

David Hume y las condiciones de la estabilidad política

Amán Rosales Rodríguez
Universidad de Costa Rica

In this paper, Hume's ideas concerning the necessary conditions for political stability and progress are discussed. Furthermore, it is showed how Hume, in base of his personal 'conservative' understanding of politics, has offered a sharp examination of the function and characteristics of government, as well as important philosophical keys, in order to comprehend the nature of social progress.

Conviene aclarar, desde un comienzo, que en este ensayo no se pretende hacer una presentación exhaustiva de todas las condiciones, mencionadas o tomadas en cuenta por Hume a lo largo de sus escritos, con el propósito de garantizar la estabilidad política de los Estados. Eso sí, se cree que las seleccionadas son fundamentales dentro del enfoque filosófico político humeano, dado que de ellas se pueden derivar otras adicionales. Aunque la exposición se restringe al tratamiento de la problemática en los ensayos políticos (con algunas excepciones), lo cierto es que éstos ofrecen, justamente en razón de su amplia variedad, una veta adecuada y razonablemente completa para el desarrollo del tema. Obsérvese que dichos trabajos fueron compuestos y publicados a lo largo de varios años: 1741/42, 1748 y 1752, por lo que ofrecen una valiosa oportunidad para seguir el desarrollo intelectual de su autor.

El presente trabajo consta de tres partes, organizadas de acuerdo al siguiente plan. En la primera se hará un comentario general sobre dos rasgos típicos —por lo demás íntimamente ligados—,

determinantes del examen humeano dirigido al fenómeno político en su conjunto. En la segunda, se enumerarán, luego de un breve recordatorio acerca del origen, características y finalidad del gobierno según Hume, las condiciones más importantes propuestas por él con el objeto de proteger la estabilidad política de un Estado y garantizar el progreso social. Es importante insistir en que, dentro del conjunto de dichas condiciones, se incluirán indistintamente tanto aquellas situaciones y estados de cosas cuya *promoción y estímulo* representa un interés máximo por parte de los legisladores y gobernantes elegidos para el caso, como por igual aquellas otras que deben ser, más bien, vigorosamente *combatidas y erradicadas* de la realidad social. Finalmente, en la tercera parte, se propondrán algunas reflexiones encaminadas a destacar la verdadera naturaleza y vigencia actual del enfoque filosófico político de David Hume, normalmente calificado, en ocasiones con cierto desdén, de 'conservador'.

1

1.1 De entrada, el aspecto que llama más la atención en los ensayos políticos de Hume es su particular talante filosófico, uno que está siempre presente en dichos trabajos y que se caracteriza, básicamente, por el compromiso con un punto de vista histórico estrictamente *secular y naturalista*. Se trata de un compromiso consciente de lo necesario que es asumir una postura de imparcialidad y moderación respecto de una problemática, en la que se incluye todo el espectro de la política, que suele ser, más bien, motivo de discusiones encendidas y violentas. No es que la exposición de Hume sea del todo desapasionada o indiferente de cara al tema que tiene ante sí, todo lo contrario es lo habitual en varios de sus ensayos. Pero lo cierto es que los fines didácticos y hasta cierto punto moralizantes que Hume persigue en sus ensayos, mal estarían servidos si fuesen movidos por el mismo impulso "entusiasta" criticado acerbamente por él. En su ensayo "Sobre el estudio de la historia", el propio Hume resume con claridad la perspectiva ideal, objetiva, aunque no de fría impavidez moral, por adoptar en estos casos:

“Los historiadores, igual que sus lectores, están lo suficientemente interesados en los personajes y en los sucesos como para experimentar un vivo sentimiento de censura o de alabanza; y, al mismo tiempo, no tienen ningún interés particular que pervierta su juicio”¹.

El enfoque expositivo asumido por Hume calza entonces muy bien con su propia actitud general de “historiador filosófico”. Así, de acuerdo a R. H. Popkin (quien acuñó esa expresión), Hume “utilizó la historia como su método experimental de razonar sobre temas morales”, dando muestra clara con ello de su muy personal empeño a favor de una nueva manera de practicar la historia. Ésta debía estar asentada sobre premisas enteramente seculares, firmemente enraizadas en el sentido común, la experiencia histórica compartida, la tradición nacional y cultural de una nación. Se trata, además, de una manera de practicar la historia, del todo antagónica respecto de la otra variante, más antigua y popular, de inspiración “metafísica”, “providencial” y “profética”².

1.2. El último punto mencionado ofrece una clave para estimar mejor la importancia de una segunda característica, siempre constante en la perspectiva crítica humeana, y ejemplificada sobre todo en sus ensayos históricos y políticos: el reconocimiento del enorme grado de influencia que tiene la religión en el ámbito de la política. La hostilidad que siente Hume por el influjo, abrumadoramente pernicioso, que la religión —en especial la monoteísta— ha tenido sobre las naciones es un asunto claro (como aún se verá más adelante) y se prolonga en su recelo ante la

¹ David HUME: *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza 1988, p. 48.

² Richard H. POPKIN: “Hume: Philosophical Versus Prophetic Historian”, en: Kenneth R. MERRILL and Robert W. SHAHAN (eds.): *David Hume: Many-sided Genius*, Norman: University of Oklahoma Press 1976, p. 83. Sobre la relación del escepticismo humeano con su enfoque histórico, véase además, de David FATE NORTON: “History and Philosophy in Hume’s Thought”, en David Fate NORTON and Richard H. POPKIN (eds.): *David Hume: Philosophical Historian*, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1965, xxxii-1.

ascendencia religiosa de ciertas variedades de interpretación histórica y cultural de tono dogmático o providencialista. En suma, la actitud crítica de Hume hacia el papel mayormente negativo desempeñado por la religión en la historia, dada la presencia explícita o implícita de ésta en la mayoría de los conflictos que amenazan la estabilidad política de los Estados, apenas puede ser sobrestimada y se hará patente en varios momentos de este trabajo.

