

# ALCANCE Y LÍMITES DEL DEBER DE OBEDIENCIA AL GOBIERNO SEGÚN HUME\*

Ana Marta González  
Universidad de Navarra  
agonzalez@unav.es

## Abstract

Hume's legitimation of government is explored, as well as the arguments he gives to make room for civil resistance, without thereby asserting a right to resistance. To this end he distinguishes between natural obligation —or obligation of interest— and moral obligation —supported by moral sentiment. Thanks to this distinction he is in a position to distinguish normality and exception, and characterize the sort of situation which could back up actions of civil resistance.

*Key Words:* civil obedience, public and private duties, natural and civil duties, institutional crisis, principle of justice.

## Resumen

Se explora la justificación que ofrece Hume del gobierno en dos momentos, y, a partir de ahí, los argumentos con los que pretende salvar la posibilidad de la resistencia civil sin afirmar tajantemente un derecho a la resistencia. Para ello pone en juego su distinción entre obligación natural —u obligación de interés— y obligación moral —avalada por el sentimiento. Al hilo de esta distinción puede señalarse un criterio para distinguir normalidad y excepción, y, eventualmente, el tipo de situación que podría respaldar acciones de resistencia civil.

*Palabras clave:* obediencia civil, deberes públicos y privados, deberes naturales y civiles, crisis institucional, principio de justicia.

---

\*Recibido: 22-04-09. Aceptado: 17-08-09.

\*Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Razón práctica y ciencias sociales en la ilustración escocesa” (HUM2006-07605), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología del Gobierno de España.

## 1. Introducción

La teoría humeana de las virtudes artificiales constituye el lugar más apropiado para identificar las líneas principales del pensamiento social de Hume<sup>1</sup>. Desde el punto de vista metodológico, éste se caracteriza por el recurso a la historia conjetural, como modo de combinar datos empíricos —ofrecidos por la historia y la observación del comportamiento de los hombres—, y razones probables de ese comportamiento<sup>2</sup>. A su vez, esta aproximación metodológica se revela muy útil para identificar algunos rasgos sustantivos de la teoría social de Hume; concretamente, la razón específica que, según él, avala la existencia de cada una de las instituciones sociales, dentro del objetivo general que da razón de todas ellas, y que no es otro que la utilidad social.

Un ejemplo muy claro del modo en que Hume consigue conciliar la aportación específica de cada institución al fin general de la utilidad social es su discusión del deber de obediencia al gobierno, así como la justificación de una eventual desobediencia al gobierno por parte del pueblo. Como en otras ocasiones, Hume quiere marcar las distancias con el pensamiento contractualista, que señalaba el origen del gobierno en un contrato o una promesa, y justificaba la desobediencia por referencia a un eventual incumplimiento de ese contrato o promesa por parte del gobernante. Frente al planteamiento contractualista así entendido, Hume va a argumentar que, si bien la primera institución del gobierno puede justificarse mediante la interposición de una promesa —precisamente en la medida en que las promesas, como las demás leyes naturales, anteceden a la institución del gobierno—, con posterioridad a esa primera institución surge un específico deber de obediencia que ya no es posible explicar en términos de fidelidad a una promesa, sino en razón de la utilidad social que el gobierno procura, incluso aunque por otras razones pudiera no considerarse legítimo.

---

<sup>1</sup>Cf. A. M. GONZÁLEZ: “La justicia como virtud artificial en David Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción”, *Pensamiento*, enero-abril (2008), pp. 97-127.

<sup>2</sup> Cf. C. J. BERRY: *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: University Press 1997.

De este modo Hume queda emplazado a proporcionar un nuevo argumento para legitimar la eventual resistencia a un poder injusto. Para ello pone una vez más en juego su peculiar distinción entre “obligación natural” y “obligación moral”, una distinción que, como he señalado en otras ocasiones, se puede explicar como la distinción entre “obligación basada en el interés” y “obligación avalada por el sentimiento moral”<sup>3</sup>. Ahora bien: es precisamente profundizando en esta distinción, a la luz del nuevo problema planteado —la legitimidad de la desobediencia civil— como mejor podemos apreciar las claves de lectura social que nos proporciona Hume con esta distinción.

En efecto: sí, en general, la posibilidad de una discrepancia entre la obligación natural y la moral es lo que permite la existencia del “*sensible knave*” —el bribón astuto que, no particularmente afectado por sentimientos morales, se aprovecha de los huecos del sistema para perseguir su interés<sup>4</sup>—, el hecho de que esa discrepancia llegue a ser muy general y muy notoria plantea un problema diferente, que trasciende con mucho el ámbito ordinario de acción de individuos singulares. Pues aunque realmente nunca puede hablarse de una completa convergencia de obligación de interés y obligación moral —como mínimo siempre existe una discrepancia temporal entre uno y otro—, allí donde la discrepancia entre el cumplimiento de la norma moral y el interés social parece sistemática, puede y debe hablarse de crisis institucional. Así, cuando, con carácter general, parece preferible perseguir el propio interés a secundar las normas establecidas, o cuando ya no está claro que cumplir las normas morales resulte, en general, socialmente ventajoso, tenemos razones para pensar que nos hallamos en una crisis institucional.

Un caso particular de crisis institucional es el que se refiere a la legitimidad de deponer un gobierno cuya acción ya no sirve al fin último para el que fue instituido —la utilidad común—, aun cuando en apariencia siga cumpliendo la más inmediata función de asegurar el cumplimiento de las normas de justicia. Dado que en otros lugares Hume insiste reitera-

---

<sup>3</sup> Cf. GONZÁLEZ: “La justicia como virtud...”.

<sup>4</sup> Cf. A. M. GONZÁLEZ: “Hume on promises: between natural lawyers and social theorists”, *inédito*.

damente en que el principal beneficio o utilidad de cumplir tales normas es el que se deriva del *mantenimiento de un esquema* claro de justicia, incluso aunque en casos particulares tal cosa suponga puntualmente un daño, ya a individuos concretos, ya a la sociedad en general (por ejemplo, cuando un avaro hereda una fortuna), no resulta claro el modo en que, apelando a la utilidad social, se podría declarar ilegítimo un gobierno que efectivamente asegura el cumplimiento de las normas instituidas. En este punto, por tanto, la cuestión que se plantea es la que se refiere a los criterios de los que dispone Hume para declarar ilegítimo un gobierno, sin abrir las puertas a una mayor inestabilidad social.

## 2. Historia conjetural de la primera legitimación del gobierno

Hume concede gran importancia al gobierno, como institución encargada de garantizar las convenciones básicas de justicia —fijación de propiedad, de su modo de transferencia y promesas— que, en razón de su carácter fundante de la misma vida social, él no vacila en calificar de “leyes naturales”. Al mismo tiempo, deja claro que la institución del gobierno se encuentra en un plano distinto de tales leyes, precisamente a su servicio. De ahí que, dentro de su historia conjetural, Hume no tenga inconveniente en admitir, que, aun siendo una invención muy ventajosa, y, en determinados casos, incluso absolutamente necesaria, la institución del gobierno no es o no ha sido siempre necesaria en toda circunstancia.

En efecto: Hume admite la posibilidad de *sociedades sin gobierno*, y para ello no duda en remitirse a los conocimientos que tenía sobre la vida en el Nuevo Mundo. Así, menciona a los indios de Norteamérica como un ejemplo de sociedad sin gobierno. Guiado por el mismo ejemplo, sugiere que los primeros rudimentos del gobierno habrían surgido no de peleas entre hombres de la misma sociedad —como había pensado Hobbes— sino de enfrentamientos entre sociedades distintas. Según Hume, el gobierno se habría incoado por vez primera con el fin de organizar la guerra en común frente a sociedades extrañas. La razón

es simple: si en esas circunstancias no se hubiera formado algo parecido al gobierno, y cada uno hubiera buscado poner a salvo sus bienes —en primer término la vida—, habría faltado la unidad necesaria para derrotar al enemigo. Hume encuentra que esta razón se encuentra avalada por la experiencia, al menos si se consideran las costumbres de los pueblos indígenas, que sólo forman algo parecido a un gobierno en tiempo de guerra, de tal forma que, retornada la paz, mantienen únicamente una *apariencia* de autoridad.

Sin embargo, Hume sugiere también que la experiencia intermitente de las ventajas asociadas al gobierno en épocas de guerra, habría sugerido a los protagonistas de esos momentos el mantener esta institución *también* en tiempo de paz. Los miembros de esos grupos sociales habrían observado que la unidad de acción lograda en tiempo de guerra consigue para todos ciertas ventajas. Conscientes de estas ventajas, habrían prolongado la institución del gobierno también en tiempos de paz. De este modo, siguiendo la estela de Montesquieu, Hume continúa su historia conjetural del origen del gobierno y la sociedad civil: las monarquías habrían precedido a las repúblicas, los campamentos a las ciudades, la autoridad militar a la civil.

¿Cuál sería la ventaja más notoria de mantener el gobierno, y, por tanto, el motivo impulsor de su institución estable? La posibilidad de asegurar la riqueza. En efecto: Hume considera que el estado de sociedad sin gobierno es de los más naturales, pero considera también que la misma sociedad presupone las tres convenciones básicas a las que aludíamos antes —estabilidad de la propiedad, transferencia de la propiedad por consentimiento, fidelidad a las promesas—, las cuales, aun siendo obligatorias con anterioridad a la institución del gobierno —en el doble sentido que Hume otorga a la palabra obligación: obligación natural, basada en el interés y obligación moral, originada en la simpatía,<sup>5</sup> pueden

---

<sup>5</sup>“...en un principio se ven inducidos a imponerse y obedecer estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, únicamente por respeto a su interés. Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es suficientemente poderoso y obligatorio. Pero cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación, este interés pasa a ser remoto: los hombres no perciben ya con facilidad que cada vez que se quebrantan estas reglas se sigue el desorden

perder fuerza en ocasiones: concretamente cuando nuestro interés por mantener las convenciones básicas se ve tentado por la posibilidad de obtener beneficios más inmediatos quebrantando tales convenciones.

