴⁶
2. La distribución apoyada en el uso y la capacidad para beneficiarse de la propiedad, constituye un problema, porque establecer cuando comenzó a utilizarse es difícil de precisar y concretar.³⁴⁷
3. Finalmente, Hume considera un criterio igualitarista de distribución de la propiedad, ya que los problemas de organización 'comunista' y 'niveladora' de la propiedad no conseguirá los objetivos de beneficio social que se proponía alcanzar...³⁴⁸ Esto se debe a:
 - a. La existencia de diferencias de capacidad entre los sujetos anula los beneficios esta distribución, y si esto se previene de forma artificial, se pueden neutralizar los estímulos de acción que se encuentran presentes en la conducta de cada sujeto.

³⁴⁶. Cfr. Miller, D. 1981: 65.

³⁴⁷. Cfr. Miller, D. 1981: 66.

³⁴⁸. Tasset, J.L. 1999: 210.

- b. Un gobierno absolutamente autoritario con el control total y absoluto de los sujetos y sus bienes no permitiría la libre adquisición de ellos.
- c. La estructura gubernamental autoritaria echa por tierra cualquier estratificación social y anula el elemento social de la conducta de los sujetos en sociedad.³⁴⁹

En el *Treatise*, Hume afirma que, "pues, con independencia de lo que suceda con respecto a todos los tipos de vicio y virtud, la verdad es que los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten tal gradación insensible, sino que bien o bien una persona tendrá un derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a obligación alguna. Aunque las leyes civiles hablen de un *dominio* perfecto y de otro imperfecto, es fácil notar que esto se debe a una ficción sin fundamento racional y que nunca puede intervenir en nuestras nociones de la justicia y la equidad natural."³⁵⁰ En consecuencia, respecto a la propiedad, Hume defiende la existencia de un derecho total y absoluto del propietario sobre el bien,

³⁴⁹. Cfr. EPM: 193. "La historia nos enseña que, durante las guerras civiles, hubo en Inglaterra fanáticos *religiosos* de esta clase; aunque es probable que la tendencia natural de estos principios provocase tal horror en la humanidad, que obligara pronto a estos peligrosos entusiastas a renunciar a sus principios, o, al menos, a ocultarlos. Los *niveladores*, que pretendían una distribución igualitaria de la propiedad, eran quizás una clase de fanáticos *políticos* surgidos de la especie religiosa, y que reconocían más abiertamente sus pretensiones; pues éstas tenían una apariencia más plausible, tanto de ser practicables en sí mismas como resultar útiles a la sociedad humana."

³⁵⁰. T: 529.

independientemente de cualquier otra consideración, un derecho que no permite grados ni limitaciones y que comparta un deber y una especie de exigencia para los demás, es decir, el respeto y la prevención de las usurpaciones. De esta forma, Hume se ve en la necesidad de establecer una serie de reglas que determinan la posesión y son:

- 1. Posesión Actual.** Se posee todo aquello que en el momento de la instauración de la propiedad el sujeto ya poseía. En este caso, está claro que el vínculo artificial se encuentra fortalecido por la regulación de contigüidad entre el sujeto y la propiedad, en los casos en que se originan algunas dudas, se debe recurrir a la relación causa-efecto, que es la última instancia en relación al establecimiento de la propiedad.
- 2. Ocupación.** También denominada posesión primera, ya que se tiene todo lo que se ocupó antes que otras personas.
- 3. Prescripción.** “Es una larga posesión..., que confiere a la persona suficiente título de propiedad sobre cualquier cosa que posea... la posesión durante un largo período de tiempo confiere un derecho sobre un objeto. Pero como, aunque todo se produzca en el tiempo, es cierto que el tiempo

mismo no produce nada real, se sigue que, al ser la propiedad algo producido por el tiempo, no es ninguna cosa real existente en los objetos, sino algo que ha sido originado por los sentimientos.”³⁵¹

A juicio de Miller, la explicación de la regla de propiedad por prescripción se encuentra fundada claramente en las reglas de la imaginación, ya que, como afirma Hume, “el derecho de una persona a poseer una cosa, que es claro y distinto en este momento, parecerá oscuro y dudoso dentro de cincuenta años, aun cuando los hechos en que esté basado tal derecho estuvieran probados con la mayor evidencia y certeza. Los mismos hechos no tienen la misma influencia después de tan largo tiempo.”³⁵² En este caso afirma Hume, cuando el tiempo es demasiado largo debilita la relación sujeto-objeto, con lo cual se confirma que es una relación absolutamente imaginaria, no fundada en bases naturales.

4. Ascensión. “Adquirimos propiedad sobre los objetos... cuando éstos se hallan íntimamente conectados con objetos que ya son de nuestra propiedad... Así, los frutos de nuestro jardín, las

³⁵¹. T: 508.

³⁵². T: 508.

crías de nuestro ganado, el trabajo de nuestros esclavos; todas estas cosas se consideran de nuestra propiedad aun antes de poseerlas de hecho.”³⁵³ Esta regla depende exclusivamente de la relación de contigüidad, ya que la propiedad se extiende por esta regla a los objetos relacionados íntimamente con el objeto poseído primariamente.

5. Sucesión. También conocido como herencia. Se posee lo que pertenece a los parientes más próximos después de la muerte de éstos. Hume afirma que, “el derecho de *sucesión* <es de carácter muy natural>, tanto por el supuesto consentimiento del padre o pariente cercano como por el interés general de la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a quienes les son más queridos, para hacerlos así más laboriosos y frugales. Es posible que estas causas se vean ayudadas por la influencia de la *relación* o asociación de ideas, por la cual nos inclinamos naturalmente a llevar nuestra atención al hijo, después del fallecimiento del padre, y también a

³⁵³. T: 509.

asignarle derecho sobre las posesiones paternas.”³⁵⁴

6. Transferencia de la propiedad por consentimiento. Las reglas de la propiedad pueden entrar en conflicto unas con otras, y debido a esto Hume piensa que se necesitan leyes más específicas que son adoptadas convencionalmente por la sociedad. Se consideran leyes complementarias de la propiedad, es decir que no sustituyen a las originarias sino que las hacen más precisas. Hume está convencido de que el establecimiento de la estabilidad de la posesión es fundamental para la sociedad, pero que la rigidez excesiva de la organización de la propiedad podría obstruir las cambiantes necesidades de la sociedad. Para permitir la adaptabilidad social de la propiedad, Hume introduce la transferencia por consentimiento, cuyo fundamento es utilitario, asociado a las necesidades sociales, tanto individuales como colectivas. Uno de los beneficios de esta regla, es la institución de una vía de reparto equitativo de los bienes y una forma de establecer relaciones comerciales.

³⁵⁴. T: 510-512.

En suma, la teoría de la propiedad de Hume no es fundamentalmente normativa, ya que éste no busca establecer un modelo de organización de la propiedad. Tampoco desea definir un modelo concreto de ésta, sino poner de manifiesto las bases generales que pueden hacer inteligibles tales modelos. Más aún, Hume realiza, a juicio de Tasset, una fundamentación empírica-utilitarista perfecta y convincente.³⁵⁵

³⁵⁵. Cfr. Tasset, J.L. 1999: 220.

4. HUME Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

“De un hombre que no muestra ningún interés por la política no decimos que sea un hombre que se ocupe de sus asuntos; decimos que aquí no tiene nada de qué ocuparse.”

(Oración Fúnebre de Pericles)

En una lectura contemporánea, lo más sugerente del pensamiento político de Hume, es el sinnúmero de preguntas que formuló y la crítica implacable que llevó a cabo de las respuestas convencionales y los fundamentos dogmáticos del pensamiento de sus predecesores. Hume no busca respuestas de ese tipo, por el contrario, sus respuestas se encuentran fundadas en las convenciones o consensos artificiales, aunque sujetas a cambio, según las variaciones de la realidad histórica y social. En suma, la originalidad y la grandeza del pensamiento político de Hume se encuentra en la reconstrucción de los pilares del pensamiento político.

Sin embargo, no hay que olvidar que, el método de razonamiento utilizado por Hume sobre los temas políticos, otorga a su obra un interés que va más allá de la reconstrucción de un evento en un

momento determinado. Por esta razón, no hay que perder de vista el objetivo fundamental de la obra de Hume, que se resume en el subtítulo del *Treatise*: Introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos humanos. Esto se debe a que “los hombres están ya curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas en la filosofía natural, y no están dispuestos a escuchar otros argumentos que los que se derivan de la experiencia. Ha llegado el momento de que intenten una reforma similar en todas las disquisiciones morales, y rechacen todo sistema de ética, por sutil o ingenioso que sea, que no esté fundado en hechos y observaciones.”³⁵⁴ En suma, Hume se sitúa en la búsqueda científicista del pensamiento social moderno. Como filósofo de la naturaleza humana, propuso una teoría nueva del hombre totalmente diferente a la de sus antecesores. La teoría se caracteriza por su simplicidad y audacia por expresar el optimismo ilimitado de la ilustración. El espíritu y los principios generales de la teoría de Hume representan el verdadero paradigma de lo que significa formular una explicación de algo, en consecuencia de lo que es comprender el comportamiento humano como también la constitución y evolución de la sociedad.³⁵⁵

Considerado un pensador anti-iusnaturalista y anti- contractualista, Hume está convencido que “cualquier hombre juicioso e ilustrado

³⁵⁴. EPM: 174-175.

³⁵⁵. Cfr. Stroud, B. 1986: 12.

percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer en el más alto grado una argumentación exacta y profunda.”³⁵⁶ Hume considera esencial y fundamental la idea de naturaleza humana para el desarrollo de cualquier sistema filosófico. Esta nueva concepción de la ciencia del hombre,³⁵⁷ llevó a Hume a dismantelar el cientifismo naturalista-racionalista por medio de la introducción de lo subjetivo en el conocimiento, como también en la explicación de la acción moral y política y, la sustitución del deísmo por un contundente ateísmo sin precedentes. En consecuencia, la filosofía de Hume presenta una visión de mundo en la que es posible una transformación constante de ideas, creencias, convenciones, etc.

Hume consideraba a la política junto con la lógica, la moral y la crítica como parte de las ciencias del hombre. Sin embargo, a lo largo del desarrollo de su obra, Hume proporciona diferentes definiciones de lo qué es la política propiamente tal. En su ensayo titulado *That Politics may be reduced to a Science* establece que “tan grande es la fuerza de las leyes, y de determinadas formas de gobierno, y tan poca es su dependencia del humor o el talante personales, que pueden a veces deducirse de ellas consecuencias casi tan generales como las que nos

³⁵⁶. T: XVII

³⁵⁷. Hay que destacar que Hume utiliza el término ciencia del hombre es en dos sentidos. El primero se relaciona a la psicología, a la investigación de la mente humana como el centro de toda ciencia que puede depender de ella. El segundo sentido, pertenece a la fase social de Hume, que constantemente ha sido ignorada, por el énfasis excesivo y exclusivo en su pensamiento individualista precursor del atomismo asociacionista.

permite sacar la ciencia matemática.”³⁵⁸ En la *Enquiry Concerning Human Understanding*, separa la política, de la moral y de la crítica afirmando que los razonamientos éticos tienen que ver con los hechos particulares, mientras que las ciencias que tienen como objeto de estudio los hechos generales son, la filosofía natural, la física, la química que investigan las cualidades, las causas y efectos de los objetos. La moral y la crítica no son considerados objetos del entendimiento como si lo son del gusto y del sentimiento. En los *Dialogues Concerning Natural Religion*, al hacer referencia a la política, sostiene que en tanto se reduzcan las especulaciones al comercio, la moral, la política o a la crítica, se recurre en todo momento al sentido común y a la experiencia que refuerzan las conclusiones filosóficas. Brevemente, hemos realizado una caracterización de la política que es muy diferente a la que presenta en el *Treatise*; en esta obra, Hume define implícitamente a la política como un artificio social y elabora su explicación junto con la de las virtudes artificiales, convirtiéndose las últimas en el objetivo principal del *Libro III*. Con ya hemos dicho, en el *Treatise*, Hume no proporciona una definición detallada de lo que es la política propiamente tal, sino que la atribuye a las invenciones o artificios del colectivo humano y establece una serie de relaciones de éstas con lo que no es producto de la invención. Probablemente, esto es lo que

³⁵⁸. E-PR: 16.

hace de Hume un filósofo político original y creador de una nueva teoría social, política y moral.

En el capítulo anterior hemos establecido que la sociedad organizada se origina por la utilidad para el sujeto. Solamente, reuniéndose en sociedad el sujeto es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual al resto de las criaturas.³⁵⁹ Para que todo eso se articule, Hume afirma que “las leyes de la equidad o de la justicia dependen enteramente del particular estado y condición en que se encuentran los hombres y deben su origen y existencia a la estabilidad que surge para el público su estricta y regular observancia.”³⁶⁰ De esta forma, el efecto inmediato de las convenciones es limitarse a consolidar el interés a largo plazo con el reconocimiento público de que, al establecer las reglas de la justicia, éstas interesan a todos los miembros de la sociedad y que este es el requisito fundamental para el logro de ventajas y beneficios a través de la cooperación mutua.³⁶¹ Por ello, la importancia de las convenciones radica en:

³⁵⁹. Cfr. T: 485. “<El hombre> sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria.”

³⁶⁰. EPM: 203- 204.

³⁶¹ . Cfr. T: 485. “La sociedad proporciona remedio a todos los inconvenientes que se le presentan al hombre; nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de las fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo... La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta fuerza, capacidad y seguridad adicionales.”

- a. Crear una red de interacciones en la que la conformidad a las reglas, el consenso y la obtención de ventajas dependen de la conformidad y de la conducta de los miembros de una sociedad.
- b. Explicar el origen del gobierno y poder político, en donde el concepto *interés* ocupa un papel fundamental.

A pesar de que el interés general sea el motivo principal del establecimiento de la justicia, sucede que los sujetos se pueden ver conducidos por un interés a corto plazo que les proporciona ventajas inmediatas con solo violar el sistema de reglas establecido. De este modo, se rompe el orden establecido con el rechazo de las reglas de la justicia, a menos que otras convenciones sean acordadas para estructurar una instancia, cuyo objetivo prioritario sea prevenir estas situaciones. Para Hume esto se traduce en el origen del estado y de la autoridad política. Hume resume el problema en la siguiente afirmación: "Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés, aún cuando extiendan sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá, de sus más cercanos amigos y conocidos."³⁶² La solución, afirma Hume, a esa falta de motivación en los sujetos, se encuentra en el nacimiento del Estado. A través de éste una serie de ciudadanos, magistrados, jueces y un aparato burocrático, son colocados en una situación

³⁶². T: 534.

donde su interés inmediato se traduce en observar y hacer observar las reglas de la justicia.³⁶³ Esta sugerencia acerca del origen y la constitución del estado podría ser considerada como una apuesta radical de Hume que se diversifica a otros asuntos fundamentales de su filosofía política:

1. La crítica a las teorías del contrato.
2. El establecimiento de las razones válidas para la legitimación y la función del estado.
3. Los orígenes de la obediencia civil.

³⁶³ . Cfr. T: 537. "La única dificultad está, por consiguiente en encontrar ese expediente por el que los hombres curan su flaqueza natural, y que les somete a la necesidad de observar las leyes de la justicia y la equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que nunca podrá ser efectivo tal remedio, a menos que corrija tal inclinación; y 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 la justicia nuestro interés más cercano, y de su violación, el más remoto."

4.1. Hume y la teoría del contrato.

La obligación política ha sido uno de los motivos tradicionales de preocupación de los gobernantes y teóricos de la política. La posibilidad de rebeliones, sublevaciones de los gobernados o la desobediencia a los mandatos del poder, constituyen el centro de importantes reflexiones que se remiten a los orígenes del pensamiento político. Las principales explicaciones acerca de cuáles son los fundamentos sobre los que descansa la obligación política utilizaron argumentos que remiten al *deber moral*, *deber legal* o *el interés propio*. A fines del siglo XVII, y como consecuencia del nacimiento del Estado Moderno, el problema de la obligación política dejó de lado las teorías basadas en la voluntad divina, es decir, aquellas según las cuales el soberano recibía su autoridad de Dios, para permitir el nacimiento de formulaciones que proponían como base principal la obligación y la aceptación voluntaria por parte de sus integrantes.

La obligación política ha sido entendida como un límite de la conducta, un requisito para la acción o no-acción que ha sido elegida o aceptada como opuesta al deber, y que pretende ser una exigencia que existe *por naturaleza* o *por requerimiento*. El problema fundamental, al considerar los fundamentos de la obligación política, es buscarlo en las razones morales para obedecer. En efecto, a

menos que se argumenten razones morales, no existe ninguna justificación para reconocer la autoridad política. Es fundamental, establecer una diferencia entre la obligación impuesta por el poder coercitivo que lleve al ciudadano a obedecer a la autoridad política, la que sí tiene el derecho a ser obedecida. Esto último supone una obligación auto-asumida, un compromiso moral libremente adquirido que da conformidad al ordenamiento político. Tener una obligación política, significa respetar a la autoridad legal del Estado para elaborar y aplicar la ley. Cuando los ciudadanos no poseen un sentido de obligación política, no respetarán su autoridad legal y, en ese caso el Estado no tendrá otra opción que mantenerse únicamente por la fuerza. En la política se exige, que las acciones se ajusten a la ley, pero al mismo tiempo se espera de ellas que aprueben y sean leales a la autoridad política de donde ha surgido la ley. Después de haber establecido esta exigencia, se podría reconocer el hecho de la obligación política.

Entre las principales teorías que han profundizado en el problema de la obligación política se encuentra la *teoría del consentimiento*. Esta teoría justifica la obligación política en la promesa de la obediencia asociada a un pacto o a un contrato, cuyo objetivo es la formación del ordenamiento político. Un pacto es considerado como un acuerdo originario de los individuos por medio del que se origina la sociedad civil, en la medida en que los individuos consienten en dejar de lado

sus legítimas aspiraciones personales, para fomentar el bienestar y la seguridad de todos. Esto es el paso que permite justificar la necesidad del ordenamiento jurídico y coactivo a través de la transición del estado-naturaleza al estado civil o sociedad política. Los ciudadanos se encuentran obligados a obedecer la ley, tanto porque lo han prometido (obligación moral), como porque la alternativa a una sociedad organizada políticamente es el estado de naturaleza y sus correspondientes desventajas.

Por lo general, se le atribuye a Locke, el haber formulado la doctrina del gobierno por consentimiento, que define el consentir como permitir, en otras palabras, un acto voluntario y personal que limita el fundamento de la obligación del ciudadano ante el gobierno.³⁶⁴ El gobierno por consentimiento es una teoría de cómo los individuos de una comunidad llegan a estar sujetos a una serie de obligaciones políticas y de cómo se origina la sociedad política. De esta forma la teoría del gobierno por consentimiento no es una teoría de cómo se organiza un gobierno, por el contrario, es una teoría acerca del origen del gobierno.³⁶⁵

Entonces, ¿por qué los individuos están obligados a obedecer?, Locke respondería de la siguiente manera: Los individuos han consentido tanto individual como contractualmente en transferir a un grupo el

³⁶⁴. Cfr. Dunn, J. 1991: 524.

³⁶⁵. Cfr. Dunn, J. 1991:524.

poder ejecutivo de la ley naturaleza que había sido controlado individualmente cuando los sujetos se encontraban en el estado de naturaleza.³⁶⁶ Un individuo consiente, tácitamente acatar la decisión de la mayoría de instituir una entidad que vele por sus intereses.³⁶⁷ Así, los sujetos, que constituyen una comunidad, han confiado el poder a una forma particular de gobierno. En consecuencia, un individuo está obligado a obedecer la legislación de un gobierno legítimo aún cuando se oponga a esa legislación. Así, *consentir* en una forma concreta de gobierno supone acatar las normas dictadas por él. De esta forma, ningún sujeto puede estar sometido al poder político sin su consentimiento. Así se puede distinguir entre 'estar obligado' por el poder coactivo y 'aceptar la autoridad'. La diferencia es pertinente, pues la coacción no es voluntaria, a diferencia de la aceptación de la autoridad que sí lo es. La autoridad política puede residir solamente en el *mutuo y común consentimiento*: Ningún individuo puede ser sometido al poder político sin su propio consentimiento, ahí es donde recae la justificación de la obediencia al poder político.

El Estado debe estar al servicio del pueblo, porque de esta forma tendrá sentido el compromiso de obediencia de los ciudadanos. La obligación política del contrato aporta una solución al problema de toda teoría liberal del Estado: la conciliación del monopolio del poder

³⁶⁶ . Cfr. Lloyd Thomas, D.A. 1998: 34.

