

La teoría política de Hume



Roberto Rodríguez Guerra

Argodei

INDICE

PREFACIO.....	3
1. Empirismo y escepticismo en Hume.....	4
2.- Sociabilidad, razonabilidad y vida mixta.....	7
3.- La política, el egoísmo y la benevolencia.....	8
4.- Las convenciones y las reglas de justicia.....	11
5.- Del origen del gobierno.....	15
6.- Utilidad y funciones del gobierno.....	18
7.- Estado, comercio e industria: la ideología del libre mercado.....	23
8.- Del derecho a la autoridad o el poder.....	25
9.- Del deber general de obediencia y el derecho «extraordinario» de resistencia.....	29
10.- Las formas de gobierno.....	30
11. La monarquía civilizada.....	34
12.- Los gobiernos republicanos, la democracia y la <i>Perfect Commonwealth</i>	37
13. La reforma de la monarquía inglesa.....	43
14. A modo de conclusiones.....	44

Prefacio¹

La obra y pensamiento de David Hume (1711-1776)², ampliamente reconocido por su epistemología empirista y su escepticismo gnoseológico, también contiene una teoría política que, aunque no alcanzó la notoriedad y trascendencia de la de Hobbes o Locke, sí que ha tenido una importante influencia posterior. Considerado como uno de los primeros «científicos» de la política del mundo moderno³, Hume aporta una perspectiva política propia e ilustrada⁴ de cuyos presupuestos básicos nos ocupamos en este trabajo. Nuestro propósito es por ello centrarnos en sus reflexiones acerca del hombre y la sociedad, de la política y la justicia, del origen y funciones del gobierno, del derecho a la autoridad y del deber de obediencia... Pero también queremos –y este era en realidad el propósito inicial de este trabajo- dedicar especial atención a sus sugerencias

¹ Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación más amplio denominado «Liberalismo clásico y democracia. Del gobierno representativo a la democracia liberal». Dicho proyecto parte de la hipótesis de que para gran parte del liberalismo clásico el poder político habría de configurarse como un «gobierno representativo» que -bajo diversas denominaciones y articulaciones (república representativa, monarquía civilizada,...)-no estaba asociado con aquella otra forma de régimen político a la que desde el mundo clásico se denominó «democracia». De hecho, el proyecto parte de la idea de que en el interior del liberalismo clásico es perceptible una diversidad de posiciones acerca de las relaciones entre «gobierno representativo» y «democracia». Así, a modo de un primer acercamiento a tal problemática, creemos que esas diferentes posiciones van desde la inicial distinción y oposición entre el uno y la otra (en la que, como esperamos mostrar, se inserta Hume) hasta la ulterior y plena identificación del uno con la otra, pasando por una etapa intermedia en la que el «gobierno representativo» es progresivamente asociado con la «democracia», si bien al precio de su redefinición y adjetivación como democracia «nueva», «moderna», «representativa»,... En todo caso, tal proceso de redefinición y posterior identificación tendrá importantes consecuencias normativas y políticas que, en última instancia, aluden a las difíciles y conflictivas relaciones entre el liberalismo y la democracia. Estas son, en suma, las cuestiones que inicialmente interesan al proyecto en el que se inserta este trabajo.

² Sobre su vida y obra puede consultarse, además de otras obras que en adelante señalamos, el ya clásico ensayo de E.C. Mossner, *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

³ Richard H. Dees, «Hume and the Contexts of Politics», *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1992, p. 219. Para un acercamiento a Hume como precedente de «ciencia política» puede verse además James Farr («Political Science and the Enlightenment of Enthusiasm», *The American Political Science Review*, 82, 1, 1988, pp. 51-69) y James Moore («Hume's Political Science and the Classical Republican Tradition», *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 10, 4, 1977, pp. 809-839). Por su parte, Russell Hardin (*David Hume: Moral & Political Theorist*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 230) percibe a Hume como una «científico proto-social» cuyos argumentos han sido desarrollados por muy diversos teóricos contemporáneos y lo convierten en «precursor» de no pocos problemas y enfoques actuales.

⁴ Sobre la inserción de Hume en la tradición ilustrada, su adscripción a la Ilustración escocesa y sus diferencias «de grado» con la Ilustración francesa puede verse, entre otros, Stephen Buckle, «Hume in the Enlightenment Tradition» en Elizabeth Radcliffe, ed., *A Companion to Hume*, Oxford Blackwell, 2008, pp. 21-37.

sobre las formas de gobierno y, particularmente, sobre la «monarquía civilizada», la «república perfecta» y la democracia. Tras todo ello aportamos finalmente algunas conclusiones que pretenden situar a Hume en el debate entre diferentes corrientes de pensamiento político, explicitar su posición respecto de las formas de gobierno y, finalmente, caracterizar el significado y la orientación de sus posiciones políticas. Sin embargo, antes de abordar todas estas cuestiones, hemos de detenernos -siquiera sea brevemente- en algunos de sus presupuestos epistemológicos y gnoseológicos.

1. Empirismo y escepticismo en Hume.

Deseando romper con los sistemas filosóficos precedentes y con todos aquellos «razonamientos metafísicos abstrusos» que en su opinión habían conducido al descrédito de la filosofía,⁵ Hume tiene por objetivo construir «un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo». Es sabido que esa nueva base no es otra que aquella perspectiva empirista, además de secular, según la cual –en contraste con el racionalismo cartesiano- «la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación».⁶ Se inserta así en aquella tradición empirista que pretende, como él mismo señala, continuar con el intento de Bacon, Locke, Shaftesbury, Mandeville o Butler de poner la ciencia del hombre sobre una nueva base. Persigue «hacer nuestros principios tan generales como sea posible», pero parte del convencimiento de que no podemos «ir más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad»⁷.

⁵ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 33 y s. Una crítica que, por cierto, se aplica Hume a sí mismo pues -como reconoce respecto del *Tratado sobre la naturaleza humana*- su «falta de éxito se debió en mayor medida a la forma que a la materia» (*Mi vida*, p. 30), algo que –como aclara en carta a Henry Home (John Hill Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, Edimburgo, William Tait, 1846, vol. I)- pudo deberse a que la obra era demasiado larga y reflexionaba sobre cuestiones muy abstractas. En el mismo sentido se pronuncia en su *Abstract of a treatise of human nature* (Barcelona. Libros de ER, 1999, ed. bilingüe, p. 111 y ss.) cuando señala que el propósito del mismo es «volver un trabajo muchos más largo más comprensible» o que el *Tratado* fue acusado de «oscuro y difícil de comprender» y que ello se debió «tanto a su extensión como a lo abstracto de sus tesis». Por lo demás, es sabido que con la publicación de los *Enquiries* Hume persigue precisamente evitar esos problemas y alcanzar un mayor éxito para su filosofía.

⁶ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 37.

⁷ D. Hume, *Abstract*, p. 117, donde Hume sostiene que el *Tratado* «se propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y no promete extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia».

Ahora bien, puesto que a su entender todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, cree que la ciencia del hombre o la ciencia de la naturaleza humana es en realidad «la única fundamentación sólida de todas las demás ciencias».⁸ Tal es el propósito de su *Tratado de la naturaleza humana*⁹ y de su pretensión de abarcar todo el conocimiento posible sobre el hombre, desde la misma naturaleza y alcance de ese tipo de conocimiento hasta las pasiones, la moral, la religión o la política. Y todo ello con la intención –por lo demás plenamente ilustrada- de desvelar y deshacer los errores y engaños a que a su juicio habían conducido tanto la «falsa metafísica» como la «filosofía abstracta», la religión, la superstición o el fanatismo¹⁰. Es desde esta óptica desde la que persigue -como ya indica el propio subtítulo del *Tratado*- «introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales». Pero lo hace, preciso es insistir en ello, procurando «evitar el error –en que tantos han caído- de imponer a todo el mundo sus propias conjeturas e hipótesis como si fueran los más ciertos principios».¹¹

Podemos y debemos –sugiere Hume- «espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana». Pero no debemos caer en la arrogancia racionalista de creer que es posible «descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana». La falibilidad, la debilidad y hasta el desorden de nuestras propias facultades mentales, de la razón y los sentidos, así como los peligros a que pueden conducir los vuelos de la imaginación¹², constituyen obstáculos insalvables frente a tales pretensiones. De ahí su escepticismo. Pero tampoco podemos caer en el riesgo contrario, esto es, en una suerte de pirronismo excesivo o escepticismo total¹³ según el cual «todo es inseguro y nuestro juicio no posee en *ninguna* cosa

⁸ «Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural*—dice Hume (*Tratado*, p. 35)- dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos».

⁹ «En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera –indica Hume (*Tratado de la naturaleza humana*, p. 36)- marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes». El *Tratado* constituye no sólo la primera obra publicada de forma anónima por Hume en 1739. Constituye igualmente –al decir de David Miller (*Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981p. 9)- «la clave de todo lo demás que escribió».

¹⁰ Véanse, entre otras muchas, sus conocidas reflexiones en *De la superstición y el entusiasmo*, en *Ensayos*, pp. 98-103

¹¹ Es esta una de las razones por las que John Plamenatz (*Man and Society*, p. 51) cifra la importancia de Hume más en lo que contribuyó a destruir que en las nuevas ideas que aportó.

¹² «No hay nada más peligroso para la razón –dice Hume (*Tratado*, 375)- que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos».

¹³ Para un acercamiento a la discusión acerca de escepticismo de Hume y sus relaciones con el pirronismo véanse los ensayos de Richard H. Popkin («David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism», *The Philosophical Quarterly*, 1, 5, 1951, pp. 385-407); Yves Michaud («How to Become a Moderate Skeptic:

medida *ninguna* ni de verdad ni de falsedad».¹⁴ Contra una y otra posibilidad y, en especial, frente a un «escepticismo excesivo» que abocaría a la completa suspensión del juicio, Hume sostiene, por una parte, que la propia naturaleza «por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios», a «seguir creyendo, pensando y razonando como de costumbre»¹⁵; por otra, que por ello mismo no podemos «dejar de sentir curiosidad por conocer los principios del bien y el mal morales, la naturaleza y fundamento del gobierno y la causa de las distintas pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me gobiernan»¹⁶; y, por último, que -precisamente por la ya mencionada debilidad de nuestras facultades- «todo conocimiento se degrada,..., en probabilidad».¹⁷ En suma, Hume cree que tenemos que conservar cierto grado de escepticismo ante las incidencias de la vida, que debemos desconfiar de nuestras posiciones filosóficas y de nuestras convicciones. Pero cree igualmente que, pese a todo, hemos de «abrigar la esperanza de establecer un sistema o conjunto de opiniones que, si no verdadero (porque esto es quizá pedir demasiado), fuera al menos satisfactorio para la mente humana y pudiera resistir la prueba del examen más crítico».¹⁸ Es por eso que elogia -como así lo hace en su *Investigación sobre el entendimiento humano*- aquel «escepticismo mitigado» que, «corregido por el sentido común y la reflexión», reconoce la debilidad de nuestras facultades, nos incita a dudar de los propios principios u opiniones políticas, nos obliga a sopesar los argumentos de los demás y, en suma, nos conduce a ser menos más cautos, tolerantes y moderados.¹⁹ Pero ese mismo tipo de escepticismo es igualmente sano porque constituye un benéfico antídoto contra el «fanatismo» y el «entusiasmo»,

Hume's Way Out of Pyrrhonism», *Hume Studies*, 11, 1, 1985, 33-46); John Christian Laursen (*The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Leiden, E.J. Brill, 1992, especialmente pp. 145-192); o Steven J. Wulf («The Skeptical Life in Hume's Political Thought», *Polity*, 33, 1, 2000, pp. 77-99).

¹⁴ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 271.

¹⁵ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 271 y ss. De hecho - concluye Hume en este sentido (*Tratado*, p. 276)- «hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento». En el *Abstract* (p. 143) Hume resume su posición a este respecto señalando que «asentimos con nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La Filosofía nos volvería completamente *pirrónicos* si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello».

¹⁶ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 379. De hecho, prosigue Hume (p. 380), esta inclinación natural hacia la investigación y el conocimiento «es el origen de mi filosofía».

¹⁷ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 267.

¹⁸ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 381 y s.

¹⁹ «Un pequeño tinte de pirronismo -dice Hume (*Investigación sobre el entendimiento humano*, p. 343)- podría abatir su orgullo, mostrándole que las escasas ventajas que puede haber obtenido sobre sus prójimos son insignificantes si las compara con la perplejidad y confusión universal que es inherente a la naturaleza humana». «En general -prosigue Hume- hay un grado de duda, y de precaución, y de modestia, que, en todo tipo de escrutinio y decisión, debe acompañar al razonador justo». Sobre las conexiones entre el «escepticismo mitigado» y el «escepticismo político» en Hume y sus posibles derivaciones para la reflexión sobre algunos dilemas éticos y políticos del presente véase Dana Chabot, «At Odds with Themselves: David Hume's Skeptical Citizens», *Polity*, 29, 3, 1997, pp. 323-343

así como contra la filosofía «abstracta y profunda», al tiempo que sugiere –como indica Steven J. Wulf-²⁰un «modo de vida» guiado por la moderación que implica no solo ciertos compromisos filosóficos sino también prácticos en tanto virtud básica para la preservación del orden social y la estabilidad política.²¹

2.- Sociabilidad, razonabilidad y vida mixta.