Según Hume, el debilitamiento de la obligación natural de respetar las convenciones básicas tiene lugar allí donde las sociedades crecen, y es más difícil para el individuo *percibir la conexión* entre respetar ahora una determinada convención, a costa de diferir la satisfacción de un interés presente, y el beneficio general derivado de que todos respetemos esas convenciones. Verse a uno mismo como un miembro de un todo que, en general, se beneficia de la estabilidad de las normas puede no constituir un motivo suficiente para que aquí y ahora, urgido por un interés más inmediato, me vea obligado a respetarla. El mismo problema se agudizaría, cabría añadir, si uno no se ve a sí mismo como parte de ningún todo —como podría ocurrir, por ejemplo, en una sociedad altamente individualizada. Para remediar este problema, Hume da entrada al gobierno. *El gobierno aparece, así como una institución con una función precisa: asegurar el cumplimiento de las convenciones básicas, preexistentes al gobierno.* El gobierno hace esto en la medida en que introduce un sis-

---

y la confusión, igual que sucedía en una sociedad más pequeña y reducida. Sin embargo, y aunque en nuestras propias acciones podamos perder de vista frecuentemente este interés, más pequeño, pero más presente, no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás, a menos que estemos cegados por la pasión o predispuestos por una tentación contraria. Es más, aun cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando porque la consideramos nociva para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se acerque al culpable. Participamos por simpatía del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado vicio cuando se considera en general, mientras que lo que produce satisfacción, también en general, es llamado virtud, ésta es la razón de que el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia. Y aunque en el caso presente este sentimiento se haya derivado únicamente del examen de las acciones de los demás, no dejamos de extenderlo también a nuestras propias acciones. La regla general va más allá de los casos particulares de que surgió, mientras que al mismo tiempo simpatizamos con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud". T. 3.2.2; SBN, 499.

tema coercitivo que proporciona a los individuos un motivo inmediato para resistir un interés presente.

En todo caso, y dado que el gobierno aparece tardíamente, hay que concluir que, en su primera instauración, éste derivaría su autoridad de las tres leyes naturales que le preceden, todas ellas orientadas a procurar la utilidad social. No obstante, Hume se refiere específicamente a la convención básica relativa al cumplimiento de las promesas como fundamento inmediato de la primera institución del gobierno:

Una vez que los hombres han advertido lo necesario que resulta el gobierno para mantener la paz y hacer cumplir la justicia, es natural que deseen agruparse, escoger magistrados, determinar su poder y prometerles obediencia. Como se supone que una promesa es un vínculo o factor de seguridad ya en uso, acompañado por una obligación moral, deberá tenerse por la sanción originaria de la función de gobierno, y fuente de la obligación primera de obediencia<sup>6</sup>.

Según esto, Hume coincidiría con los contractualistas como Locke en que la primera institución del gobierno habría descansado en el consentimiento de la sociedad a someterse a una autoridad, a cambio de ciertas prestaciones<sup>7</sup>. Es decir, que habría reposado en una promesa. Sin embargo, a pesar de convenir con los contractualistas en que la primera institución del gobierno supone de manera particular el uso de una de las convenciones básicas que lo preceden —la promesa— Hume se separa enseguida de ellos en lo que se refiere a la justificación del deber de obediencia al gobierno.

### 3. La formación de un deber específico de obediencia civil

En efecto, según Hume, con posterioridad a esa primera institución, que atiende a la utilidad social por la intermediación de la promesa, el

---

<sup>6</sup> T. 3.2.8; SBN, 541.

<sup>7</sup> Véase también David HUME: “Del origen del gobierno” y “Del contrato original”, en *Ensayos Políticos*, 2ª ed, Madrid: Tecnos 1994, pp. 26-30 y pp. 97-115.

deber de obediencia al gobierno pronto deja de basarse en la fidelidad a la promesa, para adquirir cierta autonomía:

Lo que yo mantengo es que, aunque el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de las promesas y sea mantenido 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<sup>8</sup>.

Para justificar esta postura, Hume recurre de nuevo a la historia conjetural: aunque en un principio la sociedad deba obediencia al gobierno en razón de la promesa —obedecemos al gobierno mientras éste asegure el cumplimiento de las convenciones básicas que sirven a la utilidad común—, *con el tiempo*, el gobierno adquiere legitimidad por otras razones, que también se pueden justificar apelando al interés —por ejemplo un interés en la estabilidad— y al sentimiento moral afianzado por la costumbre. Según esto, el deber de obediencia es un deber específicamente distinto del deber de cumplir una promesa.

Así pues, el *tiempo* —o el transcurso temporal de la vida social— aparece como un factor significativo, que, en las mentes de los ciudadanos contribuye a definir la naturaleza específicamente distinta del deber de cumplir las promesas y el deber de obediencia al gobierno. Lo cual no le impide a Hume reconocer que tanto la obligación de cumplir las promesas como la obligación de obedecer al gobierno, remiten a convenciones introducidas por la utilidad común:

Ya hemos mostrado que los hombres inventaron las tres leyes naturales fundamentales al observar la necesidad que tenían de la sociedad para su subsistencia, y al advertir la imposibilidad de mantener relaciones unos con otros sin restringir de algún modo sus apetitos naturales. Por tanto, 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

---

<sup>8</sup> T. 3.2.8; SBN, 542.

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 nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia<sup>9</sup>.

### a) Deberes naturales y civiles

Para evitar equívocos, en este punto se impone una precisión terminológica, destinada a distinguir “deber natural” y “obligación natural”. En efecto: al remitir la justificación del deber de obediencia al interés común, cabría decir que éste deber comporta una *obligación* natural. Desde el punto de vista terminológico, esto es distinto de afirmar que es un *deber* natural. Para apreciar la diferencia conviene notar que cuando Hume habla de “obligación natural”, lo hace por contraste con “obligación moral”, para designar una obligación *hacia otros* que se origina en nuestra voluntad, aunque en última instancia remita a nuestro propio interés. Para que esa “obligación natural” se convierta en una “obligación moral” es preciso que reciba una sanción por parte del sentimiento moral.

En cambio, la expresión “deber natural”, puede designar dos cosas: bien deberes propios de virtudes naturales, por contraste con las artificiales, es decir, deberes cuya sanción no remite a un interés, sino a un *sentimiento natural* —por ejemplo, el deber de cuidar de los hijos—, bien deberes naturales, asociados a las leyes naturales, por contraste con los deberes civiles que tienen su origen en la institución del gobierno<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>T. 3.2.8; SBN, 543.

<sup>10</sup>Entiendo que Hume considera más “naturales” —en el sentido de más directamente derivados de principios naturales— los deberes que apelan de modo inmediato a un sentimiento natural. Con todo, al establecer el contraste con los deberes civiles, amplía su noción de “deber natural” hasta incluir los deberes de justicia anteriores a la institución del gobierno. Aunque Hume considera que éstos son convencionales, son más

Por lo demás, según Hume, “nuestros deberes civiles están... conec-tados con los naturales en cuanto que los primeros fueron inventados

---

básicos que los deberes civiles, derivados de la institución del gobierno. Tomado en su sentido más estricto —deber inmediatamente sancionado por un sentimiento natural— la división de Hume se asemeja a la que establece Rawls entre deberes naturales y obligaciones: “en contraste con las obligaciones, lo característico de los deberes naturales es que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. Más aún, no guardan ninguna conexión necesaria con las instituciones o prácticas sociales; en general, su contenido no viene definido por las reglas de estos acuerdos. Tenemos, por ejemplo, un deber natural de no ser crueles, y un deber de ayudar al prójimo, ya sea que nos hayamos comprometidos a estas acciones o no. No nos sirve como defensa o como excusa el decir que no hemos prometido no ser crueles o vengativos, o ayudar a los demás. De hecho, por ejemplo, una promesa de no matar, normalmente sería redundante hasta lo ridículo, y sería erróneo sugerir que establece una exigencia moral que no existía antes. Si acaso, una promesa tal tendría sentido, únicamente cuando por razones especiales se tiene derecho a matar, por ejemplo, quizá en una guerra justa. Otra característica de los deberes naturales es que se dan entre las personas con independencia de sus relaciones institucionales; surgen entre todos los hombres considerados como personas morales iguales. En este sentido, los deberes naturales se deben no sólo a individuos definidos, digamos a aquellos que cooperan conjuntamente en una configuración social particular, sino a las personas en general. Es ésta característica específica la que sugiere lo adecuado del adjetivo ‘natural’”. (J. RAWLS: *Teoría de la Justicia* [TJ], 2ª ed, Madrid: FCE 1995, # 19). Y es ésta última característica la que introduce una primera diferencia entre la división de Hume y la de Rawls: tomando “natural” en sentido estricto, Hume puede admitir, como deberes naturales los primeros mencionados por Rawls —no ser crueles, ayudar al prójimo, etc.— pero no dirigidos indistintamente a cualquier persona, sino a los próximos, que son los objetos que están al alcance de nuestro sentimiento. En este sentido, los deberes naturales de Hume tienen un alcance menor que los de Rawls: no se dirigen a personas en general, sino a los prójimos en el sentido más estricto. Para poder alcanzar esa universalidad que Rawls desea, Hume considera necesario introducir el artificio, y, por tanto, las convenciones sociales básicas: es ahí donde entran lo que podríamos llamar “deberes naturales” en sentido amplio —amplio, porque ya no incluyen sólo los respaldados inmediatamente por un sentimiento natural, sino los respaldados por las convenciones sociales básicas, de las que depende la misma justicia natural. En este sentido, amplio, de deber natural, Hume puede suscribir lo que dice Rawls en otro lugar: “desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de apoyar y fomentar las instituciones justas. Este deber tiene dos partes: en primer lugar, hemos de obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando éstas existan y se nos apliquen; y en segundo lugar, hemos de facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan, al menos cuando pueda hacerse con poco sacrificio de nuestra parte”. RAWLS: TJ, # 51.

fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales”<sup>11</sup>.