³⁶⁷ . Cfr. Lloyd Thomas, D.A. 1998: 34.

político, que se alza frente a la sociedad civil, con la garantía de los derechos de los ciudadanos. Hay que destacar que, cuando los sujetos deciden unirse en sociedad renuncian a gran parte de su libertad. Cada uno renuncia al poder ejecutivo y legislativo que poseía en el estado de naturaleza; pero esta renuncia no se produce para entregárselos a un soberano absoluto con una autoridad ilimitada. Si cada miembro de la sociedad renuncia a su poder particular, lo hace a través de un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, un cuerpo político en el que la mayoría tiene derecho a actuar y decidir en nombre de todos.³⁶⁸ En consecuencia, con el consentimiento de cada individuo, se constituye una comunidad y se hace de esa comunidad un cuerpo con poder de actuación de forma corporativa, lo que sólo se puede conseguir mediante la voluntad y determinación de la mayoría, ya que lo que hace actuar a una comunidad es única y exclusivamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es fundamental que toda comunidad se mueva en una sola dirección. Según lo anterior, es imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la mayoría. Si esto no sucede, dejaría inmediatamente de ser una

³⁶⁸. Cfr.: Locke: Cap. VIII, 95. "El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se someta a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad. Esto puede hacerlo cualquier grupo de hombres, porque no daña la libertad de los demás, a quienes se deja, tal y como estaban, en estado naturaleza. Así, cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados a un cuerpo político en el que la mayoría tienen derecho de actuar y decidir en nombre de todos."

sociedad constituida sobre la base del consenso, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. De esta forma, cada individuo está obligado, a someterse al parecer de la mayoría.³⁶⁹

En consecuencia, para que un individuo se integre en una comunidad, éste debe entregar a la mayoría de esa comunidad, o al gobierno que se estableció por consentimiento, todo el poder necesario para que la sociedad alcance los fines que se buscan y que los convocaron a unirse. Esto es lo que acuerdan con el mero hecho de unirse a una sociedad política, y esto es todo lo que se necesita para que se constituya el pacto entre aquellos individuos que se integran para constituir un Estado. De esta forma, lo que se origina y de hecho constituye una sociedad política es el *consentimiento* de una pluralidad de hombres libres que aceptaban la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e integrarse a esa sociedad. Esto es, lo que podría haber dado origen a los gobiernos legales de cualquier parte del mundo.³⁷⁰ Finalmente, se podría afirmar que, el comienzo de la sociedad política, para Locke, depende exclusivamente del consentimiento de los individuos, quienes se agrupan y acuerdan conformar una sociedad y que cuando se encuentran así incorporados, se establece el tipo de gobierno más adecuado para esa

³⁶⁹. Cfr.: Locke: Cap. VIII, 96.

³⁷⁰. Cfr.: Locke: Cap. VIII, 99.

sociedad.³⁷¹ Locke estaba convencido que el consentimiento explícito hace posible que un individuo se convierta en un miembro de derecho pleno de una sociedad política y por medio de ese consentimiento se creen obligaciones políticas.

En resumen, la teoría del consentimiento de Locke no se reduce a la organización del gobierno, sino que explica también a como éste se origina. La fuente de la autoridad legítima es el consentimiento racional de los individuos, un pacto original, ya que ellos racionalmente consienten en limitarse sus propios derechos. De esta forma, se podría afirmar que, el comienzo de la sociedad política, para Locke, dependía exclusivamente del *consentimiento* de los individuos, quienes se agrupan y acuerdan constituir una sociedad. Así, cuando ya se encuentran incorporados a la sociedad, establecen el tipo de gobierno más adecuado para ellos.

³⁷¹. Cfr.: Locke: Cap. VIII, 106.

4.1.1. Hume y el contrato como ficción.

Como vimos en el apartado anterior, el contrato era entendido como una especie de metáfora que permitía abrir espacios teóricos para una reflexión acerca de lo social, cuando la experiencia política y la historia no proporcionaban ningún tipo de oportunidad. Más aún, el contrato era la explicación del por qué se deben obedecer las leyes y de cómo funciona la autonomía de las personas en la vida social.

Para Hume una teoría exitosa acerca del contrato debía dar respuesta a las siguientes interrogantes:

1. El origen histórico de los gobiernos.
2. La justificación general acerca de la existencia de los gobiernos.
3. A qué tipo de personas se les debía otorgar la autoridad.
4. Bajo que circunstancias la obligación para con gobierno cesa y la resistencia llega a ser legítima.

A juicio de Hume, no todas las teorías sobre el contrato eran tan ambiciosas, pero la teoría de Locke intentó dar a respuesta a cada una de esas interrogantes. Hume estaba seguro que la teoría del contrato de Locke, fue en su momento, la más completa, sin embargo su influencia política ha sido sobredimensionada. Hume reconoce la grandeza de la obra de Locke, pero su interés más próximo, a luz de

la nueva concepción de la naturaleza humana, era desmantelarla por completo.

Hume expone sus argumentos acerca del contrato en dos secciones del *Libro III del Treatise*, denominadas *Del Origen del Gobierno* (Sección VII) y *Del Origen de la Obediencia Civil* (Sección VIII). Fundamentalmente, la crítica a la teoría del contrato como ficción se debe a su nueva concepción de naturaleza humana y principalmente a la doctrina de la artificialidad de la justicia.³⁷² Como hemos descrito con anterioridad, los hombres se encuentran guiados en gran medida por su interés personal y prefieren obtener ventajas triviales pero inmediatas, dejando de lado la observancia de las leyes de la justicia, que de una forma u otra, son las que permiten el mantenimiento y funcionamiento del orden en la sociedad. Hume se muestra seguro que una solución que pueda ser totalmente efectiva y como sería imposible cambiar las circunstancias y la situación para hacer de la observancia de las leyes de la justicia el interés más cercano y su violación transformarlo en el más lejano y remoto. Sin embargo, esto es impracticable, en relación a toda la humanidad y sólo algunos pocos serán los elegidos para ejecutar la justicia de esa forma. A esos pocos, Hume los denomina magistrados, gobernantes, etc., cuyo único interés es el cumplimiento inmediato de las leyes de

³⁷². La crítica al contrato como origen del gobierno desde una perspectiva histórica Hume la realiza en el ensayo *Of the Original Contract*, que será analizado en la siguiente sección.

la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad.³⁷³

“Este es, pues, el origen del gobierno civil y de la sociedad. 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.”³⁷⁴ A juicio de Miller, una vez que el gobierno ha sido establecido, se podrían observar algunas acciones que tienden a debilitarlo,- como actos de desobediencia, rebeliones, golpes militares, etc.-, que son contrarios al interés común. De esta forma, se reconocerá a la lealtad como una virtud y la rebeldía como un vicio. En relación a los gobernantes mismos, Hume sostiene que en la mayoría de los casos su interés inmediato será reforzar las reglas de la justicia, ya que aquellos deben su autoridad al deseo del pueblo. Serán exitosos si logran llevar a cabo esta función y deberán presentar su dimisión si fallan en su tarea.³⁷⁵

Lo anterior se podría considerar como el aspecto lógico del origen del gobierno. A su vez existen dos argumentos a su favor. El primero abarca la función del gobierno en especificar las reglas de la justicia con más precisión y no establecer discusiones acerca de la

³⁷³. Cfr. E-OG: 38. “Los hombres deben tratar de paliar lo que no pueden remediar. Han de instituir ciertas personas que, con el nombre de magistrados, tengan por peculiar oficio señalar los dictados de la equidad, castigar a los transgresores, corregir el fraude y la violencia y obligar a los hombres, mal que les pese, a atender a sus intereses verdaderos y permanentes. En una palabra, la obediencia es un nuevo deber inventado para apuntalar el de la justicia, y los compromisos de la equidad han de ser reforzados por los de la subordinación.”

³⁷⁴. T: 537.

³⁷⁵. Cfr. Miller, D. 1981: 83.

interpretación de ellas.³⁷⁶ El segundo argumento dice relación exclusivamente al papel del gobierno en proveer bienes y beneficios públicos. Cada uno de estos argumentos, a favor de la instauración del Gobierno, poseen la misma forma básica, es decir, el gobierno debe ser visto como un agente que obliga a los hombres hacer lo que realmente es bueno y beneficioso para ellos y apartar cualquier interés que se escape o desvíe de esos beneficios. El fundamento general del origen del gobierno es realizar una unión entre los intereses públicos y privados, de tal forma que se pueda mostrar porque es obligatorio moralmente obedecer al estado. A juicio de Miller, Hume no cree que su justificación del origen del gobierno sea prominente en la mente de los sujetos cuando deciden establecer un gobierno o cuando ellos juran mantener su lealtad hacia él. Se podría decir que los hombres poseen una noción implícita del argumento a favor del origen de una autoridad política.³⁷⁷ Es importante destacar que, Hume no está particularmente interesado en establecer cual es el origen del gobierno sino que, busca argumentos que pueda utilizar para desmantelar la teoría del contrato.

Según lo anterior, Hume rechaza por completo la concepción hobbesiana de una guerra permanente que fuese dominante en el estado de naturaleza, como también la hipótesis de una bondad universal extrema, defendida por Locke, que facilitaba la constitución

³⁷⁶. Cfr. T: 537-538. EPM: 308.

³⁷⁷. Cfr. Miller, D. 1981: 84.

del Estado desde un acuerdo entre todos y "el principio de legitimación de la sociedad política que es exclusivamente el *consenso*."³⁷⁸ Muy por el contrario, Hume sostiene la tesis que en un estado primitivo de la sociedad los hombres podían estructurar su convivencia sin la necesidad de una autoridad, pero cuando la economía crece lo suficiente y cada vez se hace más compleja la división de los recursos, entonces se hace necesario el nacimiento de la autoridad. Además, hay que considerar que los hombres constantemente se encuentran guiados por su interés y prefieren obtener ventajas triviales pero inmediatas, dejando de lado la observancia de las leyes de la justicia, que permiten el mantenimiento del orden social, como una división equitativa y cualitativa de los recursos.

En consecuencia, el gobierno no es más que una *invención* de gran utilidad para el hombre, el origen el gobierno no es un pacto o contrato. Es un instrumento muy ventajoso e incluso absolutamente necesario para los hombres.³⁷⁹ Pero, ¿podría existir una sociedad sin gobierno? En el *Libro III*, Sección VIII titulada, *Del Origen de la*

³⁷⁸. Bobbio, N & Bobbero, N. 1986: 87.

³⁷⁹. Cfr. T: 541. "El estado de la sociedad sin gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aun cuando se hayan agrupado ya muchas familias y haya pasado ya mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de riquezas y posesiones podría obligar a los hombres a abandonar ese estado;... Pero, aunque a los hombres les sea posible mantener una pequeña e inculta sociedad sin gobierno, sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de posesión, su transferencia por consentimiento y el cumplimiento de promesas."

Obediencia Civil, Hume abiertamente critica a los filósofos que creen que el hombre es incapaz de mantener la unidad social sin la coacción de un gobierno, "el estado de sociedad sin gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aún cuando se hayan agrupado ya muchas familias y haya pasado ya mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de las riquezas y posesiones podría obligar a los hombres a abandonar ese estado."³⁸⁰ Sin embargo, aunque los hombres puedan mantener una sociedad sin gobierno, pero sería imposible mantener una sociedad sin justicia. No hay que olvidar que la justicia es anterior a la constitución de cualquier gobierno y se suponen obligatoria antes de que los hombres hayan pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles. Más aún, Hume afirma que "el gobierno, con *ocasión de su primera instauración*, deriva su autoridad de esas leyes naturales y, particularmente, de la relativa al cumplimiento de las promesas. Una vez que los hombres han advertido lo necesario que resulta el gobierno para mantener la paz y para hacer cumplir la justicia, es natural que deseen agruparse, escoger los magistrados, delimitar su poder y *prometerles* obediencia."³⁸¹

Para Hume, el contractualismo supone que "...una promesa es un vínculo o factor de seguridad ya en uso, acompañado por una obligación moral, deberá tenerse por sanción originaria de la función

³⁸⁰. T: 541.

³⁸¹. T: 541.

de gobierno, y fuente de la obligación primera de obediencia.”³⁸² Este tipo de razonamiento, afirma Hume, es considerado tan natural que se ha transformado en el fundamento de los sistemas políticos de su época y conforma en cierta medida el credo de ciertos partidos políticos.³⁸³ Esto queda explicado claramente en el siguiente pasaje de Locke citado por Hume: “Todos los hombres han nacido libres e iguales. Sólo por el consentimiento puede establecerse el gobierno y la superioridad. Al instaurar la función de gobierno, el consentimiento de los hombres impone a éstos una nueva obligación, desconocida por las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, los hombres están obligados a obedecer a sus magistrados únicamente porque así lo prometieron, y si no hubiesen dado expresa o tácitamente su palabra de mantener obediencia, nunca se habría convertido tal cosa en parte integrante de su deber moral.”³⁸⁴ Tal y como Hume resume en sus afirmaciones, la idea de una conexión entre consentimiento, formulado en un contrato o promesa crea de esa forma la institución del gobierno y la consiguiente obligación de obediencia a sus órdenes, fue considerada la piedra angular de la teoría política de Locke. Para Hume esta conclusión será totalmente errónea, “si se amplía hasta abarcar la función de gobierno en todas las edades y situaciones; lo que yo mantengo es que, aunque el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de las promesas y sea mantenido

³⁸². T: 541.

³⁸³. T: 542.

³⁸⁴. T: 542.

durante algún tiempo gracias a esa obligación, sin embargo llega a echar rápidamente raíces por sí solo, engendrando una nueva y original obligación y autoridad, con independencia de todo contrato.”³⁸⁵ Este es el principio de todo gobierno, la historia.³⁸⁶

Hume no se cansa de criticar a los partidarios del contractualismo que afirmaban que la sociedad es algo tan antiguo como la especie humana misma. De esta forma retrotraían el origen de las tres leyes fundamentales de la justicia a los comienzos de la humanidad y aprovechándose del incierto origen de esas leyes, negaban en primer lugar que fuesen invenciones humanas artificiales y voluntarias, luego trataban de insertarles otros deberes que son absolutamente artificiales. Cuando Hume analiza el origen de la justicia, encuentra que tanto la justicia natural como la civil, en otras palabras, la justicia que organiza la sociedad y estructura el estado, tienen su origen en las convenciones humanas, y es en éstas donde se funda realmente la obligatoriedad.

Hume lleva a cabo una crítica demoledora al contractualismo y echa por tierra la figura del contrato como el único instrumento de explicación del orden social y político. El objetivo de Hume era establecer que el contrato no era el origen del gobierno y tampoco establecía las razones de obediencia de los ciudadanos a la autoridad

³⁸⁵. T: 542.

³⁸⁶. Cfr. T: 542.

política, el origen de todo gobierno no es más que la historia. Hume estructuró su crítica a los contractualistas afirmando que éstos carecían por completo de una metodología empírica, de una perspectiva histórica y de la lejanía que mantenían hacia la naturaleza humana.

4.1.2. Los argumentos de Hume en *Of the Original Contract*.

Durante 1739 y 1740, Hume estaba decidido a alcanzar la fama y la gloria y en consecuencia, obtener una gran audiencia. Después de su regreso a Ninewells, con el fracaso del *Treatise* a sus espaldas, Hume se decidió a cambiar su estilo en sus nuevos escritos. Los *Ensayos Morales y Políticos* son reconocidos como un experimento literario hacia la posible reestructuración de la filosofía del desafortunado *Treatise*. Habiendo fracasado en llegar a la audiencia de una forma erudita, probablemente lo haría mejor de una forma más popular y con argumentos más concisos. La intención original era presentar su obra en una publicación semanal con el propósito de encantar al mundo de las letras y a la sociedad y de paso al mundo de la política. Sin embargo, Hume siempre se caracterizó por tratar asuntos políticos como un filósofo no partidista.³⁸⁷

Según lo anterior Hume establece como objetivo principal del ensayo *Of the Original Contract* probar que históricamente no es posible la formulación de un contrato original de tal categoría que, el

³⁸⁷. Cfr. Mossner, E.C. 1980: 21. La postura de Hume en relación a esto, se resume, a juicio de Mossner, en las siguientes palabras del propio filósofo: "... The Reader may consider my abilities, but must approve of my Moderation and Impartiality in my method of handling Political Subjects... Public Spirit, methinks, shou'd engage us to love the Public, did to bear an equal Affection to all our country men; not to hate one Half of them, under Pretext of loving the whole. This Party-Rage I have endeavour'd to repress, as far as possible, and I hope this Design will be acceptable to the moderate of both parties, at the time, that, perhaps, it may displease the Bigots of both."

consentimiento que debió ser imperfecto pudo servir como el fundamento de un gobierno o administración regular. Las razones son las siguientes:

1. En la historia no se han producido instancias favorables a la manifestación de una decisión de la voluntad de tamaña envergadura.
2. Un consentimiento otorgado de modo expreso o tácito, no sirve, ni puede tener tanta influencia sobre la humanidad y la sociedad como para legitimar cualquier poder político, incluido el que surge de la fuerza.
3. El argumento de vivir en comunidad y, en consecuencia, disfrutar de algunas ventajas en el marco de la comunidad, no implica la existencia de un consentimiento válido, según prescriben los contractualistas.
4. La mayoría de los gobiernos que existen en la actualidad o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, sin pretensión alguna de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo.³⁸⁸

³⁸⁸. Cfr. E-OG. En este ensayo Hume deja bien claro que, el gobierno tiene su origen en los hábitos de sumisión de los individuos a los líderes militares durante un período posterior a una guerra, y estos líderes adquieren funciones no militares tales como: la administración de la justicia y velar por el bienestar de la sociedad durante un período de tiempo en donde no hay ya guerra.

El elemento central de la crítica de Hume en el ensayo *Of the Original Contract* es que el estado y la obediencia a la autoridad no se fundan en ningún tipo de consenso, ya que:

1. El pacto que se utiliza de base para el gobierno es un contrato original. En consecuencia, su origen es absolutamente remoto para ser conocido por la generación actual. Es más, si se refiere al pacto por medio del cual los hombres salvajes se asociaron y unieron sus fuerzas por primera vez, se podría reconocer su existencia y decir que ese pacto existió alguna vez. Pero como es tan antiguo y ha sufrido una serie de cambios de gobiernos, es absolutamente lógico que para las generaciones presentes no tenga ninguna autoridad. En consecuencia, desde un punto de vista empírico no se puede afirmar que la mayoría de los miembros de un estado hayan pactado la forma de cómo van a ser gobernados.
2. La obligación se funda en el consentimiento y en el pacto voluntario. Esto implicaría para Hume, una paradoja, porque la palabra dada por los padres sería transmitida y obligaría a los hijos y a todos sus descendientes a obedecer y a observar lealtad al gobierno. En contra de esto, Hume está convencido que todas las apreciaciones confluyen en la única idea de que ni el pacto ni

esta transición se encuentran probadas por la historia o por la experiencia de algún país.³⁸⁹

3. Otra razón para rechazar la noción de consentimiento como fundamento del origen del gobierno es, la noción de los *Tories* - que afirmaba que la autoridad es inherente en el mundo social en la forma del derecho divino; sin embargo, según Hume, esto debía ser rechazado porque se invocaba a fuerzas desconocidas por los individuos, como asimismo la noción de los *Whigs*, que afirmaba que la autoridad derivaba de un compromiso o acuerdo contractual, lo que para Hume era empíricamente falso y confuso.

La característica principal de un acuerdo contractual es la elección de tomar o no parte en el acuerdo, pero una elección que es desconocida para una de las partes no es una elección. De esta forma, parece imposible identificar algún contrato con la acción de cualquier grupo de individuos que vive bajo un gobierno específico al que tenga que guardar lealtad. En consecuencia, la humanidad no sabe absolutamente nada acerca del origen del contrato. Más aún, si ha existido algún contrato en el pasado, de ser así, la autoridad solamente sería válida para los primeros individuos que participaron

³⁸⁹. Cfr. E-OC: 470-471.

del contrato.³⁹⁰ Por esta razón, Hume encuentra incoherente la suposición de la existencia de un contrato tácito a través del tiempo del que los individuos no saben nada.³⁹¹ Además los individuos no tendrían ningún tipo de elección, considerando que nacen en una sociedad que ya se encuentra constituida y bajo un determinado gobierno al que están obligados a obedecer y también a las leyes dictadas por él. Hume considera que es absurdo inferir la existencia de esta elección por el sólo hecho de nacer en un país y de que, en consecuencia, ello implique una obligación de acatar a los gobernantes.

En suma, la exposición crítica de Hume acerca del contrato, concluye en un argumento basado en el conocimiento histórico, al que el propio Hume era tan adicto. En efecto, la necesidad histórica, hace manifiesto que es la violencia el origen y fundamento último de todo poder político instaurado, y no el contrato o supuesto consenso. Esto queda reflejado en el siguiente texto: "Vano resulta afirmar que todos los gobiernos se basan o deberían basarse en un principio en el consentimiento popular, tanto como lo admita la necesidad de los asuntos humanos. Esto favorece por completo lo que pretendo decir. Mantengo que los asuntos humanos nunca admitirán este consentimiento, y rara vez la apariencia de tal. Sino que la conquista o la usurpación, dicho sencillamente: la fuerza, al disolver los

³⁹⁰. Cfr. E-OC: 467.