Pero, dado que en este trabajo pretendemos centrarnos en la teoría política de Hume, acaso lo primero que debemos indicar es que, aunque en el *Tratado* la preocupación por el conocimiento y la moral aparecen de forma previa a sus reflexiones sobre la política, esta última fue en realidad uno de sus principales y más constante intereses teóricos y prácticos. Precisamente por ello, así como por la importancia de sus contribuciones, Hume merece ser considerarlo como un filósofo político de pleno derecho.²² Y esa filosofía política parte sin duda de una reflexión acerca del hombre y su naturaleza.

Acercándose en alguna medida a los conocidos presupuestos aristotélicos sobre la sociabilidad humana y separándose de ciertas tesis iusnaturalistas al respecto, Hume sostiene no solo que el hombre «es un ser sociable no menos que razonable,..., es también un ser activo».²³ En tanto que «razonable» busca sustento en el pensamiento y en la ciencia. En tanto que «sociable» -aunque, como veremos posteriormente, igualmente egoísta y adquisitivo- necesita de las relaciones con los demás, de la agradable compañía y conversación, así como del talante adecuado para disfrutar de ella²⁴. Por último, en tanto que «activo» es proclive a tener un compromiso con los problemas del hombre y la sociedad en que vive o, en suma, con la vida social y política. No debe extrañarnos por tanto que afirme que la naturaleza ha señalado «una clase *mixta* de vida como la más adecuada para la raza humana y secretamente ha amonestado a los hombres para

²⁰ Steven J. Wulf, «The Skeptical Life in Hume's Political Thought», *Polity*, 33, 1, 2000, pp. 77-99.

²¹ Véase también Peter Jones, «Art' and 'Moderation' in Hume's Essays», D.F. Norton, N. Capaldi y W.L. Robison, eds., *McGill Hume Studies.*, San Diego, Austin Hill Press, 1979, pp. 161-80.

²² Más tajante es, aunque acaso con excesivo énfasis, la opinión de Dalmacio Negro Pavón («La filosofía liberal de David Hume», *Revista de Estudios Políticos*, 210, 1976, p. 31)-, para quien Hume «es, ante todo, un filósofo político».

²³ D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, p. 35 y s.

²⁴ «El hombre –sostiene Hume en la conocida afirmación con que inicia su ensayo *Del origen del gobierno* (*Ensayos*, p. 70)-, nacido en una familia, se ve obligado a mantener la sociedad, por necesidad, por natural inclinación y por hábito. Ésta misma criatura, en su ulterior progreso, se dedica a establecer la sociedad política, con el fin de administrar justicia, sin la cual no puede existir paz entre los congéneres, ni seguridad ni mutas relaciones»

que no permitan que ninguna de estas dos tendencias les *arrastre* demasiado». Frente al modelo del filósofo puro, abstracto o profundo -que se «desvanece cuando deja las sombras para salir a la luz del día» y se torna por ello en incapaz de tener «alguna influencia sobre nuestra conducta y el comportamiento»-, Hume defiende la posibilidad de conjugar, a través de esa «vida mixta», la inevitable y natural pasión por la ciencia y el conocimiento con la preocupación por los problemas ordinarios y la política, o -lo que para el caso es lo mismo- apuesta por una «filosofía fácil» que «penetra más en la vida ordinaria, moldea el corazón y las afecciones y, pulsando aquellos principios que hacen actuar a los hombres, reforma su conducta y los lleva más cerca de aquel modelo de perfección que describe». ²⁵ De ahí su conocida máxima: «Sé un filósofo, pero, en medio de toda tu filosofía, sé todavía un hombre» ²⁶ o, como había sugerido poco antes de modo más explícito: «Entrégate a tu pasión por la ciencia, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad».

3.- La política, el egoísmo y la benevolencia.

Y sin duda para Hume la política una de aquellas cuatro ciencias del hombre o la naturaleza humana que ha de tener una referencia directa a la acción y a la sociedad. Pese a que llegó a sugerir -como indica el mismo título de uno de sus conocidos ensayos políticos- *Que la política puede reducirse a ciencia* y «admite verdades generales, que se mantienen invariables frente al talante o la educación de los súbditos o del soberano», ²⁷ reconocía sin embargo y poco después que «el mundo es todavía demasiado joven para que se establezcan en política muchas verdades generales que sigan siendo verdad hasta la posteridad más remota». ²⁸ Creía que la política -que en su opinión «considera a los hombres en tanto que unidos en sociedad y en dependencia los unos de los otros»- ²⁹ constituye un ámbito en el que, acaso por el propio dinamismo de la sociedad, ³⁰ todas las

²⁵ D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, p. 31. Véanse también las sugerencias de J. Fernández Santillán en «Hume y el contractualismo», *Política y sociedad*, 53, 2, 2016, p. 471.

²⁶ D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, p. 37.

²⁷ D. Hume, *Que la política puede reducirse a ciencia*, en *Ensayos*, Madrid, Trotta, 2011, p. 55 (en adelante citaremos como *Ensayos*)

²⁸ D. Hume, *De la libertad civil*, en *Ensayos*, p. 110. Hume comienza este mismo ensayo (p. 110) indicando que la ciencia política «entre todas, es la que más contribuye a la utilidad pública, e incluso a la satisfacción privada de quienes se aficionan a su estudio». Por lo demás, en *Del contrato original* (p. 414) afirmaría que «la ciencia política tiene pocas reglas que no admitan alguna excepción».

²⁹ D. Hume, *Abstract*, p. 119

³⁰ «La sociedad humana -dice Hume en su ensayo *Del contrario originario* (*Ensayos*, p. 414) se halla en constante flujo».

cuestiones «son infinitamente complicadas». Esta misma complejidad, que entre otras cosas incluye la pluralidad de opiniones e intereses individuales, conduce a que «rara vez se adopte una decisión que sea puramente buena o puramente mala» en tanto que es inevitable que de cada decisión se derive «un flujo de consecuencias mezcladas y variadas,..., [e] imprevistas» que pueden dejar al mismo filósofo ante «la vacilación, la reserva y la incertidumbre» como posible respuesta.³¹

No obstante, indicando una de esas escasas verdades que cree propias de la ciencia política y haciendo una notoria declaración de principios con evidentes acentos individualistas y utilitaristas, Hume cree que en política es preciso que demos por supuesta aquella máxima clásica según la cual «todo individuo es un bribón, y no tiene otra finalidad, en todos sus actos, que el interés privado. Por medio de ese interés –prosigue– tenemos que gobernarle y a través de él hacer que, no obstante su avaricia y ambición insaciables, coopere con el bien público».³² Así pues, para Hume los hombres están en gran medida guiados «por su interés privado», por el «amor a sí mismos más que a cualquier otra persona», por la tan natural como insaciable «ansia de adquirir bienes y posesiones» o, en suma, por el «egoísmo».³³ Es por ello que debemos suponer que tienden a concederse una libertad ilimitada, a incrementar sus posesiones y poder o, en fin, a tratar de dominar a los demás. Pero esa avaricia y ambición insaciables, esa pasión adquisitiva consustancial a la naturaleza humana, pese a que genere violentos enfrentamientos entre unos y otros, conducirá igualmente según Hume a que los hombres se den cuenta de las ventajas individuales y sociales que pueden derivarse de «la observación universal e inflexible de las reglas de justicia», pues ellas son las únicas que pueden garantizar una pacífica y ordenada convivencia social y, por tanto, son las únicas capaces de evitar que los hombres vuelvan a caer «en esa condición miserable y salvaje que es representada comúnmente como *estado de naturaleza*».³⁴ El mismo interés privado y egoísmo conducirá así a los hombres a percatarse «de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad». Pero también, como veremos más adelante, a darse cuenta de la utilidad y necesidad del gobierno. El interés y la utilidad constituyen pues el

³¹ D. Hume, *De la sucesión protestante*, en *Ensayos*, p. 417. Es cierto que Hume rebaja significativamente las pretensiones de la «ciencia política», pero no por ello deja de creer en sus posibilidades.

³² D. Hume, *De la independencia del Parlamento*, en *Ensayos*, p. 74. No obstante, Hume cree que tal máxima es, en la vida cotidiana, «de hecho falsa» y, por ello, que debe ser interpretada en el sentido de que «los individuos son más honestos en sus actuaciones privadas que en las públicas, y que irán más lejos para servir a un partido que cuando solo están en juego sus intereses privados».

³³ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 655 y ss. y 713 y s.

³⁴ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 714. «Cuando los hombres se someten a la autoridad de otros lo hacen para procurarse alguna seguridad contra la maldad e injusticia de los hombres, que por sus pasiones desenfrenadas y su interés presente e inmediato se ven continuamente inducidos a violar todas las leyes de la sociedad» (p. 734 y s.).

fundamento real de la conducta individual y del origen de la sociedad. De ahí que la teoría política de Hume pueda, con todo merecimiento, ser reconocida como un decisivo predecesor del utilitarismo.

No obstante, la cuestión del «amor a sí mismo» o del egoísmo en Hume merece algún comentario adicional. Hume sostiene, en primer lugar, que tanto la concepción idílica del hombre o la naturaleza humana («la *edad dorada* inventada por los poetas»)³⁵ como aquella otra pesimista (cuya máxima expresión moderna es la concepción hobbesiana) son erróneas. Ambas se derivan de la hipótesis de un supuesto estado de naturaleza que –sostiene Hume– no es más que una «ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad». Si bien el hombre se guía por su interés, nada impide que sea igualmente capaz de cierta «benevolencia» o «amor por los demás». Y esta puede ser, por un lado, una «benevolencia limitada» o preocupación hacia los parientes, conocidos o personas más cercanas y, por otro, cierta «benevolencia de largo alcance» hacia todo ser humano.³⁶

En todo caso Hume cree que el amor a sí mismo y el egoísmo pueden resultar peligrosos tanto para nuestras relaciones con los demás como para la misma sociedad. Tal peligro se ve igualmente acrecentado por ciertas «circunstancias externas» y, particularmente por el hecho de que el disfrute de nuestras posesiones se ve expuesto constantemente a los deseos, apetencias y violencia de los otros. Es más, combinando su tesis sobre la natural avaricia y ambición insaciables de los hombres con su influyente tesis acerca de la inevitable escasez de recursos, Hume sostiene que puesto que, de una parte, «nunca se tiene la suficiente cantidad de bienes [externos] que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades» y, de otra, este tipo de bienes es siempre «escaso»,³⁷ la lucha entre unos y otros individuos por ampliar sus posesiones y riquezas conducirá

³⁵ Sería esta una «vana fábula» en la que –insiste Hume (*Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 6) – «hasta la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* habría desaparecido en esa feliz raza de mortales, arrastrando con las nociones mismas de propiedad, obligación, justicia e injusticia». Véase también *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 1993, p. 53 y s.

³⁶ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, pp. 655. Es más, Hume se aleja expresamente (p. 657) de aquellos filósofos que, en más que probable referencia a Hobbes, «han exagerado en demasía al explicar esta cualidad» y describen la naturaleza humana al modo de «cualquier cuento de monstruos que podamos encontrar en fábulas y narraciones». Frente a ellos sostiene: «Tan lejos de estoy de pensar que los hombres no tienen afectos por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen el egoísmo». Véase también su *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 39 y ss. Sobre el alcance, los grados y los límites de la benevolencia en Hume véase, entre otros, Rico Vitz, «Hume and the Limits of Benevolence», *Hume Studies*, 28, 2, 2002, pp. 271-295.

³⁷ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 656. Véase también *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 47 y s. Hume sostiene aquí (p. 47 y ss.) que en una situación de plena abundancia, en la

a no pocos conflictos e inseguridades y, en última instancia, pondrá en peligro los bienes privados y el disfrute de los mismos, así como el orden y la estabilidad social. ¿Dónde –se pregunta Hume– podemos pues encontrar un remedio a tales problemas?

4.- Las convenciones y las reglas de justicia

Desde luego, sostiene Hume, no en la naturaleza, pues nada nos autoriza a hablar –en contra de lo sostenido por el iusnaturalismo moderno– de unos supuestos derechos naturales e inviolables que todos poseemos y respetamos. Lo podremos encontrar, por el contrario, en las «convenciones».