Con base en lo indicado en párrafos precedentes, debe concluirse que el enfoque filosófico político de Hume se mantiene fiel a premisas básicas de su perspectiva epistemológica general. Se trata de un enfoque *empirista*, en el sentido de estar basado en el apego a unas bases puramente naturales e históricas para la explicación de los sucesos. Estos deben mostrarse, por un lado, en su desarrollo natural, ajenos por completo a cualquier influencia de carácter milagroso o trascendental sobre los actores sociales involucrados; por otra parte, tales sucesos deben quedar también firmemente enraizados en la única historia posible, la construida a partir de la "vida común" de la experiencia humana.

Al trasladar el énfasis de la historia providencial a la meramente natural y secular, Hume pudo esbozar un esquema de las condiciones requeridas para el progreso político basado en la presencia de rasgos estables, regulares y continuos a lo largo del tiempo por parte de los sujetos protagonistas en asuntos políticos. Con lo anterior, Hume podía estar autorizado a formular "predicciones" acerca del comportamiento futuro de los individuos implicados, sin que por ello estuviese lanzando "profecías" o "adivinaciones" irresponsables sobre el destino final de los esfuerzos humanos³.

2

Antes que nada, cabe recordar que, para Hume, el origen del gobierno no hay que buscarlo en el reconocimiento de una armonía natural preestablecida, de carácter iusnaturalista, providencialista,

³ Sobre el tema véase R. H. POPKIN: "Hume: Philosophical...".

una combinación de ambas, o de cualquier otra índole, descubierta por el poder especulativo de la razón o revelada por la fe. El gobierno es, ni más ni menos, un *artificio* resultado del consenso y la opinión humana acerca de cuál es, en la práctica, el medio idóneo, alcanzado ya cierto estadio importante de desarrollo material, para la defensa y promoción de intereses particulares. La vida social, asegura Hume en su "Del origen del gobierno", se mantiene "por necesidad, inclinación natural y hábito" (EP: 26)⁴. Desde luego, Hume acepta la presencia de otros factores que no dependen por completo de la necesidad de asegurar la supervivencia física y sus demandas. Se trata de factores como la "simpatía" y un sentido de benevolencia y solidaridad para con los de su misma especie, que explican y apoyan integralmente el hecho de la sociabilidad humana. Pero, en el caso de los fundamentos del gobierno, no hay, para Hume, citando las palabras de H. D. Aiken, otra "base *moral* para la obligación política", que su "penetrante utilidad en la vida humana", y en cuanto a una presunta promesa vinculante, "ni siquiera en sociedades democráticas, ni se pide ni se da"⁵.

Ahora bien, arguye Hume, desgraciadamente los seres humanos no siempre perciben de una vez aquello que a largo plazo les va a resultar más beneficioso que ciertas ventajas inmediatas, "¡tan frágil y perverso es nuestro natural!". Por ello es que, contra el encandilamiento de las "tentaciones presentes", el gobierno debe recordar permanentemente su origen: la aspiración del bien común. En nombre de su autoridad se nombran magistrados responsables de "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" (EP: 26-27).

⁴ De ahora en adelante se usará la abreviatura ET en el cuerpo del trabajo, seguida del número de página para toda referencia textual a los ensayos de Hume. Se utilizará la siguiente edición, David HUME: *Ensayos políticos*. Estudio preliminar de J. P. Colomer y traducción de C. A. Gómez, Madrid: Tecnos 1994, segunda edición.

⁵ David HUME: *Hume's Moral and Political Philosophy*, Edited with and Introduction by Henry D. Aiken, New York: Hafner Press 1948, p. XLVIII.

El gobierno debe garantizar, por encima de todo, una administración eficaz de la justicia, “sin la cual no puede haber paz, seguridad, ni relaciones mutuas” (EP: 26). Dado que respecto del ser humano “no sabemos con certeza —afirma Hume— qué grado de refinamiento es capaz de alcanzar (...) en la virtud y el vicio” (EP: 66), la existencia del gobierno se justifica plenamente una vez alcanzado cierto punto de progreso material, justo el exigido para el desenvolvimiento pacífico de los intereses individuales. Como ya lo señalara en un célebre pasaje de su temprano *Tratado de la naturaleza humana*, mediante el gobierno y su función central de administración de la justicia, “los hombres se ven asegurados contra la debilidad y 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”⁶. Por todo lo señalado anteriormente con relación al origen, función y características del gobierno, hay plena justificación en afirmar que la presentación y análisis de las condiciones requeridas para la estabilidad política, se convierte en uno de los temas centrales de la filosofía política de David Hume.

2.1 Sin duda alguna, *la defensa del marco legal e institucional*, para efectos de garantizar, con absoluta independencia de la constitución y naturaleza de los gobernantes, la buena marcha de una sociedad, constituye una condición imprescindible para asegurar la estabilidad política en un Estado. Se trata con ello de uno de los principios o leyes generales que, según Hume, permiten hacer de la política una ciencia, reforzando, al mismo tiempo, sus pilares estables (véase para lo que sigue en cuanto a citas en este y el siguiente párrafo, salvo indicación contraria, su ensayo “Que la política puede ser reducida a ciencia”). En la medida que los pueblos deban supeditar sus derechos, únicamente, al temperamento, educación y carácter del gobernante de turno, así la vida social estará determinada por la inseguridad y los cambios arbitrarios que tanto aquél como sus sucesores puedan padecer en el curso de su respectiva administración de la cosa pública. Si bien existe la

⁶ David HUME: *Tratado de la naturaleza humana. Libro III. De la moral*, trad. de Félix Duque, Buenos Aires: Orbis 1984, p. 774.

posibilidad de que una buena fortuna le depara a un pueblo un gobernante justo y moderado, lo cierto es que dejar los asuntos públicos “a merced del humor y el carácter de unos pocos”, con independencia de leyes justas, no desembocará, a la larga, más que en una amenaza letal tanto para la libertad ciudadana, como para la estabilidad general de la nación.