³⁹¹. Cfr. E-OC: 467-468.

gobiernos antiguos, es el origen de casi todos los nuevos gobiernos que jamás se hayan establecido en el mundo. Y que, en los pocos casos en los que parece haberse producido el consentimiento, ha solido ser tan irregular, tan limitado, y ha estado tan mezclado con el fraude o la violencia que no puede concedérsele gran autoridad.”³⁹²

La intención de Hume no es dejar de lado el consentimiento del pueblo como la verdadera causa del gobierno. Lo que sostiene es que se da muy rara vez, y nunca en su totalidad. Por esa razón, hay que admitir otros fundamentos para el gobierno. En suma, la historia y la experiencia demuestran que las sociedades políticas tienen un origen prácticamente incierto. Si se tuviera que elegir el momento en que el consentimiento popular es considerado en menor medida, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno. Hay que considerar que cuando está vigente una constitución, las inclinaciones del pueblo son consultadas frecuentemente, pero en situaciones límites, es la fuerza militar o la astucia política de algunos pocos lo que resuelve el conflicto. En consecuencia, la totalidad de los gobiernos que existen hoy en día o que se recuerdan en la historia, han sido constituidos por la usurpación o la conquista sin pretender un consentimiento voluntario del pueblo. La configuración de los mapas está en un constante cambio debido a la transformación de pequeños reinos en grandes imperios o el fin de grandes imperios y

³⁹². E-OC: 473-474.

en consecuencia el origen de nuevos estados. Sin ir más lejos en la historia se tiene el caso de los Balcanes. Sin embargo, existe algo en común en todos estos cambios, la fuerza y la violencia, como también la falta de acuerdo o consenso. En todos estos casos no existe un acuerdo real y racional por parte del pueblo. Así la teoría del contrato es una mera ficción, sólo basta con observar los hechos reales. Una vez admitido lo anterior es necesario indagar sobre los fundamentos que estructuran el deber de la obediencia política.

4.1.3. La historia como origen del gobierno.

Las sociedades humanas se diferencian de las sociedades animales, debido a que su convivencia se estructura básicamente en organizaciones que se denominan *instituciones sociales*. En palabras de Hume "el hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito. Esa misma criatura, a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política, a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas."³⁹³ Gracias al empirismo, que posee una determinada concepción de la naturaleza humana, de las pasiones y de las facultades del entendimiento humano, se ha desarrollado un esquema de las instituciones sociales, importante no solamente desde el punto de vista de la historia sino de un interés sociológico más amplio. Debido a esto, no es extraño que Hume, se ocupara de lo social desde una perspectiva empírica para penetrar en la naturaleza humana en todos los ámbitos posibles, pero fundamentalmente en el social. Las conclusiones ético-normativas y políticas, eran producto de enunciados y suposiciones empíricas acerca de la naturaleza humana, como también de sus capacidades, deseos y predisposiciones y de cómo se estructura la sociedad.

³⁹³. E-OG: 37.

El hombre se encuentra en una relación dinámica con el mundo. Esta descripción, se aplica tanto a las relaciones cognoscitivas como al comportamiento social. Al interior de la naturaleza humana se encuentran facultades tales como la fantasía y la imaginación, afectos o pasiones, pero también una facultad de reflexión racional que le permite establecer relaciones cada vez más complejas con el mundo y el resto de los hombres. Estas facultades contienen los principios supremos de la integración en la sociedad de los hombres. Sin embargo, la demostración filosófica de estos principios supremos, depende exclusivamente de la experiencia. En suma, a Hume le interesa realizar un análisis orientado hacia la experiencia y la historia de la naturaleza humana que lo lleva a resultados comprobables de forma empírica.

Hume sostiene tanto en *Treatise* como en el ensayo *Of the Origin of Government* que las pasiones humanas, la necesidad y el hábito son los elementos fundamentales para el establecimiento del gobierno. Un sin número de circunstancias, tales como el incremento de la riqueza y la guerra obligan a los miembros de una comunidad a estructurar su convivencia alrededor de un artificio, es decir a inventar un gobierno que les proteja y que a su vez les obligue a obedecer las reglas de la justicia. En esencia, el poder del estado, la autoridad política y el gobierno dan como resultado una institución fundamental que permite estructurar la convivencia y a superar las

condiciones difíciles en las que viven y cooperan los miembros de una comunidad, ya sean de orden material o causadas por la mente humana. Hume no deja de lado la posibilidad de la observancia de las reglas de la justicia al interior de una sociedad sin gobierno. En otras palabras, Hume asume que puede existir una cooperación entre los miembros de estas comunidades en conformidad a una serie de reglas justas, sin la necesidad de una autoridad gubernamental que oficie de garante. Esta opinión destaca el papel de una benevolencia natural y del carácter humanitario en comunidades pequeñas como elemento integrador que pone la función del gobierno dentro de límites determinados.

La sociedad sin gobierno es para Hume como una hipótesis teórica a tener en cuenta cuando se realiza una crítica a la teoría del contrato como origen del gobierno. En realidad, "la sociedad sin gobierno es una de las situaciones más naturales de la humanidad."³⁹⁴. Para Hume, este tipo de situación es posible en comunidades pequeñas, donde los bienes no son abundantes y se les otorga un valor muy bajo; la tendencia de los hombres es a preferir lo presente y cercano y no tener interés o impulso a usurpar la posesión de otro. En esta situación, la sociedad está formada por una unión de familia en pequeñas asociaciones, en las que se puede observar un orden de convivencia y de cooperación mutua, sin un sistema especializado en

³⁹⁴. T: 542.

la organización. De esta forma, la estructura del orden se puede encontrar en un equilibrio natural. El vínculo de unión entre sus miembros, puede ser de tipo sanguíneo o de parentesco, siendo éste el más natural en una sociedad que son, según Hume, en su primera formación bárbaras e incultas. El sistema de cooperación es totalmente rudimentario, es decir, responde a ayudas estacionales y periódicas, casi siempre se traduce en ayuda manual, sin acudir a recursos técnicos. En este punto, Kliemt sostiene que es fácil imaginar que, "...en la esperanza de una contraprestación futura, al principio un individuo asume un riesgo moderado de una prestación previa y que después de una contraprestación- realizada con la misma esperanza- el correspondiente comportamiento a la larga se va afianzando y aumentando a medida que aumente también la confianza."³⁹⁵

Estas reflexiones de Hume, pueden ayudar a establecer el origen y desarrollo de la sociedad, que se va haciendo cada vez más compleja y especializada, que se estructura y enlaza con la institución del gobierno. De esta forma, Hume muestra un cierto rechazo a la tesis hobbesiana de la incapacidad de los hombres para organizar una sociedad sin el poder y la coacción del gobierno. Más aún, la sociedad misma es la que acaba instituyendo en un momento determinado el derecho y el gobierno, ya que éstos son el reflejo de los intereses y

³⁹⁵. Kliemt, H. 1986: 86.

de las transacciones entre particulares y no puede ser de otra forma, ya que los hombres pueden mantener una sociedad sin gobierno, pero es imposible que puedan mantener una sociedad sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de la posesión, de su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de las promesas. Se podría pues explicar la dinámica de las relaciones individuales como el origen de un modo de actuar que culmina por establecer un sistema consuetudinario de las reglas de conducta.

En consecuencia, la descripción de una sociedad primitiva no se puede utilizar como una explicación de la institución del gobierno, no obstante puede servir como un punto de partida, desde el cual se llega a generar una convención acerca del mismo. Sin embargo, en la misma teoría de Hume acerca de este punto, utiliza diferentes condicionantes para establecer la necesidad del origen del gobierno.

En el *Treatise*, establece que la guerra, el conflicto entre tribus vecinas, puede ser considerada como la causa de que se necesite el establecimiento de una autoridad que deba organizar y establecer los primeros fundamentos del gobierno. Sin embargo, ésta no puede ser considerada como la causa única de la instauración del poder político. Después de la guerra se produce en la sociedad un incremento de la riqueza, en consecuencia, se realiza una división del trabajo y se hace

más complejo el sistema económico, lo que sí produce las ambiciones y deseos de otras comunidades y, por consiguiente se deben establecer políticas de alianzas y de defensa.

En el ensayo *Of the Origin of Government*, Hume establece que el origen del gobierno es bastante incierto, afirma que: "El gobierno comienza de manera más casual e imperfecta. Es probable que el primer ascendiente que alcanzara un hombre sobre las multitudes empezara en estado de guerra, situación en la que hace más visible la superioridad en el valor o en la genialidad, en la que más se requieren la unanimidad y el concierto, y en la que se perciben de manera más clara los perniciosos efectos del desorden."³⁹⁶ En este punto, Hume vuelve a la especulación histórica, afirmando que los miembros de una sociedad encuentran que el orden se mantiene mucho mejor a través de la instauración de un gobierno. Más aún, las tendencias naturales de la mente humana, como por ejemplo, el amor al poder, constituye un poderoso deseo instaurado en el corazón de los hombres. Probablemente, Hume tenía en mente revisar en la historia la situación de guerra y conquista, llegando a afirmar que ésta última es una de las fuentes del derecho de soberanía, que se acompaña por las nociones de gloria y honor que se les atribuye a los conquistadores, a diferencia de los sentimientos

³⁹⁶. E-OG: 39-40.

de odio y aborrecimiento que se sienten por los usurpadores.³⁹⁷ En consecuencia, el hábito no se demora en afianzar lo que otros principios de la naturaleza humana habían creado imperfectamente; hechos a la obediencia, no piensan en apartarse del camino elegido por ellos mismo, y en algunos casos por sus antepasados.³⁹⁸

Si se busca establecer el hilo conductor de la argumentación de Hume, está absolutamente claro que su atención está dirigida a establecer que el aumento de riqueza de una sociedad despierta el deseo de otras sociedades vecinas de obtener esas riquezas y beneficios, y por ello la primera se ve obligada a crear estrategias militares y alianzas defensivas. Principalmente, es su obra histórica donde Hume se dedica a describir con mayor detalle la relación existente entre las pasiones naturales de los gobernantes con el progreso de la sociedad que, para Hume, se mide por el aumento de diferenciación social; un incremento en la población y la importancia de la división del trabajo, más la amenaza de la guerra. No son suficientes para establecer un gobierno. Se debe añadir la capacidad de auto-organización, que se lleva a cabo desde el *invento* de una estructura de organización a través de la cual se logra una división equitativa del trabajo como también un reparto justo de la riqueza y así, obtener un proceso de socialización justo. Esto es el gobierno y la constante complejidad de las instituciones, más una burocracia son el

³⁹⁷. Cfr. T: 559.

³⁹⁸. Cfr. E-OG: 40.

resultado de las convenciones que, llevan al hombre a crear una instancia que le permita vivir en paz consigo mismo y el resto de su comunidad. “El hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito. Esa misma criatura, a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política, a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas...nuestro gobierno no tiene en última instancia otro objeto que administrar la justicia.”³⁹⁹ Desde cualquier perspectiva, el origen del gobierno para Hume, no es otro que mantener el orden de la sociedad.

Independientemente de la explicación histórica del origen del gobierno, Hume siempre ha afirmado que ni el contrato, ni el consentimiento pueden ser considerados como el origen o el fundamento del mismo. En el *Treatise*, afirma que el gobierno es el resultado de la combinación de la percepción que tienen los miembros de una sociedad sobre cómo perciben su obligación de mantener la lealtad al gobierno y de cómo éste vela por el cumplimiento de las leyes que favorecen el bien común. Sin embargo, en su ensayo *Of the First Principles of Government*, Hume se muestra mucho más audaz y provocativo, afirmando que “la opinión es de dos clases, a saber, la opinión sobre el interés y la opinión sobre el derecho. Por opinión sobre el interés entiendo principalmente el

³⁹⁹. E-OG: 38.

sentimiento de la ventaja general que se deriva del gobierno, junto con la convicción de que el gobierno determinado que está establecido es igual de ventajoso que cualquier otro que fácilmente pudiera establecerse. Cuando prevalece esta opinión entre la generalidad de un Estado, o entre quienes tienen en sus manos la fuerza, proporciona gran seguridad a cualquier gobierno."⁴⁰⁰ No hay que olvidar que la gente nace y continúa viviendo en sociedad, y ésta siempre se encuentra bajo alguna forma de gobierno. La opinión de los miembros de la sociedad, acerca de su gobierno, va a ser siempre la misma, es decir, que el gobierno debe velar por el interés público y que tiene todo el derecho a ejercer su autoridad. Así, se puede establecer que estos son los principios de cualquier gobierno y la llamada ciencia política debe dar cuenta de la formación y transformación de estas opiniones.

La sociedad organizada se origina debido a su utilidad para el hombre y es la solución para los problemas que se presentan en la vida cuando no existe la sociedad. Da solución a los siguientes inconvenientes: aumenta el poder por la conjunción de las fuerzas dispersas; acrecienta la habilidad para repartir funciones; aminora el peligro frente al azar y los accidentes a través del apoyo que da entre los miembros de una comunidad. En suma, estas son tres de las ventajas de la fuerza, habilidad y seguridad en las que el nacimiento

⁴⁰⁰. E-FP: 33.

de la sociedad está fundado. Para que se pueda constituir una sociedad, es fundamental que resulte ventajosa para los hombres, como también que éstos sean concientes de las ventajas que obtienen. Pero, ¿cómo los hombres llegan a formar una sociedad? La respuesta de Hume es que a las necesidades que poseen una solución se les une otra necesidad "...cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que se puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana... En poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad."⁴⁰¹ Así, la familia constituye el principio general de la sociedad humana. El paso a una sociedad más amplia se ve favorecida principalmente por la necesidad de asegurar y estabilizar la posesión de bienes externos.

No hay que olvidar que Hume no tiene ninguna simpatía por una teoría de un estado de naturaleza, ni mucho menos por la de un pacto o contrato original. Sostiene que "...según la sociedad se va haciendo más grande... podemos concluir que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición pre-social, sino que ya su

⁴⁰¹. T: 486.

primer estado y situación debe con justicia considerarse como social. Esto no impide, sin embargo, que si los filósofos así lo desean, puedan extender su razonamiento hasta un presunto *estado de naturaleza*, siempre que reconozcan que se trata de una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad.”⁴⁰² En consecuencia, el estado de naturaleza no es más que una mera ficción. Esta misma observación, Hume la realiza en la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, allí afirma que el estado de naturaleza es una ficción filosófica y señala como dudoso que hubiese existido en algún momento. Esto se debe a que los hombres, de una forma u otra, nacieron al interior de una familia, es decir, en el primer estado que constituye la sociedad.

Por lo anterior, se puede observar que Hume se encontraba profundamente interesado en los cambios experimentados por la sociedad. Este interés llevó a Hume a pensar que las sociedades del pasado no eran más que una imitación pobre de lo que son las sociedades actualmente. Consiente de que la forma de vida de estas sociedades era diferente, la conducta mantenida por sus miembros no puede ser considerada como repugnante, bárbara o absurda, ya que, el hombre se comporta de acuerdo a las costumbres, al entorno y a la época que le toca vivir.⁴⁰³ Así, una explicación total de cualquier condición individual tendría que hacer referencia a las peculiaridades

⁴⁰². T: 493.

⁴⁰³. Cfr. Miller, D. 1981: 121.

de su entorno social. Al mismo tiempo, Hume deseaba defender el *refinamiento* característico de los hombres en sociedades en contra de quienes desean volver a las virtudes heroicas asociadas a una forma de vida simple.⁴⁰⁴ A juicio de Miller, la conexión entre sofisticación del gusto, educación y virtud, constituyen en Hume uno de los temas centrales de su obra.⁴⁰⁵

Se podría afirmar que Hume también estaba interesado en la conexión entre las condiciones sociales y las formas de gobierno; en otras palabras, la constitución de un sistema político tenía que ser apropiado a un entorno social determinado. Así, se podría observar los méritos de las antiguas repúblicas, pero no se puede dejar de lado el hecho que se originaron en sociedades pequeñas y simples. En consecuencia, es imposible trasladar ese sistema de gobierno a una sociedad moderna.⁴⁰⁶ Sin embargo, Miller sostiene que, la relación causal entre sociedad y estado no puede ir solamente en una dirección, ya que las instituciones políticas pueden favorecer o desfavorecer los cambios sociales.⁴⁰⁷

Hay que destacar que, Hume no estaba interesado en llevar a cabo una tipología social; sin embargo, cuando se realiza una lectura cuidadosa de sus obras, se encuentra que siempre tiene presente

⁴⁰⁴. Cfr. E-RA: 275-88.

⁴⁰⁵. Cfr. Miller, D. 1981: 122.

⁴⁰⁶. Cfr. E-Co: 264-265.

⁴⁰⁷. Cfr. Miller, D. 1981: 122.

cuatro modelos de sociedades. El primer tipo de sociedad, se encuentran los sistemas simples que no poseen ningún tipo de autoridad fija. En este tipo se podrían encontrar a las tribus de América, "... en donde los hombres viven en paz y armonía mutua sin que exista ningún tipo de gobierno establecido... salvo en tiempos de guerra, en que el jefe goza de apariencia de autoridad que termina con el regreso del campo de batalla, al hacerse la paz con las tribus vecinas."⁴⁰⁸ Por esta razón, el orden social es totalmente rudimentario, ya que la autoridad obtiene la lealtad sólo por talentos militares. La preocupación fundamental de estas sociedades es la guerra. Las actividades agrícolas estaban destinadas a la subsistencia y no había oportunidad para el desarrollo de la industria y del comercio. A su vez, se carecía de un sistema de propiedad estable.⁴⁰⁹ En suma, estas sociedades se denominaban 'bárbaras' y permanecían en el estado de naturaleza original.

El segundo tipo de sociedad, es el que corresponde a las antiguas Grecia y Roma. Conocidas por Hume, a través de su lectura de autores clásicos. Afirmaba que este tipo de sociedades eran principalmente agrícolas y constituidas por granjeros propietarios de sus tierras, que también debían servir como soldados durante los períodos de guerra. No había desarrollo industrial, pero sí una actividad comercial basada en productos agrícolas. El régimen político

⁴⁰⁸. T: 540.

⁴⁰⁹. Cfr. Miller, D. 1981: 123.

era cambiante, pero en la mayoría de los casos, estas sociedades estaban impregnadas por un cierto espíritu público. Aunque sus costumbres y modales eran en cierto modo burdos, lograron el florecimiento de las artes y la ciencias.⁴¹⁰

Al tercer tipo de sociedad, Hume lo denomina 'sociedades feudales'. La característica fundamental de esta sociedad era poseer una economía simple y rudimentaria, basada principalmente en la agricultura. Aquí, los siervos carecían de medios e incentivos para mejorar sus métodos de cultivo. Mientras los señores feudales eran los propietarios de la tierra, también se dedicaban a la guerra. Entre las clases sociales existía una gran diferencia económica, por otra parte no había posibilidad de cambiar de clase. El sistema político carecía de un conjunto de leyes uniforme, ya que el orden social era mantenido por el señor feudal correspondiente que actuaba en nombre de sus súbditos. Así, la sociedad tendía a dividirse en comunidades pequeñas durante la guerra en desmedro del desarrollo comercial. El objetivo fundamental del señor feudal era aumentar el número de siervos y carecía por completo de interés por el progreso de las ciencias y las artes.⁴¹¹

El cuarto tipo de sociedad, es denominado 'sociedad comercial moderna', basada en la unión armoniosa entre industria y agricultura.

⁴¹⁰. Cfr. E-Co: 264-265. E-RP: 112- 137.

⁴¹¹. Cfr. HE: Vol I: 360. 441-474. Vol II: 507-514. E-RA: 277-278.

Existe una división clara de la propiedad y los siervos son reemplazados por agricultores, granjeros, pastores y artesanos. Entre los trabajadores y los grandes terratenientes existe una clase media que se compone principalmente de comerciantes, profesionales e industriales. Aparece una flexibilidad al interior de las clases sociales que permite a los individuos ascender o descender de nivel social. Todos los ciudadanos son considerados iguales ante la ley y la ley es aplicada uniformemente por el estado. Aparece un gran refinamiento en el gusto y se produce un clima favorable para el desarrollo de las artes y las ciencias.⁴¹² Hume está absolutamente convencido que la felicidad y el progreso se encuentran en la paz y la seguridad que puede tener una sociedad. De todos modos existe un progreso industrial, pero se empuja al hombre a ser activo y a entrar en contacto con sus semejantes. Por esta razón Hume afirma lo siguiente: "Cuanto más avanzan estas artes refinadas, más sociables se hacen las personas, y no es posible que, cuando están enriquecidas con la ciencia y poseen recursos de conversación, se conformen con la soledad, o vivan distantes de sus conciudadanos, a la manera que es propia de las naciones ignorantes y bárbaras. Se agrupan en ciudades; les encanta recibir y comunicar conocimientos, mostrar su ingenio o su educación sus gustos en la conversación o en el modo de vivir, en el vestido o en placer a ambos... De modo tal que, además de las mejoras que reciben del conocimiento y de las

⁴¹². Cfr. E-Co: 261-274. E-RA: 268-280.

artes liberales, no es posible que dejen de experimentar un aumento de su humanidad, gracias al hábito mismo de conversar con otros y contribuir al mutuo placer y entretenimiento.”⁴¹³

En consecuencia, los cambios sociales provocan los cambios políticos y estos se convierten en la condición fundamental para el desarrollo económico e intelectual de los miembros de una sociedad. De esta forma, la historia como origen del gobierno, muestra una vez más que, para Hume, el hombre no es un objeto natural sino un producto cultural y sobre este fundamento se puede establecer la noción de leyes sociales, que son, en principio, reductibles a una serie de constantes psicológicas y sociales. Se podría concluir que la ciencia de la política de Hume no es una explicación del comportamiento político deducido de ciertos hechos básicos de la naturaleza humana.