Para Hume una convención consiste «en un sentimiento general de interés común», esto es, en una suerte de acuerdo tácito o implícito que surge cuando «todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas».³⁸ Volveremos inmediatamente sobre los contenidos de tales reglas, que son las reglas de justicia. Antes conviene insistir, por una parte, en que Hume sostiene así una concepción de la justicia como una virtud artificial;³⁹ por otra, en que para él la «benevolencia de largo alcance no constituye nuestro motivo primero y originario para la observancia de las reglas de justicia»; y, por último, en que «fue el mismo egoísmo –que tan violentamente enfrenta a los hombre entre sí– el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el *primer* motivo para su observancia».⁴⁰

que todos disponen de cuando necesitan y desean, no sería necesario ni la institución de la propiedad – esto es, la diferenciación entre «lo mío» y «lo tuyo»– ni el reparto de bienes. Cree incluso que «en la actual situación indigente de la humanidad,..., dondequiera que la naturaleza ha proporcionado algo beneficioso en abundancia ilimitada, lo dejamos siempre en común para toda la raza humana y no hacemos subdivisiones de derecho y justicia». Ahora bien, cree que no es esto lo que ocurre normalmente, es decir, que éstas no son las «circunstancias» en que vivimos y que, por tanto, hemos de desechar la extravagancia de los «imprudentes fanáticos» que han intentado implantar la «comunidad de bienes» o la «perniciosa» e «impracticable» igualdad de bienes. En suma, la situación de escasez obliga para Hume a la distinción y separación de propiedades a través de reglas o leyes de justicia.

³⁸ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 659. «Yo me doy cuenta prosigue Hume (p. 659)- de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que* esa persona actuará de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con basta propiedad convención o mutuo acuerdo»

³⁹ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 643 y ss. Para una discusión sobre tal problemática véase, entre otros, Charles E. Cottle, «Justice as Artificial Virtue in Hume's Treatise», *Journal of the History of Ideas*, 40, 3, 1979, pp. 457-466.

⁴⁰ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 724 y s.

Hume parte así de un enfoque estrictamente secular⁴¹ fundado en un individualismo adquisitivo para, a través del interés privado y del artificio humano de las convenciones, justificar la artificial emergencia y utilidad de ciertas reglas de justicia y, particularmente, de la regla derivada aquella convención «por la cual se confiere estabilidad a la posesión de los bienes externos».⁴² Poco a poco –aduce Hume– nos damos cuenta de que, diferenciando y otorgando estabilidad a las posesiones, podemos disfrutarlas con seguridad y, con ello, de que podemos dar estabilidad tanto a nuestro interés privado como al interés común. El adecuado disfrute de los bienes privados y la posibilidad de una convivencia pacífica y ordenada depende pues de un artificio humano, de una convención y, concretamente, de aquella por la cual tácitamente convenimos en «distinguir la propiedad y estabilizar la posesión», esto es, distinguir «entre lo *mío* y lo *tuyo*» y proteger los derechos propiedad privada de cada cual.⁴³

No debe extrañarnos pues que Hume sostenga que la propiedad «es el objeto de la justicia».⁴⁴ Y todo ello sobre la base de las ventajas que la observancia tales reglas tiene para el individuo y la sociedad. De ahí que Hume se inserte, si bien a su modo y desde presupuestos filosóficos diferentes, en aquella corriente de pensamiento a la más arriba aludíamos y que, con posterioridad a su época, hemos denominado liberalismo. Pero dados los citados presupuestos debe indicarse, además y por el momento, que Hume constituye –con Locke– otro importante precursor del liberalismo adquisitivo, pero particularmente de aquel que posteriormente adquirirá –con Bentham y otros– una orientación abiertamente utilitarista.

Pero ¿cuál es en realidad el contenido de tales reglas de justicia? ¿Se limitan sólo a proteger la estabilidad de las posesiones individuales? Sabido es a este respecto que Hume sostiene que existen tres leyes fundamentales de la justicia y que estas son las respectivamente referidas a «la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de promesas».⁴⁵ Y,

⁴¹ Enfoque que le alejará del posterior conservadurismo tradicionalista y de raigambre religiosa como el de Maistre, De Bonald o incluso del de Burke.

⁴² D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 658.

⁴³ D. Hume, *Tratada de la naturaleza humana*, p. 6. «A nadie le puede caber duda –dice Hume (*Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 661)- de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesaria para la constitución de una sociedad humana». Por lo demás, el remedio para la inseguridad/inestabilidad de la propiedad y el desorden o caos social que ella ocasiona «no se deriva, pues–sostiene Hume (*Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 489)-, de la naturaleza sino del *artificio*». Véase también su *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 184 y s., nota 105.

⁴⁴ D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 68.

⁴⁵ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 722 y 728.

a su modo de ver, solo la observancia estricta de estas tres leyes hace posible la conservación de cualquier sociedad «por pequeña e inculta que sea».

No podemos detenernos aquí en un comentario detenido sobre las mismas. Pero parece necesario señalar algunas cuestiones. Así, en primer lugar, cabe indicar que la primera regla de justicia tiene por función convertir o transmutar las «posesiones» en «propiedades», esto es, en reconocer y proteger «una relación entre una persona y un objeto, que permite a aquella el libre uso y posesión de éste, sin violar las leyes de la justicia y la equidad moral».⁴⁶ De esta forma, Hume asocia -y de hecho limita- la idea de justicia a la preservación y libre disposición de las propiedades individuales, esto es, con los derechos de propiedad privada. Pero, al mismo tiempo y en segundo lugar, Hume desvincula el derecho de propiedad de cualquier tipo de fundamentación en el derecho natural, así como también lo desvincula de la idea lockeana del derecho a la apropiación de aquello que hemos transformado con el propio del trabajo o de la obligación -igualmente lockeana- de dejar suficiente y de igual calidad para los demás. Así mismo, en tercer lugar, Hume desliga su concepción de la justicia de la preocupación por instituir mecanismos o principios de redistribución de bienes y riquezas, la cual ocurrirá -en todo caso- como efecto secundario o no intencionado de las reglas de justicia.⁴⁷ De este modo, podría decirse -como con acierto indicó Ayer- que, al estar tan centrado en la propiedad, «el único lugar que deja a la igualdad es que todos estamos igualmente obligados a cumplir las reglas que establecen nuestras convenciones».⁴⁸ En cuarto lugar, cabe retener que en Hume tales leyes «son previas a la función del gobierno y se suponen obligatorias antes de que los hombres hayan pensado siquiera en el deber de obediencia a los magistrados civiles», lo cual presupone que el gobierno es siempre una institución posterior a las mismas.⁴⁹ En quinto lugar, debe destacarse que en Hume también juega un papel esencial la segunda regla de justicia en tanto que, junto con la primera, posibilita que «el comercio y el libre

⁴⁶ G. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 430.

⁴⁷ Como sugiere Russell Hardin (*David Hume: Moral & Political Theorist*, p.106) Hume no estaba interesado en la justicia redistributiva. Cosa bien distinta es que—como señala en *Del comercio* (p. 250)- sugiera que «al igual que es ventajosa la multitud de artes mecánicas, también lo es que gran número de personas participen de los productos de esta» o que «una gran desproporción de riqueza entre los ciudadanos debilita al Estado».

⁴⁸ Alfred J. Ayer, *Hume*, Madrid, Alianza, 1987, p. 147. Véase también J. Harrison, *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981. Véanse también algunas de las sugerencias realizadas por Christopher J. Berry, «Hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas», *Anuario Filosófico*, XLII, 1, 2009, pp. 65- 88.

⁴⁹ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 722.

intercambio resulten más seguros y convenientes».⁵⁰ Y, por último, que Hume sostiene que fue el incremento de las propiedades y riquezas, así como el desarrollo del comercio y la industria, lo que condujo a que la preservación y aplicación estricta de las reglas de justicia o, en suma, que la estabilidad y libre intercambio de las propiedades solo sea posible, en sociedades mínimamente desarrolladas, mediante la creación de un gobierno,⁵¹ lo cual presupone que ésta es precisamente la tarea para la que se crea o, al menos, su tarea fundamental.

De todo lo ya dicho se deduce pues que la base de la teoría humeana de la justicia –y, como en adelante se verá, de su concepción de la sociedad y del buen gobierno- es asegurar «el respeto más sagrado a la propiedad», esto es, la protección de la propiedad privada, así como del libre y seguro uso e intercambio de la misma. De este modo, Hume –al igual que Locke⁵²- no solo convierte el derecho de propiedad y la libertad económica en el verdadero fundamento del orden social y político. También exime a tal derecho –y a libertad económica a la está indisolublemente asociado- de mayores obligaciones sociales a la que pudiera estar vinculado. Dicho de otra forma, Hume tiende a convertir a los derechos de propiedad en derechos cuasi-absolutos, en títulos estrictamente privados y excluyentes sobre las cosas⁵³ que cada cual puede acumular en función de sus capacidades, oportunidades y habilidad. Son títulos con los que, por lo demás, cada cual puede hacer lo que crea oportuno y sin que nada deba a la sociedad por ello. De hecho, para Hume la justificación última de tal derecho reside precisamente en que permiten que cada cual de salida a su propensión adquisitiva, persiga sus intereses o utilidades privadas y –de manera no intencionada o al modo de la infalible alquimia de la «mano invisible» de A. Smith- genere aún sin proponérselo la utilidad o el interés público. Es más, a diferencia de la justificación lockeana de la apropiación originaria a través del trabajo y de los «límites» –que como sabemos no eran tales- a la apropiación, Hume da por sentada y legítima la propiedad existente, sea esta «adquirida mediante ocupación, mediante el trabajo, por prescripción, por herencia, por contrato, etc.».⁵⁴ En

⁵⁰ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 670, 691. Más adelante, apropiado de las posiciones de Hume respecto al libre mercado y el desarrollo del comercio tendremos ocasión de insistir sobre esta cuestión.

⁵¹ Recuérdese por lo demás que Hume considera que en las sociedades pequeñas o pobres, como las tribus indias de Norteamérica, la estabilidad de las posesiones puede preservarse sin necesidad de una autoridad política o gobierno.

⁵² Véase al respecto Roberto Rodríguez Guerra, «Propiedad, democracia y monarquía en John Locke. (¿Era Locke un partidario de la igualdad política y la democracia?)», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, nº 2, 2015, pp. 7-22.

⁵³ «¿En qué consiste la propiedad de un hombre? –se pregunta Hume (*Investigación sobre los principios de la moral*, p. 64)- En cualquier cosa que es lícito que él, y solo él, utilice».

⁵⁴ D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 68 y s.

suma, Hume coloca a la propiedad privada más allá de toda crítica e intervención social. Y, sin duda, nada más adecuado o conveniente para el desarrollo del libre mercado y la economía capitalista.

5.- Del origen del gobierno

La posición de Hume sobre el origen del gobierno se articula, como es sobradamente conocido- a partir de la crítica de aquellos «sistemas de *principios especulativos*» que pretenden bien «derivar el gobierno de la voluntad divina» o bien «basar el gobierno totalmente en el consentimiento del pueblo», esto es, en la supuesta existencia «de una especie de *contrato original*». ⁵⁵ Pese a que consideraba necesario encontrar el origen del gobierno en otros argumentos, Hume sostuvo no obstante que ambos sistemas de principios «son ciertos», aunque «no en el sentido en el que [respectivamente] lo entienden». Como también sostuvo que sus respectivas consecuencias prácticas «son prudentes», si bien «no hasta los extremos a los que uno y otro partido, en sentido opuesto, han intentado llevarlas». ⁵⁶

Respecto de los primeros, Hume sostiene que, si se acepta la existencia de una voluntad divina y que todo acontece conforme a un plan dirigido por ella, podrá entonces aceptarse que «la Deidad es el origen último de todo gobierno». Ahora bien, añade Hume, dado que ese Ser omnisciente hizo que el gobierno sugiera «no mediante una interposición milagrosa determinada, sino por medio de su oculta y universal eficacia, no puede decirse, hablando con propiedad, que ningún rey sea su viceadministrador, en ningún otro sentido más que en el de que todo poder o fuerza, al derivarse de él, puede decirse que actúa en su nombre». De ahí que afirme, de un lado, que todo poder o fuerza actúa igualmente en nombre de esa voluntad divina y, de otro y en consecuencia, que ningún rey o gobierno pueda reclamar para sí «mayor razón para proclamar especial carácter sagrado o autoridad inviolable que un magistrado inferior, o incluso que un usurpador, un bandido y un pirata». Todos pueden reclamar en este sentido igual autoridad o legitimidad. Hasta tal punto es así -concluye Hume- ⁵⁷ que «un agente de policía actúa, no menos que un rey, por mandato divino, y posee un derecho inalienable». Por tanto, ni la monarquía –que

⁵⁵ Hume asocia una y otra posición con los *tories* o el *Court Party* y con los *whigs* o el *Country Party*. Para ambos casos véase D. Hume, *Del contrato original*, p. 405 y *De los partidos en Gran Bretaña*, p. 91 y ss.

⁵⁶ D. Hume, *Del contrato original*, p. 406.