En efecto: como hemos señalado reiteradamente, el gobierno viene a salvaguardar el cumplimiento de los deberes naturales, que nos prescriben respetar las reglas que fijan la propiedad, el modo de su transferencia por contrato, y la fidelidad a las promesas. Ahora bien, si esto es así, resulta patente que, desde la perspectiva del gobierno, el cumplimiento de las promesas es un deber que se encuentra al mismo nivel que los demás deberes naturales, de forma que “su exacta observancia debe ser considerada como efecto de la instauración del gobierno, y no la obediencia al gobierno como efecto de la obligatoriedad de una promesa”<sup>12</sup>.

Es decir, el hecho de que la fidelidad a la promesa sirva para dar cuenta de la institución primera del gobierno, no impide que éste, una vez instituido, se convierta en la institución que viene a *garantizar* el cumplimiento de las promesas, ni más ni menos que de los demás deberes naturales. Asimismo, como ya hemos indicado, el hecho de que todos nuestros deberes, naturales o civiles, se justifiquen en última instancia en atención a nuestro propio interés, no autoriza, según Hume, a pasar por alto su contenido inmediato más específico. En esta línea, Hume insiste en que la fidelidad a las promesas y la obediencia al gobierno constituyen dos deberes específicamente distintos, que no admiten una simple subordinación recíproca:

## **b) La especificidad de los deberes morales**

Para mantener el orden y la armonía en sociedad es necesario obedecer al magistrado civil. Para engendrar credulidad y confianza mutuas en los comunes quehaceres de la vida es necesario cumplir las promesas. Lo mismo los fines que los medios son en ambos casos completamente distintos; por consiguiente, tampoco está un deber subordinado al otro<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> T. 3.2.8; SBN, 543.

<sup>12</sup> T. 3.2.8; SBN, 543.

<sup>13</sup> T. 3.2.8; SBN, 544.

Con otras palabras: el fin remoto —interés común— no disuelve los fines próximos de cada uno de esos deberes. Por otra parte, el hecho de que ambos deberes se basen en intereses universales y admitidos por todos, refuerza la conclusión de que no tiene sentido subordinar uno al otro, o fundar el uno en el otro. Hume argumenta por reducción al absurdo:

Si hiciéramos tal cosa, podríamos reducir también la obligación de respetar la propiedad ajena lo mismo a la obligatoriedad de una promesa que a la necesidad de obediencia a la autoridad. Los intereses no son más distintos en un caso que en otro. Respetar la propiedad no le es más necesario a la sociedad natural que la obediencia a la sociedad civil o gobierno; tampoco es el primer tipo de sociedad más necesario para la existencia de la humanidad de lo que lo es el segundo para su bienestar y felicidad. En pocas palabras, si el cumplimiento de las promesas resulta algo provechoso, también lo es la obediencia al gobierno; si el primer interés es general, también lo es el segundo. Si el uno es obvio y admitido por todos, también lo es el otro. Y como esas dos reglas están basadas en similares obligaciones de interés, cada una de ellas deberá tener una autoridad peculiar e independiente de la otra<sup>14</sup>.

La resistencia de Hume a disolver la especificidad de los deberes contrasta, en alguna medida, con la tendencia frecuente entre los iusnaturalistas o los contractualistas, bien a interpretar las promesas por analogía con la propiedad —en términos de transferencia de derechos—, o a interpretar la obediencia por analogía con las promesas. Por el contrario, Hume insiste en que hay una diferencia entre el deber de cumplir las promesas y el de obedecer al gobierno, y la expresa como la diferencia que existe entre una “conducta necesaria para preservar la confianza y la libertad en las relaciones humanas”, y una “conducta necesaria para sostener la ejecución de la justicia”:

---

<sup>14</sup> T. 3.2.8; SBN, 545.

Condenamos toda deslealtad y abuso de confianza, porque consideramos que la libertad y la realización de las relaciones humanas es algo que depende enteramente de la fidelidad a las promesas. Condenamos toda deslealtad hacia los magistrados porque nos damos cuenta de que la ejecución de la justicia... es imposible sin estar sometidos al gobierno. Como éstos son dos intereses completamente distintos entre sí, deberán originar igualmente dos obligaciones separadas e independientes<sup>15</sup>.

La teoría de las virtudes artificiales de Hume, tal y como se presenta en el libro III del *Treatise*, presupone que todas y cada una de las instituciones que van haciendo su aparición en la vida de la sociedad humana se ordenan a un objetivo único: asegurar el libre ejercicio de la pasión por adquirir. Sin embargo, esta unidad de objetivo no impide hablar de una multiplicidad de instituciones. Al contrario. Lo que la lectura del libro III permite descubrir es *un prolijo argumento según el cual, a fin de asegurar aquel objetivo o interés último, es preciso introducir una variedad de instituciones, cada una de las cuales tiene a su cargo la salvaguarda de un aspecto específico de aquel interés*.

Vemos así que el libre despliegue de una única pasión natural —la pasión por adquirir— requiere de un complicado artificio institucional. No es posible fusionar unas instituciones en otras, como no es posible fusionar unos aspectos de aquel interés en otros. La prueba de que se trata de intereses distintos, es, precisamente, que cada uno de ellos exige una solución institucional específicamente distinta.

A fin de percibir con más claridad lo específico de cada institución, Hume invita a imaginar su correlación con determinados aspectos del desarrollo social, como el tamaño de la sociedad, o su cohesión. Así, escribe:

[A]un cuando no existieran en el mundo las promesas, el gobierno seguiría siendo algo necesario en toda sociedad numerosa y civilizada. Y si las promesas tuvieran solamente

---

<sup>15</sup> T. 3.2.8; SBN, 546.

el carácter obligatorio que les corresponde, pero no recibirían por separado la sanción del gobierno, no tendrían sino bien poca eficacia en tales sociedades<sup>16</sup>.

Queda clara, por tanto, la conexión entre gobierno y lo que los sociólogos suelen llamar “cantidad social”; queda clara, asimismo, la relación entre el gobierno y lo que Elias designaría “proceso civilizatorio”<sup>17</sup>. Por otra parte, el gobierno aparece como el garante de los mismos deberes naturales en el caso de sociedades que han alcanzado cierto tamaño y, cuya cohesión social, cabe conjeturar, ya no puede descansar solamente en las relaciones de confianza recíproca entre las partes.

### c) Deberes públicos y privados

Por lo demás, con esta última consideración, relativa a la garantía del cumplimiento de deberes previos a la institución del gobierno, Hume traza un límite claro entre deberes públicos —sancionados por el gobierno— y privados —no sancionados por él. E insiste en que “los segundos” —es decir, los privados— “dependen más de los primeros que al contrario”<sup>18</sup>.

¿Cómo debemos entender estas palabras, “públicos” y “privados”? A tenor de lo dicho, parece que, en el planteamiento de Hume, cabe designar como “privados” aquellos deberes que, a ciertos efectos, cabría identificar con los naturales en sentido amplio, es decir, con aquellos que, o bien van asociados directamente a un sentimiento natural, o bien descansan en lo que Hume llama “leyes naturales” —fijación de la propiedad, su modo de transferencia y promesas. En todo caso, se trata de *deberes que se definen como tales con independencia del gobierno, pues son conceptualmente previos a él, pero que, en determinadas condiciones —a saber, cuando la sociedad aumenta su tamaño— dependen del gobierno en lo que se refiere a su cumplimiento regular por parte de*

---

<sup>16</sup> T. 3.2.8; SBN, 546.

<sup>17</sup> Cf. Alejandro N. GARCÍA: *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, Pamplona: Eunsa 2006.

<sup>18</sup> T. 3.2.8; SBN, 546.

*todos los miembros de la sociedad*. En una palabra: no dependen del gobierno en cuanto a la *definición* de su contenido material, sí pueden depender de él en lo que se refiere a su cumplimiento *regular* y *eficaz* en determinadas circunstancias.

Llegados a este punto, conviene notar en qué sentido esta circunstancia —la sanción de deberes naturales, previos al gobierno, por parte del gobierno— podría introducir una complicación en nuestra aproximación a los distintos deberes. La complicación reside en que si el hecho de la sanción civil llegara a convertirse en el motivo dominante para cumplir el deber natural de respetar las promesas, entonces, desde un punto de vista formal ya no nos encontraríamos propiamente con la virtud de la *fidelidad* a las promesas, sino —por ponerlo con terminología aristotélica— con la virtud de la justicia legal. Pues cumplir una promesa —materialmente un deber natural— *porque lo manda la ley* ya no es cumplirla porque es una promesa; sino por otra razón, que no existe al margen del gobierno.