Hume considera que un pueblo poseedor de leyes claramente definidas, adquiere dos importantes ventajas. Por uno lado, de cara al porvenir, dado que “unas leyes sabias son el legado más valioso para las generaciones futuras”, una sana constitución ofrecerá la seguridad de que su derivación, una administración honesta de la cosa pública, podrá mantenerse “hasta la más lejana posteridad”. Por otro, la confianza en que unas leyes justas siempre podrán remediar una mala administración, puesto que allí donde imperan “leyes claramente definidas, es fácil descubrir las buenas o malas intenciones de un ministro, y juzgar si es persona merecedora de amor o de aversión”. En cualquier caso, la defensa del orden legal lleva implícita la aceptación de un hecho todavía más fundamental —todavía por comentar con un poco más de detalle en 2.5—, éste consiste, según lo anota Hume en su “Del acuerdo entre los partidos”, en el reconocimiento de que la “verdadera norma de gobierno es la práctica vigente en cada época, que tiene más autoridad por ser más reciente y es también mejor conocida por la misma razón” (EP: 124).

2.2. Cualquier esfuerzo por fortalecer las virtudes sociales, con el propósito de hacer más robusta a la vez la estabilidad política de una nación, puede resultar vano debido a la influencia aciaga de *dos formas pervertidas de la religión*: la “superstición” y el “entusiasmo”. Con ello se introduce otra condición, ciertamente más de carácter negativo que positivo, pero tanto o más fundamental que la anterior, por tomar en cuenta con el objeto de nutrir aquella estabilidad. Dicha condición está íntimamente ligada a la necesidad de que el gobernante ejerza un control permanente para que la “verdadera religión” no degenera en los funestos extremos supersticiosos o entusiastas. Antes de abordar directamente el tema

de tales extremos en su ensayo correspondiente, permítase una breve digresión en torno al tema de la “verdadera religión” según Hume.

Aunque es bien sabido que el propio Hume nunca ofrece una caracterización explícita del contenido de la auténtica religión, también es cierto que en sus escritos aparecen con cierta frecuencia indicaciones más o menos precisas acerca de lo que se concibe como tal. Así, en su modalidad más noble, la religión es, según él, una actividad cuya meta es “reformular las vidas de los hombres, purificar sus corazones, reforzar toda obligación moral y asegurar la obediencia a las leyes del Magistrado civil”⁷. Al respecto, un lector del presente ensayo ha indicado correctamente que, desde una perspectiva “naturalista”, justamente como la humeana, “son previsibles las críticas a cualquier tipo de religión que se presente como ‘sobrenatural’” (lo que emparenta el enfoque de Hume con el de Pierre Bayle, el “gran escéptico”, como lo llama Popkin).

Por supuesto, puede dudarse de la sinceridad de Hume en su descripción de los propósitos moralmente tan elevados y, sobre todo, tan útiles socialmente de la religión, pero ese no es aquí el punto bajo examen. Quizá represente también sólo un juégo retórico la frase inicial de su ensayo sobre la superstición y el entusiasmo: “Que la corrupción de las mejores cosas (en este caso de la “verdadera religión”) engendra las peores ha llegado a ser una máxima, a diario probada, entre otros ejemplos, por los perniciosos efectos de la superstición y el entusiasmo...” (EP: 61). Lo importante en todo caso es que, desde el punto de vista político, la religión debe, para Hume,

⁷ Esta cita, procedente del volumen II de la *Historia de Gran Bretaña*, se toma tal y como aparece en el estudio preliminar de Carlos MELLIZO a la *Historia de la religión natural*, Madrid: Tecnos 1992, p. XV. J. C. A. GASKIN ha llamado la atención hacia otro pasaje de tono similar, que Hume pone en boca de Cleantes en sus *Diálogos sobre la religión natural*, trad. Carmen García-Trevijano, Madrid: Tecnos 1994, p. 178: “El oficio propio de la religión es regular el corazón del hombre, humanizar su conducta, infundirle el espíritu de templanza, orden y obediencia”. Según Gaskin es válido creer, con base principalmente en dichos textos, en la sinceridad de Hume al caracterizar de esa forma la “verdadera religión”. Véase de GASKIN: *Hume's Philosophy of Religion*, London: Macmillan Press 1988, especialmente el apartado “True and Corrupt Religion”, 187-191.

cumplir un papel acorde con el enorme poder persuasivo que tiene sobre la vida del ser humano.

Desde el punto de vista humeano, no debería quedar ninguna duda respecto de la imperiosa necesidad política de someter el sentimiento religioso a un control social adecuado. Por eso no es en modo alguno casual que Hume considere el *fanatismo religioso*, si no como *el* factor determinante, sí al menos uno de los más influyentes en lo que concierne al problema, siempre latente, de la inestabilidad política. Tampoco es fortuito que Hume advierta, como lo ha hecho notar claramente S. P. Forster⁸, sobre los peligros ocultos y manifiestos en las religiones monoteístas: su tendencia ingénita a sofocar cualquier tipo de oposición, descreencia y desacuerdo, las convierte en los más acérrimos enemigos del espíritu de tolerancia, conciliación y negociación que debe primar en el difícil ámbito de la política.

En un pasaje sumamente ilustrativo de su ensayo sobre la obediencia pasiva, Hume explica claramente cómo un pueblo, al quedar abandonado de toda ley y toda autoridad, y sobre todo de cualquier apoyo racional, puede convertirse en presa fácil del fanatismo religioso,

“el más ciego, reacio e ingobernable de cuantos principios pueden servir de guía a los humanos. La cólera humana es temible cualquiera que sea su motivo; pero de ella deben esperarse las más perniciosas consecuencias cuando la provoca un principio que no admite ley, razón ni autoridad humanas” (EP: 125-126).

Existe entonces, para Hume, una amenaza clara que surge de las controversias religiosas y que va dirigida no solamente contra la estabilidad política y la pacífica convivencia social, sino contra la misma función edificante, fortalecedora de los lazos sociales cumplida por la “verdadera religión”. Lo execrable de tales

⁸ Stephen Paul FOSTER: “Different Religions and the Difference They Make: Hume on the Political Effects of Religious Ideology”, *The Modern Schoolman* LXVI (May 1989): 253-274.

controversias entre bandos rivales es que, como él lo explica en su ensayo sobre los partidos políticos, sus correligionarios no soportan ver contradichas y cuestionadas sus creencias, de ahí la violencia de su reacción contra sus adversarios. Por eso no es de extrañar, además, que cuando los sacerdotes lograron imponer el Cristianismo como religión oficial, lo hicieron erigiéndolo sobre la base de una intolerancia radical y virulenta frente a otras sectas y religiones, con lo que “engendraron un espíritu de persecución que ha sido desde entonces el veneno de la sociedad humana y la fuente de las más inveteradas divisiones en todos los estados” (EP: 48-49).