⁵⁷ D. Hume, *Del contrato original*, p. 406 y s.

es la forma de gobierno que habitualmente se pretende legitimar mediante este argumento⁵⁸- ni ninguna otra forma de gobierno puede fundamentar su legitimidad y derecho al poder sobre tales bases.⁵⁹

Respecto de los contractualistas, entre quienes toma a Hobbes y sobre todo a Locke como sus máximos exponentes, Hume sostiene que, dado que en origen los hombres son aproximadamente iguales en fuerza física e incluso en poderes y facultades mentales, puede aceptarse que «nada que no fuera su propio consentimiento pudo hacer que inicialmente se asociaran entre sí y se sometieran a una autoridad».⁶⁰ Sin embargo, para Hume tal tipo de consentimiento raramente pudo darse de forma conjunta en la historia y, en todo caso, nunca pudo ser más que «una aquiescencia habitual y, si se quiere llamarla así, voluntaria, y por tanto precaria». Es más, tal aquiescencia en modo alguno puede interpretarse como un pacto o acuerdo de sometimiento general, ni tampoco como el origen de la sociedad civil o el Estado. Si alguna vez existió ese contrato originario -dice Hume- cabe suponer, por un lado, que es demasiado antiguo «como para ser del conocimiento de la presente generación»⁶¹ y, por otro, que ha sido «borrado por mil cambios de gobierno y de príncipes [y por ello] no puede suponerse que conserve aún autoridad alguna».⁶² La historia no ofrece pues base alguna para tal tipo de especulación. Pero, del mismo modo y contra aquellos que sostienen que el gobierno actual se fundamenta en esa misma base, Hume sostiene que tal idea carece igualmente de base empírica. Para Hume nada de esto ha ocurrido ni ocurre a nuestro alrededor. De hecho, cree que si en la actualidad se nos ocurriera defender las tesis contractualistas y sus implicaciones, simplemente se nos enviará a la cárcel por sediciosos y por diluir los lazos de la obediencia.

⁵⁸ Es más, refiriéndose al gobierno y la opinión pública británica de la época, Hume sostiene (*De si el gobierno británico se inclina más hacia la monarquía absoluta o hacia una república*, p. 79) que, en los últimos cincuenta años, «ha habido un súbito y perceptible cambio en las opiniones de la gente... El clero ha perdido gran parte de su prestigio. Se han ridiculizado sus pretensiones y sus doctrinas... El simple nombre de *rey* suscita escaso respeto, y hablar del rey como vicario de Dios en la tierra, o darle alguno de esos títulos magnificentes que antes deslumbraban a la humanidad, no haría sino mover a risa a cualquiera».

⁵⁹ Se muestra aquí otro de los rasgos del temprano y peculiar conservadurismo de Hume, pues para él tanto la sociedad como el gobierno son fruto de los intereses y necesidades humanas, de convenciones sociales y no en algún tipo de designio divino.

⁶⁰ D. Hume, *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 407

⁶¹ Por lo demás -añade Hume- «esto supone que el consentimiento de los padres para vincular a los hijos, incluso hasta las generaciones más lejanas»

⁶² D. Hume, *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 409.

Pero Hume va más allá en su crítica al contractualismo sometiendo a crítica la tesis lockeana del consentimiento tácito⁶³. En su opinión, sostener que el hecho de vivir en los dominios de un príncipe equivale a dar un consentimiento tácito a dicha autoridad y prometerle obediencia es tanto como creer que tal consentimiento «solo puede producirse cuando alguien imagina que el asunto depende de su libre elección».⁶⁴ Ahora bien, para Hume sería absurdo creer que en estos casos existe algo como consentimiento o libre elección, pues los hombres no entran en sociedad y se someten al gobierno por libre y voluntario consentimiento. Por el contrario, nacen bajo el gobierno y la obediencia al mismo.⁶⁵ De ahí que rechace la idea del consentimiento tácito y sostenga, frente a ella, que «no hay máxima que sea más conveniente,..., que la de someterse sumisamente al gobierno que hemos encontrado establecido en el país donde nos tocó vivir, sin entrometerse demasiado en su origen y en su instauración primera».⁶⁶

La crítica de Hume a la teoría del consentimiento se funda en parte en un argumento empírico. No obstante, tal crítica obvia una cuestión crucial: el propósito de la teoría del consentimiento o del contrato social no reside en mostrar que el gobierno ha surgido de un acuerdo o pacto real, de un hecho históricamente acontecido en algún momento pasado o presente. Por el contrario, su propósito es mostrar -a través del recurso a la hipótesis meramente heurística del contrato social- que el único gobierno legítimo es aquel que se basa en el consentimiento de aquellos que están sometidos a él. Hume elude por tanto el hecho de que la teoría del contrato social no es una teoría empírica sino, por el contrario, normativa o regulativa. Su propósito reside en aportar un nuevo criterio de legitimidad del poder político. Un criterio que por cierto se opone tanto a la fundamentación teológica del poder político -y en ello estaría de acuerdo con Hume- como a su legitimación por la fuerza o la conquista o incluso a la fundamentación de tipo utilitarista.

Veremos poco más adelante que Hume recurre en cierto modo a estas dos últimas estrategias, pero por el momento cabe indicar que, frente a aquellos «sistemas de *principios*

⁶³ Como es sabido Locke (*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Técnos, 2006, p. 119, p. 119 y s.) distingue entre «consentimiento expreso» y «consentimiento tácito», y sostiene que toda hombre da este último tipo de consentimiento a un gobierno y está obligado por la leyes del mismo cuando «tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno» y -añade Locke- ello ocurrirá así tanto si esas posesiones son suyas como si son arrendadas, o simplemente cuando hace uso de las carreteras viajando por ellas. De ahí que su conclusión sea tajante: «ha de entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno».

⁶⁴ D. Hume, *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 413.

⁶⁵ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 730.

⁶⁶ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 742.

especulativos», Hume sostiene su célebre tesis de que «casi todos los gobiernos que existen actualmente, o de los que la historia guarda memoria, se han basado originalmente en la usurpación, en la conquista, o en ambas cosas, sin ninguna pretensión de justo consentimiento o de voluntario sometimiento por parte del pueblo». ⁶⁷ Y éste –concluye Hume- «es todo el contrato original del que podemos alardear».

Conviene precisar sin embargo que Hume no pretende –como él mismo indica- «excluir el consentimiento como justo fundamento del gobierno allí donde se dé». Es más, afirma que «éste es, con toda seguridad, el fundamento mejor y más sagrado». Lo que sostiene es, más bien, «que rara vez se ha producido en alguna medida, y casi nunca de manera plena». ⁶⁸ En todo caso, mientras el enfoque de Locke presupone requisitos más exigentes de legitimidad política -la soberanía del pueblo y el consentimiento del mismo-, Hume parece reducir estos a la preservación del (y obediencia al) poder o gobierno establecido, así como a la observancia de las reglas de justicia y, con ello, a la estabilidad y buen funcionamiento de una sociedad posesiva y de mercado. ⁶⁹

6.- Utilidad y funciones del gobierno

La observación y la experiencia nos dicen pues que los gobiernos, actuales o pasados, se han originado mediante la violencia, a través de la usurpación o la conquista. Pero tal constatación no aporta razones defendibles que otorguen legitimidad a la existencia y funciones del gobierno. Hume resuelve tal cuestión recurriendo a una argumentación claramente utilitarista basada en la conveniencia, utilidad y ventajas que proporciona la existencia y preservación del gobierno. A su juicio, al igual que las reglas de justicia, el gobierno puede tener su origen –como ya se ha dicho- en la violencia o la usurpación, pero su aceptación surge «a partir de la voluntaria convención de los hombres» ⁷⁰ y se basa en «un sentimiento del interés común que experimenta cada hombre en

⁶⁷ D. Hume, *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 409.

⁶⁸ D. Hume, *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 412.

⁶⁹ Sobre esta particular cuestión véase la sugerente reflexión de Richard H. Dees, «"On of the Finest and Most Subtile Inventions": Hume on Government», en Elizabeth F. Radcliffe, ed., *A Companion to Hume*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 395 y s.

⁷⁰ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 738. «Todos los miembros de la sociedad –indica Hume en otro momento (*Tratado*, p. 659)- se comunican mutuamente ese sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa misma persona actuará de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos

torno suyo».⁷¹Tanto nuestra capacidad de reflexión como la experiencia y la observación nos incitan a convencernos de que la natural, perpetua, insaciable y universal «ansia de bienes y posesiones»⁷² que dirige el comportamiento de los individuos tiene efectos perniciosos para nuestros intereses inmediatos o remotos y, en definitiva, tanto para la seguridad de las posesiones y la libertad de cada uno como para pervivencia de la misma sociedad.⁷³ El surgimiento de aquella primera convención que conduce al establecimiento de las reglas de justicia constituye en este sentido una primera y fundamental fuente de estabilidad social y política. Sin embargo, puede y suele ocurrir que -movidos por nuestra «avaricia y ambición insaciables»- no observemos esas reglas de justicia. De ahí que considere Hume necesario recurrir a una segunda convención destinada, entre otras cosas, a subsanar tal problema.

Refrenar nuestras pasiones e intereses a corto plazo y obligarnos a perseguir nuestros intereses remotos no es tarea fácil. Y no lo es, en primer lugar, porque los hombres –dice Hume- tienen que «esforzarse en paliar lo que no pueden curar» o- como señala en el *Tratado*- «son incapaces de curar radicalmente, lo mismo en ellos que en los demás, esa mezquindad del alma que les lleva a preferir lo presente a lo remoto».⁷⁴ Y–sugiere Hume- son incapaces de curar tal mezquindad porque «no pueden cambiar su propia naturaleza», porque es imposible erradicar aquella avaricia y ambición insaciables que les conduce a preferir un interés o ventaja «trivial, pero inmediata» a otra «remota» pero de importancia vital. ¿Cómo superar entonces esa tendencia a preferir un beneficio inmediato a otro remoto?

resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y es esto lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo».

⁷¹ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 738. «Todos los miembros de la sociedad –indica Hume en otro momento (*Tratado*, p. 659)- se comunican mutuamente ese sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa misma persona actuará de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y es esto lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo».

⁷² «Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos – sostiene Hume (*Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 661)- resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no esté movida por esta pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos». «La avaricia, o el deseo de ganar, es –sostiene Hume en *Del auge y el progreso de las artes y las ciencias*, en *Ensayos*, p. 129)- una pasión universal, que actúa en todo tiempo, en todo lugar, y en toda persona».

⁷³ «Todo ser humano –aduce Hume (*Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 417)- se ama a sí mismo más que a cualquier otro y [por tanto] se ve por naturaleza impulsado a aumentar sus adquisiciones todo cuanto le sea posible, y nada puede refrenar en él esta propensión sino la reflexión y la experiencia»

⁷⁴ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 717.

Hume responde a tal cuestión indicando que si bien no podemos cambiar nuestra naturaleza, sí que podemos «cambiar nuestras circunstancias y situación haciendo de la observancia de la leyes de justicia nuestro interés más cercano, y, de su violación, el más remoto». Solo así podremos paliar los efectos de nuestra pasión o ansia adquisitiva. Y podremos hacerlo, una vez más, a través de las convenciones o, en este caso, aceptando la necesidad de una institución política que nos prevenga «contra nuestra negligencia con respecto a objetos remotos», esto es, haciendo de la observancia de la justicia «el interés inmediato de algunas personas particulares, y de su violación el más remoto». En síntesis, aceptando la necesidad y conveniencia de un gobierno.⁷⁵

Pero de estas sugerencias de Hume en torno a la necesidad del gobierno se deriva, entre otras cosas, que la primera y vital función del gobierno es asegurar que los hombres sean capaces de percatarse de «sus reales y permanentes intereses».⁷⁶ Volveremos poco más adelante sobre esta última cuestión. Antes es preciso indicar que, para Hume, esos intereses no serían otros, en principio, que aquellos que dieron lugar a la convención de las reglas de la justicia –las cuales, recordemos, son previas a la misma existencia del gobierno-, es decir, garantizar la seguridad de las posesiones, su libre y voluntario intercambio y el cumplimiento de las promesas y/o contratos. El gobierno resulta así una institución posterior a las reglas de justicia, se justifica por la necesidad y conveniencia de garantizar la observancia de dichas reglas en un contexto en que ésta tiende a relajarse o incluso desaparecer. Podría decirse así –con Ana M. González- que en Hume, por un lado, «la función del gobierno no es otra cosa que asegurar normas preexistentes» (aunque luego deba realizar otras tareas) y, por otro, que el gobierno no surge –como así ocurre en Hobbes- para proteger al hombre frente a otros hombres ni tampoco –como ocurre en Locke- para proteger a los hombres frente a los gobernantes. Surge ante todo para «proteger al hombre frente a sí mismo, concretamente, de la ya mencionada tendencia a preferir los beneficios cercanos a los remotos».⁷⁷ En todo caso, es a esto a lo que Hume define como la función velar por «la *ejecución* de la justicia».

Pero no todo queda ahí, pues según Hume las mismas pasiones que pueden impedir que los hombres perciban el interés real y permanente que para ellos tiene la observancia de las reglas de justicia, pueden igualmente infundirles «una notable parcialidad en la búsqueda de su propio interés» y, de este modo, provocar conflictos o controversias acerca de la interpretación o

⁷⁵ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 718.

⁷⁶ D. Hume, *Del origen del gobierno*, en *Ensayos*, p. 70 y s.