⁴¹³. E-RA: 271.

4.2. Origen y dirección política del estado.

“Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, aún cuando no extiendan sus cuidados más allá sí mismos, no los lleva demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus cercanos amigos y conocidos.”⁴¹⁴ Esta afirmación, podría ser considerada como la piedra angular de la teoría sobre el origen del gobierno de Hume. Pero, unido al *interés*, considerado como el motivo que mueve a los hombres a la observancia de las reglas de la justicia, existe un segundo elemento que legitima la instauración del gobierno y de los magistrados, que se denomina *necesidad*. Esta necesidad se origina en la debilidad del interés para preferir lo remoto en una sociedad en desarrollo, es decir las reglas de la justicia que deben ser las que guíen la conciencia y el sistema de cooperación de los hombres. A juicio de Hume, el *interés* es una especie de *flaqueza natural*, que hace peligrar las leyes de la justicia y la equidad por ser el resultado de una inclinación violenta a desear lo contiguo a lo remoto. De esta forma, Hume sostiene que la *necesidad* es una *pasión violenta*, que navega en contra del interés más general, y que favorece el establecimiento de la justicia y de la sociedad. El fundamento de la sociedad política, a juicio de Hume, se encuentra en la sagacidad de cada hombre para percibir el interés que lo obliga a observar las

⁴¹⁴. T: 534.

reglas de la justicia y de la equidad. Además, si tuviese una fuerza espiritual que lo ayudase a preservar una adhesión al interés más distante y remoto, y así oponiéndose a la seducción de los placeres e intereses presentes, no se justificaría de ninguna manera la necesidad de la existencia del gobierno, ya que cada hombre, sería capaz de seguir su libertad natural viviendo en paz y armonía con los demás.⁴¹⁵

Hume estaba convencido que en las sociedades políticas se crean habitualmente reglas nuevas que son útiles para mantener una convivencia armoniosa. De esta forma, se puede afirmar que el punto de mira de Hume se encontraba en justificar la necesidad de un gobierno, ante la imperfección de la naturaleza humana. Por esta razón, Hume sostiene que si un gobierno fuera totalmente inútil, jamás habría existido. El único fundamento del deber de obediencia es la ventaja que otorga a la sociedad al mantener la paz y el orden de la humanidad. Hume intenta esbozar una versión de su teoría del gobierno en su ensayo *Of the Origin of Government*. Allí expone sus reflexiones acerca del lugar que tienen las tendencias de la naturaleza humana en una perspectiva más amplia relacionada con la evolución de la sociedad.⁴¹⁶

⁴¹⁵. Cfr. EPM: 205.

⁴¹⁶. E-OG: 37. "El hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito. Esta misma criatura, a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política, a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas."

Para Hume, como hemos dicho con anterioridad, el origen del gobierno se encuentran unido a sus explicaciones acerca del establecimiento de las reglas de la justicia, como también el mantenimiento del orden y la seguridad. De esta forma, se encuentra el *Treatise*, una explicación psicológica, que considera a las tendencias naturales y el interés como los motivos impulsores de la conducta humana. Y por otra parte, la explicación histórica, que muestra la influencia de la pasiones y el impulso para la instauración del gobierno y, sobre todo, del papel que tiene la fuerza y la violencia en su origen. De esta forma, Hume permanece fiel a una doble perspectiva que domina la evolución de su filosofía, es decir, en un principio, su interés por llevar a cabo un análisis de los elementos principales de la mente humana, enfatizando el carácter individual y privado que ésta posee. Por otro lado, intentó insertar esas conductas en algo más amplio, es decir, la sociedad y, fundamentalmente, en la historia, atendiendo a su carácter público e intersubjetivo. De esta forma, la exposición de Hume está articulada sobre el papel que juega el interés en la legitimación del poder político, como también, cuales son las funciones y criterios que deben conducir la práctica del gobierno.

4.2.1. El concepto de autoridad.

En el *Treatise*, específicamente en la sección denominada *Del Origen del Gobierno*, Hume se dedica a describir cómo la debilidad de la naturaleza humana a la hora de obedecer las reglas de la justicia, cuando ya han sido establecidas, necesita de la constitución del gobierno. De lo contrario, se terminarían las ventajas del mantenimiento del orden de la sociedad, que depende única y exclusivamente de la observancia de las reglas de la justicia. Sin embargo, no hay que olvidar que, la justicia se origina desde interés individual que, organizado y restringido en sus movimientos, se convierte en un interés común de todos. En suma, las reglas de la justicia constituyen la base de cualquier tipo de vida social organizada. Más aún, la obligación de obedecerlas depende exclusivamente de la percepción personal de estas convenciones. Los sujetos saben que las reglas de la justicia son suficientes para el mantenimiento de la sociedad, pero también saben que la observancia de ellas se hace cada vez más difícil, en la medida que la sociedad se hace más compleja. La consecuencia inmediata de esto es la instauración de un gobierno para alcanzar sus fines y preservar las ventajas obtenidas mediante la estricta ejecución de la justicia.⁴¹⁷ No se puede ignorar que, el mutuo interés por proteger las posesiones y de preservarlas de los deseos ajenos es el objetivo

⁴¹⁷. Cfr. T: 543.

principal del establecimiento de las tres reglas de la justicia, ya que esto beneficia y fomenta el comercio y las transacciones de bienes que permiten desarrollar la sociedad. Entonces, ¿cómo debería ser un gobierno?, ¿quién y por qué debería gobernar?

El interés fundamental de Hume se encuentra dirigido al análisis de las causas que hacen del interés un elemento contrario a la constitución del gobierno. En este punto, Hume presupone una de las tesis más importantes de su epistemología y de la teoría de las pasiones, que le es útil para explicar el por qué "... los hombres actúan tan a menudo en contra de su reconocido interés, y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia."⁴¹⁸ De esta forma, aunque el hombre se encuentre convencido de que el interés por la obediencia de la justicia debe ser superior al interés conseguido de una *ventaja trivial*, pero contigua, es normal que los hombres se unan a ese interés inmediato. Esto se debe a que "las consecuencias de cada trasgresión de la equidad parecen ser muy remotas e incapaces de contrarrestar cualquier ventaja inmediata que podamos obtener de esa violación."⁴¹⁹

⁴¹⁸. T: 535.

⁴¹⁹. T: 535.

Según Hume, la consecuencia inmediata de ese interés mal conducido no es otro que la trasgresión de la justicia y de la equidad, "...como todos los hombres están sometidos en algún grado a la misma debilidad, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deberán convertirse en algo muy frecuente en la sociedad, con lo que las relaciones entre los hombres se harán muy peligrosas e inseguras."⁴²⁰ Como todo el mundo tiene la misma debilidad, la sociedad está en peligro de que se extienda el ejemplo. De la misma manera, que un hombre sea llevado por sus inclinaciones a cometer actos injustos otro puede ser conducido a realizar acciones semejantes. Este ejemplo de que uno induce a otro, *por imitación*, da la oportunidad para que realicen nuevas transgresiones de la justicia y la equidad.⁴²¹

Siguiendo el análisis de Hume, la única solución a esta problema se origina, exclusivamente, en la convención o consenso entre los hombres, debido a que "... esta cualidad de la naturaleza humana no solamente es muy peligrosa para la sociedad, sino que, vista de un modo superficial, tampoco parece tener remedio. Este remedio puede venir solamente del consentimiento de los hombres."⁴²² El remedio

⁴²⁰. T: 535.

⁴²¹. Cfr. T: 535. "Tú tienes la misma inclinación que yo hacia lo remoto. Por tanto, te ves llevado por la naturaleza, igual que yo, a cometer actos de injusticia. Tu ejemplo me empuja hacia ese camino, por imitación, y me proporciona una nueva razón para transgredir la equidad, al mostrarme que haría el tonto con mi integridad si fuera yo el único en imponerse una severa restricción en medio del libertinaje de los demás."

⁴²². T: 535.

que puede *sanar* a los hombres de esta *flaqueza natural*, y que los obliga a observar y obedecer las leyes de la justicia y la equidad, se encuentra en un cambio, causado por la reflexión y el estudio, de las circunstancias y situación de los hombres. Pero "... 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 personas particulares, y de su violación, el más remoto."⁴²³ Como esto resulta impracticable por todo el mundo, solamente unos pocos pueden llevar a cabo esta tarea, como es el caso de los magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores. "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 ayude en la función de gobierno."⁴²⁴ En su ensayo *Of the Origin of Government*, Hume no cambia su opinión y afirma que el hombre "... a medida que progresa, se ve impelido a establecer una sociedad política, a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas. Debemos, pues, considerar que toda la vasta máquina de nuestro gobierno no tiene en última instancia otro objeto a propósito que administrar justicia o, en otras palabras, servir de soporte a los doce jueces. Reyes y parlamentos, armadas y ejércitos, funcionarios de la Corte y el Tesoro, embajadores, ministros y consejeros privados, todos se hallan subordinados en sus fines a

⁴²³. T: 537.

⁴²⁴. T: 537.

esta parte de la administración."⁴²⁵ En el mismo ensayo, Hume se muestra reiterativo afirmando que la necesidad de la justicia es "todas las personas son conscientes de esta necesidad de la justicia para mantener la paz y el orden para que se mantenga la sociedad."⁴²⁶ Además, sigue afirmando, que no hay nada más frágil que las pasiones, ya que hacen muy difícil mantener a los hombres fieles y constantes en el intento de seguir las reglas de la justicia. Esto es evidente, ya que los hombres son seducidos a abandonar su interés por la justicia, cegados por las tentaciones presentes. Finalmente, Hume afirma con fuerza que "los hombres deben tratar de paliar lo que no pueden remediar. Han de instituir ciertas personas que, con el nombre de magistrados, tengan el peculiar oficio señalar los dictados de la equidad, castigar a los transgresores, corregir el fraude y la violencia y obligar a los hombres, mal que les pese, a atender a sus intereses verdaderos y permanentes."⁴²⁷ Así, Hume intenta demostrar que *la observancia de las reglas de la justicia no puede encontrar su apoyo en los intereses individuales inmediatos.*

En suma, el argumento de Hume sobre la autoridad, descansa en la insistencia en el papel de los gobernantes, magistrados y funcionarios. Éste consiste en que personas normales, regidas por sus intereses personales inmediatos, son puestas en una situación tal que

⁴²⁵. E-OG: 37.

⁴²⁶. E-OG: 37.

⁴²⁷. E-OG: 37.

son capaces de promover el comportamiento de otros por intereses lejanos, es decir, la obediencia de las reglas de la justicia. El asunto es que los gobernantes deben hacer cumplir las reglas de la justicia como el interés más próximo; de esta forma, Hume sostiene que el estatuto de magistrados, gobernantes y legisladores es bastante sencillo, ya que son personas sin ningún interés específico en relación con la mayor parte del Estado. Tampoco se encuentran interesadas en llevar a cabo algún acto de injusticia y que al encontrarse satisfechas de su condición actual y de su puesto en sociedad, poseen un interés inmediato en el constante cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad.⁴²⁸

De esta forma, como sugiere Harrison, la explicación de Hume del concepto de autoridad es bastante simple. Para convertirse en gobernante, se puede sugerir que, en primer lugar, deben estar satisfechos sus intereses inmediatos, debido a que son hombres *satisfechos en su condición presente* y la consecuencia inmediata de esta satisfacción, se traduce en que pueden obligar a los demás a cumplir con las reglas y normas de las cuales son los principales beneficiarios.

⁴²⁸. Cfr. T: 537.

Entonces, "*¿a quién deberemos considerar como legítimo magistrado?*"⁴²⁹ Hume sostiene que una vez que los hombres se han dado cuenta de la imposibilidad de preservar un orden estable al interior de la sociedad, mientras cada uno de ellos se considere su propio amo y señor, y quebrante u obedezca las leyes sociales según sus intereses, son ellos mismos quienes inventan el gobierno, dejando de lado, en lo posible su propio poder de trasgresión de las leyes sociales.⁴³⁰ El gobierno se origina debido a la existencia de la convención y es evidente que esa misma convención se instaure cuando el gobierno tiene que determinar que personas lo van a constituir, aclarando toda duda y ambigüedad en ese punto. Hume afirma que, el consentimiento voluntario de los hombres tiene que ser eficiente, ya que la autoridad del magistrado debe establecerse en principio sobre la base de una promesa de los súbditos, a través de la cual se comprometen a obedecer a la autoridad. De esta forma, la misma promesa que obliga a obedecer es la que somete a los hombres, haciendo de ella el objeto de obediencia.

A juicio de Miller, Hume concebía la lealtad dirigida originalmente a un hombre o posiblemente a muchos hombres, más que a un conjunto de reglas constitucionales. En consecuencia, podrían existir algunas disputas sobre la autoridad en casos como la muerte de la autoridad existente, la división de la clase dirigente, la aparición de

⁴²⁹. T: 554.

⁴³⁰. Cfr. T: 554.

nuevos grupos que afirman que deben tener el poder, etc.⁴³¹ Estos problemas, no pueden ser solucionados racionalmente. Es decir la razón no puede dar la información para determinar quien debe estar investido como autoridad. Entonces, si se da una mirada al problema, desde el punto de vista del interés privado, cada uno de los miembros de la sociedad calcularía los beneficios personales que le reportaría elegir a un candidato determinado. Desde el punto de vista del interés público, las cualidades de la autoridad no son objeto de duda, pero también es muy difícil detectar los defectos, ya que los efectos del poder en el carácter de una persona, son impredecibles. Hume propone cinco reglas para reconocer a la autoridad:

1. *Posesión prolongada (Long possession)*: La autoridad será conferida a la persona o familia que haya mantenido el poder por un largo período de tiempo. "Solamente el tiempo confiere solidez a su derecho; así, operando poco a poco sobre la mente de los hombres, los va reconciliando con la autoridad, haciendo que ésta les parezca justa y razonable."⁴³² A través de la costumbre se llega a obedecer a un grupo de hombres y ese instinto general o tendencia por el que se supone que la lealtad debe estar unida por una obligación moral, toma fácilmente esa dirección y elige como objeto a esa serie de hombres. "Es el

⁴³¹. Cfr. Miller, D. 1981: 85.

⁴³². T: 556.

interés el que produce el instinto general, pero es la costumbre la que proporciona la dirección particular."⁴³³

2. *Posesión actual (Present possession)*: "El derecho a la autoridad no consiste sino en la posesión constante de la autoridad, mantenida por las leyes de la sociedad y los intereses de la humanidad."⁴³⁴

3. *Conquista (Conquest)*: La autoridad es conferida al conquistador exitoso del régimen de gobierno en curso. "Este tipo de derecho se asemeja al de la posesión presente, pero tiene todavía más fuerza, pues está acompañado por las nociones de gloria y honor que atribuimos a los conquistadores."⁴³⁵

4. *Sucesión (Succession)*: La autoridad será conferida al hijo del gobernante fallecido, suponiendo que éste hereda la autoridad de su padre.

5. *Leyes positivas (Positive laws)*: "En este caso es la legislatura la que establece una cierta forma de gobierno y de sucesión de los príncipes... El poder legislativo, a partir del cual se deriva la ley positiva, tiene que haber sido establecido por contrato original, posesión prolongada, posesión actual, conquista o sucesión; y por consiguiente, su fuerza deberá derivarse de alguno de esos

⁴³³. T: 556.

⁴³⁴. T: 557.

⁴³⁵. T: 558.

principios.”⁴³⁶ Este tipo de regla para establecer la autoridad, a juicio de Miller, es muy diferente al resto de reglas. Mientras la posesión prolongada, la posesión actual, la conquista y la sucesión, fundamentan la autoridad en alguna cualidad natural de la persona cuyo título es establecido según la regla utilizada, las leyes positivas presuponen la autoridad del cuerpo legislativo que las promulga o aprueba.⁴³⁷

En suma, las reglas de la lealtad no son especialmente útiles en sí mismas, es decir, no seleccionan necesariamente a la autoridad cuya conducta crea una gran cantidad de beneficios. Sin embargo, si existe un consenso generalizado de seguir estas reglas, éstas llegan a ser útiles por derivación desde que tienden a señalar un candidato para la autoridad quien contará con la lealtad general.⁴³⁸ Entonces, después de haber establecido la autoridad, falta establecer qué funciones debe tener al interior del estado. Esto es lo que se analizará a continuación.

⁴³⁶. T: 561.

⁴³⁷. Cfr. Miller, D. 1981: 87.

⁴³⁸. Cfr. Miller, D. 1981: 89.

4.2.2. Las funciones del gobierno.

Al finalizar la sección VII, denominada *Del Origen del Gobierno*, perteneciente al *Libro III* del *Treatise*, Hume establece que las funciones del gobierno son la *ejecución* y la *decisión* de la justicia. Esto se debe a que "... 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."⁴³⁹ En relación a la *ejecución* de la justicia, Hume sostiene, que abarca la competencia de los gobernantes para convertir la observancia de las tres leyes fundamentales de la justicia en el interés más inmediato de los hombres y, de esta forma, se deje en un segundo y distante plano el deseo de su violación. En este contexto, se encuentra el obligar a los ciudadanos a seguir las leyes de la justicia, como también la prevención del incumplimiento de éstas a través de la instrucción y la educación de los miembros de la sociedad. Hay que destacar que la ejecución de la justicia es el objetivo principal de la constitución e instauración del gobierno. Esto se debe a que se encuentra íntimamente unida al deseo de protección de los bienes y la vida de las personas. Más aún, ésta es la causa del porqué los gobernantes

⁴³⁹. T: 538.

establecen un cuerpo de funcionarios civiles y militares, que le ayuden a ejecutar la justicia.

Sin embargo, la función más benéfica del gobierno es la de *toma de decisiones*, ya que el gobierno, "... 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."⁴⁴⁰ Esto se debe, a que en la naturaleza humana habita una cualidad, que causa errores fatales en la conducta de los hombres y que los lleva a preferir lo presente a lo distante y remoto, haciéndoles desear los objetos más en virtud de su situación que de su valor intrínseco.⁴⁴¹

En este punto, Hume afirma que, la sociedad política remedia fácilmente éste inconveniente concretando la influencia más benéfica del gobierno. La solución que éste propone es la creación de planes de cooperación de ayuda mutua. Es decir, se trata de que los gobernantes elaboren algunos planes que promuevan el interés inmediato de los componentes de la sociedad los que a su vez, deben vigilar la consecución de los fines específicos. De este modo es

⁴⁴⁰. T: 538.

⁴⁴¹. Cfr. T: 538. Hume utiliza el siguiente ejemplo: "Dos vecinos pueden estar de acuerdo en desecar una pradera que poseen en común, porque cada uno de ellos le es fácil darse cuenta de los pensamientos del otro, así como advertir que la consecuencia inmediata de incumplimiento por su parte implica el abandono de todo el proyecto. Pero es muy difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo en una acción tal, pues les resulta difícil el convenir en un designio tan complicado, y aún más difícil el ejecutarlo. Y mientras tanto, cada uno busca una excusa para librarse de las molestias y gastos resultantes y prefiere echarles toda la carga a los demás."

como se realizan las obras de mejoramiento de una comunidad. Todo eso se debe a que "gracias al cuidado del gobierno, que, aún 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."⁴⁴² En otras palabras, la creación del gobierno supone un salto equitativo y cualitativo en el esfuerzo cooperativo de los hombres que lo impulsan, buscando un beneficio a largo plazo imposible de obtener con la fuerza de sus intereses. Hume esboza una respuesta a una serie de conflictos que se originan en el sistema de cooperación que es regulado por las leyes de la justicia otorgando competencias exclusivas al gobierno.

A pesar de que Hume, utiliza la amenaza de los intereses particulares y de las tentaciones para fundamentar el nacimiento de la autoridad, no se puede utilizar la amenaza del peligro para legitimar la constitución de un poder absoluto, con un derecho ilimitado sobre la vida y los bienes de los ciudadanos. De esta forma, la autoridad, el gobierno y sus magistrados no inventan un esquema de justicia que se debe imponer, incluso coactivamente, sino por el contrario, la sociedad es la que debe imponer una justicia al gobierno y, es ésta la que autorregula y consiente como y cuando se debe de reforzar el cumplimiento de las reglas de la justicia. Este reforzamiento, si se

⁴⁴². T: 539.

sigue la argumentación de Hume, es la socialización, ya que Hume, en ningún momento es partidario del uso del poder coercitivo por parte del estado. Por el contrario, se muestra a favor de la facultad del consenso, de la búsqueda de intereses comunes y de trabajar en proyectos de gran envergadura y de benéficos a largo plazo. Hume denomina a esta capacidad de coordinación, *decisión de la justicia*. Ésta implica la posibilidad de vigilar y castigar a los hombres que se muestren renuentes a realizar su parte en el plan global de cooperación.