Las fuentes de las dos principales formas corruptas de la religión, es decir, tanto de la superstición (la “debilidad, el miedo y la melancolía, unidos a la ignorancia”) como del entusiasmo (la “esperanza, el orgullo, la presunción y la imaginación calenturienta”), se encuentran localizadas, para Hume, en estados mentales aberrantes que chocan con las mejores virtudes sociales y contra los principios de “la sana razón y la filosofía”. Por su naturaleza impredecible y violenta el entusiasta es más peligroso que el supersticioso. Los líderes movidos por el entusiasmo se sienten autorizados, apoyados generalmente en la apelación a alguna especie de mandato divino, a subvertir el orden moral y socavar la institucionalidad establecida. Con todo, su influencia resulta más bien pasajera, y a la larga menos perjudicial que la de los líderes supersticiosos (de hecho, paradójicamente, el entusiasmo tiende a promover, por su oposición a toda forma de autoridad, el gobierno libre). Es que la superstición “timorata y abyecta” da origen, según lo indica Hume, a ciertas élites privilegiadas, como el grupo de sacerdotes que fungen como mediadores entre la Divinidad y la masa ignorante y temerosa. No obstante, sean cuáles fueren las ventajas relativas de la mentalidad entusiasta comparada con la supersticiosa, al final es claro que para Hume ambas formas pervertidas representan una aguda amenaza contra la estabilidad constitucional y la libertad política. Ambos tipos corruptos de religiosidad se asientan en la sumisión dogmática y agresiva ante alguna modalidad del *credo quia absurdum est*, algo del todo inaceptable para el escepticismo (moderado) de Hume aplicado al campo de la política.

2.3. Las consideraciones anteriores sobre el papel de la religión en la sociedad, ya dejan entrever otra condición básica por comentar respecto de la estabilidad política en un Estado. En realidad, podría decirse que, implícita en la amenaza que Hume percibe en *las facciones políticas*, se halla también activo el mismo espíritu de intolerancia y fanatismo, típico sobre todo de las religiones monoteístas. El tema se destaca en el ya citado ensayo sobre los partidos en general. Ahí, Hume no escatima reproches contra los mayores enemigos de la convivencia política y la autoridad de las leyes: “los fundadores de castas y facciones”. Sus creaciones son malas yerbas, especialmente letales para los gobiernos libres, en donde se propagan más rápidamente: “Las facciones subvierten el gobierno, hacen las leyes impotentes y engendran las más fieras animosidades entre hombres de una misma nación, que se deben ayuda y protección mutua” (EP: 44).

Es preciso advertir que el rechazo del espíritu faccioso por parte de Hume, tiene sus raíces en su actitud hacia problemas anejos al de la supervivencia misma de la convivencia civilizada. Dos de estos problemas están íntimamente ligados entre sí, ambos ejercen su influencia sobre el tema mayor de la estabilidad social: la interacción o juego recíproco entre la libertad y la autoridad, de una parte, y el tema de la obediencia a la autoridad del gobierno, de otra. Atiéndase en primer lugar al primero de ellos.

2.4. Hume reconoce que *el conflicto entre libertad y autoridad* no puede resolverse nunca de un modo que satisfaga a todos los bandos. En su ensayo “Del origen del gobierno” escribe: “En todos los tiempos se da una perpetua lucha intestina, abierta o secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia ninguna de las dos puede prevalecer en forma absoluta” (EP: 29). Sin embargo, puesto que con frecuencia en un gobierno estimado más libre que otro, la autoridad no está ausente, sino que se encuentra repartida “entre diversos órganos, cuya autoridad unida no es menor” que la del monarca, Hume piensa que el conflicto original puede ser atenuado satisfactoriamente, esto es, en la medida que exista un respeto aún mayor por ciertas “leyes generales y uniformes, previamente conocidas de los diversos órganos y de todos” los súbditos del

monarca. En este sentido —concluye Hume—, “debe admitirse que la libertad es la perfección de la sociedad civil; pero que la autoridad ha de ser tenida por esencial para su existencia” (EP: 29), por lo que hay que otorgarle la primacía final en lo que respecta al tema de la estabilidad política.

Todo lo anterior no puede disimular el fuerte carácter ambivalente que impregna las reflexiones humeanas sobre la relación entre libertad y autoridad. De hecho, como lo ha destacado J. G. A. Pocock, “Hume vio la historia política (inglesa) como una lucha entre la autoridad y la libertad, y parece como si su simpatía por el elemento de la autoridad se incrementó en la medida que su disgusto por la facción —con su exceso de libertad— creció”. Para complementar lo anterior podría distinguirse, como lo ha sugerido Donald W. Livingston, al menos tres sentidos de ‘libertad’ utilizados por Hume: el primario, correspondiente a la “regla de la ley”, equivale a la “acción no coaccionada por la voluntad arbitraria del poder soberano”; los otros dos sentidos, la libertad de coacción externa y la libertad actuante en la expresión “gobierno libre”, deben subordinarse al primero⁹. No debe olvidarse, en el caso de Hume, que tanto el inicial tono ambivalente o indeciso, como su inclinación mayoritaria hacia la “regla de la ley”, resulta coherente con su concepción de la historia como el campo de despliegue de pasiones humanas, a veces calmas, a veces violentas, pero siempre en precaria yuxtaposición y equilibrio. Este conflicto —entre el deseo de libertad y la necesidad de obedecer a la autoridad—, que por momentos dio cabida en el filósofo escocés a un auténtico desgarramiento de intereses y lealtades, se puso especialmente de manifiesto en la rebelión de las colonias en el Nuevo mundo. Como lo explica Pocock, las simpatías de Hume para con el movimiento libertario de los colonos, aumentaban en forma proporcional a su anglofobia, y ello pese a que siempre admiró el balance conseguido,

⁹ J. G. A. POCKOCK: “Hume and the American Revolution: The Dying Thoughts of a North Briton”, en David FATE NORTON, Nicholas CAPALDI and Wade L. ROBISON, (eds.): *McGill Hume Studies*, San Diego: Austin Hill Press 1979, p. 337. Donald W. LIVINGSTON: *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1998, p. 184.

después de tantos esfuerzos y luchas intestinas, por la Constitución británica¹⁰.