⁷⁷ Ana M. González, «Naturaleza y función del gobierno en Hume», *Revista de Filosofía*, 33, 1, 2008, p. 176 y p. 166.

aplicación de las mismas reglas de justicia. La tarea gubernamental de «*ejecución* de la justicia» se ve necesitada así –indica Hume- de otra ulterior tarea consistente en «la *decisión* de justicia», esto es, en dirimir acerca de (o arbitrar ante) las controversias que pueden surgir entre los hombres sobre la interpretación o aplicación de las leyes de justicia. Y –en opinión de Hume- los miembros del gobierno desarrollan tal tarea de modo equitativo, pues «como son indiferentes para la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo de lo que cada uno haría en su propio caso». ⁷⁸

Para Hume necesitamos pues un gobierno cuyas funciones consisten en preservar la observancia de las reglas de justicia y «adoptar decisiones equitativas, castigar a los transgresores, corregir el fraude y la violencia, y *obligar a la gente*, por reacia que sea, a tener en cuenta sus reales y permanentes intereses». ⁷⁹ Ciertamente, esta última indicación presupone un evidente y poco liberal paternalismo de acentos conservadores por el cual el gobierno no solo es capaz de definir por sí mismo cuales son los «reales y permanentes intereses» de los individuos y, en suma, del pueblo. También puede «obligarlos» a perseguir tan heterónomos intereses. Hume cree en todo caso que mediante estas otras funciones del gobierno –que pueden considerarse meramente «mínimas» o «protectoras»- «los hombres se ven asegurados contra la debilidad y pasión de los demás y contra las suyas propias».

Pero Hume va todavía más allá y –alejándose de aquellas tareas «mínimas» que el liberalismo clásico otorgaba al poder político- añade seguidamente que «el gobierno lleva más lejos su benéfica influencia y no contento con proteger a los hombres mediante las convenciones que ellos mismos han establecido para su mutuo interés, *les obliga a menudo a establecer dichas convenciones y les fuerza a buscar su propio beneficio, por medio de la coincidencia en algún propósito o fin común*», esto es, el gobierno ha de ser capaz de «hallar un interés inmediato en el interés de cualquier parte considerable de sus súbditos». ⁸⁰ Es fácil –aduce Hume- que dos vecinos se pongan de acuerdo en un proyecto común (desechar unas tierras) que beneficie a ambas partes. Pero «es muy difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo en tal acción». En una sociedad numerosa es harto improbable que los individuos se pongan de acuerdo en torno a la conveniencia de promover alguna acción o bien mutuamente beneficioso. Las exigencias de coordinación, los costes del mismo, los problemas de ejecución, los intereses privados y, en fin, las

⁷⁸ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 718.

⁷⁹ D. Hume, *Del origen del gobierno*, en *Ensayos*, p. 70 y s. (cursiva nuestra).

⁸⁰ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 719 (cursiva nuestra).

excusas que cada cual se inventa para eludir las molestias y gastos que ello le supondrían, son las dificultades básicas al respecto. Pero –aduce Hume- el gobierno puede poner fácil remedio a estos inconvenientes, esto es, es función del gobierno no solo garantizar la preservación de aquellos «intereses remotos» relacionados con la vigencia y aplicación de las reglas de justicia. También loes promover y ejecutar aquellos intereses inmediatos que los ciudadanos no pueden o no quieren realizar por sí mismos y que, sin embargo, son necesarios para el mismo desarrollo de la sociedad de mercado y el capitalismo. Es así -añade Hume- como «se construyen puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas, y se instruye a los ejércitos». Y todo ello, concluye con cierta prudencia pero no sin ciertas dosis de ingenuidad, porque los gobernantes «no tienen interés particular alguno, ni inmediato ni remoto» en esos proyectos. En suma, «el gobierno, aún compuesto de hombres sujetos a todas las flaquezas humanas, en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables, se convierte en un cuerpo complejo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas». ⁸¹ Así,

De todo lo que se acaba de indicar pueden extraerse no obstante varias apreciaciones críticas. De lo que se acaba de indicar más arriba se deduce, en primer lugar, que -además de las ya mencionadas funciones de «ejecución» y «decisión» de la justicia- en Hume el gobierno también ha de ser capaz de hallar, detectar y promover ciertos «intereses inmediatos» demandados por grupos de ciudadanos. Con ello Hume parece promover un modelo de poder político que, además de las funciones «protectoras», tendría otras tareas «productoras» o promotoras del desarrollo social y económico. Así mismo, y en segundo lugar, es igualmente destacable que Hume -en contradicción con su tesis acerca de la universal e insaciable propensión adquisitiva presente en el hombre,⁸² así como con aquella otra afirmación suya de que «los individuos son más honestos en sus actuaciones privadas que en las públicas, y que irán más lejos para servir a un partido que cuando solo están en juego sus intereses privados»⁸³- sugiere que los gobernantes son personas capaces de liberarse de aquellas flaquezas o debilidades humanas y que, en consecuencia, velarán siempre por el estricto cumplimiento de las reglas de justicia y mirarán siempre por el interés común, dejando de lado sus intereses particulares. Cabe pensar en este sentido que Hume no se

⁸¹ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 719.

⁸² Recordemos –como ya habíamos indicado anteriormente- que según Hume «solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones,..., resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no esté movida por esta pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos».

⁸³ D. Hume, *De la independencia del Parlamento*, en *Ensayos*, p. 74.

ha atendido a sus mismos principios, esto es, a la observación y la experiencia y, a través de ellas, a un análisis más realista sobre el comportamiento de los gobernantes pasados y presentes o, en suma, a su extenso conocimiento de la historia de la corrupción política para, en consecuencia, ser más cauto en tal sentido. Pero, en tercer lugar, es igualmente reseñable que, a través de esta distinción, Hume introduce «una división socialmente significativa, una diferenciación social muy clara» entre los gobernantes –a los que se les adjudica un interés inmediato en cumplir y hacer cumplir las leyes de la justicia y velar por el interés común- y los gobernados, a quienes se les adjudica un interés remoto en ello.⁸⁴ Por último, al convertir al gobierno en garante de la propiedad privada, Hume no solo reconoce y legitima «la diferencia en la propiedad». También está, al mismo tiempo y como él mismo indica, «ordenando las diferentes clases de hombres» en función de sus posesiones.⁸⁵

7.- Estado, comercio e industria: la ideología del libre mercado.

Estas otras tareas «subsidiarias» del gobierno están sin duda directamente relacionadas con la defensa humeana de la propiedad privada y la libertad económica, del comercio y la industria y, en suma, de la sociedad mercantil e incipientemente fabril de su época. El gobierno no es únicamente un «guardián del campo» o vigilante del estricto cumplimiento, interpretación y aplicación de las reglas de justicia. Es también un coordinador y promotor de la sociedad de mercado. De hecho, frente a aquellos que consideraban «vulgar» reflexionar sobre estas cuestiones, Hume sostiene estos temas son propios de la ciencia política y de vital importancia para el Estado y la sociedad. En su opinión Hume es necesario que el gobierno fomente la laboriosidad y habilidad de los trabajadores, pero también que favorezca el desarrollo de la industria y el comercio, que estimule la adquisición y consumo de productos «que el lujo hace codiciar a los hombres».⁸⁶ Estas actividades deben facilitarse y promocionarse –insiste- porque son

⁸⁴ Ana. M. González, «Naturaleza y función del gobierno en Hume», p. 179.

⁸⁵ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 545.

⁸⁶ En opinión de Hume (*Del refinamiento de las artes*, en *Ensayos*, p. 256) «el incremento y el consumo de todos los productos que sirven para el ornamento y el placer de la vida son ventajosos para la sociedad porque, a la vez que multiplican estas inocentes satisfacciones para los individuos, dan lugar a una especie de *almacén* de mano de obra que, si lo exigen las necesidades del Estado, puede aplicarse al servicio público». Es más, fomenta la laboriosidad y reduce la indolencia. Pese a que «durante mucho tiempo se consideró al lujo, o cierto refinamiento en los placeres y comodidades de la vida, como la fuente de toda corrupción en el gobierno y la causa principal del surgimiento de facciones, sediciones, guerras civiles, y de la pérdida total de la libertad»—sostiene Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral* (p. 45)- hay quienes intentan probar que «que tales refinamientos tienden más bien al incremento de la laboriosidad, de la civilización y las artes,..., y representan como laudable o inocente lo que anteriormente se había considerado como pernicioso y censurable» Sobre la importancia que Hume le atribuye al lujo

propias de un sujeto libre y de una sociedad civilizada basada en la propiedad privada y el mercado, porque conducen al desarrollo y progreso de la misma, porque aumentan la riqueza y el poder del Estado y –por último y no menos significativo- porque hacen posible que los trabajadores desarrollen de modo sistemático su laboriosidad y habilidades. Pero también y, en suma, porque «leyes, orden, política y disciplina no pueden alcanzar un cierto grado de perfección antes de que la razón humana se haya perfeccionado mediante el ejercicio, y mediante una aplicación a artes más vulgares como, por lo menos, las del comercio y las manufacturas».⁸⁷

Hume constituye así –con Adam Smith⁸⁸– un notorio defensor de la ideología del libre mercado, pero también un decidido crítico del proteccionismo auspiciado por el mercantilismo hasta entonces imperante⁸⁹. En su opinión es de especial importancia que el gobierno permita y hasta promueva el comercio exterior porque mediante él la gente «llega a conocer los *placeres* del lujo y los *beneficios* del comercio», porque despierta «su sentido de lo *delicado* y su *laboriosidad*»,⁹⁰ al tiempo que facilita «a la parte más alegre y opulenta del país objetos de lujo con los que jamás había soñado, y suscita en ellos el deseo de un modo de vida más espléndido de los que disfrutaron sus antecesores». Es más, esa misma actividad comercial no sólo ocasiona grandes beneficios «para los que están en el secreto de las importaciones y exportaciones». También genera, por una parte, una nueva clase social –la burguesía- que rivaliza con la antigua nobleza. De ahí que Hume sostenga –contra aquella «opinión estrecha y maligna» que considera que la riqueza de la nación depende de limitación del lujo y la regulación gubernamental del comercio internacional- que «difícilmente puede un Estado llegar muy lejos con su comercio e industria cuando todos los Estados que lo rodean están sumidos en la pobreza, en la pereza y la

en su teoría social y económica, así como sus diferencias con la opinión crítica que el sobre el mismo dominaba en la época, véase Tatsuya Sakamoto, «Hume's Economic Theory» en Elizabeth S. Radcliffe, ed., *A Companion to Hume*, p. 376 y ss.

⁸⁷ D. Hume, *Del refinamiento de las artes*, en *Ensayos*, p. 257.

⁸⁸ Un mínimo y rápido acercamiento a los paralelismos biográficos y a las coincidencias entre Hume y Smith (o, en realidad, a la herencia que el segundo recoge del primero) puede encontrarse en Javier Ugarte Pérez, «Introducción» a D. Hume, *Escritos económicos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 20 y ss. Véase también, aunque es este caso haciendo mayor hincapié en sus diferencias, Gordon F. Davies, «Philosophical Psychology and Economic Psychology in David Hume and Adam Smith», *History of Political Economy*, 35, 2, 2003, pp. 269-304. Por lo demás, del conocimiento, amistad y aprecio hacia Hume por parte de Smith da buena cuenta la carta que este último dirige a W. Strahan, amigo y editor de Hume, con motivo de la muerte de Hume. Cf. D. Hume, «Carta de Adam Smith, Doctor en Derecho a William Strahan», en *D. Hume, Ensayos*, pp. 35-39.

⁸⁹ Para una aproximación a la teoría económica de Hume y sus conexiones con el liberalismo económico véase el ya citado trabajo de Tatsuya Sakamoto, «Hume's Economic Theory», quien, entre otras cuestiones, indica que Hume fue considerado en su época como «el padre fundador de la ideología del libre comercio».

⁹⁰ D. Hume, *Del comercio*, en *Ensayos*, p. 249.

barbarie». ⁹¹ Así, en su opinión, el libre comercio con otras naciones no solo favorece el desarrollo del comercio interior al tiempo que favorece la exportación. También permite que conozcamos los objetos y productos de otras naciones, que adoptemos sus artes, sus inventos y mejoras técnicas ⁹².

Esa misma confianza en las bondades del libre mercado y del desarrollo industrial y, en suma, del liberalismo económico frente al proteccionismo, del consumo y el lujo frente a la austeridad, del progreso de las artes y las ciencias frente al seguimiento de los modelos establecidos, lleva a Hume a sugerir además que ésta es la mejor vía para superar los enfrentamientos entre naciones e incluso el imperialismo. Algo que sin duda subyace a las palabras con que concluye su ensayo *De la suspicacia respecto al comercio*: «No solo en mi condición de hombre, sino también como súbdito británico, me atrevo en consecuencia a implorar que florezca el comercio en Alemania, España, Italia e incluso Francia. Estoy seguro de que Gran Bretaña y todas esas naciones florecerían mejor si sus soberanos y ministros adoptaran unas posturas mutuas menos estrecha y más benevolentes». ⁹³ De ahí que pueda decirse que la filosofía social y política de Hume no constituya tanto un teoría ahistórica o para toda sociedad sino, por el contrario, una elaboración de las convenciones e instituciones centrales de la naciente sociedad comercial y capitalismo industrial. ⁹⁴

8.- Del derecho a la autoridad o el poder

La teoría de Hume acerca del origen y fundamento del poder político incluye, sin embargo, otros aspectos a los que es preciso atender. Es cierto –dice nuestro autor– que el gobierno surge de la voluntaria convención entre los hombres y que, por tanto, «la misma convención que instaura el gobierno tendrá que determinar también las personas que van a gobernar». Ahora bien, una vez que el gobierno lleva establecido un largo tiempo, «la sanción originaria del gobierno, que es el *interés*, ya no es válida para determinar las persona a quienes debemos obedecer». ⁹⁵ El problema principal reside ahora en que, dadas las frecuentes las disputas acerca del derecho de sucesión, etc., podemos tener diferencias acerca de a qué persona o personas les corresponde en concreto

⁹¹ D. Hume, *De la suspicacia respecto al comercio*, en *Ensayos*, p. 300.