En suma, se podría afirmar que las funciones asignadas a los gobernantes, en la teoría de Hume, tienen el único propósito de hacer cumplir las leyes de la justicia. Esto es lo que constituye el límite de la convivencia entre los hombres y proporciona las condiciones básicas para eludir los conflictos entre ellos. Para llevarlo a cabo, se deben conducir las tendencias naturales de los hombres por medio de instituciones, tales como, la propiedad o las promesas. Éstas tienen como fin establecer las reglas necesarias para promover el nacimiento de un sistema económico complejo, en donde se pueda encontrar el disfrute y aprovechamiento de los recursos como también la cooperación con los demás. En consecuencia, el poder del estado y del gobierno tiene una doble función, por una parte debe ser el garante del sistema y por otra el coordinador del comportamiento de los hombres a favor de su propio beneficio. Entonces, ¿qué mueve

a los gobernantes a cumplir virtuosamente con estas dos funciones? Hume responde diciendo que, "estas personas a las que llamamos magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores, que, siendo personas sin intereses específicos en relación al Estado, tampoco están interesadas... 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."⁴⁴³ En otras palabras, los gobernantes, poseen un interés presente e inmediato en la felicidad social, a diferencia del resto de los hombres, y es esto lo que garantiza que los gobernantes se encuentren interesados en el respeto y cumplimiento general de las reglas de la justicia. Por esta razón, las decisiones tomadas por los jueces son, siempre, imparciales.

Harrison afirma en *Hume's Theory of Justice*, que el lector puede sentir simpatía con la postura de Hume debido a:

1. Un gobernante se encuentra más unido al logro de la felicidad del estado en general, que un ciudadano común y corriente, debido a que es el mismo estado sobre el que gobierna, del mismo modo que un padre provee el mayor bien para sus hijos.⁴⁴⁴

⁴⁴³. T: 537.

⁴⁴⁴. Este supuesto implicaría reconocer que los gobernantes tienen un cierto derecho patrimonial sobre el estado que dirigen. En otras palabras, se admitiría el

2. Los ingresos de los gobernantes son proporcionales a la riqueza general, debido a que éstos derivan de los impuestos que paga la población.
3. Si la justicia no se cumple, el gobernante no tendrá donde gobernar, pues su estado desaparecerá y su autoridad carece de sentido.
4. El prestigio del gobernante depende exclusivamente del poder del estado, que depende a su vez de la prosperidad que se obtiene de la aplicación y observancia de las reglas de la justicia.

En resumen, Hume intenta mostrar que los gobernantes deben ejercer su poder con el único propósito de reprimir las tendencias adversas al sistema de cooperación. Hume, sólo buscaba legitimar la facultad de coordinación del poder político, cuyo único fin debe ser mantener las convenciones por las cuales se rigen los hombres cuando viven en sociedad.

4.3. La lealtad o la virtud política.

En los apartados anteriores se ha podido observar que Hume ha argumentado que los principios fundamentales de la justicia son reforzados por intereses a largo plazo que operan indirectamente por medio de las convenciones. Sin embargo, Hume admite que los hombres tienen una tendencia natural y deplorable, a violar las reglas de la justicia y a preferir ventajas inmediatas a las más remotas. Visto de esta manera, el problema se muestra sin ninguna solución, debido a que tendría que ser resuelto por las elecciones voluntarias de las personas envueltas en este problema cuyas tendencias a preferir ganancias inmediatas a las más remotas son realmente beneficiosas. Si persiste esta tendencia, ¿cómo podrían los hombres voluntariamente establecer una solución que se oponga a la violación de las reglas de la justicia? A juicio de Mackie, Hume tiene la solución perfecta, es decir, el establecimiento del gobierno y la obediencia a la autoridad.⁴⁴⁵ En los asuntos relacionados con el gobierno o las instituciones políticas, el problema de perseguir intereses a corto plazo, se solucionaría a través de la *lealtad*, que se conoce como la virtud política. A través de la lealtad, Hume podría dar una explicación acerca de la obligación que tienen los ciudadanos a obedecer los mandatos de la autoridad.

⁴⁴⁵. Cfr. Mackie, J.L. 1980: 108.

Hume trata el tema de la *lealtad* y la *obediencia* en las secciones VIII, IX y X del *Libro III* del *Treatise* y en los ensayos *Of the Original Contract* y *Of Passive Obedience*. Hay que destacar que, la exposición de Hume se ha planteado en una doble dirección, en palabras de Hume: “En el ensayo anterior <*Of the Original Contract*> emprendimos la refutación de los sistemas políticos especulativos propuestos en este país... pasamos ahora a examinar las consecuencias prácticas que de ellos extrae cada partido con respecto a la obediencia debida a los soberanos.”⁴⁴⁶ Así, el debate se da entre el derecho de resistencia y la obediencia. Por esto, el análisis y las propuestas de Hume giran en torno a:

1. Los motivos que existen para legitimar los deberes políticos o civiles en contraposición a la teoría contractualista.
2. El derecho a la resistencia.

La argumentación de Hume se inicia con el análisis de los fundamentos y principios teóricos del deber político de la obediencia a la autoridad. En otras palabras, la lealtad es el colofón de Hume a su crítica a la teoría del contrato social y el origen del gobierno, “...fundar totalmente el gobierno en el consentimiento del pueblo, supone la existencia de una especie de *contrato original* por el que los súbditos se han reservado tácitamente la facultad de resistir a su

⁴⁴⁶. E-Po: 488.

soberano siempre que se vean agraviados por la autoridad que para ciertos fines le han confiado de modo voluntario.”⁴⁴⁷ Según esto, podemos afirmar que el poder de la autoridad se fundamenta en un contrato y en consecuencia, en el consentimiento de las partes. Hume, está atento a esa conexión y a la necesidad de reafirmar algunas posiciones e inicia su exposición de la siguiente manera: “...fue el mismo egoísmo- que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí- el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el *primer* motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como una nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia.”⁴⁴⁸

De esta manera, Hume vuelve a criticar y rechazar la tesis de los tratadistas políticos de argumentar que una promesa o contrato original como el origen de la obediencia de los hombres a la autoridad. Para los iusnaturalistas, defensores del contrato, siguiendo la argumentación de Hume, los hombres constituyen una sociedad y se someten al gobierno por libre y voluntario consentimiento. Por ello

⁴⁴⁷. E-OC: 466.

⁴⁴⁸. T: 543.

deberían tener en perspectiva algunas ventajas que se proponen alcanzar y estar dispuestos a perder con gusto la libertad con que nacieron.⁴⁴⁹ De esta forma, la argumentación de Hume, se funda en un compromiso que tiene el gobernante a proporcionar protección y seguridad a los miembros de la sociedad. Esto implica que existe la esperanza de obtener ventajas deseadas. En consecuencia, los hombres se terminan sometiendo a la autoridad. “Cuando los hombres se someten a la autoridad de otros lo hacen para procurarse alguna seguridad contra la maldad e injusticia de los hombres, que por sus pasiones desenfrenadas y su interés actual e inmediato se ven continuamente inducidos a violar todas las leyes de la sociedad.”⁴⁵⁰ Sin embargo, cuando la tiranía y la opresión sustituyen a la protección y a la seguridad, el contrato inicial se destruye. En consecuencia este contrato tendría que denominarse contrato condicional, y de este modo los hombres vuelven a su estado de libertad anterior a la instauración del gobierno.⁴⁵¹ Siguiendo la argumentación de Hume en el *Treatise*, ningún hombre se compromete a someterse a la autoridad sin la esperanza de obtener una ventaja, en consecuencia el contrato original no existe.

Continuando Hume su argumentación, se propone analizar el fundamento de los deberes civiles y su relación con los deberes

⁴⁴⁹. Cfr. T: 550.

⁴⁵⁰. T: 551.

⁴⁵¹. Cfr. T: 551.

naturales. Deja de lado el papel que pueden tener las promesas, debido a que esta institución surge única y exclusivamente de las convenciones humanas. "Nuestros deberes *civiles* están, pues, conectados con los *naturales* en cuanto los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales."⁴⁵² En el ensayo *Of the Original Contract*, Hume argumenta lo mismo, pero un tono mucho más persuasivo: "Los deberes *morales* pueden dividirse en dos clases. Unos son aquellos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural o propensión innata que sobre ellos actúa, con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad... A la otra especie de deberes morales pertenecen los que no estriban en ningún instinto natural originario, y se cumplen sólo por un sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan. Así es como la justicia, o respeto al bien ajeno, y la fidelidad u observancia de las promesas, se hacen obligatorios y adquieren autoridad entre los hombres."⁴⁵³

Si se sigue el argumento de Hume, la ley fundamental de mantener las promesas se sitúa al mismo nivel que las demás y, consecuentemente, su observancia es el efecto de la instauración del

⁴⁵². T: 543.

⁴⁵³. E-OC: 479-480.

gobierno, y no al revés. Cuando se instituye, es independiente de la invención de la justicia. El gobierno es quien debe garantizar el cumplimiento de las reglas y también del cumplimiento de las promesas, que en una sociedad sin gobierno no queda avalado. Hume da vuelta el argumento y sostiene que no es la promesa la que da origen al gobierno; por el contrario, es el gobierno que otorga las medidas correspondientes para la realización de los deberes que se derivan de los pactos voluntarios. Si se mira el problema desde la perspectiva del deber, la autoridad es considerada garante de la regla de cumplir las promesas, que pierden así su papel fundamental en la filosofía política. Se podría concluir que el motivo fundamental para el cumplimiento de los deberes civiles es el *interés por uno mismo*, aunque aquellos solamente consolidan los deberes naturales, en la medida que su papel es proveer de mayor seguridad a la institución de la justicia. Según Hume, el interés que fundamenta el deber de obediencia a los mandatos de la autoridad es diferente del interés que obliga al cumplimiento de las promesas. Para el mantenimiento del orden y la armonía en la sociedad es fundamental obedecer a la autoridad. Para originar credulidad y confianza mutuas en los quehaceres cotidianos es necesario cumplir las promesas.⁴⁵⁴ Si no se pueden cumplir los deberes civiles no puede mantenerse ningún tipo de gobierno, "... ni mantenerse la paz y el orden en grandes sociedades, en donde existen tantas posesiones en unas manos y

⁴⁵⁴. Cfr. T: 544.

tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras. Nuestros deberes civiles tienen, por consiguiente, que separarse bien pronto de nuestras promesas, adquiriendo fuerza e influencia independientes. El interés es en ambos casos del mismo género: es universal, admitido por todos, y prevalece en todo tiempo y lugar. No hay, pues, pretexto racional alguno para basar el uno en el otro, ya que cada uno tiene su fundamento peculiar y propio.”⁴⁵⁵ No hay que olvidar que, el respeto a la propiedad es fundamental para la sociedad como la obediencia a las leyes y, paralelamente, es fundamental cumplir las promesas para fomentar un clima favorable de confianza para llevar a cabo actividades económicas. No hay que ignorar que el interés se encuentra siempre del lado de la obediencia al magistrado, sólo la presencia de una ventaja asombrosa puede permitir la rebelión y hacer a los hombres perder de vista el interés remoto que tienen por el mantenimiento de la paz y el orden social.⁴⁵⁶

Hume siempre sostuvo la idea de que el contrato y el consentimiento no son ni pueden ser el origen o la base para mantener la lealtad al gobierno. Según Hume, la teoría del contrato, no puede ser aceptada desde el momento que los hombres no creen que su obediencia a la autoridad se origine en un pacto original, debido a que nadie ha participado en la firma de ese pacto. El fundamento para el origen del gobierno es una combinación de dos factores que Hume ha discutido

⁴⁵⁵. T: 544.

⁴⁵⁶. Cfr. T: 545.

en el *Treatise*, uno de ellos es la percepción que tienen los hombres del interés público en cuanto a la protección de la propiedad y especialmente a través del refuerzo de las leyes de la justicia y su percepción sobre la obligación a guardar lealtad al gobierno.⁴⁵⁷ Debido al empirismo de Hume, su incursión en la especulación histórica y antropológica, la crítica es implacable. Sin embargo, afirma Hume, ¿qué utilidad tiene el contrato original, si supone que es demasiado remoto para ser conocido por la generación presente?; si se trata de un pacto mediante el cual los hombres salvajes se asociaron y unieron sus fuerzas por primera vez; se puede reconocer su existencia, pero como es tan antiguo y remoto no se puede pensar en que conserve su autoridad. De lo contrario, habría que afirmar que todo gobierno legítimo con una autoridad reconocida ha sido fundado sobre el consentimiento y por un pacto voluntario. Sin embargo, esto implicaría que el consentimiento de los padres obliga a los hijos hasta las más remotas generaciones a obedecer y eso no se encuentra probado por la historia o la experiencia en ninguna época.⁴⁵⁸ Más aún, en ese mismo ensayo, Hume expone un argumento especulativo en contra de la teoría del contrato. El argumento es el siguiente: "Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*, y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: *Porque debemos mantener nuestra palabra*.

⁴⁵⁷. Cfr. Haakonssen, K. 194.

⁴⁵⁸. Cfr. E-OC: 470-471.

Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os vereís en un apuro si os pregunto a mi vez: *¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?*; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer?⁴⁵⁹ En consecuencia, la argumentación contractualista es falaz y sofística, según Hume, ya que esa teoría utiliza las promesas sin explicar cual es su fundamento y el de la obediencia a la palabra dada; realizan una descripción del origen del gobierno por medio del contrato original basado en la promesa. Del contrato se deriva la obligación de obedecer a la autoridad, sin embargo, cuando se investiga el motivo que lleva a mantener las promesas, solamente se menciona que la obligación misma es inherente a esa institución.

Hume alude a dos razones fundamentar su argumentación. En primer lugar, existen razones generales de interés para aceptar a un determinado gobierno, como también existen motivos fundados en la felicidad general para aprobar el deber de obedecer a sus autoridades. En segundo lugar, si se piensa en la filosofía moral de Hume, ésta sostiene que se origina en la mente de los hombres un sentimiento de aprobación de la lealtad y éste responde a que una institución es útil para la sociedad y la cooperación entre sus

⁴⁵⁹. E-OC: 481.

miembros. En relación al primer motivo, el interés individual se convierte en el deber de obediencia o de la lealtad a los gobernantes, afirma Hume que es un argumento válido y es su crítica al contractualismo. Hume se muestra reiterativo en decir que la regla para cumplir las promesas responde a ese criterio. Ese interés es el resultado de un sentimiento de honestidad respecto al soberano que es quien protege, asegura y promueve el bienestar general. De esta forma, se puede entender la diferenciación que hace Hume entre deberes naturales y civiles. "Los deberes *morales* pueden dividirse en dos clases. Unos son aquellos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural o propensión innata que sobre ellos actúa, con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad... A la otra especie de deberes morales pertenecen los que no estriban en ningún instinto natural originario, y se cumplen sólo por un sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan. Así es como la justicia o respeto al bien ajeno, y la fidelidad u observancia de las promesas, se hacen obligatorias y adquieren autoridad entre los hombres."⁴⁶⁰

Junto con el deber político o civil de la obediencia sucede lo mismo que con los deberes naturales de la justicia y de la fidelidad. Los instintos primarios de los hombres les llevan a conceder una libertad

⁴⁶⁰. E-OC: 479.

ilimitada o a intentar dominar a los demás; solamente, por medio de la reflexión se puede sacrificar fuertes pasiones por el interés de la paz y el bien común. Gracias a la experiencia y la observación se puede demostrar que la sociedad no se puede mantener sin la existencia de una autoridad y ésta será despreciada si no es rigurosamente obedecida. Hume afirma que, la observación de estos intereses generales es la fuente o el origen de la obediencia cívica y de la obligación moral que se le atribuye.⁴⁶¹

Entonces, Hume se pregunta "¿qué necesidad hay, pues, de basar el deber de obediencia a los magistrados en el de la fidelidad o respeto a las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo lo que le sujeta al gobierno, cuando resulta que tanto la obediencia cívica como la fidelidad tienen un mismo fundamento, y la humanidad se somete a ambas por causa de los notorios intereses y necesidades de la sociedad humana?"⁴⁶² De acuerdo con la teoría de Hume, aquí expuesta, la obediencia a las leyes es el resultado de la creencia que considera al estado como un instrumento de extrema utilidad, para asegurar el cumplimiento de las leyes de la justicia que se transforma en el fin moral de esta institución. En consecuencia, los hombres se encuentran obligados a acatar la ley como una condición fundamental para que el estado pueda promover su principal objetivo: la felicidad general de sus ciudadanos. En palabras de

⁴⁶¹. Cfr. E-OC: 480.

⁴⁶². E-OC: 480-481.

Hume: "Los hombres no podrían vivir en sociedad, o al menos en una sociedad civilizada, sin leyes, magistrados y jueces que impidan los abusos de los fuertes sobre los débiles, de los violentos sobre los justos y equitativos. Y si la obligación de obediencia tiene la misma fuerza y autoridad que la fidelidad, nada ganamos reduciendo una a la otra."⁴⁶³

No se debe dejar de lado, un elemento fundamental en esta teoría: el interés. Hume utiliza este concepto en un doble sentido; por una parte, hace referencia a su teoría de la mente y a sus investigaciones acerca de las pasiones como motivo de las acciones; de esta forma, el interés es una tendencia natural para llevar a cabo una acción determinada y, de esta forma, sería un deber natural a obedecer las leyes de la misma manera que puede ser la generosidad o el afecto hacia los hijos. Por otra parte, se puede hablar de intereses generales, relacionados con los objetivos propios del estado que sin embargo, no se encuentran relacionados con su teoría psicológica y con el papel que pueden tener los instintos naturales tal y como se encuentran sintetizados en su concepto del deber. En todo caso, la idea de que se debe obedecer a las leyes y a la autoridad política permite que el estado logre realizar su objetivo de obtener una mayor felicidad y equidad generales, Hume parece dar una explicación adecuada a la interrogante de la obligación política sin necesidad de

⁴⁶³. E-OC: 481.

utilizar razonamiento complejos. En suma, la utilidad y la elegancia de la teoría de Hume se encuentra en la simplicidad de su planteamiento.

En resumen, la utilidad de la obediencia a las leyes es el motivo fundamental de que se origine un sentimiento de aprobación hacia la lealtad o virtud política. El deber de la lealtad se origina en que es una institución útil para formar un gobierno que puedan garantizar la consecución del bien común. Pero no se puede perder de vista el carácter moralista de Hume, quien afirma que una acción que es aprobada es la causa de que se origine un sentimiento de aprobación; igualmente, la obediencia a leyes y a los mandatos del gobernante es aprobada porque es útil para el cumplimiento de los objetivos formulados por el estado. De la misma manera que se aprueban las convenciones y sus ventajas por el placer que pueden causar, sucede otro tanto con las acciones que son respuestas al deber de obediencia. De esta forma, cuando se origina una apreciación de la utilidad del gobierno, aparece en la mente un sentimiento de aprobación por los actos de obediencia que se transmite entre los hombres a través del mecanismo de la simpatía. En resumen, la obligación general que nos une al gobierno se fundamenta en el interés y las necesidades de la sociedad. En otras palabras, "*Salus populis suprema lex*, el bien del pueblo es la norma suprema."⁴⁶⁴

⁴⁶⁴. E-PO: 489.

Después de haber criticado y analizado los principios teóricos de los fundamentos de la obediencia a la autoridad, Hume, en la sección IX (*De las medidas de la Obediencia Civil*) del *Libro III* del *Treatise*, denominada *De las Medidas de la Obediencia Civil* y en el ensayo *Of Passive Obedience*, se propone como objetivo final, examinar las consecuencias prácticas que se infieren de los fundamentos de la obediencia pasiva y el derecho de resistencia. En ambas obras, Hume busca establecer un punto de equilibrio entre la denominada necesidad de mantener la obediencia a ultranza, es decir la obediencia pasiva, y el derecho a la resistencia que podría ser utilizado como la justificación a la rebelión del pueblo frente a la tiranía. Según Hume, el debate debe residir en que "admitida, pues, la resistencia en ocasiones extraordinarias, entre buenos polemistas la cuestión queda limitada al grado de necesidad que puede justificar esa resistencia y hacerla legítima o recomendable."⁴⁶⁵ En este punto, Hume confiesa que siempre se mostrará a favor de quienes mantienen con fuerza el lazo de la obediencia y consideran su infracción como el último medio cuando el pueblo se muestra vulnerable a la violencia y la tiranía.⁴⁶⁶ Si se considera la perspectiva histórica, de la que Hume se muestra siempre partidario, los males que son consecuencia de una guerra civil son un argumento importante en contra del derecho a la rebelión. Unido a esto, la

⁴⁶⁵. E-PO: 490.