2.5. Si bien el impulso faccioso, aunque enraizado en la misma naturaleza del espíritu humano, la verdadera causante de que éste busque “enredarse con cada semejante que se le acerca”, y manifieste su “impaciencia ante cualquier oposición, aun en las materias más especulativas y ajenas” (EP: 47), puede ser, mediante estrategias como el fomento de la moderación en las opiniones, el respeto a la autoridad y la eliminación de factores irracionales en la configuración del horizonte político, controlado hasta cierto punto — aunque no suprimido del todo—, no se logrará un resultado positivo duradero en ausencia de un sentimiento acendrado de *obediencia cívica*. Considérese, brevemente, lo que Hume plantea al respecto, entre otros muchos trabajos, en sus ensayos “Del contrato original” y “De la obediencia pasiva”.

Como es bien conocido, Hume lanza una crítica frontal a la idea de un “contrato original” entre gobernantes y gobernados. La creencia común basa tal contrato en una supuesta promesa primigenia, es decir, en el compromiso expreso que asumió un pueblo de someterse a la autoridad de un gobernante, por lo general un monarca absoluto, con el objeto de ver garantizadas libertades, propiedades y el cumplimiento fiel, expedito de la justicia. Allí residiría, para algunos, el fundamento de la obediencia civil, la garantía última de la estabilidad política. Absurda declara Hume toda esta noción: la obediencia cívica y la fidelidad a las leyes no tienen otra base que “los notorios intereses y necesidades de la sociedad humana” (EP: 110). Precisamente, en la segunda *Investigación* se insiste en “que el único fundamento del deber de obediencia a la autoridad pública es la ventaja que procura a la sociedad, manteniendo la paz y el orden entre los hombres”¹¹. En ausencia de una obediencia tácita a aquello que, como es el caso de un gobierno *ya* establecido, proporciona la

¹⁰ J. G. A. Pocock: “Hume and the American Revolution...”, p. 327-328.

¹¹ David Hume: *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza 1993, p. 73.

utilidad y seguridad que en forma natural se espera de su gestión, la sociedad política no podría subsistir del todo.

Curiosamente, argumenta Hume, los mismos que defienden la idea del pacto original, apelando con frecuencia al elevado *status* de la promesa, pueden resultar a la postre los más peligrosos enemigos de la estabilidad política, la misma que, con buena o mala fe, arguyen proteger de la tiranía y la opresión. Según Hume, para aquellos que "han abrazado un partido", un gobierno no sólo fue establecido con base en una promesa, "sino que incluso ahora, ya alcanzada la madurez, no tiene otro fundamento" (EP: 99-100). Además, puesto que la promesa se otorga con la condición de obtener algo a cambio, ante todo protección y justicia, se entiende que la ausencia de cumplimiento del contrato por parte del gobernante implica una violación del pacto, pues aquél "habrá roto las cláusulas del compromiso y liberado con eso al súbdito de toda obligación" (EP: 100).

Cabría preguntarse por qué Hume analiza con tanto minuciosidad el problema anterior (a pesar de que él mismo no se cansa de descalificar la creencia en el pacto original como absurda y contraria a la experiencia), si no es porque percibe, en forma consecuente con su enfoque filosófico, los desastrosos efectos que se coligen de ella para la estabilidad política y el progreso continuo de la sociedad. Dado que, como él afirma, "no hay nada tan terrible como la total desaparición del gobierno" (EP: 102), entonces, de modo análogo, no habrá nada más potencialmente peligroso que minar con fantasías contractuales la confianza en la autoridad establecida. ¿Significa lo anterior que Hume defiende sin más la validez de un gobierno cualquiera, *sólo porque* es el que de hecho se haya ejerciendo el poder político? Por supuesto que no:

"No es mi intención excluir el consentimiento del pueblo como causa justa del gobierno. Donde se da es sin duda la mejor y más sagrada. Lo que afirmo es que se da muy rara vez, y casi nunca plenamente; y, en consecuencia, hay que admitir también otros fundamentos para el gobierno" (EP: 104).

Es importante recordar que, unos párrafos antes del texto citado, ya Hume había mencionado varios de esos “otros fundamentos para el gobierno”, activos en la historia, y no, como es el caso del contrato original, exclusivamente en la imaginación de ciertos filósofos. Como él lo explica, no sólo

“la realidad humana” raramente admite la autoridad del consenso popular, sino que, por el contrario, “la conquista o la usurpación —es decir, hablando en planta, la fuerza—, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede parecer que ha habido consenso, es por lo común tan irregular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha” (EP: 104. *Nota:* en la versión castellana citada del texto anterior aparece equivocadamente la palabra “regular”, en vez de la correcta “irregular”).

Hume insiste una y otra vez, de las formas más variadas, en la vinculación del tema de la obediencia civil con el otro igual de central de la obligación política. Evidentemente, para él no sería errado afirmar, por lo menos inicialmente, que la estabilidad y el progreso sociales dependen de la aceptación de obedecer a un monarca y a unas leyes, a condición de que se tenga claras las razones en las que se está fundando dicha obligación. Ya se sabe que esta última no puede apoyarse en razones de inspiración religiosa o metafísica (racionalista): la mordaz opinión de Hume acerca de la superstición, el entusiasmo y el contrato original, como muestras de motivos espurios, ofrece un testimonio claro de su enfoque estrictamente secular y naturalista. De ahí que, en síntesis, la “obligación que nos liga al gobierno se base en el interés y las necesidades de la sociedad” (EP: 114), y no en causas ajenas a la experiencia histórica humana. Simplemente, como lo vuelve a remachar en la segunda *Investigación*, “la obligación moral está en proporción con la *utilidad*”¹². Pero si el énfasis de los argumentos de

¹² D. HUME: *Investigación...*, p. 74.