⁹² D. Hume, *De la suspicacia respecto al comercio*, en *Ensayos*, p. 301 y s. Véase también «De la balanza comercial», en *Ensayos*, p. 285 y ss.

⁹³ D. Hume, *De la suspicacia respecto al comercio*, en *Ensayos*, p. 303.

⁹⁴ Véanse en este sentido las sugerentes indicaciones de Carl Wennerklind en su «David Hume's Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization», *Hume Studies*, 28,2, 2002, p. 247 y ss.

⁹⁵ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 739.

y en cada momento el derecho a la autoridad. Hume ofrece en tal sentido una serie de reglas o criterios que pretenden orientar las decisiones a este respecto, reglas que –pese a sus importantes diferencias- poseen ciertas similitudes con las reglas que a su juicio deben regular el reconocimiento y preservación del derecho a la propiedad.⁹⁶ En todo caso, a fin de solventar mínimamente tales problemas, establece algunas reglas orientadas –en lo que sin duda vuelve a poner de manifiesto su temprano conservadurismo político- hacia la preservación del orden y poder político existente, independientemente de su dudoso origen o su discutible actualidad. Podría decirse –como sostiene Ayer- que en Hume que «no importa cómo haya llegado un sistema de gobierno, su mera persistencia será por lo general suficiente para que se lo tome por legítimo».⁹⁷ Buena muestra de ello es que–dado, por un lado, el constante flujo a que se ve sometida la sociedad y el mismo gobierno⁹⁸ y, por otro, la necesidad de preservar la estabilidad del gobierno- Hume sostiene, aportando así un primer y decisivo criterio al respecto, que es preciso que cada generación «se adapte a la constitución establecida y siga aproximadamente la senda que para ella han marcado sus padres, que a su vez siguieron la huella de sus predecesores».⁹⁹ Estamos acostumbrados –dice- a aceptar que debemos lealtad y obediencia al legítimo soberano, esto es, «a nuestro actual soberano que, en línea directa, hereda de sus antepasados los cuáles nos han gobernado durante mucho tiempo».¹⁰⁰ Y esta –aduce- es una respuesta que no admite réplica, aun cuando sepamos que buscando en la más remota antigüedad siempre podremos encontrar que el origen del gobierno se debió, como ya se ha dicho, a la usurpación y la violencia. La *long possession*¹⁰¹ constituye así el primero de los criterios para intentar determinar quién, en

⁹⁶ Para un comentario sobre las mismas y sus diferencias con las reglas sobre el derecho a la autoridad véase, entre otros, el ya citado ensayo de David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 88 y ss.

⁹⁷ Alfred J. Ayer, *Hume*, p. 149.

⁹⁸ «Es bien sabido –sostiene Hume (*De si el gobierno británico se inclina más hacia la monarquía absoluta que hacia un república*, *Ensayos*, p. 81)- que toda forma de gobierno ha de llegar a su fin, y que la muerte es inevitable para el cuerpo político como lo es para el cuerpo animal».

⁹⁹ D. Hume, *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 414. Por lo demás, esta tesis humeana contiene, sin duda, el germen del tradicionalismo y conservadurismo que posteriormente asumirán Burke y otros conservadores modernos. Conservadurismo que vuelve a reflejarse en el rechazo del cambio y las innovaciones violentas o drásticas por parte de Hume. «Necesariamente –aduce Hume (p. 414)- tiene que producirse algunas innovaciones en toda institución humana... [pero] ningún individuo tiene derecho a introducir innovaciones violentas, que resultan peligrosas incluso si intenta establecerlas el cuerpo legislativo, y de ellas cabe esperar más mal que bien».

¹⁰⁰ *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 418.

¹⁰¹ Este es, como es sabido, un principio básico de la teoría política del Hume y, concretamente, un criterio que otorga legitimidad tanto al orden político existente como la propiedad. La larga permanencia en el poder o la larga posesión de las propiedades, reforzadas por las leyes y el hábito, constituyen así las fuentes de legitimidad y estabilidad de las ambas. Véase, por ejemplo, *De la sucesión protestante* (*Ensayos*, p. 441) y *Del contrato originario*. Por lo demás, sabido es que E. Burke asumirá posteriormente

caso de conflicto, tiene derecho a la autoridad y a quién demos prestar obediencia. «Solamente el tiempo –aduce Hume– confiere validez a su derecho; así, operando poco a poco sobre la mente de los hombres, los va reconciliando con la autoridad, haciendo que ésta les parezca justa y razonable».¹⁰² La costumbre, el hábito de obedecer a ciertos hombres o príncipes se convierte así en el factor principal de la legitimidad de la autoridad y del poder establecido. Y, nuevamente, pese a que «es el interés el que produce el instinto general, es la costumbre la que proporciona la dirección particular». Podría decirse así que Hume complementa su teoría del interés como fundamento original del gobierno con su particular apego al hábito y la costumbre, a la tradición, como fundamento del derecho de permanencia o acceso al poder.

Sin embargo, Hume aduce otros cuatro criterios que fundan el derecho a la autoridad y que, en alguna medida, debilitan tal precepto. Indica así que, si falla la *larga posesión*, cabe recurrir a la *posesión presente*, esto es, en caso de disputa la autoridad debe concederse a quién ostente el poder en ese momento. Cabe recurrir también al «derecho de *conquista*» y reconocer el derecho a la autoridad que obtiene el «conquistador» de los dominios de otro soberano. Puede recurrirse igualmente al «derecho de *sucesión*» y otorgar así derecho a la autoridad al hijo o sucesor del soberano anteriormente. Y puede, por último, recurrirse a las «leyes positivas» y reconocer el derecho a la autoridad de la persona o personas que determine el poder legislativo.¹⁰³

No podemos detenernos en un comentario exhaustivo acerca de estos cinco criterios, pero si conviene destacar algunas cuestiones que a ellos subyacen. Es preciso, en primer lugar, retener que para Hume esas reglas pueden entrar en conflicto entre sí, en cuyo caso cree que cada cual debe juzgar cuál de ellas tiene precedente; por otro, que el criterio de las leyes positivas como fuente del derecho a la autoridad no sólo poseen una naturaleza distinta de las cuatro primeras en tanto que mientras éstas aluden a ciertas características o cualidades de la persona o personas cuyo derecho a la autoridad pretende sancionar, aquella –las leyes positivas– aluden por el contrario a normas emanadas de un poder legislativo de carácter colectivo, «que es –dice Hume–

tal criterio bajo su tesis sobre la «prescriptive Constitution» o el «prescriptive Government». Según Burke («Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament», en Edmund Burke, *Select Works*, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, vol. 4, p. 18) «La prescripción constituye el más sólido de todos los títulos, no sólo a la propiedad, sino al gobierno, el cual ha de asegurar esa propiedad. Ellos armonizan el uno con el otro y se dan mutuo apoyo entre sí. Y va acompañada de otra fuente de autoridad en la constitución de la mente humana: la presunción. El que una nación haya existido y prosperado bajo él. Es una presunción en favor de todo esquema establecido de gobierno, y contra de cualquier proyecto no probado».

¹⁰² D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 740.

¹⁰³ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, pp. 740-746.

de donde se deriva la ley positiva»; y, por último, que Hume muestra evidentes reticencias ante la posibilidad de que el poder legislativo pueda cambiar todo el sistema de gobierno o, en suma, articular una nueva constitución. Así, mientras que da por sancionado todo gobierno «bien establecido», cree en cambio que es sumamente peligroso que el poder legislativo modifique la constitución. Es a este peligro –aduce por otra parte Hume– al que se debe la emergencia de la noción de «leyes fundamentales» que, pese a que varían de un Estado a otro, se conciben como leyes que no pueden ser alteradas y que, por tanto, establecen límites al propio poder legislativo o –en palabras de Hume– determinan «hasta donde puede innovar éste en los principios de gobierno».¹⁰⁴

Pero, junto a tales criterios, existe un último tribunal al que los gobiernos deben constantemente recurrir. «Al estar la fuerza siempre del lado de los gobernados, los gobernantes –dice Hume– no tienen nada en lo que apoyarse salvo en la opinión». De ahí que sostenga que la opinión, y no la fuerza, es «aquello en lo que se fundamenta el gobierno, y esta máxima se extiende a los gobiernos más despóticos y militares, tanto como a los más libres y populares».¹⁰⁵ Es más, aduce Hume, «todos los gobiernos y toda la autoridad de los pocos sobre los muchos» se fundamentan en última instancia en las opiniones ciudadanas «relativas al *interés público*, al *derecho al poder* y al *derecho de propiedad*»¹⁰⁶, esto es, sobre la opinión que los ciudadanos tengan acerca de la utilidad y ventajas que proporciona el gobierno y su actual configuración, sobre el derecho de unos y otros a la autoridad o el poder, sobre el grado de apego que tengan hacia sus formas de gobierno o, finalmente, sobre el grado de respeto al derecho a la propiedad.¹⁰⁷ Dado que el gobierno se funda, de una u otra forma, en una convención y en la aquiescencia de sus ciudadanos, también su pervivencia y derecho a la autoridad se basa en ella. Pero esta misma aquiescencia, a través de los cambios que experimenta la opinión pública –que en ésta como en otras cuestiones juega para Hume un papel fundamental–,¹⁰⁸ puede constituirse igualmente en el fundamento del derecho de resistencia.

¹⁰⁴ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 746 y s.

¹⁰⁵ D. Hume, *De los principios primordiales del gobierno*, en *Ensayos*, p. 66 y s.

¹⁰⁶ D. Hume, *De los principios primordiales del gobierno*, en *Ensayos*, p. 67.

¹⁰⁷ D. Hume, *De los principios primordiales del gobierno*, en *Ensayos*, p. 66 y s.

¹⁰⁸ Sobre el papel de la opinión pública en Hume véase *Del origen del gobierno y De los primeros principios del gobierno*. Cosa bien distinta es –como sugiere J. Plamenatz (*Man and Society*, vol. 2, p. 70)– que Hume olvide que «el poder no descansa igualmente o del mismo modo sobre la opinión de todas las personas sujetas a él» y, sobre todo, que en su tiempo eran las clases privilegiadas las que mayor acceso tenían al conocimiento y, por tanto, a la influencia sobre el gobierno a través de la opinión. Por lo demás, Hume presupone que la opinión del pueblo o las clases bajas está representada en el Parlamento a través de la Cámara de los Comunes. Sin embargo, si nos atenemos a los requisitos de propiedad que establece para

9.- Del deber general de obediencia y el derecho «extraordinario» de resistencia.

Para Hume «el único fundamento del deber de obediencia a la autoridad política es la ventaja que procura a la sociedad, manteniendo la paz y el orden entre los hombres».¹⁰⁹ Es cierto que esto presupone una nueva obligación: la obediencia y lealtad al gobierno. Como también lo es que implica una tensión o «lucha intestina perpetua» entre la libertad y la autoridad. Una lucha en la que ninguna de las dos debe prevalecer de forma absoluta. Y esto significa que, si bien «con todo gobierno tiene que hacerse necesariamente un gran sacrificio de la libertad», tampoco la autoridad que limita la libertad «puede jamás, o quizás no debería jamás, con ninguna constitución, llegar a ser debe ser total e incontrolable»,¹¹⁰ esto es, que toda poder político ha de ser –como posteriormente veremos- limitado y hasta dividido. No obstante, no conviene pasar por alto que Hume sostiene que, en situaciones de extrema tensión entre la libertad y la autoridad, debe siempre prevalecer la última. Se decanta así, una vez más, en pro *status quo*, del orden social y la estabilidad política.¹¹¹

Acaso por su propósito de reducir en lo posible el enfrentamiento entre facciones o partidos, de preservar en lo esencial el orden político existente o por su rechazo de las revoluciones y, particularmente, de la guerra civil inglesa, Hume insiste denodadamente en la necesidad de moderación, de respetar el poder y la forma de gobierno establecida, de prestarle respeto y obediencia. No obstante, a diferencia de Locke, cree que tal obligación no deriva de un ficticio e inexistente contrato social. Cree que debemos obediencia al gobierno por las ventajas que este ofrece para nuestro interés privado, para el mantenimiento de la paz y el orden social y, en suma, «por su tendencia a la utilidad pública». De ahí que concluya -obviando que el miedo, el temor a la violencia, la opresión o, incluso, el propio autointerés han sido y son de hecho que pueden igualmente explicar la obediencia al gobierno¹¹²- que «si se preguntara la razón de esa obediencia

el acceso al derecho de elegir a (o ser elegido) tales representantes resulta evidente que tal supuesto tropieza con serios problemas.