⁴⁶⁶. Cfr. E-PO: 490.

insubordinación violenta, o la reconocida disposición rebelde de un país, posee un efecto inverso al deseado, ya que es una razón contundente para que los gobernantes, adopten medidas mucho más violentas que las comunes, cuando se sienten amenazados, y a las que no hubiesen recurrido si la obediencia. Si la resistencia es concebida como un derecho, supondría consecuencias muy dañinas; así, "el *tiranicidio* o asesinato, aprobado por antiguas máximas, en vez de infundir temor a tiranos y usurpadores, los hizo cien veces más crueles e inmisericordes. Y hoy es con justicia, por esta causa, suprimido por el derecho de gentes y universalmente condenado como método infame y ruin de someter a la justicia a esos perturbadores de la sociedad."⁴⁶⁷

Desde un punto de vista retórico, Hume argumenta en una forma más compleja y probablemente más persuasiva. Analiza características que se encuentran unidas a su reflexión acerca del concepto del deber, fundamentalmente, con el término de sus obligaciones por parte de los hombres. Hume, sintetiza su postura en el siguiente texto: "El gobierno es una mera invención humana para favorecer el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante hace que este interés desaparezca, desaparece también la obligación natural de obedecer. La obligación moral está basada en la natural y, por tanto, debe cesar cuando *ésta* cesa, especialmente cuando el

⁴⁶⁷. E-PO: 490.

asunto sea tal que nos lleve a prever numerosas ocasiones en que pueda cesar la obligación natural, siendo por ello causa de que establezcamos una especie de regla general para regular nuestra conducta en esos casos.”⁴⁶⁸ Sin embargo, Hume está absolutamente convencido de que esta argumentación, puede ser muy sutil y elegante para el pueblo llano, pero lo que es cierto es que “...todo hombre tiene una noción implícita de ella y se da cuenta de que su obediencia al gobierno no se debe simplemente al interés público, y también de que la naturaleza humana está de tal modo sujeta a flaquezas y pasiones que fácilmente puede llegar a corromper esa institución, convirtiéndose entonces los gobernantes en tiranos y enemigos del pueblo.”⁴⁶⁹

En consecuencia, el análisis que lleva a cabo Hume, acerca de la resistencia se encuentra unido a las explicaciones que él mismo ofrece sobre el origen de la justicia y del estado; de la misma forma que es el interés general y la utilidad pública, como la define en los ensayos, lo que justifica adherirse a una posición de rebelión a la autoridad. Pero, no es ésta no es la causa de que adquiera el nivel de un derecho formalizado, ni mucho menos codificado, sino que es una instancia última cuyo objetivo es la defensa de la constitución y el restablecimiento del orden y de la justicia. En el *Treatise*, Hume insiste en el interés en la protección del estado como el principio de la

⁴⁶⁸. T: 552-553.

⁴⁶⁹. T: 553.

resistencia adquiere un punto de vista causalista que inspira una buena parte de del libro. Primero, Hume busca un interés relacionado con la necesidad de fundar el gobierno y que de origen al motivo de la obediencia a las leyes y a las decisiones políticas. En palabras de Hume, "encuentro que este interés consiste en la seguridad y la protección de que disfrutamos en la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando éramos perfectamente libres e independientes."⁴⁷⁰ Sin embargo, el interés en el gobierno no se puede afirmar de manera dogmática, "como el interés es, por consiguiente, la sanción inmediata del gobierno, éste no puede tener una existencia más antigua que aquél, de modo que cuando el magistrado civil lleve su opresión al punto de que su autoridad sea completamente intolerable, no estaremos ya obligados a someternos a ella. Si la causa cesa, el efecto deberá cesar también."⁴⁷¹ *Si cesa la causa, el efecto debe cesar también*, máxima causal que Hume emplea para explicar la desaparición de la unión entre estado y ciudadanos.

La conclusión anterior de Hume es aplicable sólo a la obligación natural en la que tienen que obedecer de forma inmediata y directa. En relación a la obligación moral, Hume observa que la máxima causal, *si cesa la causa el efecto debe cesar también* sería total y absolutamente falsa en este caso, debido a que existe un principio de

⁴⁷⁰. T: 550.

⁴⁷¹. T: 551.

la naturaleza humana, según el que los hombres se inclinan de forma muy fuerte a seguir reglas generales, de tal forma que frecuentemente se llevan a cabo máximas más allá de las razones que en principio inducen a los hombres a establecerlas.⁴⁷² En suma, no es de extrañar que, en los casos de obediencia civil, aunque se haya paralizado la obligación natural de obediencia, es decir, el interés, no se detenga la obligación moral del deber. Desde una perspectiva histórica, Hume sostiene que, los hombres en algún momento han aguantado la tiranía opuesta a su interés, simplemente porque "...pueden estar ligados por su *conciencia* a someterse a un gobierno tiránico opuesto a su interés y también al interés público."⁴⁷³ Este razonamiento, afirma Hume es absolutamente probativo, debido a que se debe admitir que las reglas generales se extienden comúnmente más allá de los principios en que se encuentran fundamentadas y que rara vez se puede hacer una excepción, sólo cuando esa excepción posea las cualidades de una regla general y se encuentre fundada en ejemplos corrientes y numerosos.⁴⁷⁴ Hume define este caso como la excepción a la resistencia. El conocimiento general de la naturaleza humana, la observación de la historia pasada de la humanidad y la experiencia que se adquiere del presente, se convertirán en las causas que llevan a los hombres a admitir excepciones, y de esta forma se puede

⁴⁷². Cfr. T: 551.

⁴⁷³. T: 551.

⁴⁷⁴. Cfr. T: 551.

concluir que los hombres se pueden oponer a los más violentos efectos del poder supremo sin ser por esta razón, culpables de crimen o injusticia.⁴⁷⁵ Según esto, Hume afirma que se puede observar que lo anterior es práctica general y principio de la humanidad y que no existe nación alguna que estando en sus manos poner fin a los abusos, haya tolerado estoicamente los crueles estragos de un tirano o que haya sido condenada por mostrar oposición a ellos.⁴⁷⁶ No hay que olvidar que cuando los hombres se someten a la autoridad de otros, lo hacen para procurarse alguna medida de seguridad contra la maldad e injusticia de los propios hombres, debido a que sus pasiones desenfrenadas y sus inclinaciones por intereses presentes e inmediatos los inducen constantemente a violar las leyes de la sociedad en su totalidad.⁴⁷⁷ Sin embargo, aún cuando se espera que los gobernantes preserven el orden y la ejecución de la justicia, funciones para las cuales fueron elegidos, es posible que, "...conociendo la irregularidad de la naturaleza humana, que olvidarán incluso ese inmediato interés y que sus pasiones los conducirán a todos los excesos de la crueldad y la ambición."⁴⁷⁸ Hume, justifica lo anterior afirmando que: "...siempre me inclinaré por quienes mantienen firmemente el lazo de la obediencia y consideran su infracción como el último recurso para casos desesperados, cuando el pueblo corre un gran riesgo de violencia y

⁴⁷⁵. Cfr. T: 552.

⁴⁷⁶. Cfr. T: 552.

⁴⁷⁷. Cfr. T: 552.

⁴⁷⁸. T: 552.

tiranía.”⁴⁷⁹ Pero, ¿se pueden justificar los actos de desobediencia si se acepta la argumentación de Hume?, ¿existe un derecho a desobedecer por parte de los ciudadanos? En consecuencia, aceptando la argumentación de Hume, el derecho a la resistencia es justificable, cuando el gobierno ha frustrado el propósito por el cual ha sido establecido. En esencia, el gobierno es instituido con el propósito de interpretar y reforzar las leyes de la justicia, para que los miembros de la sociedad pueden disfrutar de su propiedad y de la seguridad. En este caso no se trata de derrocar al gobierno, ni mucho menos de alterar el orden social o atentar directamente contra el poder del estado, sino que los miembros de una sociedad se ven obligados a cambiar la política general cuando ésta atenta a los derechos de los hombres o que perjudique social y económicamente a los ciudadanos, en ese caso, se debe realizar el cambio, apelando al sentido de la justicia de la comunidad o al ordenamiento social. Según Harrison, es totalmente aceptable que el motivo por el que los hombres obedecen las órdenes del gobierno se encuentra en que éste es una institución útil, así como lo es la regla de cumplir las promesas para la sociedad. Sin embargo, no tiene ningún papel en el origen del gobierno y de la obligación política. Harrison concuerda con Hume en que no se puede derivar una obligación de obedecer a la autoridad de un contrato.⁴⁸⁰ Según la argumentación de Hume, la legitimación del gobierno y del poder del estado estaría dada por un conjunto de

⁴⁷⁹. E-PO: 490.

⁴⁸⁰. Cfr. Harrison, J. 1981: 205.

ventajas que se generan para sus ciudadanos. Con esto aumenta el bienestar general y la consecución del bien común.

Finalmente, se podría decir que, el fundamento y la legitimación de la autoridad política y del poder del estado se encuentran en proporción al interés personal de los hombres. De esta forma, su establecimiento depende de la historia, de la necesidad y principalmente de la costumbre. En esta conclusión, Hume demuestra que la idea de un contrato original resulta arruinada por completo y se convierte sólo en una ficción. "El gobierno surge, pues, a partir de la voluntaria convención de los hombres, y es evidente que la misma convención que instauro el gobierno tendrá que determinar también las personas que van a gobernar, disipando toda duda y ambigüedad en este punto."⁴⁸¹ De igual manera, hablar de un consentimiento, ya sea expreso o tácito, por parte de los componentes de una sociedad es sino una metáfora para justificar la obediencia a la autoridad. Con todo, no se puede dejar de lado la deplorable tendencia de la naturaleza humana a preferir lo inmediato, lo presente, a lo más distante y remoto que busca el bienestar a largo plazo y el respeto por las reglas de la justicia. Este problema es solucionado por la instauración del gobierno. Así, la función principal del gobierno como de las autoridades que lo componen se traduce en el hacer cumplir las reglas de la justicia; en otras palabras, procurar el logro de un

⁴⁸¹. T: 554.

interés a largo plazo y de esta forma favorecer planes y proyectos válidos para la coordinación de una serie de conductas y fomentar la cooperación mutua entre los ciudadanos. Así pues, el origen del deber político no se puede buscar en ningún tipo de contrato o promesa, sino:

1. En el interés suscitado en el mantenimiento de las instituciones y del orden jurídico lo que es el fundamento de cualquier deber político. Este interés se origina en la utilidad misma del poder estatal y como una contraprestación de las ventajas y de las condiciones materiales que se disfruta bajo su autoridad.
2. El límite del poder político no es constituido por el incumplimiento de la palabra dada, sino por el hecho de que no se cumplan realmente los objetivos propuestos en la fundación y el respeto al gobierno. Hume, solamente aprueba la rebelión y la desobediencia sólo cuando la norma suprema, es decir cuando el bien del pueblo esta en riesgo.

5. CONCLUSIÓN: HUME, EL FILOSOFO DE LA NATURALEZA HUMANA.

“No hay en la sociedad humana carácter más peligroso que el del fanático.”

(David Hume)

Durante el desarrollo de este trabajo, hemos asumido la actitud crítica y revolucionaria de Hume, al interior de la historia del pensamiento, tanto en su filosofía moral y como política. Por esta razón, afirmamos que, a través de las páginas del *Treatise*, Hume estudia a la mente y a sus facultades cognitivas como partes constitutivas de un sujeto encarnado en un cuerpo que le facilita la interacción con los otros y le permite establecer una serie de reglas que facilitan y promueven esa integración. Más aún, asumimos que estos mecanismos son los que permiten al sujeto conocer el mundo externo tanto el plano natural como en el artificial. Creemos que Hume buscaba pasar a la historia como un pensador naturalista que se encontraba dedicado a observar y describir como el sujeto es capaz de interactuar con sus semejantes al interior de una sociedad donde influyen las instituciones, los juicios, los sentimientos, etc. en la conducta del sujeto. En suma, Hume buscaba pasar a la historia

como un filósofo, cuyo eje filosófico fuese describir a la naturaleza humana en su plenitud.

La actitud crítica adoptada por Hume hacia la tradición filosófica que se había ocupado en elaborar una serie de sistemas y disquisiciones estériles, le permitió a Hume concebir un nuevo proyecto filosófico. Después de liberarse y cortar sus cadenas intelectuales con el pasado, a muy temprana edad alcanzó la intuición fundamental de su sistema, es decir, realizar una filosofía accesible, enraizada en la naturaleza humana, acerca de la vida misma. Para ello, Hume necesitaba de una metodología nueva que le permitiera observar y describir al sujeto en su vida cotidiana.

Gracias a la adopción de un nuevo método, la tarea del filósofo será observar, estudiar los eventos, sus causas y sus consecuencias en la medida en que la experiencia pueda informar de ellos, ya que, si se llevan a cabo investigaciones más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, el producto será un argumento incierto y escéptico, etiquetas que Hume no estaba dispuesto a asumir. En el ensayo, *El Escéptico* Hume resume la idea magistralmente diciendo, "tiendo a recelar de la opinión de los filósofos y más inclino a discutir sus conclusiones que a aceptarlas. Casi sin excepción, parecen propensos al mismo error: limitan demasiado a sus principios y no tienen en cuenta la variedad infinita que la naturaleza ha creado. Cuando un

filósofo elige un principio por el cual siente predilección, que quizás explique muchos sucesos naturales, intenta extenderlo a toda la creación y reduce a él cualquier fenómeno, aunque sea a través del razonamiento más imprevisible y absurdo." Es aquí donde podemos encontrar el germen de la nueva filosofía que, no impone principios sino que muestra respeto a la observación y por ello Hume afirmaba que, "... lo único que espero es poder contribuir un poco al avance del conocimiento, dando en algunos puntos un giro diferente a las especulaciones de los filósofos, y señalándoles con mayor precisión aquellos únicos asuntos en la que pueden esperar conseguir seguridad y convicción. La naturaleza humana es la única ciencia del hombre y sin embargo, ha sido hasta ahora la más olvidada."⁴⁸²

Con un nuevo método en sus manos y con una renovada actitud, Hume da inicio a su revolución filosófica. Diferenció lo artificial y lo natural, distinción clave que permitirá comprender el puente o la unión que existe en el *Treatise*, en los tres libros que lo componen. Después de haber obtenido una moral y política laicas como ideal ilustrado, Hume perfectamente podía llevar su proyecto hacia la epistemología y se sintió capaz de llevar a cabo una suerte de limpieza de la carga metafísica de algunos conceptos filosóficos, es decir, se atrevió a re-definir conceptos tales como los de creencia y causalidad, como también reformular el papel de la razón al interior

⁴⁸². T: 273.

de la filosofía. Por ello, cuando finalizamos este trabajo, nos mostramos absolutamente convencidos que tanto las hipótesis de Kemp Smith como Livingstone eran correctas. Estos autores apostaban por la unidad indisoluble del *Treatise*, pero, en el caso de Kemp Smith, éste estaba convencido que la presentación del *Treatise* difería con el orden de su redacción. Según lo anterior, cuando leemos el subtítulo de la obra, *Un intento de introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales*, nos damos cuenta que el orden lógico de la obra sería comenzar por el *Libro III* y finalizar con el *Libro I*. Por ello, podemos afirmar que, Hume, después de haber descrito al sujeto en sociedad, se encuentra capacitado para describirlo al interior del mundo natural.

Siguiendo lo anterior, la tradición filosófica había mantenido que la diosa **razón** debía dirigir la vida del sujeto, se convierte en uno de los primeros blancos de la crítica humeana. Este afirma que, la razón no puede ser la guía de la vida práctica del sujeto, debido a que ésta es un elemento inerte frente a la pasión activa. En otras palabras, Hume refuta el planteamiento vigente de que la razón debe mantener el control de las pasiones. Se entendía que no existía ningún problema para que los fundamentos de la conducta humana fuesen dictámenes de la razón y podían ser practicados sin ningún tipo de objeción. Así, “la primacía de la razón sobre la pasión” dominaba en su totalidad la filosofía tradicional. Sin embargo, Hume demostró que la razón no es

el único elemento que puede determinar las acciones, ya que de por sí es incapaz de generar alguna acción. Entonces, ¿cuál es el papel de la razón al interior de la filosofía de Hume?

Con las salvedades que hemos visto, en el pensamiento de Hume, la razón queda confinada a los razonamientos demostrativos y a las relaciones de ideas que nada tienen que ver con el mundo de la vida. Es decir, la demostración o razonamiento demostrativo elabora sus conclusiones a partir de una serie de premisas como sucede con la matemática, la geometría, la aritmética que fundan la certeza final en el análisis de las relaciones de ideas. La postura de Hume en los *Libros II y III*, no es distinta a lo que ya se ha expuesto y afirma con toda propiedad que, la razón no es el origen de las distinciones morales. Hume afirma que, en el origen de las acciones humanas siempre debe estar presente algo que mueva a la mente en la dirección deseada, es decir, tiene que existir una 'propensión' o 'inclinación natural' y su correspondiente opuesto, es decir, la 'aversión'. En esencia, esta 'inclinación natural' o 'propensión' más la 'aversión' constituyen lo contrario a la mera representación estructurada en la mente con las ideas. Así, cuando un sujeto espera de algún objeto dolor o placer, éste experimentará una emoción que se traducirá en aversión o inclinación que le permitirá evitar o aceptar que aquel objeto le proporcionará desagrado o satisfacción. Por esta razón, el placer o el dolor se encuentran en las emociones como en las

pasiones y dan origen al impulso requerido para generar una acción. En suma, Hume busca afirmar que, existen dos mundos que se rigen por leyes diferentes y mantenerlos unidos es un grave error. Si volvemos al *Libro I*, cuando Hume describe el conocimiento del mundo externo, recurre a la creencia, como un mecanismo artificial que le permite al sujeto relacionarse con la naturaleza. La creencia es definida como una forma peculiar de conocimiento se funda en las inclinaciones instintivas de la mente y se diferencia totalmente de los sistemas cognitivos estructurados en función de la razón. Así, la razón queda fuera del sistema cognitivo humeano y la creencia emerge como uno de los mayores aportes de su filosofía. Hume lo reconoce al decir que, “parece que esta operación mental productora de la creencia en una cuestión de hecho ha sido hasta ahora uno de los más grandes misterios de la filosofía...”⁴⁸³ En el caso del *Libro III*, la moral se fundamenta en las inclinaciones naturales de los sujetos, ya que, las demostraciones de la razón tienen como objetivo juzgar la verdad o falsedad de una proposición, mientras que juzgar la bondad o maldad de una conducta es algo muy diferente. Según lo anterior, debemos afirmar que Hume sustenta su argumento sobre la base que la pasión es una experiencia original que carece de cualquier cualidad representativa que le permita ser copiada o imitada de tal forma que es irreductible a otras experiencias. Por lo tanto, la pasión es el motor

⁴⁸³. T: 97.

que, gracias al placer o dolor vivenciado, conduce la vida moral de los sujetos.

La **creencia**, al interior de la filosofía Hume adquiere una perspectiva radicalmente opuesta a la tradición filosófica. En términos generales, se valora fundamentalmente, la experiencia como el cauce a través del cual el sujeto se incorpora a su realidad. Así, la creencia adquiere un carácter psicológico que le permite a Hume describir la relación del sujeto con el mundo natural. Para Hume creer no consiste principalmente en creer en Dios, sino que es un creer necesario alimentado por la experiencia, cuyo fin último es proporcionar una seguridad al sujeto para desenvolverse en el mundo. Lo mismo sucede con la moral y la política, cuando Hume alcanza su proyecto ilustrado y la entidad divina queda fuera de ella. Hume establece que los sujetos se mueven por una serie de mecanismos artificiales que le permiten insertarse en el mundo y mantener relaciones con sus iguales. Por medio de las convenciones, en el *Libro III*, el sujeto conoce el mundo artificial, puede delimitarlo, ordenarlo y principalmente insertarse en él, gracias a la primera gran convención que éste adquiere, el lenguaje. Lo mismo sucede en el *Libro I*, a través de las creencias el sujeto puede relacionarse con el mundo natural, modificarlo y comenzar a satisfacer sus necesidades. Por esta razón, Hume se ve capaz de afirmar que el conocimiento es una creencia legítima y da inicio a su revolucionaria empresa

epistemológica, afirmando que todos los razonamiento sobre las cuestiones de hecho se fundan en la relación causa y efecto. "Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de nuestra memoria y sentidos...Todos nuestros razonamientos sobre los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria."⁴⁸⁴ Aquí Hume realiza uno de los aportes más importantes a la filosofía moderna, es decir, la diferenciación entre el conocimiento de las cuestiones de hecho y las relaciones de ideas. Según esto, podríamos afirmar que todo lo que posee importancia en la vida cotidiana se reduce a la percepción sensorial y posterior a la mente. Para la vista es fundamental que ocurra este proceso y, por esta razón si los sujetos no tuviesen creencias en esos hechos, "nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación."⁴⁸⁵

Hume sostiene que, "...nada hay en un objeto, considerado en sí mismo, que pueda proporcionarnos razón alguna para sacar una conclusión que vaya más allá de él, y que aún después de observar la frecuente o constante conjunción de objetos, no tenemos razón

⁴⁸⁴. EHU: 26-27.

⁴⁸⁵. EHU: 45.

alguna para efectuar una inferencia concerniente a objeto alguno, más allá de aquellos de los que hemos tenido experiencia."⁴⁸⁶ A partir de esto, Hume establece que la inferencia que va de lo observado a lo no observado no es una transición realizada por la razón, por ello, su origen debe encontrarse en un mecanismo que permite al sujeto conocer lo que se encuentra más allá de los sentidos.