De cualquier forma, es preciso recordar que, además de la sanción *legal* de las promesas, que, de convertirse en motivo dominante amenazaría con arruinar el despliegue propio, por principios intrínsecos, de las virtudes morales, Hume considera también la influencia de la sanción *social* —fruto de la educación y el arte de los políticos— en el comportamiento, que llevan a conferir un ulterior valor moral a la lealtad, al estigmatizar “toda rebelión, presentándola como algo aún más criminal e infame”<sup>19</sup>.

A este respecto cabría preguntarse si el carácter propiamente moral de la virtud de la fidelidad se vería también amenazado, en el caso de que el motivo determinante para cumplir las promesas fuera no ya el temor al castigo por parte del gobierno, sino el temor a la sanción social —el descrédito, el oprobio, etc. Responder a esta pregunta es más difícil, en la medida en que precisamente Hume hace depender el valor moral las virtudes artificiales de la interiorización de normas sociales<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> T. 3.2.8; SBN, 546.

<sup>20</sup> En ello hay un punto atendible. No en vano el propio Aristóteles no vacila en definir la virtud como “hábito digno de elogio”. Sin embargo, ésa no es la única definición

En efecto: como recordamos, aunque para Hume la justificación última del deber moral reside en la simpatía con la utilidad pública, y esta simpatía llega a desarrollarse de modo natural si se dan las circunstancias precisas, tal cosa no impide —todo lo contrario— que la educación y el artificio de los políticos desempeñen un papel importante:

Aunque este progreso de los sentimientos sea natural e incluso se produzca de un modo necesario, es cierto que se ve ayudado por el artificio de los políticos, que, para gobernar a los hombres con mayor facilidad y conservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia<sup>21</sup>.

Ciertamente, que dependa “en gran medida” de los artificios de los políticos, no significa que lo haga totalmente. De hecho, con el fin de distinguirse de Mandeville, Hume precisa que “lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originales; sin embargo, es la naturaleza la que debe seguir procurando los materiales, dándonos alguna noción de las distinciones morales”<sup>22</sup>.

---

que Aristóteles ofrece de la virtud. Junto con esa definición más “sociológica”, ofrece otra de alcance ontológico: “aquello que perfecciona a un agente y hace perfecta su obra”. Por otra parte, Adam Smith, desde otros presupuestos, se preocupó de distinguir las acciones “dignas de elogio” de aquellas que “de hecho” son elogiadas. Aunque no sea del todo imposible, me parece que en Hume es más difícil establecer una distinción tan neta, al menos en lo que se refiere a las virtudes artificiales, en la medida en que el sentimiento moral que acompaña a estas virtudes depende en buena parte de la internalización previa de la utilidad social asociada a su cumplimiento regular. Según esto, si un determinado individuo no tiene experiencia de que el cumplimiento regular de unas normas es beneficioso para todos y para él, o no tiene experiencia de que los demás, en general, aprueban un comportamiento conforme a normas, como en cambio sí tiene experiencia de que la aprobación de los demás es ventajosa para él, y resulta que los demás pueden no estar de acuerdo en aprobar un comportamiento conforme a normas, la situación moral resultante es de perplejidad.

<sup>21</sup> T. 3.2.2; SBN, 500.

<sup>22</sup> T. 3.2.2; SBN, 500.

#### **d) Armonía de interés y moral: clave para diagnosticar una crisis institucional**

Las palabras anteriores significan que ni siquiera en el caso de las virtudes artificiales se puede decir que todo es puro artificio. A juicio de Hume, el artificio es eficaz, y arraiga en nuestra naturaleza *sólo* porque enlaza y potencia un principio natural, que, según Hume, no es otro que la *utilidad*, concepto en el que a su juicio vienen a confluír, por caminos cuyos tiempos y racionalidad no siempre son equiparables, el interés individual y el interés común.

Según Hume, no sólo la labor de los políticos —a los que obviamente interesa inculcar razones morales que refuercen la disposición de los súbditos a respetar las normas de justicia—, sino:

[T]ambién la educación privada o la instrucción contribuyen al mismo efecto. Y es que, como los padres observan en seguida que un hombre es tanto más útil para sí mismo y para los demás cuanto mayor sea su grado de probidad y honor, y que estos principios son más poderosos cuando la costumbres y la educación van en ayuda del interés y la reflexión, por estas razones se ven inducidos a inculcar en sus hijos, desde su más tierna infancia, buenos principios, enseñándoles a obedecer las reglas por las que subsiste la sociedad y a considerarlas como valiosas y dignas de respeto, así como a tener su violación por algo bajo e infamante. En las mentes aun no maduras de los hijos pueden arraigar de este modo los sentimientos de honor, y adquirir tal firmeza y consistencia que puedan casi equipararse con los principios más esenciales de nuestra naturaleza y más profundamente enraizados en nuestra constitución interna<sup>23</sup>.

Para Hume, la educación privada contribuye a reforzar las ideas de justicia en la medida en que, por un lado, inculca la idea de que el cumplimiento de las normas morales va en el propio interés, puesto que el

---

<sup>23</sup> T. 3.2.2; SBN, 500-501.

que las cumple es tenido en alto concepto por los demás. Y, a la inversa, cuanto más firmes sean las convicciones morales de la sociedad, más fácil será que ellos eduquen a sus hijos en el respeto a las normas de justicia. Educación familiar y educación social sostienen las convicciones morales mediante un proceso de retroalimentación recíproca, que presta plausibilidad a la tesis de que “obrar moralmente va en el propio interés”.

Obviamente, la tesis anterior pierde plausibilidad tan pronto como educación familiar y educación social discurren en direcciones opuestas. En la medida en que Hume reduce el elemento natural de la moral a la utilidad social de una determinada práctica, y, a su vez, la utilidad de esta práctica depende exclusivamente de su sostenimiento por parte del conjunto de la sociedad, entonces la propuesta moral de Hume se presta fácilmente a la crítica de relativismo.

Ahora bien, Hume no llega a decir nunca que la utilidad social de una práctica dependa *sólo* de que ésta sea socialmente reconocida. Más bien da a entender que antes de interiorizar la utilidad de una práctica por la costumbre, de forma que la costumbre le preste una especie de “sanción moral” de tipo sentimental, la práctica en cuestión tiene que ser útil, es decir, tiene que percibirse claramente su conexión con el interés propio: la práctica tiene que servir a que todos y cada uno avancemos nuestro más básico interés natural, el interés por adquirir. Por otra parte, como hemos visto, la utilidad social no puede resolverse en un principio simple, sino que se expresa en una pluralidad de instituciones irreductibles entre sí<sup>24</sup>.

Lo anterior, con todo, no impide reconocer que si los valores que inculca la familia no son refrendados por la sociedad, al menos en forma de prestigio social, el resultado esperable sea una debilitación práctica de los principios morales. Si, por ejemplo, la familia inculca el ahorro, y la sociedad celebra el despilfarro, no es claro que la persona ahorradora tenga por ello más prestigio social entre sus compañeros, incluso aunque, desde otro punto de vista, pueda seguir manteniéndose que va en el propio interés tener unos ahorros. Si la sanción moral remite al inte-

---

<sup>24</sup>Esta línea de pensamiento, no simplemente utilitarista sino institucionalista, es continuada en economía por Veblen o Galbraith

rés a largo plazo, y la sociedad en ningún caso da muestras de pensar a largo plazo, entonces el edificio moral, articulado sobre la base de una coordinación de interés y sentimiento moral se tambalea.

Pienso que parte del rendimiento de la filosofía moral de Hume para la teoría social reside en poner a nuestra disposición esta distinción, con la que podemos describir, de manera bastante certera, lo que cabría calificar de “crisis institucional”. Pues con independencia de que la distinción entre obligación natural y moral haga justicia a la especificidad del fenómeno moral, lo que sí es cierto es que proporciona una clave importante para expresar el tipo de discrepancia que caracteriza las situaciones en las que las instituciones ya no responden a las expectativas de satisfacción de interés a largo plazo a las que los individuos se pueden remitir para sujetarse a las normas morales en el presente, aunque tal cosa contraveniga sus intereses inmediatos. A la luz de lo dicho, en efecto, cabría definir la situación de crisis institucional como aquella en la que la discrepancia entre obligación natural y moral deja de ser puntual para convertirse en algo regular y sistemático. En este punto resulta pertinente plantear la cuestión de los criterios de los que dispone Hume para declarar ilegítimo un gobierno, y eventualmente justificar el derecho de resistencia.

#### **4. La justificación del derecho de resistencia**

Como se ha indicado ya, los contractualistas, que fijaban la introducción del gobierno en la referencia a una promesa original, tenían un argumento fácil para legitimar la desobediencia por parte del pueblo: cuando el gobierno no cumple lo prometido<sup>25</sup>. Pero Hume rechaza este argumento. Como hemos visto, para él la obediencia al gobierno no puede reducirse a la fidelidad a una promesa. Así, aunque Hume coincide con los contractualistas en que la obediencia a los magistrados admite excepciones, trata de justificarlo de otro modo, desde “principios más razonables”<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Cuestión distinta es determinar cuándo ha dejado de cumplirlo.

<sup>26</sup> T. 3.2.9; SBN, 550.