¹⁰⁹ D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 73.

¹¹⁰ D. Hume, *Del origen del gobierno*, en *Ensayos*, p. 72.

¹¹¹ Hume es, ya lo hemos sugerido anteriormente, un «teórico del orden social: de cómo establecerlo y mantenerlo» (Russell Hardin, *David Hume: Moral & Political Theorist*, p. 105).

¹¹² Cf. J. Plamenatz, *Man and Society*, vol. 2, p. 69 y s.

que estamos obligados a prestar al gobierno, no dudo un instante en responder. *Porque, de otro modo, la sociedad no podría existir*». ¹¹³

Pese a que defiende el deber general de obediencia al gobierno no es menos cierto que, alejándose de las tesis de Berkeley y de los *tories* de «un absurdo tal como el de la obediencia pasiva», ¹¹⁴ Hume sostiene igualmente que ese deber general cesa en aquellos casos extraordinarios en que «la ruina pública va unida claramente a la obediencia». ¹¹⁵ Al igual que Locke y otros, considera legítimo y hasta encomiable el derecho de resistencia. Pero, eso sí, cree que suele ser pernicioso y destructor para la sociedad. Sostendrá así que únicamente puede ejercitarse en «situaciones extraordinarias», como «último recurso en los casos desesperados» y siempre que «solamente mediante ella pueda defenderse la constitución», esto es, «restaurar» la Constitución (y, de este modo, resituar los poderes en su ámbito y fines iniciales) y nunca con la intención de construir un nuevo modelo constitucional o cambiar sustancialmente el existente. De ahí que pueda decirse –con D. Miller-¹¹⁶ que su posición sobre el derecho de resistencia «era fundamentalmente conservadora» o cuando menos –con Duncan Forbes-¹¹⁷ que su posición sobre tal derecho era la un «hombre moderado».

10.- Las formas de gobierno

Pero ¿cuál era para Hume la forma más adecuada de gobierno? Hume reflexiona en diversos momentos, en especial en sus *Ensayos políticos*, sobre el problema de las formas de gobierno. Nos adentraremos seguidamente en tal cuestión, pero antes convendría tener presente que –por su declarado apego a «aquello que lleva las marcas de la edad»– Hume aborda esta cuestión desde un cierto conservadurismo que se expresa tanto a través de su insistente defensa del status quo político-constitucional cuanto por medio de una abierta oposición a las grandes innovaciones y reformas políticas. ¹¹⁸ Así, su *Idea de una república perfecta* comienza precisamente

¹¹³ D. Hume, *Del contrato original*, en *Ensayos*, p. 418.

¹¹⁴ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 736. La defensa de la «Doctrina Cristiana de la no resistencia Poder Supremo» es defendida por Berkeley en su clásico ensayo *Passive Obedience (The Works of George Berkeley)*, Oxford, Clarendon Press, 1801, pp. 102-135).

¹¹⁵ D. Hume, *De la obediencia pasiva*, en *Ensayos*, p. 424.

¹¹⁶ David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 94. Véase también J. Plamenatz, *Man and Society*, vol. 2, p. 70.

¹¹⁷ D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 3

¹¹⁸ Así, el conservadurismo de Hume se traduce no solo en el respeto por las tradiciones e instituciones políticas establecidas. También –como en su momento indicó Sheldon Wolin («Hume and Conservatism», p. 1015) en «una desconfianza ante la reforma, una hostilidad hacia las abstracciones y un escepticismo

sosteniendo no solo que «en relación con las formas de gobierno,..., no podemos rechazar una vieja máxima si descubrimos otra más exacta y adecuada, ni podemos hacer tranquilamente pruebas aunque el éxito sea dudoso». También que un gobierno establecido cuenta con «una infinita ventaja por el mismo hecho de estar establecido, ya que la mayor parte de la humanidad es gobernada por la autoridad, no por la razón, y no se le atribuye autoridad a nada que la antigüedad no haya recomendado».¹¹⁹

Pese a lo que se acaba de señalar, Hume no solo cree que, dado el constante flujo o cambio a que está sometida,¹²⁰ la sociedad «necesariamente tienen que producirse algunas innovaciones en toda institución humana». También sostiene—a diferencia de quienes piensan «que todos los gobiernos son iguales y que la única diferencia consiste en el carácter y la conducta de quienes gobiernan» y, por tanto, que la estabilidad y bondad un gobierno depende «de los casuales humores y caracteres de determinadas personas»¹²¹— que unas formas de gobierno son mejores que otras y que, por tanto, la reflexión sobre esta problemática es necesaria y de enorme importancia.

En coherencia con esta última necesidad, Hume reflexiona a lo largo de sus escritos sobre las características, ventajas e inconvenientes de muy distintas formas de gobierno. Ahora bien, lo hace utilizando diversos conceptos con cierta laxitud o imprecisión y sin que entre sus propósitos parezca incluirse la elaboración de una teoría clara y sistemática de las formas de gobierno, ni tampoco una clasificación rigurosa de las mismas.¹²² De este modo, por tan solo referirnos al caso de las monarquías, Hume las califica de «absolutas», «arbitrarias», «tiránicas», «civilizadas», «limitadas», «hereditarias», «electivas», «puras», «simples», «mixtas», «bárbaras», «antiguas», «actuales», «universales», «orientales», etc. Es más, suele caracterizarlas no tanto a partir de criterios sistemáticos cuanto en función de complejas y discutibles sugerencias de carácter histórico y comparativo.

acerca de las pretensiones de la razón». En tal sentido, insistiendo en este enfoque, Hume no duda en señalar, por un lado y frente a los enfoques racionalistas, contractualistas o moralistas, que los cambios en una forma de gobierno no pueden sostenerse sobre «una supuesta argumentación o filosofía» y, por otro, que «ningún individuo tiene derecho,..., a introducir innovaciones violentas, que resultan peligrosas incluso si intenta establecerlas el cuerpo legislativo, y de ellas cabe esperar más mal que bien» (*Del contrato original*, p. 414). De ahí que concluyera señalando que todo prudente magistrado «ajustará sus innovaciones, en la medida de lo posible, a la vieja estructura, y preservará por completo los pilares y las bases de la constitución» (*Idea de una república perfecta*, p. 442).

¹¹⁹ D. Hume, *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 442.

¹²⁰ Véanse por ejemplo las tan «ilustradas» como «escépticas» consideraciones con que inicia *De lo populoso de las antiguas naciones*, p. 340 y s.

¹²¹ D. Hume, *Que la política puede ser reducida a ciencia*, en *Ensayos*, p. 52.

¹²² David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 145.

Todas estas cuestiones plantean notables dificultades a un intento de reconstruir de modo sistemático y coherente las sugerencias de Hume sobre las diversas formas de gobiernos. Sin embargo, de sus dispersas sugerencias pueden extraerse algunas distinciones relevantes que permean y orientan sus consideraciones al respecto. La primera de ellas estriba en la distinción entre «gobiernos republicanos», «gobiernos «monárquicos» y «gobiernos mixtos», siendo estos últimos una forma de gobierno que no es ni totalmente republicana ni totalmente monárquica.¹²³ Pero, en segundo lugar y a fin de adjetivar o caracterizar cada una de estas tres formas generales de gobierno, Hume usa dos distinciones cualitativas de suma importancia: la primera es la diferencia entre «gobiernos libres» (en lo que existe un grado importante de libertad civil) y «gobiernos despóticos» (en los que la libertad civil es prácticamente nula); la segunda, estrechamente relacionada con la anterior, es la diferencia entre «gobierno de leyes» o «regular» (en el que quien gobierna lo hace mediante leyes y sujeción a las mismas) y «gobierno de hombres» o «arbitrario» (en el que quien o quienes gobiernan imponen su voluntad arbitraria).¹²⁴

Tras estas consideraciones previas conviene retener otras dos cuestiones generales que atraviesan las asistemáticas sugerencias de Hume sobre esta problemática. La primera es que en su opinión una república puede ser tanto un gobierno libre como un gobierno despótico, del mismo modo que también puede serlo la monarquía.¹²⁵ Y la segunda es que para Hume la «monarquía civilizada» (cuyo mejor ejemplo es la monarquía británica) o, en menor medida, la «república aristocrática» (cuya posibilidad defiende en *Idea de una república perfecta*) constituyen las mejores y más moderadas formas de gobierno en tanto que la una y la otra se alejan de sus formas «puras» o, tal y como sugiere en *De la libertad de prensa*- en tanto que se alejan de «los sistemas de gobierno extremos, [en los que] la libertad y la esclavitud se aproximan por lo común al máximo».¹²⁶

Pero dado lo que aquí nos interesa (la mejor forma de gobierno), debemos centrarnos por un momento en los «gobiernos libres» que, como ya se ha dicho, pueden ser monárquicos o

¹²³ Véase por ejemplo, las sugerencias de Hume en su ensayo *De la libertad de prensa*, en *Ensayos*, p. 48.

¹²⁴ D. Hume, *De la libertad civil*, en *Ensayos*, p. 115.

¹²⁵ Véanse al respecto las sugerencias de Hume en ensayos como *De la libertad de prensa*, *De los principios primordiales del gobierno* o *Del auge y el progreso de las artes y las ciencias*, todos ellos en D. Hume, *Ensayos*.

¹²⁶ D. Hume, *De la libertad de prensa*, en *Ensayos*, p. 49. Utilizamos aquí el término «república aristocrática» para dar cuenta no solo de la oposición de Hume a las repúblicas «puras» o «totalmente populares» (las cuales asimila generalmente a las democracias antiguas y particularmente a la democracia ateniense) sino también –como más adelante veremos- para caracterizar adecuadamente el modelo de república por el que apuesta Hume.

republicanos. En evidente afinidad con las sugerencias de Locke y Montesquieu y con las distinciones cualitativas antes comentadas, Hume sostiene que un gobierno libre es aquel que, por una parte, «admite una división del poder entre varios miembros»; por otra, posee una autoridad que «no es inferior a la de nadie, y suele ser superiora ella»; y, por último, actúa «ateniéndose a leyes generales, e iguales para todos y que son previamente conocidas por todos los miembros y por todos los súbditos».¹²⁷ Un gobierno libre constituye así no sólo un gobierno con plena y autónoma autoridad. Es también un gobierno que actúa conforme a leyes generales y en el que está presente la división de poderes. Pero esta última cuestión exige más de un comentario.

Así, en principio alude a la ya conocida tesis acerca de la separación de poderes a fin de evitar toda posible concentración del poder en manos de una sola persona u órgano y, por tanto, al propósito de evitar el ejercicio arbitrario y despótico del poder. Pero alude también -en sintonía con Montesquieu- a la institucionalización y representación política de los diferentes intereses y clases sociales y, más concretamente, a la separada articulación de la representación política de la nobleza/aristocracia y el pueblo. Todo gobierno verdaderamente libre –sostiene Hume- requiere una «hábil división del poder,..., entre varias jurisdicciones y distintas clases de personas». A tal tesis subyace una reconocida preferencia por aquellos «gobiernos mixtos» que en los que, además de la monarquía, se asegura la diferenciada representación política de cada clase y sus respectivos intereses. Pero el motivo que en Hume alienta esta posición reside también –como más adelante comprobaremos- tanto en evitar que el pueblo ostente la soberanía y ejerza el poder «colectivamente» y «sin representación»¹²⁸ cuanto en garantizar el poder e influencia de la aristocracia/nobleza.¹²⁹

Por último, por su importancia posterior, no podemos culminar esta digresión sobre las formas de gobierno en Hume sin aludir, por su importancia posterior, al reconocimiento de la inevitable presencia de los partidos políticos¹³⁰ bajo los gobiernos mixtos, si bien defendió un modelo abiertamente bipartidista y restrictivo. Un modelo que le llevó a sostener, por un lado, que si bien los partidos pueden generar no pocos enfrentamientos y conflictos –puesto que son fruto

¹²⁷ D. Hume, *Del origen del gobierno*, en *Ensayos*, p. 73.

¹²⁸ «La base principal del gobierno británico –sostiene Hume respecto del que considera la imperfecta pero más adecuada forma de gobierno (*Idea de una república perfecta*, p. 452)- es la oposición de intereses». «Allí donde se suprimen las diferencias de intereses –dice Hume poco más adelante (p. 455)- suelen surgir facciones caprichosas e irresponsables».