Este mecanismo artificial no es otro que la **creencia**. Para Hume la nueva definición de la creencia se traduce en un avance en el análisis del conocimiento y en el establecimiento de los pilares que permite inferir lo que se encuentra más allá de lo inmediatamente presente. En otras palabras, el propio Hume reconoce la necesidad de un mecanismo artificial que permita al sujeto conocer o inferir lo que se encuentra allende de los sentidos, que supla a la naturaleza en su condición originaria. Por esta razón, la unión de la creencia y la noción de la causalidad es evidente y constituye un importante logro al interior del sistema filosófico humeano. En otras palabras, cuando Hume afirma que todo efecto tiene una causa que le antecede, el conocimiento de esa relación no se conoce con anterioridad a la experiencia, ya que de no ser así, habría que recurrir a la divinidad o a un ser supremo de cuya voluntad dependería la relación causal. Utilizar una instancia de ese tipo alejaría al conocimiento de la experiencia y sería absolutamente insatisfactorio para el modelo que

⁴⁸⁶. T: 139.

Hume pretendía establecer. No responde a la interrogante acerca de cuales son los motivos que llevan a un sujeto a pensar en una conexión causal. Cuando éste observa que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra. Hume reitera que solamente, en el plano de la experiencia se podría describir la unión de un objeto con otro. En otras palabras, ninguna conjetura sobre la relación causal se deriva de un razonamiento a priori. Es decir, cuando se mueve una bola de billar y choca con la otra, el efecto solamente se conoce por medio de la experiencia y no de la razón. Así, podemos afirmar que el modelo de causalidad constituye el fundamento de la epistemología humeana. Este modelo, redefine la noción de causa y, se fundamenta en la anticipación y la costumbre de que siempre que un sujeto mueva una bola ésta chocará con la otra. En suma, la definición de la noción de causalidad, no se puede reducir a una abstracción unida a una noción dada con anterioridad. Por el contrario, a juicio de Hume, comprender la relación entre dos objetos implica una suerte de construcción mental que, uniendo A y B, proporciona una explicación de la conexión entre ambos. Por ello, afirmamos que la crítica de Hume se fundamenta en pilares sólidos, ya que no se puede tener una idea de causa si no se ha vivenciado. Citando a Hume, "la mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento en la segunda bola de billar, es un suceso

totalmente distinto del movimiento de la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra.”⁴⁸⁷ Según este texto, Hume rechaza completamente el concepto metafísico de causa y gracias a un nuevo concepto de creencia, se puede hablar con propiedad del conocimiento en la noción de causalidad. Una vez más, Hume confina a la razón a descubrir la verdad y la falsedad entre las relaciones de ideas, mientras que, la creencia se convierte en el mecanismo que ayuda al sujeto a establecer un nexo entre él y el mundo natural.

Así, la creencia es una aproximación al concepto de convención, debido a que las creencias, como en la inferencia causal, son comunes a todos los sujetos de una misma comunidad. Sin embargo, la diferencia entre la creencia y la convención radica en que la primera es utilizada para conocer el mundo natural, mientras que la convención es fundamental para el conocimiento y la regulación del mundo artificial o sociedad. En esencia, desde esta perspectiva, Hume intenta describir cómo la naturaleza entra en funcionamiento, no sólo por la reproducción de lo que se ve, sino que también, busca describir cómo la mente elabora una imagen de realidad fundada en la práctica y en la relación que un sujeto establece con los componentes del mundo natural. Hay que destacar que las creencias no sólo se encuentran al servicio del fundamento general de la

⁴⁸⁷. EHU: 29.

naturaleza, sino que también, ponen de manifiesto la adecuación de la mente con la realidad. En suma, afirmamos con toda seguridad que, la crítica a la noción de causalidad y la redefinición de creencia es inherente a la revolución humeana.

Después de secularizar estos conceptos, Hume puede establecer que el sujeto se constituye a sí mismo en un plano natural y espontáneo, es decir, en la experiencia. Pero es en el ámbito social, donde el sujeto desarrolla su capacidad inventiva y construye lo que se conoce como sociedad. Más aún, es por medio de artificialidad que los sujetos pueden conocerse entre sí y mantener relaciones sociales e intercambiar experiencias sobre el mundo natural. En otras palabras, la mente humana en su constante trato con los objetos desemboca en las creencias y en adquisición de seguridad por parte del sujeto que es lo que permite realizarse con toda seguridad en el mundo. Según esto, el análisis de Hume acerca del entendimiento es paralelo al estudio de la moral y política. Así, deja fuera el sistema de los razonamientos a priori, como también la entidad divina. De esta forma, Hume puede explicar como un sujeto lleva a cabo un juicio moral, como una comunidad establece un gobierno y simplemente como un sujeto puede conocer el mundo.

Creencia y convención, son conceptos fundamentales al interior de la filosofía humeana. Ambos conceptos organizan y articulan los libros

del *Treatise*. Hay que destacar que, la convención a diferencia de la creencia, necesita de la historia y de la experiencia colectiva para tener efectos, mientras que a la creencia solamente le basta la experiencia inmediata e individual para probar su utilidad. Tanto la creencia como la convención apuntan a la naturaleza humana para probar su existencia. En el *Libro I*, Hume muestra a un sujeto aislado que desde su propia experiencia constituye sus creencias y su relación con el mundo natural. Mientras que, en *Libro III*, el sujeto no se encuentra aislado sino que comparte una serie de vivencias que le permiten relacionarse y conocer la sociedad. Sin embargo, no se puede pasar por alto un elemento fundamental para entender la dinámica del establecimiento de las creencias y las convenciones. Este elemento no es otro que la *costumbre*. En la explicación de la noción de causalidad, como también en el establecimiento de las convenciones, Hume habla repetidamente de la costumbre y de los hábitos. Las reflexiones acerca de la costumbre, constituyen uno de los aportes más importantes para elaborar una teoría psicologista que predomina el *Libro I*, ya que la costumbre es definida como una tendencia o inclinación que posee la mente para actuar en determinadas ocasiones. En el *Libro III*, la **costumbre** es considerada como el uso repetido de las convenciones para regular la convivencia en una sociedad.

En este contexto, existen dos conceptos originales que recorren el *Treatise* de principio a fin, que son, la **naturaleza humana** y la **costumbre** o el **hábito**. Al interior del sistema humeano, costumbre o hábito son utilizados como sinónimos, ya que, la costumbre es un hábito que ha sido creado y consolidado en la mente como el producto de las experiencias pasadas, como es el caso de las inferencias causales, pero en el caso de las convenciones, la costumbre es un hábito que se consolida a través de la historia y de la educación. En palabras de Hume, “en efecto, aun aceptando que la moralidad no esté basada en la naturaleza, tendrá que seguirse admitiendo que el vicio y la virtud producen en nosotros un dolor o placer reales, se deba esto a nuestro propio interés o a los perjuicios de la educación...”⁴⁸⁸ Hume sostiene que “la costumbre tiene dos efectos originales sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor facilidad para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una tendencia o inclinación hacia ello.”⁴⁸⁹ La repetición de las inclinaciones o tendencias de los hábitos sitúa a la costumbre en el plano creativo de la naturaleza humana.

En consecuencia, Hume concede un lugar privilegiado a la costumbre afirmando que “la costumbre es, pues, la gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos

⁴⁸⁸. T: 295.

⁴⁸⁹. T: 422.

similares a los que han aparecido en el pasado.”⁴⁹⁰ Así, podemos afirmar que la costumbre es la fuente de tendencias, disposiciones, inclinaciones, que poseen una influencia constante en la mente solamente gracias a la repetición y su naturaleza ratifica la fuerza del instinto en las operaciones y acciones humanas. En la epistemología ilustrada, la importancia de la costumbre es indiscutible ya que las inferencias causales poseen la rapidez y eficiencia requeridas por la utilización constante que de ellas hacemos en la vida cotidiana. Es decir, antes de llevar a cabo cualquier proceso de reflexión, la costumbre trabaja con mayor rapidez. Mientras que, al interior de la moral ilustrada, la costumbre sigue teniendo un papel clave para proporcionar una descripción empirista sobre los motivos que llevan a los sujetos a vivir en sociedad y obedecer las reglas establecidas. Hume, se encuentra convencido que del estado natural o salvaje no se sale a fuerza de reflexión o mediante razonamientos abstractos. En primera instancia, este estado salvaje se supera por medio de los apareamientos o satisfacción del apetito sexual y la búsqueda del interés común. Apetito e interés originan el primer motivo para la asociación de los de los sujetos en torno a la familia y a partir de ella nace una jerarquizada estructura que más tarde se transforma en sociedad y “en poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y

⁴⁹⁰. EHU: 44.

conformándolas gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad.”⁴⁹¹

Más aún, como hemos visto en apartado dedicado a la filosofía política, una sociedad sin gobierno es inconcebible y la costumbre tiene un papel importante, cuando se busca realizar un bosquejo sobre la evolución de una sociedad. Recordemos que Hume a diferencia de sus predecesores, no cree en un pacto original, en un contrato entre los miembros de un sociedad y sus gobernantes. Por el contrario, convencido que en un nivel primitivo de una sociedad los sujetos carecen de la necesidad de poseer un gobierno, debido a que podían vivir en una comunidad familiar conducida por sus hábitos y tradiciones. Solamente cuando las sociedades se desarrollan los sujetos pueden percibir las ventajas de vivir en comunidad y es necesario que se consolide la figura de un gobernante que deberá dirigir y velar el cumplimiento de una serie de convenciones que facilitan esas ventajas. Finalmente, podemos decir que, la costumbre podría ser considerada como una aspecto característico y propio de los sujetos, la cual es esencial para la subsistencia de todos ellos: “la costumbre es el principio por el cual se ha realizado esta correspondencia tan necesaria para la supervivencia de nuestra especie y la dirección de nuestra conducta en toda circunstancia y

⁴⁹¹. T: 486.

suceso de la vida humana... Concuerta mejor con la sabiduría habitual de la naturaleza asegurar un acto tan necesario de la mente con algún instinto o tendencia mecánica que sea infalible en sus operaciones, que pueda operar a partir de la primera aparición de vida y pensamiento y que pueda ser independiente de todas las deducciones laboriosas del entendimiento. De la misma manera que la naturaleza nos ha enseñado a usar nuestros órganos sin darnos conocimiento de los músculos y nervios por los cuales son movidos, igualmente ha implantado en nosotros un instinto que conduce al pensamiento por un curso que corresponde al que ha establecido entre objetos externos, aunque ignoremos los poderes o fuerzas de los que este curso y sucesión regular de objetos depende en su totalidad."⁴⁹² Según este texto, la naturalización de la costumbre se ha mimetizado con los instintos que son tan necesarios para la vida. En otras palabras, la guía o conductora de la vida es la costumbre y no la razón, ya que ésta última es la directriz de nuestros razonamientos demostrativos e impediría el curso espontáneo de la vida.

Después de secularizar estos conceptos, mejor dicho, después de redefinirlos, Hume puede establecer que el sujeto remite a un plano natural y espontáneo, es decir en la experiencia. Pero es en el ámbito social, donde el sujeto desarrolla su capacidad inventiva y construye

⁴⁹². EHU: 55.

lo que se conoce como sociedad. Más aún, es a través de la artificialidad los sujetos pueden conocerse entre sí y mantener relaciones sociales e intercambiar experiencias acerca del conocimiento del mundo natural. En otras palabras, la mente humana en su constante trato con los objetos desemboca en las creencias y en adquisición de seguridad por parte del sujeto, que es lo que le permite realizarse con toda seguridad en el mundo, mientras que gracias a la educación el sujeto puede refinar sus hábitos y, reflexionar y valorar lo que significa la vida en sociedad.

Volviendo al mundo artificial, el escenario perfecto para el establecimiento de las virtudes naturales y artificiales, se debe tener en cuenta que, la inventiva es un rasgo propio de la especie humana. Cuando Hume lleva a cabo esta distinción, tiene en mente exponer su teoría de la justicia. Hume utiliza la justicia, especialmente para referirse a los principios y las normas que concretan el derecho de propiedad. Las virtudes son cualidades del comportamiento humano, más aún, son disposiciones de los sujetos a comportarse de una forma determinada. Por esta razón, hemos caracterizado a la justicia, como la virtud artificial por excelencia, ya que ésta se identifica con la disposición a unirse a un sistema general de normas reconocido como favorecedor y benefactor del bien público. Este conjunto de reglas es un invento o artificio de la naturaleza humana y eso es lo que Hume caracteriza como artificial. En otras palabras, un acto de una virtud

natural como la benevolencia, no necesita de un sistema general de reglas o principios. Es una inclinación o tendencia de los sujetos a realizar una acción cuya causa es la necesidad de otro. En cambio, el bien que obtiene de las virtudes artificiales depende exclusivamente de que los sujetos se unan a ellas a pesar que en algunas instancias su obediencia pueda ser más perjudicial que beneficiosa. Esto no ocurre con una virtud natural.

Según lo anterior, podemos establecer que, los fundamentos o pilares de una virtud artificial son:

1. Un sistema de normas institucionales generales que delimitan la transmisión y los contratos de la propiedad, sistema que es considerado en sí un artificio.
2. Los miembros de una sociedad deben reconocer públicamente que esas normas promueven el bien público, el interés y las necesidades generales de la sociedad, y ese reconocimiento por parte de los sujetos de la sociedad es obra de la razón.
3. Los beneficios de este sistema de normas dependen del cumplimiento inflexible de ellas, aún cuando en casos particulares pueda ser perjudicial hacerlo.
4. Los miembros de una sociedad deben tener la misma intención de cumplir estas normas.

Los principios de la justicia están pensados para regulación de la producción económica y la competencia entre los sujetos que constituyen la sociedad civil en busca de la satisfacción de sus intereses económicos. Por esta razón concluimos que, los principios son los siguientes:

- a. El establecimiento de la propiedad privada, es decir, cada sujeto puede disfrutar tranquilamente de lo que adecuadamente sea su posesión.
- b. La regulación del comercio y los intercambios de propiedad: es decir, existen una serie de derechos sobre la propiedad que pueden ser transmitidos en determinadas condiciones. Las claves de este principio son el consentimiento, el consenso y por supuesto las convenciones. Esto es fundamental para la regularización de las posesiones, que pueden ajustarse continuamente a lo largo del tiempo conforme a la diversidad de intereses y de las capacidades de los sujetos, como también a los mejores usos que éstos puedan hacer de ellas.
- c. El cumplimiento de las reglas y convenciones facilitan el desarrollo equitativo y cualitativo de una sociedad.

En consecuencia, estos tres principios constituyen la justicia, el primero caracteriza a la sociedad como una asociación de

propietarios; el segundo como un bien de mercado y finalmente, el tercero es utilizado para castigar o penalizar cualquier irregularidad. Hume se encuentra convencido que, estos tres principios unidos regulan y hacen visibles las reglas de la competencia y la producción entre los sujetos y, constituyen las normas básicas de las relaciones económicas entre los miembros de diferentes sociedades. Así, un sujeto justo, desde una perspectiva humeana, es quien se encuentra dispuesto a cumplir con estas reglas básicas. Por ello, Hume asume que, las instituciones sociales que cumplen con estos principios, llevarán al sujeto a respetar esas reglas básicas y convencionales. De esta forma, concluimos que la justicia es una virtud artificial, fundada en la convención y perfeccionada a través del tiempo y la historia. Si no existieran las instituciones de la justicia los sujetos no podrían reconocer su utilidad pública ni tampoco se podría admitir las consecuencias beneficiosas para la sociedad y la obtención del bien común. En consecuencia, "desde el punto de vista de Hume, los beneficios del sistema de propiedad sólo podrán obtenerse si estas reglas generales son reconocidas mutuamente como aplicación universal para todas las personas, y sólo si nos adherimos a ellas de forma más o menos inflexible, aún cuando en algunos casos particulares, nuestras acciones puedan parecer más dañinas que benefactoras."⁴⁹³

⁴⁹³. Rawls, J. 2009: 233.

Teniendo en cuenta la distinción entre artificial y natural, asumimos que Hume tiene en mente llevar a cabo un análisis del mundo artificial de la misma forma que lo ya lo hace con el mundo natural. Para llevar a cabo este objetivo, Hume se reservó un concepto que es capital para entender la moral y la política al interior de su sistema, es decir, la **convención**. Por ello, sostenemos que Hume en el *Treatise*, busca diferenciar entre los hechos que dependen de la convivencia de los sujetos (por ejemplo, la justicia) y los hechos que se derivan directamente de las facultades cognitivas de los sujetos (la noción de causalidad), una diferenciación que se caracteriza como la distinción entre los hechos sociales y las instituciones, por una parte, y los hechos naturales por otra. Considerando la estructura del *Treatise*, el análisis que Hume lleva a cabo sobre el entendimiento no nos parece tan aislado como se podría creer, ya que, éste junto con la teoría de las pasiones, la moral y la política, constituye una explicación sistemática de la vida intelectual, emocional y social de los sujetos.

Como dijimos anteriormente, el método que Hume supo adaptar a sus propósitos, pudo establecer un puente entre la epistemología, la moral y la política. La diversidad, densidad y complejidad del *Treatise*, se debe a que Hume buscaba, "... poder contribuir un poco al avance del conocimiento, dando en algunos puntos un giro diferente a las especulaciones de los filósofos, y señalándoles con

mayor precisión aquellos únicos asuntos en los que se puede esperar conseguir seguridad y convicción. La naturaleza humana es la única ciencia del hombre y sin embargo, ha sido hasta ahora la más olvidada."⁴⁹⁴ Así, creemos que Hume quería presentar la psicología del entendimiento como el preludio de su teoría social y fundamentalmente como el camino para destruir la metafísica. Por esta razón, en la *Enquiry Concerning Human Understanding*, afirma que, "la única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos."⁴⁹⁵ En el *Treatise* afirma que, "no me falta, sin embargo la esperanza de que el presente sistema de filosofía irá adquiriendo nuevas fuerzas según avance, y espero igualmente que nuestros razonamientos acerca de la moral confirmen lo ya dicho acerca del entendimiento y las pasiones."⁴⁹⁶ En suma, creemos absolutamente que el *Treatise* presenta un sistema filosófico unido bajo un principio que es el nexo necesario para explicar la naturaleza humana en su totalidad, es decir la diferenciación entre lo artificial y lo natural.

⁴⁹⁴. T: 273.

⁴⁹⁵. EHU: 12.

⁴⁹⁶. T: 455.

Una consecuencia de este nuevo sistema filosófico es el alejamiento de la dimensión metafísica de los conceptos tales como virtud, vicio, autoridad, para convertirlos en el origen del mundo social. Esta nueva interpretación, busca el origen de los fenómenos sociales en una serie de procesos culturales propios de las sociedades que evolucionan por medio del paso del tiempo y son aceptados para garantizar el buen funcionamiento de la sociedad. Hume afirma que, "ya he señalado que la justicia debe su origen a las convenciones humanas debidos a la coincidencia de ciertas cualidades de la mente humana con la situación de objetos externos. Las cualidades de la mente son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos consiste en su facilidad de cambio, unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres."⁴⁹⁷ Después de definir estas circunstancias, se intenta determinar como es posible instituir un orden jurídico. Así, "las reglas de la equidad o justicia dependen completamente del estado y condición particulares en que se encuentran colocados los hombres, y deben su origen y existencia a esa utilidad que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante. Invertid en cualquier circunstancia importante la condición de los hombres. Producid una abundancia o necesidad extremas. Implantad en el corazón humano una moderación y humanidad perfectas, o una compleja rapacidad y malicia. Al convertir a la justicia totalmente inútil, destruíis totalmente su esencia

⁴⁹⁷. T: 494.

y suspendéis su carácter obligatorio para la humanidad. La situación normal de la sociedad es un término medio entre todos estos extremos."⁴⁹⁸ Esta afirmación debe unirse, con lo que consideramos como las aportaciones de Hume a la filosofía moral:

1. La razón queda confinada a un segundo plano como consecuencia de su tesis acerca de la esclavitud de la razón a las pasiones, a las diferencias obtenidas de las relaciones causales entre los hechos, aislándola del plano de la voluntad y la conducta humana.
2. El fundamento de la valoraciones morales radica en la constitución particular de la naturaleza humana que hace sentir una cualidad como placentera a su poseedor y al resto.
3. Las acciones y la vida normal de los sujetos se llevan a cabo al interior de la sociedad, regidas por las virtudes naturales y artificiales, ya que constantemente se puede ver en la vida cotidiana una inclinación natural a obedecer las reglas de la justicia, a pesar de que al hacerlo los sujetos pueden dejar de lado sus propios intereses.

⁴⁹⁸. EPM: 188.

Así, la aceptación de las convenciones se convierte en la forma más apropiada para la satisfacción de los intereses particulares y, para que éstos se complementen con los intereses de sus iguales.