### a) La opinión popular y la obligación natural de obedecer al gobierno

Para ello parte de la opinión popular, pues considera que en casos como este “la opinión popular tiene una autoridad ‘casi infalible’”,<sup>27</sup> por entender que nadie se engaña fácilmente acerca de sus sentimientos morales<sup>28</sup>. Ahora bien, el pueblo considera como una cuestión de hecho que existe la obligación moral de someterse al gobierno: “todo el mundo lo piensa así”. Más aún: nadie —a excepción de ciertos filósofos— piensa que tal obligación haya surgido ni de una promesa explícita ni tácita:

Comúnmente no creemos que nuestra obediencia se derive de nuestro consentimiento o de haber hecho una promesa; y es una prueba ulterior el hecho de que, cuando por alguna razón hemos dado explícitamente nuestra palabra, distinguimos siempre con exactitud entre ambos tipos de compromiso, y creemos que el uno añade más fuerza al otro que si se tratara de una *repetición* de una promesa. Cuando en un asunto privado no se da una promesa, nadie considera que su confianza haya sido quebrantada por motivos de rebelión, sino que distingue y separa perfectamente entre estos dos deberes del honor y la obediencia civil<sup>29</sup>.

En el párrafo anterior, Hume vuelve a llamar la atención sobre la cualidad específicamente distinta de los deberes: ordinariamente, nos sentimos obligados a obedecer al gobierno y no identificamos esa obligación con la de la fidelidad a una promesa, de forma que, cuando se nos pide obediencia, no pensamos que se nos esté pidiendo fidelidad a una promesa que hubiéramos hecho en el pasado. Si se nos dice que se trataba de una promesa tácita, nada puede haber más absurdo, “pues no existe na-

---

<sup>27</sup> T. 3.2.8; SBN, 547.

<sup>28</sup> En efecto: “aun cuando nuestros juicios relativos al origen de un vicio o virtud no sean tan seguros como los relativos a su grado, como en este caso el problema no concierne al origen filosófico de una obligación, sino a una mera cuestión de hecho, no es fácil que podamos equivocarnos”. T. 3.2.8; SBN, 547.

<sup>29</sup> T. 3.2.8; 549.

die que pueda hacer inconscientemente una promesa ni verse vinculado por su sanción y obligatoriedad”<sup>30</sup>.

De modo parecido, en los asuntos privados en los que nos regimos por la ley, la violación de la ley no la tomamos como la violación de la confianza: ésta última sólo se pone en juego cuando se da una violación de la promesa. En un caso estamos ante un deber de honor<sup>31</sup> —el cumplimiento de la promesa, previo a la institución del gobierno—, en el otro, ante un deber *civil*. Si sobre un acto concreto, ya mandado por ley, se nos pide que comprometamos la palabra, lo que de hecho se nos pide es que avalemos dicho acto no sólo con el temor al castigo, sino con el *honor*.

En la medida en que el deber de obediencia al gobierno no se basa en una promesa, no cabe apelar al honor para mantenerlo. Como hemos visto, sólo cabe mantenerlo apelando a la *utilidad* social. El modo en que el gobierno sirve a la utilidad social es garantizando la seguridad y protección de la sociedad, y, de manera particular, haciendo posible el regular cumplimiento de las normas de justicia que preceden al mismo gobierno. De este modo se funda la obligación natural de obediencia al gobierno. Si atendiéramos exclusivamente a este aspecto, cabría concluir que, de cesar la causa —es decir, en el caso de que el gobierno ya no garantizara la seguridad del pueblo— habría de cesar también el efecto —la obediencia debida.

## **b) Particularidad de la cesación de la obligación moral de obedecer al gobierno**

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas si atendemos a la obligación *moral* de obedecer al gobierno, porque, por razones que tienen en parte que ver con nuestra psicología, y en parte con la misma limitación de nuestra inteligencia a la hora de calcular la utilidad social, ocurre que tendemos a extender el sentimiento de aprobación moral más allá

---

<sup>30</sup> T. 3.2.8; 549.

<sup>31</sup> Kant cataloga este deber entre los deberes para con uno mismo. Véase I. KANT: *Metaphysik der Sitten*, Akk, 6: 420.

de lo que requeriría el seguimiento *estricto* del principio de justicia, con su ordenación a la utilidad. Hume lo explica así:

En cuanto a la obligación *moral*, cabe observar que la máxima de que si cesa la causa el efecto debe cesar también sería en este caso falsa, pues existe un principio de la naturaleza humana, del que hemos hablado con frecuencia, según el cual los hombres se inclinan poderosamente a seguir *reglas generales*, de modo que a menudo llevamos nuestras máximas más allá de las razones que en un principio nos indujeron a establecerlas. Allí donde las causas son en muchas circunstancias similares, nos inclinamos a ponerlas al mismo nivel, sin advertir que difieren en las circunstancias más importantes y que la semejanza es más aparente que real<sup>32</sup>.

En el texto anterior, Hume da a entender que, si bien el principio de utilidad está en la base de ciertas reglas generales de justicia, con las que ordenamos nuestra vida en sociedad, y si bien la razón de ser de estas reglas es, precisamente, el que sirven a la utilidad, a menudo ocurre que llevamos la aplicación de las reglas más allá de lo que la utilidad prescribiría por sí sola. En terminología clásica, aristotélica, diríamos que Hume tiene en mente la diferencia entre *synesis* y *gnome* —dos virtudes intelectuales gracias a las cuales enjuiciamos una acción determinada bien como un caso de una regla general o bien, por el contrario, como un caso excepcional que se sustrae a dicha regla. Si en algún caso podemos hacer esto último es porque, más allá de la regla, contamos con un principio de discernimiento.

Según Hume el principio de discernimiento natural que ha de guiarnos en nuestros juicios es si una determinada conducta o práctica, inicialmente justificada por su utilidad social, ha dejado de serlo. Sin embargo, emitir esa clase de juicio en circunstancias concretas no es fácil. Y por eso bien puede ocurrir lo que señala Hume, de modo que sigamos sosteniendo el deber moral de obedecer incluso cuando ya no se dan las

---

<sup>32</sup> T. 3.2.9; SBN, 551.

circunstancias requeridas. De hecho, el propio Hume reconoce que, en ocasiones, el seguimiento de las normas de justicia va en contra del interés de un particular, o incluso en contra del interés de la sociedad en un aspecto, y, no obstante, seguimos afirmando el deber de cumplir tales normas, porque tenemos en mente el beneficio que se sigue para la sociedad en su conjunto del cumplimiento regular de las normas, aun cuando en un caso concreto resulte perjudicial.

Si esto es así por lo que respecta a la “obligación natural” de justicia, basada en el interés, con mayor razón lo es con respecto a la “obligación moral” de justicia, que en el planteamiento psicologista de Hume prácticamente se identifica con el sentimiento que acompaña nuestro cumplimiento de las normas, simplemente porque nos hemos acostumbrado a asociar a tal cumplimiento la expectativa de la utilidad social. Precisamente esto es lo que explica que, para el caso concreto de la obediencia al gobierno, Hume no tenga inconveniente en afirmar que:

[E]n el caso de la obediencia civil no cesará nuestra obligación moral del deber, aunque lo haya hecho la obligación natural de interés, que es su causa, y que los hombres pueden estar ligados por su conciencia a someterse a un gobierno tiránico opuesto a su interés y también al interés público<sup>33</sup>.

Pienso que el sentido del texto de Hume, que acabamos de citar, se capta mejor por contraste con la postura expresada por Tomás de Aquino, para quien las leyes injustas “no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden”<sup>34</sup>. Dejando a un lado la referencia de uno a la utilidad social y de otro a la justicia, el mayor contraste, a mi modo de ver, reside en que, para Hume, “los hombres pueden estar ligados por su conciencia a someterse a un gobierno tiránico opuesto a su interés y también al interés público”, mientras que, para Tomás, las leyes injustas “no obligan en conciencia”, aunque accidentalmente puedan hacerlo.

---

<sup>33</sup>T. 3.2.9.; SBN, 551.

<sup>34</sup>Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae*, I.II q. 96, a. 5.

Esta distinción entre “obligar en conciencia” y “obligar accidentalmente” es lo que se pierde en Hume, probablemente porque al hacer consistir lo moral en el sentimiento de utilidad interiorizado, no puede establecer una fusión excesiva entre el sentimiento moral asociado al cumplimiento o no cumplimiento de la norma y el sentimiento derivado de un posible escándalo o desorden social.

Esta importante diferencia conceptual, sin embargo, no impide que las posturas de uno y otro no estén tan lejanas en la práctica. Después de todo, si es verdad que por evitar el escándalo uno puede estar obligado —aunque accidentalmente— a obedecer una ley injusta (siempre dentro de ciertos límites para Tomás<sup>35</sup>)—, entonces se puede decir que la obligación de obedecer persiste, si bien no por motivos de justicia y/o utilidad social, sino más bien por motivos de orden público. La cuestión, entonces, es hasta dónde hay que asumir tal obligación, es decir, hasta cuándo se debe tolerar una situación así. En este punto, el argumento de Hume merece cierta atención.

### **c) La posibilidad de sustraerse a reglas generales en atención a los principios**

El argumento de Hume para hacer espacio a la resistencia civil des cansa, por un lado en la *vinculación* que establece entre conciencia moral (para él un sentimiento) y reglas generales para la utilidad social que han sido interiorizadas por la costumbre; y, por otro, en la *diferenciación* entre tales reglas generales y los principios que originalmente estaban en su base —salvar la utilidad social. Hasta aquí, parece bastante razonable. Lo sorprendente es la conclusión que extrae de tales premisas:

Debe admitirse que las reglas generales se extienden por lo común más allá de los principios en que están basadas y que raramente hacemos una excepción a menos que esa

---

<sup>35</sup>“Las leyes de los tiranos, que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosas contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”. *S.Th.* I.II q. 96, a. 5.

excepción tenga las cualidades de una regla general y esté basada en ejemplos corrientes muy numerosos<sup>36</sup>.