Hume recae sobre la defensa del órgano político superior de turno, ¿qué pasa con el derecho a la rebelión?

No hay, según Hume, otra causa válida para el rompimiento de la obligación moral con un gobierno, en sí mismo un producto artificial, que la traición, por parte de éste, de la misión que justifica totalmente su existencia y lo convierte en un beneficio natural: la defensa del interés público. En general, asegura Hume en su obra juvenil, la “regla común exige sumisión”, el rompimiento del compromiso de la obediencia será consecuencia de la degeneración del gobierno “en casos de cruel tiranía y opresión”, “siempre que esto tenga lugar en un alto grado y en considerable número de casos”¹³. En su ensayo sobre el acuerdo entre los partidos advierte que, enfrentado a una situación de descontento con el gobierno, “el pueblo no puede pretender que (...) le está permitido derrocarlo y subvertirlo a capricho. No hay término para pretensiones tan sediciosas y arrogantes” (EP: 125).

La defensa humeana de la estabilidad política, su exhortación a mantener lo que hasta el presente ha resultado útil para un grupo humano, se apoya en un motivo adicional: la imposibilidad de determinar *a priori*, con base en algún tipo de recetario filosófico, las condiciones que hacen insoportable un gobierno. En ese sentido, la filosofía no puede ser de gran ayuda, no puede sustituir, sencillamente, la experiencia histórica fáctica, la capacidad individual de discernimiento moral para cada situación específica. Con una frase de A. C. Baier: “Descubriremos lo que es intolerable al ver lo que no es tolerado”¹⁴.

2.6. El tema de la obediencia se liga, justificándolo y apoyándolo a la vez, en otro de los componentes esenciales del ideario filosófico de Hume. Es que para él, en lo que atañe a materias de índole política y a problemas que involucran la convivencia social y estabilidad política, no hay mejor faro orientador de los argumentos

¹³ D. HUME: *Tratado...*, p. 793-794.

¹⁴ Annette C. BAIER: *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press 1991, p. 269.

en disputa que el de *la tradición*. De ahí que el seguimiento de sus enseñanzas sea lo único que posibilita descubrir, en teorías fantásticas como la del pacto social primigenio, todo un conjunto de “paradojas que repugnan al sentido común de la humanidad, y a la práctica y opinión de todas las naciones y épocas” (EP: 114). Del mismo modo, dicho respeto garantiza, así podría interpretarse en parte la posición de Hume, que sea posible mantener un mínimo de cordura y sensatez respecto de lo que puede resultar, en determinado momento crítico, el curso de acción más útil, incluso, —hay que subrayarlo—, en las situaciones de mayor inseguridad e inestabilidad políticas.

Los casos excepcionales, considerados por Hume, confirman la normativa general propuesta: “Y aquí he de confesar que siempre me inclinaré por quienes mantienen firmemente el lazo de la obediencia y consideran su infracción como el último recurso para casos desesperados, cuando el pueblo corre un gran riesgo de violencia y tiranía” (EP: 117).

El apego humeano a los dictados de la tradición ha sido visto como un síntoma de radical conformismo, extremadamente conservador, y al final coherente con lo que se cree es una visión más bien pesimista respecto de la naturaleza humana y sus productos culturales. Sin embargo, esa es una conclusión apresurada que en ocasiones tiende a caricaturizar las intenciones de Hume. Éste escribe, efectivamente, en su “Idea de una república perfecta”, que todo “gobierno establecido tiene por ello una enorme ventaja, pues la inmensa mayoría de la humanidad obedece a la autoridad y no a la razón, y esa autoridad sólo la concede a aquello que la autoridad recomienda” (EP: 128). La advertencia va dirigida contra los que intentan modificarlo todo, yendo a contrapelo de lo que la tradición sugiere. Por consiguiente, hay que entenderla en el contexto de la preocupación de su autor por alentar *todo* aquello que fortalezca la estabilidad política, *excepto*, lo que Hume tiene muy claro: un gobierno arbitrario compuesto de “tiranos militares y déspotas”.

El texto incluido como nota a pie de página en su ensayo sobre la república perfecta, alerta en forma elocuente sobre el peligro de la

innovación gratuita o apresurada: “Entre los hombres, ninguno tan pernicioso como el arbitrista político (el texto original inglés se refiere, en plural, a los *political projectors*) cuando tiene poder, ni tan ridículo si carece de él” (EP: 128). Es que para Hume, el deseo de experimentar en materia política

“dando crédito a supuestos argumentos y filosofías nunca será propio de magistrados prudentes, que sentirán profundo respeto por lo que presenta las huellas del tiempo, y aunque puedan intentar mejoras en pro del bien público, acomodarán en lo posible sus innovaciones al antiguo edificio, y conservarán las principales columnas y apoyos de la constitución” (EP: 128).

La defensa del marco institucional y legal establecido, garante fundamental de la estabilidad y autoridad políticas. La necesidad de mantenerse alerta ante cualquier síntoma de corrupción de la religión, especialmente sus manifestaciones supersticiosas y entusiastas. La amenaza siempre presente del partidismo político fanatizado, incapaz de percibir las ventajas de la moderación y el imperio de la razón. La importancia de fortificar el delicado balance entre la libertad y la autoridad, pero recordando siempre que la primera sólo florece plenamente en el terreno fertilizado por la segunda. La obligación, en fin, de promover al máximo la obediencia civil, deber supremo de una ciudadanía responsable. Tal es el repertorio ejemplar de condiciones alentadas por Hume para la promoción de la estabilidad política seleccionado para este trabajo. Es obvio que algunas de ellas son de carácter más bien negativo, en el sentido de que representan estados de cosas cuya supresión o represión temprana es de primerísima conveniencia pública; otras, más bien, apuntan a situaciones que deben recibir, mediante la pertinente intervención directa del gobierno, apoyo máximo y oportuno.