Por esta razón, afirmamos que, las convenciones se establecen por medio de un proceso gradual que envuelve:

1. La existencia de un interés común y de su percepción.
2. La expresión mutua de la percepción de ese interés.
3. La vigencia de un comportamiento generalizado bajo ciertas reglas relacionadas con ese interés.

Las tres bases anteriormente mencionadas, se pueden apreciar en el siguiente texto, "esta convención no tiene la naturaleza de la promesa, pues hasta las mismas promesas ... surgen de las convenciones humanas. La convención consiste únicamente en su sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante estas reglas ... Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y la conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aún 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 hay que realizar algo a favor de la otra parte.”⁴⁹⁹ En la *Enquiry Concerning Principles of Morals*, Hume se muestra más breve y preciso, pero su intención sigue siendo la misma y afirma que, “... por convención quiere decir un sentido del interés común, sentido que cada hombre experimenta en su propio corazón, que observa en sus prójimos, y que le lleva, en concurrencia con otros, a un plan general o sistema de acciones que tiende a la utilidad pública, debe reconocerse que, en este sentido, la justicia surge de las convenciones humanas.”⁵⁰⁰ La convención o mutuo acuerdo se origina, “cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad en la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resulta transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones

⁴⁹⁹. T: 490.

⁵⁰⁰. EPM: 306.

humanas sin promesa alguna.”⁵⁰¹ En la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, vuelve a definir las convenciones, en un texto más breve pero con la misma contundencia; “así, dos hombres manejan los remos de una barca por una convención común, por interés común, sin ninguna promesa o contrato. Así, el oro y la plata se convierten en medidas de cambio; así, el habla, las palabras, y el lenguaje se fijan mediante la convención y el acuerdo humano. Todo lo que es ventajoso para dos o más personas si todos realizan su parte, pero que pierde toda ventaja si sólo una la realiza, no puede surgir de ningún otro principio. De otra forma, no habría ningún motivo para que cualquiera de ellos entrara en ese plan de conducta.”⁵⁰²

No podemos ignorar que Hume comienza su análisis apoyado en la idea del conflicto de intereses originado por la codicia y la avaricia de los sujetos. Por esta razón, Hume concibe al egoísmo como la base del orden social, ya que constituye el motor que mueve a los sujetos a establecer y obedecer las reglas de la justicia y la propiedad privada. Por esta razón, el egoísmo, el juicio y el entendimiento, son los elementos que justifican la aceptación y observancia de las reglas que le permiten el mantenimiento de la sociedad. Hume se apoya en la idea que, “la naturaleza humana se compone de dos partes principales y necesarias en todas las acciones: las afecciones y el

⁵⁰¹. T: 490.

⁵⁰². EPM: 306-307.

entendimiento. Es cierto que los ciegos movimientos de las primeras, faltos de la dirección del segundo incapacitan a los hombres para la sociedad."⁵⁰³ Es más, la mente es vista como un conjunto de contrapesos y fuerzas que se contrarrestan y relacionan armónicamente como sucede con la relación causa-efecto. En este punto sostiene que:

1. Existen una serie de mecanismos y movimientos que trabajan en la mente, tal como la inclinación hacia el propio interés.
2. Las consecuencias de estos procesos pueden ser mediados por la experiencia y por la reflexión, que aparecen como inclinaciones orientadas a la cooperación y coordinación de las fuerzas de los sujetos.
3. La idea de un egoísmo mitigado unido a una generosidad restringida desemboca al establecimiento de las convenciones y, en consecuencia, la obediencia de las reglas de la justicia.

Creemos que el argumento de Hume, presupone la inclinación natural de los sujetos a preferir lo más fácil y rápido de obtener, lo privado a lo público. Es una inclinación que no puede ser dirigida por la razón. Apoyado en su exposición de las pasiones, Hume afirma que una inclinación de igual fuerza: "aparte de esta pasión del interés, todas resultan fácilmente restringidas pero bien no tienen consecuencias

⁵⁰³ . T: 494.

tan perniciosas cuando las dejas libres ... Es cierto que ninguna afección de la mente tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección adecuada para contrarrestar el deseo de la ganancia y hacer a los hombres dignos miembros de la sociedad, impidiéndoles que arrebaten las posesiones de los demás.”⁵⁰⁴ El objetivo de esta reflexión es mostrar que el interés personal se satisface mejor cuidando la sociedad y disfrutando de sus ventajas, “preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos muchos mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de la soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y libertinaje en general.”⁵⁰⁵

En suma, el establecimiento de las convenciones y el mantenimiento de la sociedad es proporcional a la regulación y restricción de los intereses privados y esto solamente puede llevarse a cabo generando un nuevo interés de igual o mayor importancia, cuyo objetivo es la asociación de unos sujetos con otros. Gracias a la experiencia y a la reflexión se origina el interés de abstenerse de usurpar bienes ajenos y, en consecuencia el establecimiento de una convención. En otras palabras, “una vez que los hombres han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacita totalmente para vivir en sociedad, si estas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para

⁵⁰⁴. T: 491-492.

⁵⁰⁵. T: 492.

satisfacer esas mismas pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas, con el fin de que el comercio y el mutuo intercambio resulten más seguros y convenientes.”⁵⁰⁶ El interés no sólo se reduce a la preferencia de las ventajas más cercanas y a las que se pueden obtener con mayor facilidad, sino que constituye la causa del establecimiento de las convenciones y su observancia. En otras palabras, para eliminar ese peligro, solamente hay que cambiar la tendencia de la inclinación natural y conducirla hacia la utilidad social por medio de una reflexión sobre las consecuencias y los beneficios de la sociedad.

En definitiva, ¿en qué se funda el conocimiento mutuo entre los sujetos de una comunidad para lograr el consenso sobre la reparto equitativo y cualitativo de los bienes? Obviamente, en la convención. Más aún, la convención se muestra tanto en las conductas verbales como en las no verbales, en intentos de cooperación que ayudan a generar las expectativas requeridas para un reparto equitativo y cualitativo de los bienes, como también, las normas que rigen la conducta de los sujetos en una sociedad determinada. Por ello, las convenciones se originan gradualmente y van adquiriendo fuerza, encarnándose en una sociedad a través de una lenta progresión en el tiempo y, los sujetos aprenden que transgredirlas tiene como consecuencia un sin número de inconvenientes, incluyendo el

⁵⁰⁶. T: 498-499.

aislamiento de la sociedad. Las convenciones necesitan del tiempo,- debido a que su establecimiento es gradual-, del consenso,- debido a la expresión de un interés común que debe ser expresado por todos los miembros de una sociedad- y finalmente, de la historia para verificar su utilidad.

En consecuencia, la convención, podemos afirmar rotundamente que, es evolutiva y diacrónica, marcada por el desarrollo. La temporalidad en el origen de las instituciones morales y en la evolución cultural de cada sociedad. Más aún, "una nación, una colectividad humana vive y crea en plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos y cada vez más altos. Ser un miembro digno de tal colectividad humana, trabajar junto a otros a favor de una cultura de este orden, contribuir a sus más sublimes valores, he aquí la dicha de quienes practican la virtud, la dicha que los eleva por sobre sus preocupaciones y desgracias individuales ... somos los seres humanos, somos sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en el mundo que nos rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo."⁵⁰⁷

⁵⁰⁷. Husserl, E. 2002: 1-2.

Finalmente, la sombra de Hume abarca más de lo que cualquier lector o estudioso puede imaginar. Su originalidad tiene consecuencias insospechadas y creemos que marca el inicio de una forma de hacer filosofía política. Es decir, Hume marca el inicio del fin de la teoría del contrato. La crítica de Hume esta orientada a revelar la imposibilidad de que se generen las condiciones necesarias para llevar a cabo un pacto original. En este punto, Hume presenta a la historia como el argumento principal de la crítica. A través de la observación de los hechos históricos, Hume sostiene que el consentimiento no debe ser el eje de una filosofía política, ya que, o fue imperfecto o simplemente no puede ser el origen de la una administración regular. Esto se debe a:

1. Si el contrato es un 'contrato original', éste fue aceptado por los sujetos, como diría Locke, en el estado-naturaleza y, en consecuencia es absolutamente remoto para que sea conocido por la generación actual.
2. Un consentimiento tácito o un pacto de común acuerdo, tampoco es útil, ni mucho menos puede influir en la sociedad para legitimar el poder político u la autoridad.
3. Los sujetos nacen, habitan y disfrutan de las ventajas que ofrece una vida en sociedad, pero esto no implica la formulación de un pacto original. Por el contrario, los sujetos disfrutan y viven en un mundo que se rige por las convenciones, cuyo objetivo es preservar el bien común.

4. Los gobiernos, explica la historia, fueron fundados por la conquista o usurpación, sin ninguna expresión de un pacto o consentimiento original.

Estamos convencidos que Hume, tanto en la filosofía moral y política, se mantiene fiel a su máxima de no abandonar la espontaneidad de la naturaleza humana, ya que, es ahí donde se puede analizar, describir como los sujetos son capaces de conocer, crear y avanzar cualitativamente en el mundo. Su sistema se encuentra unido y cohesionado por el principal objeto de estudio que no es otro que la naturaleza humana. Esta es diseccionada en tres ámbitos que de una forma u otra son complementarios. Finalmente, leer a Hume, estudiar a Hume, nos pone frente a un pensador que toma riesgos para apartarse de la metafísica, como también para dejar fuera a la entidad divina como el origen y explicación de los fenómenos humanos.

.....

.....

.....

BIBLIOGRAFÍA

Árdal, P. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh University Press, Edinburgh, Great Britain, 1966.

_____. *Convention and Value en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Teymann (Edit.), Routledge, London, United Kingdom, 1995. Vol: IV.

Atkinson, R.F. *Hume on the Standard of Morals en David Hume Critical Assessments*. Stanley Tweyman (Edit.), Routledge, London, England, 1995. Vol: IV.

Baier, A. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, USA, 1991.

_____. *The Cautious Jealous Virtue. Hume on Justice*. Harvard University Press, Harvard, USA, 2010.

_____. *The Historical and The Philosophical Significance of Hume's Theory of The Self en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Teyman (Edit.), Routledge, London, United Kingdom, 1995. Vol: III.

Baile, J. *Hume: On Morality*. Routledge, London, England, 2000.

Bell, J.A. *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh University Press, Edimburgh, Scotland, 2009.

Bobbio, N & Bobbero, N. *Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna: El Modelo Iusnaturalista y El Modelo Hegeliano-Marxista*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Box, M.A. *The Suasive Art of David Hume*. Princeton University Press Princeton, U.S.A., 1990.

Brand, W. *Hume's theory of moral judgement*. Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1992.

Bricke, J. *Mind & Morality. An examination of Hume's moral psychology*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 1996.

Broadie, A. (Edit.). *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2003.

_____. (Edit.). *The Scottish Enlightenment: An Anthology*. Cannon Classics, Scotland, United Kingdom, 1997.

_____. (Edit.). *The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Historical Nation*. Birlinn, Edinburgh, Scotland, United Kingdom, 2001.

Brown, S. (Ed). *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. Routledge, Great Britain, 1996. Vol: V.

Capaldi, N. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Twayne Publishers, USA, 1975.

_____. *Hume's Place in Moral Philosophy*. Peter Lang Publishing, New York, USA, 1989.

_____. *Hume as Social Scientist en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tewyman (Edit.), Routledge, London, United Kingdom, 1995. Vol: VI.

Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México, 2008. 3ra. Edición, 7ma. Reimpresión. Trad.: Eugenio Ímaz.

Cohon, R. (Edit.) *Hume: Moral and Political Philosophy*. Ashgate Publishing Limited, Trowbridge, Wiltshire, 2001.

_____. *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 2008.

Darwall, S. *The British Moralists and The Internal Ought: 1640-1740*. Cambridge University Press, USA, 1995.

Deleuze, G. *Empirismo y Subjetividad*. Gedisa, Barcelona, España, 2002.

De Salas, J. *Hume and Newton en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tewyman (Edit.), Routledge, London, United Kingdom, 1995. Vol: VI.

_____. *Contrato social, contrato político y David Hume en David Hume. Nuevas Perspectivas sobre su Obra*. Gerardo López-Sastre (Edit.), Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, España, 2005.

Dunn, J. *Consent in the Political Theory of John Locke en John Locke: Critical Assessments*. Richard Ashcraft (Edit.), Routledge, London, United Kingdom, 1991. Vol: I.

Fate Norton, D. *David Hume: Common-sense moralist, sceptical metaphysician*. Princeton University Press, New Jersey, USA, 1982.

Flew, A. *Hume's Philosophy of Belief. A study of his first Inquiry*. Routledge & Kegan Paul, London, England, United Kingdom, 1961.

Forbes, D. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain, 1975.

Frasca-Spada, M & Kail, P.J.E. (Edit) *Impressions of Hume*. Clarendon Press, Oxford, Great Britain, 2005.

García Roca, J. *Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume*. Publicaciones del departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, Valencia, España, 1981.

Gauthier, D. *La Moral por Acuerdo*. Editorial Gedisa, Barcelona, España, 2000. Trad.: Alcira Bixio.

Haakonssen, K. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1989.

_____. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1996.

_____. *Hume's Obligations en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tewyman (Edit.), Routledge, London, United Kingdom, 1995.

Hardin, R. *David Hume: Moral & Political Theorist*. Oxford University Press, Oxford, Great Britain, 2007.

Harrison, J. *Hume's Theory of Justice*. Clarendon Press, Oxford, England, 1981.

Herdt, J. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1997.

Hume, D. *Treatise of Human Nature & Abastrac of a Human Nature*. Ed. L.A. Selby- Bigge, 2nd edn., revised P.H. Nidditch. Clarendon Press, Oxford, England, 1978.

_____. *Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton & Mary J Norton, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom. 2000.

_____. *Tratado Sobre La Naturaleza Humana*. Tecnos, Madrid, España, 2005. 4ta. Edición. Trad.: Felix Duque.

_____. *Abstract of a Treatise of Human Nature*. Libros de Er, España, 1999. Trad.: José Luis Tasset.

_____. *Enquiries Concerning Human Understanding & Principles of Morals*. Ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd edn., revised P.H. Nidditch. Clarendon Press, Oxford, England, 1975.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 1999. Edit. Tom L. Beauchamp.

_____. *An Enquiry Concerning Principles of Morals*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 1998. Edit. Tom L. Beauchamp.

_____. *Investigación sobre el Conocimiento Humano. Investigación sobre los Principios de la Moral*. Tecnos, Madrid, España, 2007. Edit.: Jaime de Salas. Trad.: Jaime de Salas y Gerardo López Sastre.

_____. *My Own Life* en *The Cambridge Companion to Hume*, David Fate Norton (Edit.), Cambridge University Press, Cambridge, England, 1993.

_____. *Disertación de las Pasiones*. Anthropos, Barcelona, España, 1990. Trad.: José Luis Tasset.

_____. *The Letters of David Hume*. J.Y.T. Grieg (Edit.), 2Vols., Clarendon Press, Oxford, England, 1932.

_____. *New Letters of David Hume*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 1954.

_____. *Essays Moral, Political & Literary*. Ed.: Eugene Miller, Liberty Fund, Indiana, U.S.A., 1987.

_____. *David Hume: Ensayos morales, políticos y literarios*. Editorial Trotta, Madrid, 2011. Trad.: Carlos Martín Ramírez.

_____. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed.: Norman Kemp Smith, The Bobbs-Merrill Company, Inc, Indianapolis, USA, 1947.

_____. *Dialogues & Natural History of Religion*. Ed.: J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, England, 1993.

_____. *The History of England*. Liberty Classics, Indianapolis, USA, 1983.

Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco Ensayos*. Anthropos, Barcelona, España, 2002. Trad.: Agustín Serrano se Haro.

_____. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y Filosofía Fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1962. Trad.: José Gaos.

Jaspers, Karl. *Balance y Perspectiva, Discursos y Ensayos*. Revista de Occidente, Madrid, España. 1953. Trad.: Fernando Vela.

Kliemt, H. *Las Instituciones Morales*. Editorial Alfa, Barcelona, España, 1986. Trad.: Jorge M Seña.

Lain Entralgo, P. *Teoría y Realidad del Otro*. Alianza, Madrid, España, 1981.

Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. Archon Books, USA. 1932.

Lecaldano, E. *Hume's Theory of Justice or Artificial Virtue en A Companion to Hume*. Blackwell, Oxford, United Kingdom, 2008.

Livingston, D. W. *Hume's Philosophy of Common Life*. University of Chicago Press, Chicago, USA, 1984.

_____. *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*. The University of Chicago Press, USA. 1998.

_____ & Martin, M. (Edits.). *Hume as a Philosopher of Society, Politics and History*. University of Rochester Press, Rochester, USA, 1991.

_____ & King, J. T. *Hume: A Re-evaluation*. Fordham University Press, New York, USA, 1976.

Lloyd Thomas, D. A. *Locke: On Government*. Routledge, Great Britain, 1998.

Locke, J. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial, Madrid, España, 1998. Trad.: Carlos Mellizo.

Loeb, L.E. *Hume's Moral Sentiments and The Structure of the Treatise en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tewyman (Edit.), Routledge, London, United Kingdom, 1995. Vol: IV

Lopez-Sastre, G. *La Historicidad de las Virtudes en el Pensamiento de David Hume en David Hume. Nuevas Perspectivas Sobre su Obra*. Gerardo López-Sastre (Edit.). Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, España, 2005.

MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 1988.

_____. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 1984. (2nd. Editon).

MacCormick, P. *Social Contract and Political Obligation*. Garland Publishing, London, United Kingdom, 1987.

Mackie, J.L. *Hume's moral theory*. Routledge, Great Britain, 1980.

_____. *Ética. La Invención de lo Bueno y lo Malo*. Gedisa, Barcelona, España, 2000.

MacPherson, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Clarendon Press, Oxford, England, 1962.

Mead, G. H. *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1972. 3ra. Edición.

Mercer, P. *Hume's Concept of Sympathy en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tweyman (Edit.), Routledge, London, England, 1995. Vol: IV.

_____. *Sympathy and Ethics*. Clarendon Press, Oxford, United Kingdom, 1972.

Miller, D. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Clarendon Press, Oxford, England, 1981.

Mossner, E.C. *The Life of David Hume*. Oxford University Press, Oxford, Great Britain, 1980.

Murphy, R. *Hume & Husserl Towards Radical Subjectivism*. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1980.

Nadler, S.(Edit.). *A Companion to Early Modern Philosophy*. Blackwell, Oxford, Great Britain, 2002.

Newton, I. *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*. Alianza Editorial, Madrid, España, 1987. Trad.: Eloy Rada.

Noonan, H. *Hume On Knowledge*. Routledge, London, United Kingdom, 1999.

Noxon, J. *La Evolución de la Filosofía de David Hume*. Revista de Occidente, Madrid, España, 1974.

Penelhum, T. *Themes in Hume. The self, the will, religion*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 2000.

Pidgen, Ch. R. *Hume on Motivation and Virtue*. Palgrave, Macmillan, Great Britain, 2009.

_____. (Edit.). *Hume On Motivation and Virtue*. Palgrave, MacMillan, Great Britain, 2003.

Pitson, A.E. *Hume's Philosophy of The Self*. Routledge, London, United Kingdom, 2002.

Rábade, S. *El empirismo: David Hume*. Editorial Trotta, Madrid, España, 2004.

Radcliffe, E. *On Hume*. Wadsworth, USA, 2000.

_____. (Edit.). *A Companion to Hume*. Blackwell, Oxford, United Kingdom, 2008.

Rawls, J. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*. Editorial Paidós, Barcelona, España, 2001. Trad.: Andrés de Francisco.

_____. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, España, 1975. Trad.: Ma. Dolores González.

Read, R. & Richman, K. (Edits.). *The New Hume Debate*. Routledge, Glasgow, Scotland, Great Britain, 2000.

Russell, P. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's way of Naturalizing Responsibility*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 1995.

Rutherford, D. (Edit.). *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.

Snare, F. *Morals, Motivation and Convention*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1991.

Schmidt, C. M. *David Hume: Reason in History*. The Pennsylvania State University Press, USA, 2003.

Smith, N.K. *The Philosophy of David Hume*. Macmillan, Great Britain, 1966.

_____. *The Naturalism of David Hume en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tweyman (Edit.), Routledge, London, England, 1995. Vol: III.

Stewart, M.A. (Ed.). *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Clarendon Press, Oxford, England, 1990.

Stroud, B. *Hume*. Routledge & Kegan Paul, Great Britain, 1977.

_____. *Hume*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1986. 2da. Edición.

Tasset, J.L. *La Ética y Las Pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*. Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións, La Coruña, España, 1999.

Trevor-Roper, H.R. *Hume as a Historian en David Hume: A Symposium*. D.F. Pears (Edit.), Mac Millan & Co, London, Great Britain, 1963.

Tweyman, S. *Sympathy, Belief and the Indirect Passions en David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tweyman (Edit.), Routledge, London, England, 1995. Vol: IV.

Wand, B. *Hume's Account of Obligation en Hume*. V.C Chappell (Edit.), Mac Millan, Great Britain, 1966.

Whelan, F.G. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA. 1985.

Zubiri, X. *Cinco Lecciones de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, España, 2006.