Lo sorprendente de este pensamiento reside en que, de entrada, nos sentimos inclinados a decir que son más universales los principios que las reglas generales que de ellos se derivan. Sin embargo, Hume dice exactamente lo contrario: las reglas generales se extienden más allá de los principios en que están basadas<sup>37</sup>. ¿Por qué dice esto?

La respuesta a esta pregunta nos conduce derechamente a su concepción de la justicia. El principio de justicia, para Hume, no es otro que la utilidad social. Sin embargo, este principio no puede aplicarse directamente a los casos particulares de acción, pues somos absolutamente incapaces de ver si una determinada acción, por sí sola, contribuye o no a la utilidad social. De ahí que necesitemos normas generales, secundarias, que vayan concretando aquel principio y que permitan imprimir una dirección más clara a nuestro comportamiento.

Según esto, nunca aplicamos directamente el principio de justicia, sino a través de la mediación de ciertas normas generales. Las normas que Hume cuenta entre las leyes naturales son las principales. Pero éstas todavía requieren concreción ulterior, por parte del gobierno: normas civiles. Ahora bien, en la medida que estas normas vayan siendo más concretas, más fácilmente podrán dar lugar a excepciones<sup>38</sup>. Es en este punto, en el que tradicionalmente se abre un lugar para la *epikeia*, donde Hume se ve movido a insistir, más bien, en la inflexibilidad de las normas generales de justicia,<sup>39</sup> argumentando que no es cada acción

---

<sup>36</sup> T. 3.2.9; SBN, 551.

<sup>37</sup> Sobre reglas generales: SBN, 371, 374. Principio de dirección análoga: SBN, 384.

<sup>38</sup> En su discurso sobre la justicia, Hume justifica la vigencia de las normas que rigen ciertos modos de trato, que se consideran normas de “justicia correctiva” —respeto, propiedad, promesas— en atención a la utilidad general. Ahora bien: por mucho que insista en la inflexibilidad de tales normas, esto supone dejar abierta una puerta a su suspensión por razones derivadas del interés común. Con mayor razón ocurre esto en el caso de las concreciones civiles de tales normas.

<sup>39</sup> Cf. C. BERRY: “Hume y la inflexibilidad de la justicia”, en A. M. González & R. Lázaro (eds.): *Razón práctica en la ilustración escocesa, Anuario Filosófico*, XLII/1 (2009), pp. 65-88.

particular sino el esquema general de justicia lo que a la larga resulta útil a la sociedad.

De ahí también que, a la hora de justificar la posibilidad de la desobediencia civil, Hume requiera también el respaldo de un amplio número de casos que, considerados globalmente, como si de otra norma general se tratara, permitan concluir, razonablemente, que la obediencia al gobierno ha dejado de representar un servicio útil a la sociedad. En una palabra: *para poder admitir la posibilidad de desobediencia civil, ésta ha de presentarse también con el carácter de una regla general*: no puede justificarse en atención a un único caso, sino a muchos de la misma índole. Así, para quebrantar la regla que prescribe la obediencia al gobierno, sería preciso adoptar una perspectiva superior, meta-normativa, y valorar en qué medida el cumplimiento de las normas existentes ya no sirve al fin para el que fueron instituidas por el gobierno (garantizar la seguridad y la ejecución de la justicia), o bien en qué medida el gobierno, en su actividad ordinaria, ya no es capaz de garantizar esa misma estabilidad.

#### **d) La posibilidad fáctica de que un gobierno deje de cumplir su función**

Que tal cosa puede ocurrir, dice Hume, es patente por la historia y nuestro conocimiento de la naturaleza humana, la cual, incluso puesta en una situación tal que favorezca un interés inmediato por la justicia —como, según Hume, es el caso de los gobernantes<sup>40</sup>— es tan irregular que puede en algunos casos dejarse llevar por la pasión hacia la crueldad y la ambición. De ahí que admitamos la posibilidad no ya de la obediencia pasiva sino de la resistencia a la tiranía:

En todos los casos tiene alguna autoridad la opinión general de los hombres, pero en este problema moral su autoridad es totalmente infalible. Y no es menos infalible porque los hombres no sepan explicar con precisión los principios en los que se basa su opinión. Pocas personas pueden esta-

---

<sup>40</sup>Cf. A. M. GONZÁLEZ: “Naturaleza y función del gobierno en Hume”, *Revista de Filosofía*, 33/1 (2008), pp. 161-196.

blecer esta cadena de razonamientos: “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 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 estos casos”. Pero, aunque esta argumentación sea demasiado sutil para el vulgo, lo cierto es que todo hombre tiene una noción implícita de ella y se da cuenta de que su obediencia al gobierno 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<sup>41</sup>.

En el texto anterior, Hume dice explícitamente que la obligación moral se basa en la obligación natural, de forma que cuando ésta cesa, cesa también la anterior. En otras ocasiones, sin embargo, observa que la obligación moral, basada en el sentimiento de simpatía con la utilidad pública, perdura incluso en los casos en que con un acto concreto se contradice la utilidad pública. La aparente divergencia se explica si tenemos en cuenta que la utilidad de la justicia no depende de cada acto particular de virtud, sino de la sujeción general al esquema de justicia<sup>42</sup>. En todo

---

<sup>41</sup> T. 3.2.9; SBN, 553.

<sup>42</sup> Este es, en efecto, un rasgo definitorio de las virtudes artificiales: en ellas, la utilidad no va necesariamente asociada a cada acto de virtud, sino al esquema general que los actos sostienen: “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

caso, esto sugiere que para cuestionar la obediencia al gobierno lo que debe entrar en crisis es la utilidad no de un acto particular de justicia, sino del mismo *esquema* de justicia.

Esto es perfectamente compatible con el hecho de que, desde un punto de vista psicológico-moral, el sentimiento de la obligación moral de justicia perdure incluso cuando ha cesado su utilidad. Hasta cierto punto se trata de algo inercial, del mismo modo que la autoridad depuesta sigue inspirando respeto durante un tiempo. Con todo, desde el punto de vista moral-normativo, la obligación ya no existe: la obligación moral se basa en la natural y cesa cuando ésta última también lo hace. Distinguir ambos puntos de vista puede no ser fácil en Hume, pues su mismo psicologismo le lleva a “mezclar” lo psicológico-moral y lo moral-normativo, al presentar la sanción moral como un sentimiento de utilidad social interiorizado por costumbre.

Con todo, esa “macla” de lo psicológico y lo normativo no le impide depurar, para el caso que nos ocupa, un criterio normativo que, en sus propios términos (los de Hume), resulta consistente: *precisamente porque la utilidad de la justicia reside en la vigencia de un esquema general de comportamiento, el único argumento para oponerse a ese esquema debe venir por una norma igualmente general*. Por eso, cualquier transgresión o derogación de una regla general de justicia necesita probar su pertinencia alegando un número de casos significativo con los que se muestre, bien que la supuesta regla ya no está vigente, bien que de hecho rige una regla contraria a la utilidad general. Como ya se ha indicado,

---

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 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 un fuerte sentimiento moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad”. T. 3.3.1; SBN, 579.

en el caso de la regla de obediencia al gobierno esto ocurre cuando la obediencia al gobierno ya no garantiza la seguridad y la ejecución de la justicia, porque él mismo se ha corrompido, de forma que ya no sirve al interés común:

Y si el sentimiento del interés común no fuera nuestro motivo original de obediencia, me gustaría saber qué otro principio de la naturaleza humana será capaz de subyugar las ambiciones naturales de los hombres y de obligarles a una sumisión tal. La imitación y la costumbre no son suficientes, pues el problema sigue estando en qué es lo que imitamos y qué concatenación de acciones producirá la costumbre. Evidentemente, el único principio es el del interés común. Y si al comienzo es este interés la causa de la obediencia al gobierno, la obligación de obediencia deberá cesar cuando lo haga el interés, siempre que esto tenga lugar en un alto grado y en considerable número de casos<sup>43</sup>.

La insistencia de Hume en el interés común como base de la obligación de obediencia, debió de resultar impía a sus contemporáneos, porque parecía dejar al margen la última sanción de la obediencia al gobierno en Dios legislador. Con todo, el argumento de Hume no está tan alejado de la referencia clásica al bien común. Es verdad que hablar de *interés* común, y no de *bien* común subraya el aspecto subjetivo que el objetivo (un aspecto más del psicologismo, que con él se perfila cada vez de manera más nítida). Y es que la objetividad de la ética, en el caso de Hume, no viene por el lado del bien, como objeto en el que todos estamos interesados, sino por el lado de la postulación de una común naturaleza humana, fuente de los mismos intereses. Es decir, es una argumentación que, a pesar de su apariencia teleológica, descansa en una concepción de la naturaleza como principio eficiente universalmente compartido. El teleologismo psicológico de Hume, por el cual se apunta a la utilidad social como criterio, puede fundar una ética objetiva sólo porque presupone lo

---

<sup>43</sup> T. 3.2.9; SBN, 553.

que John Rawls ha calificado un “fideísmo de la naturaleza”<sup>44</sup>. En todo caso, con base en ese teleologismo psicológico, Hume justifica la posibilidad de resistir al gobierno opresor, siempre y cuando en su actividad, este último se haya mostrado repetidamente contrario al interés común.