La exposición de condiciones requeridas para garantizar la estabilidad política, no puede desligarse de una indagación en la

naturaleza del conservadurismo humeano, este es el pilar fundamental de apoyo y justificación de aquellas. Esta breve tarea exploratoria, por emprender a continuación, debería ayudar para cumplir con dos de los propósitos de esta sección final del trabajo. Se trata de entender, en primer término, el por qué de la acogida, mayormente poco entusiasta (para decirlo suavemente), que se le ha dispensado a la filosofía política de Hume, al punto de que se ha llegado a acusar a éste de profesar un “conservadurismo cínico”¹⁵. En segundo lugar, la identificación del contenido exacto de dicho conservadurismo posibilitará apreciar mejor (al menos con mayor imparcialidad), los objetivos perseguidos con su defensa de la estabilidad política en los respectivos ensayos y demás trabajos de carácter histórico.

Es instructivo contrastar la posición de Hume con la motivación actuante detrás de la llamada “crisis del siglo dieciocho”, crisis que, entre otras cosas, trajo consigo la consolidación de una posición filosóficamente conservadora frente a lo que muchos percibían como los abusos del racionalismo filosófico. Según lo ha hecho notar Sheldon Wolin, la crítica conservadora a las pretensiones de la razón no debe identificarse, automáticamente, al menos no en sus comienzos, con una defensa del orden político existente. Importa resaltar que el impulso conservador inicial, presente en un De Maistre o un Burke y su reivindicación del papel histórico de la Providencia, resultó completamente ajeno al personal conservadurismo humeano, estrictamente empírico y secular.

El conservadurismo de Hume hace uso, si bien para socavar luego varios de sus propios fundamentos, de los mismos materiales propuestos por la Ilustración. Entre ellos habría que citar: “la búsqueda de un análisis objetivo, la desconfianza del oscurantismo, su fe en los datos empíricos, su desdén por el *a priori*, y su vigoroso

¹⁵ Según Leslie Stephen, citado al comienzo del ensayo de Sheldon S. WOLIN: “Hume and Conservatism”, en Donald W. LIVINGSTON and James T. KING (eds.): *Hume: A Re-evaluation*, New York: Fordham University Press 1976, p. 239. Véase además, sobre otros aspectos del conservadurismo humeano, el importante trabajo de David MILLER: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford: Clarendon Press 1981.

énfasis en el criterio de utilidad”¹⁶. Por último, como lo destaca el mismo Wolin, el conservadurismo de Hume se caracteriza por ser desapasionado en su examen de los argumentos, o incluso de “sangre fría”, según lo juzgó Coleridge. Su mirada se mantiene serena al momento de pasar revista al modo en que el conjunto de los intereses humanos, el pegamento necesario para la cohesión social, se despliega históricamente, con frecuencia (podría añadirse), de formas nada edificantes.

Cabe decir que Hume se vio conducido al conservadurismo en virtud de su propio “método experimental de razonar en temas morales”, introducido originalmente en su *Tratado*. La sobriedad de dicho método propicia el análisis objetivo, ‘científico’ de puntos de vista rivales con vistas a establecer los criterios de legitimidad de la autoridad política. En dicho examen iba implícito, como ya se vio, un ataque a ciertas especies de iusnaturalismo teológico. La “science of man” original se prolonga en una “science of politics”, donde los mismos criterios de apego a la observación, las enseñanzas de la experiencia histórica (que alcanzan mayor respetabilidad con el paso del tiempo), y los efectos de la asociación e interacción de unos individuos con otros (similar a la asociación de ideas en el plano gnoseológico), representan los elementos por respetar para el análisis de la sociedad política y sus instituciones artificialmente erigidas.

La consideración de esos y otros componentes permite formarse una idea más clara del conservadurismo humeano. Resulta claro, ante todo, que tal posición no puede equipararse sin más con la de otros autores igualmente ubicados en el bando conservador. Su visión “conservadora” de la política no determina de antemano el bando por asumir. La discusión de Hume se circunscribe a un fino análisis crítico de las desventajas del partidismo político en su tiempo, y a insistir en la necesidad del acercamiento o acuerdo sobre aspectos básicos de interés y utilidad para *toda* la sociedad. Por cierto, en una insinuación más de cauto optimismo, Hume sugiere que dicho acercamiento parece ser consecuencia de un cierto “curso natural” en la Constitución británica, un curso que, no obstante,

¹⁶ S. S. WOLIN: “Hume...”, p. 241-242.

tiende a verse obstaculizado por “algún empuje externo” que “engendra confusión en nuestros partidos” (EP: 59-60). Dado que anteriormente, en el mismo ensayo sobre los partidos británicos, ya se mencionó que “los prejuicios y las violencias de partido” hacen más difícil “afirmar la naturaleza, pretensiones y principios de las diferentes facciones” (EP: 56), no es de extrañar que el historiador competente deba esforzarse por contemplar, con ojo crítico pero calmo, cierta clase de acontecimientos que el común de las personas sólo ve, por lo general, como oportunidades para la imposición de intereses propios. Así, el conservadurismo de Hume ciertamente comparte con otras variedades similares “una desconfianza de la reforma, una hostilidad hacia las abstracciones, y un escepticismo acerca de las pretensiones de la razón”¹⁷.

El respeto a la tradición y al conjunto de costumbres establecidas no basta, por sí solo, para alinear a Hume dentro de un marco radicalmente conservador. La diferencia quizá central con éste es que su actitud de moderación y búsqueda del balance en temas políticos está demasiado matizada por su muy personal “escepticismo mitigado”, como para que fuera —según lo estima acertadamente Wolin, con cuya apreciación se coincide— por entero del gusto de sus potenciales aliados conservadores. Además, su propia simpatía por valores liberales se pone de manifiesto en la vigorosa defensa de la libertad y la propiedad, así como en la nada disimulada aversión por la religión y sus especies corruptas. Tal vez demasiado tradicionalista como para ser del agrado de los liberales, pero demasiado escéptico como para ser aceptado calurosamente entre los conservadores con su defensa de ciertos principios históricos incommovibles, la perspectiva filosófico política de Hume, si bien inevitablemente teñida por los sucesos del día, acaba conformando una postura por derecho propio, nutrida por los objetivos críticos, pero constructivos, que caracterizan su visión (moderadamente) escéptica del ser humano y sus creaciones culturales.

¹⁷ S. S. WOLIN: “Hume...”, p. 254-255.