### e) Recurso para situaciones extraordinarias

La dificultad reside en determinar en qué ocasiones esto es así. Según explica Hume, la desobediencia civil no puede tomarse como recurso ordinario. Pues,

[A]unque en algunas ocasiones resistir al poder supremo pueda ser justificable tanto para una correcta política como para la moralidad, es cierto que en el curso ordinario de los quehaceres humanos nada puede ser más pernicioso y criminal que ese levantamiento, y que, además de las convulsiones que acompañan siempre a la revolución, una práctica tal tiende directamente a la subversión de todo el gobierno y a producir confusión y anarquía universal entre los hombres. De la misma manera que una sociedad grande y civilizada no puede subsistir sin gobierno, tampoco este último tiene utilidad alguna si no se le presta rigurosa obediencia<sup>45</sup>.

Es como si, una vez sentada la posibilidad de resistir al opresor, Hume quisiera dejar claro de nuevo que las reglas de justicia, y, entre ellas, la obligación de obedecer al gobierno constituido, deben cumplirse inflexiblemente, con el fin de tener alguna eficacia. Es decir: se debe admitir la posibilidad de resistencia, pero no de tal manera que se debilite la utilidad de las instituciones, la cual depende de una rigurosa obediencia.

Esto significa que, a la hora de evaluar si ha llegado o no el momento de plantar cara al gobierno, hemos de ser muy prudentes. Hume prosigue diciendo que:

---

<sup>44</sup> Cf. J. RAWLS: *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, comp. B. Herman, Barcelona: Paidós 2001.

<sup>45</sup> T. 3.2.10; SBN, 554.

En todo momento debemos comparar las ventajas que obtenemos de la autoridad con las desventajas, y de esta forma seremos siempre más cuidadosos antes de llevar a la práctica la doctrina de la resistencia. La regla común exige sumisión: sólo en casos de cruel tiranía y opresión puede tener lugar la excepción<sup>46</sup>.

Ahora bien: ¿cómo determinar que estamos en una situación semejante? A esta cuestión los medievales habían respondido con una pertinente distinción entre tiranos *ex defectu tituli* y tiranos *ex defectu exercitii*. En los párrafos anteriores venimos hablando sobre todo de este segundo caso; de la rebelión que se origina en la corrupción del gobierno. Pero Hume quiere tratar también el primero. Es lo que hace en T. 3.2.10, al hablar de “los objetos de obediencia”. La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿a quién debemos considerar legítimo magistrado?

## 5. Criterios de legitimidad

Hume considera que la misma convención con la que instauramos el gobierno sirve también para determinar las personas que van a desempeñar el cargo. Como señalara anteriormente, en un principio esta convención se basaba en el consentimiento voluntario de los súbditos. Pero, una vez que el gobierno lleva un tiempo establecido sobre esta base, la sola promesa ya no basta para determinar el magistrado, pues no es tampoco considerada el fundamento del gobierno. Así, en una segunda fase, ya no es la promesa la que nos vincula a un gobierno y a unos magistrados, pues el mismo interés que nos llevó a vincularnos originalmente a ellos mediante una promesa —el interés por la seguridad— nos lleva ahora a sancionar el gobierno de otro modo —ya no mediante la promesa, sino mediante la costumbre. En efecto: piensa Hume que si en las etapas sucesivas hubiéramos de seguir fundando la obediencia en la promesa, ésta y el gobierno instituido sobre ella serían sumamente frágiles:

---

<sup>46</sup>T. 3.2.10; SBN, 554.

[U]na promesa emplaza y determina a las personas sin incertidumbre alguna. Pero es evidente que si los hombres tuvieran que regular su conducta en este particular por la consideración de un interés peculiar, sea público o privado, se enredarían en una confusión inacabable y harían casi totalmente ineficaz toda función de gobierno. Todo el mundo tiene un interés privado distinto al de los demás, y aunque en sí mismo el interés público sea uno e idéntico, llega a originar grandes disensiones, en virtud de las diferentes opiniones que las personas tienen sobre él. Por tanto, el mismo interés que nos llevaba a someternos a la magistratura es el que nos hace renunciar a la elección de nuestros magistrados y nos obliga a vincularnos a una cierta forma de gobierno y a unas determinadas personas, sin permitirnos que aspiremos a alcanzar la máxima perfección ni en la forma ni en las personas<sup>47</sup>.

En el párrafo anterior hay dos ideas significativas: la idea, ya apuntada por Hobbes<sup>48</sup> de que el régimen político debe estar a salvo de la inestabilidad derivada de las diferencias de opinión, y la idea tradicional de que, salvando la justicia, es preferible dicha estabilidad a la inestabilidad derivada de una búsqueda utópica de la perfección, ya del régimen ya de las personas. Con estas dos ideas directrices, Hume puede trazar una analogía significativa entre la concreción de las reglas de la propiedad y la concreción de la forma de gobierno:

Sucede aquí lo mismo que ocurría en la ley natural concerniente a la estabilidad de posesión. Que la posesión sea estable es algo extremadamente beneficioso e incluso absolutamente necesario para la sociedad. Y con vistas a esto es por lo que establecemos dicha regla. Sin embargo, vemos que si, para obtener los mismos beneficios, asignáramos po-

---

<sup>47</sup>T. 3.2.10; SBN, 555.

<sup>48</sup>Véase P. MANENT: *Historia del pensamiento político liberal*, Buenos Aires: Emece 1990.

sesiones particulares a personas particulares, no alcanzaríamos lo que nos proponemos, sino que perpetuaríamos la confusión que la regla pretendía precisamente evitar. Por consiguiente, debemos proceder según reglas generales y regularnos mediante intereses generales, modificando la ley natural de estabilidad de posesión<sup>49</sup>.

Vemos reflejado en este texto el mismo razonamiento que emplea en otras ocasiones: los principios de justicia, que nos llevan a atender al bien común, no se aplican directamente al caso particular, sino con la mediación de reglas generales. Así, la utilidad social se encuentra en la base de la convención social básica, la primera ley natural de Hume, que prescribe la fijación o estabilización de la propiedad, pero dicha ley ha de concretarse según reglas generales: que cada uno siga poseyendo lo que ya poseía, la regla de ocupación, la regla de prescripción, la regla de accesión y la regla de sucesión. Del mismo modo, la utilidad social prescribe la institución del gobierno, pero la forma concreta del gobierno ha de determinarse según reglas: la primera institución por promesa, la posesión prolongada, la posesión presente, el derecho de conquista, el derecho de sucesión, o leyes positivas. Sin embargo, dejemos para otro momento el examen de estas reglas, cuya eficacia, según Hume, debe combinarse con los efectos de la imaginación sobre el ánimo,<sup>50</sup> y continuemos con el argumento general, ordenado a determinar cuándo un gobierno es legítimo objeto de obediencia y cuándo, por el contrario, ha dejado de serlo. A este respecto dice:

A menos que el bien público no exija claramente un cambio, hay que admitir que la coincidencia de los títulos de contrato original, posesión prolongada, posesión presente, sucesión y leyes positivas establece el más fuerte derecho de soberanía, que debe ser justamente considerado como sagrado e inviolable<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> T. 3.2.10; SBN, 555.

<sup>50</sup> Ilustra esto con el caso de las monarquías electivas, en las que fácilmente el pueblo se inclina a elegir al sucesor. Cf. SBN, 561.

<sup>51</sup> T. 3.2.10; SBN, 562.

Considerar algo como sagrado e inviolable, incluso cuando se ha retirado toda sanción sagrada al poder político: al decir de Habermas, precisamente en esto reside el reto típicamente ilustrado de fundamentación de la obediencia política<sup>52</sup>. En todo caso, lo habitual es que esos títulos de legitimidad enumerados por Hume no se den juntamente, y esto plantea un problema, pues “cuando esos títulos se encuentran entremezclados y opuestos en diferentes grados, producen frecuentemente duda y perplejidad, con lo que la solución a los problemas que plantean viene dada menos por los argumentos de juristas y filósofos que por las espadas de los soldados”<sup>53</sup>.

Callan los argumentos y hablan las armas, porque, en realidad, los argumentos podrían discurrir de muchos modos. Hume tiene una conciencia muy clara de lo contingente del asunto: la razón pura, incontaminada por el afecto a una causa, a un partido, no puede dirimir estas cuestiones: “Sean cuales sean los principios por los que queramos explicar estos problemas, y otros parecidos, me temo que nunca podremos convencer a un investigador imparcial que no tome partido en las controversias políticas y se quede sólo con la sana razón y la filosofía”<sup>54</sup>.

A la vista de este texto, cabría pensar que o bien Hume sufre aquí un desmayo momentáneo en su batalla particular frente a la “superstición” y al “entusiasmo”, como diría Haakonssen,<sup>55</sup> o bien, como diría Bernard Williams, está experimentando los límites de la filosofía en cuestiones éticas<sup>56</sup> y políticas, en las que el afecto, la tradición, la costumbre, desempeña un papel importante. Nosotros nos preguntamos, ¿es realmente imposible razonar imparcialmente en cuestiones prácticas? ¿No dispone la filosofía de sus propios motivos, no necesariamente parciales, para dirigir los pensamientos en estas cuestiones?

---

<sup>52</sup> Cf. J. HABERMAS: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, introd. y tr. de M. J. Redondo, Barcelona: Paidós 1991.

<sup>53</sup> T. 3.2.10; SBN, 562.

<sup>54</sup> T. 3.2.10; 563.

<sup>55</sup> Cf. K. HAAKONSEN: “La estructura del pensamiento político de Hume”, en A. M. González & R. Lázaro: *Razón práctica en la Ilustración escocesa*, pp. 89-136.

<sup>56</sup> Cf. B. WILLIAMS: *Ethics and the limits of philosophy*, Cambridge: Harvard University Press 1998.

Si la filosofía dispone de sus propios motivos, en la medida en que trata de extraer consecuencias de los principios de justicia, lo que la filosofía no proporciona por sí sola, sin embargo, es la ponderación del cúmulo de circunstancias contingentes en juego en una situación particular, donde en cambio puede desempeñar un papel la costumbre o el afecto. Así ocurre que, guiados por los mismos principios de justicia, la valoración última sobre si una determinada situación ha llegado a ser ya intolerable, de forma tal que legitime la desobediencia o la resistencia, puede variar de una persona a otra. De ahí las cautelas de Hume, que llegan al extremo de afirmar que, ni juristas ni filósofos, en cuanto dedicados a argumentos generales, pueden pronunciarse, respecto a los casos particulares:

Hemos dicho que, como el gobierno es una mera invención humana establecida para conseguir un mutuo beneficio y seguridad, cuando deje de tener tal tendencia no impondrá ya obligación alguna, ni natural ni moral. Pero, *aunque este principio general sea sancionado por el sentido común y la práctica de todas las épocas, es ciertamente imposible que las leyes, o incluso la filosofía, establezcan reglas particulares para saber cuándo será lícito resistir*, solucionando así todo problema al respecto<sup>57</sup>.

El silencio que, según Hume, deben guardar las leyes sobre el derecho a la resistencia, obedece en gran medida a razones de prudencia. Pues, dado que el gobierno no depende sólo de las leyes, sino de las personas concretas que las aplican, puede ocurrir que lo que unos usan para bien, otros lo usen para mal:

Este silencio no sería tan sólo efecto del respeto hacia esas leyes, sino también de su prudencia. En efecto, dada la gran variedad de circunstancias por las que pasa todo gobierno, el ejercicio del poder por parte de un magistrado tan pode-

---

<sup>57</sup> T. 3.2.10; SBN, 563-4.

roso podrá hacer que en una ocasión sea provechoso para el público lo que en otra sería pernicioso y tiránico<sup>58</sup>.

Ahora bien, ese silencio de las leyes respecto a un posible derecho de resistencia en determinados casos, no supone negar tal derecho:

[A] pesar de este silencio que guardan las leyes en las monarquías constitucionales, el pueblo sigue ciertamente conservando su derecho a resistirse, pues hasta los más desdóticos gobiernos son incapaces de privar al pueblo de ese derecho<sup>59</sup>.

A juicio de Hume, son los gobiernos *mixtos* los que probablemente podrán recurrir a la desobediencia con mayor frecuencia que los absolutos, y esto porque en tales gobiernos, el pueblo no sólo reacciona ante leyes o medidas sustantivamente injustas, sino también ante la usurpación de las funciones y las libertades que le son propias:

No solamente cuando el más alto magistrado tome las medidas que sean de suyo altamente perniciosas para el pueblo, sino incluso cuando pretenda inmiscuirse en los demás órganos componentes de la Constitución, extendiendo su poder más allá de los límites legales, será lícito levantarse contra él y destronarlo, a pesar de que el tenor general de la ley sea el de juzgar tal resistencia y violencia como ilegal y rebelde. En efecto, además de que no hay nada tan esencial al interés público como la preservación de las libertades públicas, es evidente que, si se ha supuesto que tal gobierno mixto se encuentra ya establecido, todas las partes o miembros de la Constitución deberán tener derecho a su propia defensa y a mantener sus antiguos límites, sin tolerar la injerencia de otra autoridad<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> T. 3.2.10; SBN, 563-4.

<sup>59</sup> T. 3.2.10; SBN, 563-4.

<sup>60</sup> T. 3.2.10; SBN, 564.

El interés de esta reflexión reside en que, con ella, Hume da a entender claramente que *la resistencia se justifica siempre que un poder superior interfiere en las legítimas competencias de un poder inferior*. En un gobierno libre, quien puede lo más, no puede lo menos.

Aunque, como tantas otras soluciones de la teoría de la justicia de Hume, esta conclusión pudiera parecer diseñada *ad hoc* para justificar una actividad comercial libre de regulación por parte del gobierno, el argumento humeano se ciñe al análisis de lo que significa el gobierno mixto, en el que todas las partes de la constitución tienen su propia esfera de poder, de cuya defensa depende en gran medida el desarrollo de las libertades públicas. Precisamente por eso, porque tienen una esfera de poder que defender, en nombre de la libertad, es razonable que los gobiernos mixtos den más ocasión a la resistencia que los gobiernos absolutos.

De ahí también que Hume concluya que “las personas que parecen respetar nuestra forma libre de gobierno y niegan, sin embargo, el derecho a resistir a la autoridad, han renunciado a todas las pretensiones del sentido común y no merecen una respuesta seria”<sup>61</sup>.

## 6. Resumen conclusivo

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo, al hilo de una historia conjetural de las instituciones sociales, articulada con pertinentes observaciones psicológicas, Hume va analizando la contribución específica de cada institución a la utilidad social, principio éste que, más allá de los amistosos sentimientos que los hombres puedan tener para con sus semejantes, es lo que a su juicio da razón última de la vida en sociedad entendida como sistema cooperativo.

Según Hume el gobierno no es una institución absolutamente necesaria, sino sólo en sociedades con ciertas características; sobreviene, sin embargo, tan pronto las sociedades han adquirido cierto tamaño, y entonces lo hace para asegurar el cumplimiento de las convenciones sociales básicas, de las que depende la utilidad social. En su primera aparición,

---

<sup>61</sup> T. 3.2.10; SBN, 564.

el gobierno se fundamenta en una promesa —institución pre-existente al gobierno; pero en seguida se forma un deber específico de obediencia, que no se confunde con la fidelidad a una promesa. Una vez instituido el gobierno, éste se convierte en garante de las normas de justicia. En este sentido, Hume puede afirmar que el cumplimiento de los deberes civiles es una garantía de los naturales.

En todo caso, la cuestión que se plantea a partir de la justificación que da Hume de la obediencia al gobierno es la de la legitimación de la resistencia o desobediencia civil. Dado que Hume no fundamenta el deber de obediencia en el cumplimiento de una promesa, no puede justificar la desobediencia apelando al incumplimiento de la promesa por parte del gobierno. La justificación última de la resistencia civil vendrá únicamente de la comprobación de que el gobierno ha dejado de cumplir su función original. En este momento parecería cesar la obligación natural de obedecer al gobierno, que es base de la obligación moral. Sin embargo, valorar cuándo se dan estas circunstancias no es fácil. La dificultad se agrava si tenemos presente que el gobierno viene a asegurar el cumplimiento de unas normas cuya utilidad social reside más en el esquema general de comportamiento que proporcionan, que en la satisfacción de intereses individuales o sociales materialmente considerados.

Por esa razón, para concluir que el gobierno efectivamente ha dejado de cumplir su función es preciso identificar una pluralidad de casos tal que autorice decir bien que el mantenimiento del *esquema* de justicia ya no sirve a la utilidad común, bien que el gobierno, ya no cumple su actividad ordinaria de asegurar el esquema de justicia. Fuera de este criterio general, ni filósofos ni juristas pueden dar criterios muy particulares al respecto, aunque él mismo no vacila en dar uno específico de los regímenes mixtos: *la resistencia se justifica siempre que un poder superior interfiere en las legítimas competencias de un poder inferior.*

## Bibliografía

- BERRY, C.: *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: University Press 1997.

- ———: “Hume y la inflexibilidad de la justicia”, en A. M. González & R. Lázaro (eds.): *Razón práctica en la ilustración escocesa, Anuario Filosófico, Anuario Filosófico*, XLII/1 (2009), pp. 65-88.
- GARCÍA, Alejandro N.: *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, Pamplona: Eunsa 2006.
- GONZÁLEZ, A. M.: “La justicia como virtud artificial en David Hume: elementos para una teoría psico-social de la acción”, *Pensamiento*, enero-abril 2008, pp. 97-127.
- ———: “Naturaleza y función del gobierno en Hume”, *Revista de Filosofía*, 33/1 (2008), pp. 161-196.
- ———: “Hume on promises: between natural lawyers and social theorists”, inédito.
- GONZÁLEZ, A. M. & LÁZARO, R. (eds.): *Razón práctica en la ilustración escocesa, Anuario Filosófico*, XLII/1 (2009).
- HAAKONSEN, K.: “La estructura del pensamiento político de Hume”, en GONZÁLEZ, A. M. & LÁZARO, R. (eds.): *Razón práctica en la ilustración escocesa, Anuario Filosófico*, XLII/1 (2009), pp. 89-136.
- HABERMAS, J.: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, introd. y tr. de M. J. Redondo, Barcelona: Paidós 1991.
- HUME, D.: “Del origen del gobierno”, en *Ensayos Políticos*, 2ª ed., Madrid: Tecnos 1994, pp. 26-30.
- ———: “Del contrato original”, en *Ensayos Políticos*, 2ª ed., Madrid: Tecnos 1994, pp. 97-115.
- ———: *Tratado de la naturaleza humana*, 4ª ed., editada por Felix Duque, Madrid: Tecnos 2005.
- MANENT, P.: *Historia del pensamiento político liberal*, Buenos Aires: Emece 1990.

- RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, 2ª ed., Madrid: FCE 1995.
- ———: *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, comp. B. Herman, Barcelona: Paidós 2001.
- WILLIAMS, B.: *Ethics and the limits of philosophy*, Cambridge: Harvard University Press 1998.