Es un error calificar dicha visión de oscilante sin más, o carente de convicciones sólidas al momento de tratar con los problemas bajo estudio. Los ensayos políticos de Hume demuestran claramente un compromiso decidido con la defensa y promoción de las mejores virtudes sociales, únicas capaces de servir de marco al frágil equilibrio de intereses que sostiene la sociedad política y sus instituciones. Por un lado, si bien Hume asegura, como bien se sabe, que la existencia del gobierno “no es algo que sea imprescindible en todas las circunstancias”¹⁸, por otro lado, *dado* el grado de progreso ya alcanzado, por ejemplo en el arte, las ciencias y el comercio, él mismo considera irresponsable minar con argumentos partidistas (a menudo justificados religiosamente) la autoridad de la única instancia establecida para “la *ejecución* y la *decisión* de justicia”¹⁹.

La perspectiva filosófica y política de Hume, llámese conservadora o “utilitarista no egoísta” —por cuanto insiste en que “el interés individual está en relación con un interés colectivo concebido como interés de todos a largo plazo”²⁰—, con frecuencia no ha sido evaluada con la misma actitud de imparcialidad o moderación que el propio Hume quiso establecer como canon del análisis político. Por ejemplo, hay un poco de exageración en la creencia, mantenida en el valioso estudio preliminar de Josep M. Colomer, en el sentido de que “el análisis humeano de las formas de gobierno está (...) impregnado de pesimismo respecto a gobernantes y gobernados y de cautelas con respecto a las tendencias egoístas de unos y otros.”²¹. Si hay algo de cierto en el aforismo (atribuido a Dan Bennet), que dice que un pesimista es un optimista que ha reflexionado, entonces resulta posible valorar desde ese ángulo más cualificado la motivación “pesimista” de Hume. En general, el tono sutil que recorre sus ensayos es más el de un optimista crítico y prudentemente escéptico, que el de un pesimista amargado, fatalista respecto de la condición humana.

¹⁸ D. HUME: *Tratado...*, p. 776.

¹⁹ D. HUME: *Tratado...*, p. 774.

²⁰ J. M. COLOMER, en su Estudio preliminar de EP, p. XIX.

²¹ J. M. COLOMER, en su Estudio preliminar de EP, p. XXVIII.

El punto anterior se puede reforzar recordando que una visión crudamente negativa de la naturaleza humana, difícilmente podría ser compatible con otros aspectos de la filosofía moral y política de Hume. Su doctrina de la "simpatía" supone —con una frase de H. D. Aiken— la "capacidad para la reciprocidad de sentimiento que hace posible una vida moral común"²². Aunque eso no significa una tendencia inmediata hacia el altruismo y la filantropía, sí que asume, por lo menos, cierta fuerza solidaria básica entre las personas, aun en aquellos casos en que el cálculo racional, puramente utilitario, no nos pueda asegurar la obtención, directa o inmediata, de beneficios o ganancias personales.

El conservadurismo de Hume queda retratado de cuerpo entero en su teoría acerca de los fundamentos de la autoridad política. Ahí también reaparece el cauto optimismo político aunado a su sobria concepción de la actividad filosófica. La exposición de las condiciones requeridas para la estabilidad política demanda, de previo, el reconocimiento de que, en el ámbito de la política, resulta vano y peligroso aventurarse a construir utópicos castillos en el aire sobre las características de la sociabilidad humana. Dado que son factores como el "hábito", las "convenciones" y los "intereses" de más corto plazo los que sostienen la convivencia social organizada, no puede exigirse de ellos una base cien por cien racional, reflexiva y completamente objetiva. Las condiciones de la estabilidad deben extraerse de la experiencia histórica, y no de aquellos sueños escenificados en "estados naturales", idílicos o penosos.

No es ocioso insistir en que la delicada coordinación que Hume procuró establecer entre las pasiones rectoras de las acciones, y su necesaria contención o encauzamiento por parte de la razón, encuentra su punto de apoyo en la serena consideración de las lecciones que proporciona la historia. Este aspecto básico del legado humeano: la exhortación a fortalecer una determinada disposición del espíritu para efectos del examen político sobrio y socialmente eficaz, no ha perdido en absoluto actualidad —sin duda porque va más allá de ciertos marbetes muy cómodos, pero poco informativos,

²² D. HUME: *Hume's Moral...*, p. XXIII.

como los de “conservadurismo” o “liberalismo”—. En tal sentido escribe Hume, confiadamente, al comienzo de su “De la libertad civil”: “Quienes emplean sus plumas en temas políticos, libres de vehemencia y prejuicios de partido, cultivan una ciencia que contribuye más que cualquier otra a la utilidad pública” (EP: 66).

Finalmente, sin embargo, desde el punto de vista de Hume, así como es preciso reconocer las ventajas personales y sociales del examen ecuánime de las vicisitudes políticas, así también hay que aceptar otra enseñanza —que se desprende por igual del estudio específico de la historia política y de la experiencia humana general—, de aire más melancólico y escéptico sobre el ser humano y sus creaciones. Su importancia reside, entre otras cosas, en que en ella se reúnen elementos típicos, relevantes para la reflexión filosófica actual, del modo humeano de entender la teoría política: el sentido de la modestia y la proporción, el optimismo moderado y un distanciamiento crítico pero no indiferente. Así, en su ensayo “Idea de una república perfecta”, y en el curso de su tratamiento de las condiciones que contribuirían al máximo para convertir en república al gobierno británico, Hume señala que, aun asumiendo la posibilidad de concreción del proyecto, es “vano preguntarse si semejante gobierno tendría asegurada la perduración. Como exclamaba el poeta, ante los proyectos de obras eternas: *¡Humano y para siempre!* Ni siquiera el mundo es probablemente inmortal (...) Para nuestro aliciente basta con que ese gobierno pueda extender sus beneficios a muchas generaciones, sin pretender atribuir a una obra humana la inmortalidad que el Todopoderoso parece haber negado a las suyas” (EP: 141-142)²³.

²³ El autor desea que conste su agradecimiento, por sus valiosas observaciones y sugerencias, a dos dictaminadores anónimos de este trabajo.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.