¹²⁹ D. Hume, *De la independencia del Parlamento*, en *Ensayos*, p. 75

¹³⁰ Sobre la importancia, originalidad y significación de las aportaciones de Hume en torno a los partidos políticos véase, entre otros, G. Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza, vol. 1, 1980, p. 25 y ss.

bien de la amistad o animosidad personal entre quienes los componen o bien de diferencias reales «de intereses, de principios y de afectos»-¹³¹ son sin embargo una consecuencia inevitable, aunque no indispensable, de los gobiernos libres; y, por otro, que no obstante habría que evitar aquellos «partidos peligrosos,..., que mantienen posturas opuestas en relación con la forma esencial de gobierno, la sucesión de la corona o los más importantes privilegios que pertenecen a los distintos miembros de la constitución».¹³² Y de ahí finalmente que propusiera «una plena coalición» entre los *tories* y los *whigs* a fin de dar estabilidad y seguridad a la monarquía limitada inglesa.¹³³

11. La monarquía civilizada

Hemos sugerido anteriormente que Hume concibe las «monarquías civilizadas» como una forma de «gobierno mixto» y que las incluye entre el grupo de los «gobiernos libres». En tanto que mezcla entre la monarquía y el gobierno republicano, constituye una «forma mixta de gobierno, que no es totalmente monárquico ni totalmente republicano». Y es un gobierno libre en tanto que en ella «mezclamos un poco de monarquía con libertad», de forma que en ella la libertad prevalezca sobre el absolutismo y que la parte republicana prime sobre la monárquica. Para Hume es esta particular mezcla la que conduce a que las monarquías civilizadas, por una parte, sean generalmente preferibles a otras formas de gobierno libre y, por otra, en ellas se «mantenga una vigilante *suspiciacia* en relación con los magistrados, para suprimir todos los poderes discrecionales

¹³¹ D. Hume, *De los partidos en general*, en *Ensayos*, p. 84 y ss. Conviene retener que, con tal distinción, Hume aporta una primera, novedosa y moderna clasificación de los partidos políticos, siendo de especial interés a este respecto la segunda, esto es, aquella que los diferencia en función de sus respectivos intereses y principios. «Los partidos basados en principios, especialmente en principios abstractos y especulativos, sólo se conocen en los tiempos modernos, y quizá sean el fenómeno más extraordinario e inexplicable que se haya dado hasta ahora en los asuntos humanos». Hume es, de igual forma, un influyente precedente de James Madison y sus reflexiones sobre las facciones. Véase Mark G. Spencer («Hume and Madison on Faction», *The William and Mary Quarterly*, 59, 4 2002, pp. 869-896) y Douglass Adair («That Politics May Be Reduced to a Science": David Hume, James Madison, and the Tenth Federalist», *Huntington Library Quarterly*, 20, 4, 1957, pp. 343-360).

¹³² D. Hume, *De la coalición de partidos*, en *Ensayos*, p. 427.

¹³³ D. Hume, *De la coalición de partidos*, en *Ensayos*, p. 432. La coalición debe, para Hume, alcanzar «una total aquiescencia en nuestra clase dirigente», cuestión relativamente sencilla en tanto que «el paso de una oposición moderada contra una situación establecida a una total aquiescencia con ella es fácil y se produce de manera insensible». En todo caso, Hume no parece estar proponiendo una desaparición o abolición de los partidos sino, más bien, un acuerdo entre ellos para, de un lado, excluir las opciones «peligrosas» u opuestas al orden establecido y, por otro, moderarlos y moderar la competencia política entre ellos.

y asegurar la vida y hacienda de todos mediante leyes generales e inflexibles». ¹³⁴ Es más, para Hume -como sugiere D. Miller¹³⁵- no todo gobierno monárquico es un gobierno despótico, bárbaro o arbitrario, pues puede darse el caso –como ocurre las «monarquías civilizadas»- en que el monarca, pese a que posee un poder absoluto, gobierna conforme a las leyes. Tales monarquías son por tanto «un gobierno de leyes, no de hombres. Son susceptibles de orden, método y constancia, hasta un grado sorprendente. En ellas se ofrece seguridad a la propiedad privada, se estimula la laboriosidad y el príncipe vive seguro entre sus súbditos, como un padre entre sus hijos». ¹³⁶

Por otra parte, Hume es consciente –ya lo hemos dicho- de que «tan grande es la ambición de los hombres, que nunca están satisfechos con el poder que tienen». Del mismo modo que también lo es de que «una categoría de hombres, al perseguir sus propios intereses, pueden usurpar los de todas las demás categorías». De ahí que crea necesaria aquella «hábil división del poder». Y esto, en el caso de la monarquía civilizada, requiere que los intereses de la monarquía, la aristocracia/nobleza y el pueblo puedan estar representados en el gobierno. Convendría no obstante precisar que para Hume esa representación debe ser «hereditaria» en el caso del monarca, «vitalicia» en el de la nobleza/aristocracia y «electiva» en el del pueblo¹³⁷.

Con todo, para Hume es preciso que en esta última forma de gobierno -y a diferencia de lo que ocurre en los gobiernos republicanos- se garantice la primacía e independencia del Parlamento (ya sugerida por aquella mezcla de «un poco de monarquía con libertad») respecto de la monarquía, si bien sin llegar al extremo de reducir a esta última a la impotencia. Hume cree que esta independencia es necesaria a fin de evitar que la monarquía civilizada tienda hacia (o se convierta en) una forma absoluta de gobierno. Pero también debe garantizarse que el «equilibrio» entre unos y otros intereses –como proclama Hume para el caso inglés- evite, pese a su necesaria primacía, el excesivo peso de la Cámara de los Comunes, refuerce el poder de la Cámara de los Lores y preserve la autoridad del monarca. ¹³⁸

¹³⁴ D. Hume, *Que la política puede ser reducida a ciencia*, en *Ensayos*, pp. 48-50.

¹³⁵ D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 147.

¹³⁶ D. Hume, *De la libertad civil*, en *Ensayos*, p. 115.

¹³⁷ D. Hume, *De la idea de una república perfecta*, en *Ensayos*.

¹³⁸ En opinión de Hume el deseable equilibrio entre el Parlamento y la Corona, roto por la guerra civil, fue restaurado por la Revolución Gloriosa de 1688, a la cual considera un «acontecimiento de poderosas consecuencias y el más firme fundamento de la libertad británica» (*De los partidos en Gran Bretaña*, p. 96). Es más, para Hume (*The History of England*, Indianapolis, Liberty Fund, 1983, vol. 6, p. 447) la revolución dio lugar «una nueva época en la constitución,..., decidiendo muchas cuestiones importantes en favor de la libertad,..., y situando la naturaleza de la constitución inglesa más allá toda controversia». Así, prosigue Hume, «puede afirmarse, sin ningún peligro de exageración, que nosotros, en esta isla,

Así pues, a modo de resumen, podría sostenerse que, en plena sintonía con la concepción lockeana y liberal del gobierno civil, Hume cree que todo gobierno libre debe organizarse de modo que, por una parte y como ya había sugerido Locke, sea un poder «limitado» que gobierna «ateniéndose a leyes»; por otra y en sintonía con Montesquieu, que se articule como un gobierno «equilibrado» en el que impere la división del poder entre los diversos intereses y clases sociales y, concretamente, en el que exista un Parlamento o poder legislativo en el que estén equilibradamente representadas la clase baja y la clase alta; y, por último, como un gobierno «mixto» que –dada su preferencia por la monarquía civilizada– combine la monarquía, la aristocracia y la democracia. Y, habida cuenta de todo ello, nada debe extrañarnos finalmente que Hume sostenga: «Cabe así pues establecer como máxima universal en política *que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota a través de sus representantes constituyen la mejor monarquía, aristocracia y democracia*».¹³⁹

No obstante, como es sobradamente conocido, Hume toma partido por la dinastía de los Hannover frente a la de los Estuardo, y ello pese a que –en cierta contradicción con sus principios acerca del derecho de acceso al poder– estos últimos fuesen la verdadera «línea real», esto es, quienes en realidad representaban –en la persona de Jacobo I y su hijo– la línea hereditaria y la «larga posesión». Hume justifica tal posición por la corrupción y tendencias absolutistas de los Estuardo, que «consideraban la forma de gobierno inglesa como una simple monarquía» y construyeron así «un sistema, regular y declarado, de poder arbitrario». Pero sin duda, tras ello también está la cuestión religiosa, esto es, la defensa inglesa del protestantismo frente al catolicismo. En todo caso, para Hume la única forma de destruir tales derivaciones era «abandonar la verdadera línea hereditaria y elegir un príncipe que, al ser claramente una criatura del Estado, y al recibir la corona con condiciones, expresas y declaradas, encontrara su poder establecido sobre la misma base que los privilegios del pueblo».¹⁴⁰ Por lo demás, para Hume la monarquía civilizada constituía una forma de gobierno a la que Gran Bretaña debía no solo la libertad civil, sino también

hemos disfrutado desde entonces, si no el mejor sistema de gobierno, si al menos el más pleno sistema de libertad que jamás ha conocido la humanidad». En suma, sostiene Hume poco antes (p. 401 y s), el triunfo de la Revolución Gloriosa puso fin a todas las disputas entre la corona y el pueblo, entre el rey y el Parlamento y dio lugar a que se erigiera «un edificio más uniforme,..., y para su mutua felicidad, se enseñó al rey y al pueblo a conocer finalmente sus límites».

¹³⁹ D. Hume, *Que la política puede ser reducida a ciencia*, en *Ensayos*, p. 55.

¹⁴⁰ D. Hume, *De la sucesión protestante*, en *Ensayos*, p. 436.

el desarrollo de las artes y las ciencias, del comercio y la industria, el gobierno de las leyes y, en suma, su presencia y reconocimiento del Inglaterra entre los Estados más libres e ilustres.¹⁴¹

12.- Los gobiernos republicanos, la democracia y la *Perfect Commonwealth*.

Pese a su preferencia por la monarquía civilizada, Hume sostiene que -incluso en Gran Bretaña- es posible una forma republicana de gobierno. De hecho, su *Idea of a Perfect Commonwealth* se inicia señalando precisamente que esta es una forma de gobierno «a la que, en teoría, no puedo poner ninguna objeción importante». Pero antes de abordar los aspectos básicos tal propuesta es conveniente adelantar, por una parte, que su «idea república perfecta» se aleja notoriamente de -y hasta se contrapone sustancialmente a- las democracias; y, por otra, que al igual que Montesquieu y anticipándose a la posición que posteriormente defenderán los republicanos norteamericanos y, en especial, Madison¹⁴², Hume admite la posibilidad de un gobierno republicano libre en «un país extenso».

Ya hemos señalado más arriba que, aunque no sin cierto grado de imprecisión o ambigüedad, Hume sugiere en diversas ocasiones que los gobiernos libres también pueden ser «gobiernos populares». Así lo hace, aunque indirectamente, cuando sostiene que la opinión constituye el fundamento de todo gobierno y afecta tanto a los gobiernos despóticos y militares cuanto a los más libres y populares.¹⁴³ En este mismo sentido se pronuncia cuando en su ensayo *De la elocuencia* indica que «de todas las naciones cultas e ilustradas, únicamente Inglaterra posee un gobierno popular»¹⁴⁴ o, por último, cuando en *Del refinamiento de las artes* afirma que «la Cámara de los Comunes es la base de nuestra forma de gobierno popular».¹⁴⁵

Sin embargo, conviene advertir que Hume considera que los gobiernos «totalmente» populares o republicanos «puros» son formas poco deseables de gobierno. De hecho, por remitirnos ahora a su reflexión sobre *Si el gobierno británico se inclina más hacia la monarquía absoluta que hacia una república*, no duda en «declarar con toda franqueza que, aunque la libertad

¹⁴¹ Véanse al respecto D. Hume, *De la libertad civil*, *De la coalición de partidos* o *Del auge y progreso de las artes y las ciencias*.

¹⁴² D. Hume. *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 454 y s. Cf. en este sentido J.G.A. Pocock, «Hume and the American Revolution: The Dying Thoughts of a North Briton», en *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp 125-141, especialmente p. 140.

¹⁴³ D. Hume, *De los principios primordiales del gobierno*, en *Ensayos*, p. 66 y s.

¹⁴⁴ D. Hume, *De la elocuencia*, en *Ensayos*, p. 119.

¹⁴⁵ D. Hume, *Del refinamiento de las artes*, en *Ensayos*, p. 260.

es preferible a la esclavitud, casi en todos los casos, yo desearía ver en esta isla un monarca absoluto antes que una república». ¹⁴⁶ Y todo ello pese a que reconoce que «no cabe duda de que un gobierno popular puede imaginarse más perfecto que una monarquía absoluta, o incluso que nuestra actual constitución». ¹⁴⁷ Cabe preguntarse pues, antes de comentar su idea de una república perfecta, qué motiva las reticencias de Hume ante los gobiernos republicanos totalmente populares.

La respuesta a tal cuestión acaso resida en que, en su opinión, los gobiernos «totalmente» republicanos -o las repúblicas «puras»- tienden a otorgar «todo el poder legislativo al pueblo, sin permitir voz negativa a la nobleza». Este tipo de gobiernos dan lugar así a un poder ilimitado ejercido por el pueblo «colectivamente, no por medio de un cuerpo representativo». Y esto –aduce Hume- constituye un serio peligro para la libertad, la paz social y la propiedad. Es más, en su opinión, este tipo de constitución –en la que a su juicio no están presentes o no funcionan adecuadamente ni los controles constitucionales ni la división del poder o los intereses- es «la fuente de todo desorden y de los más negros crímenes». ¹⁴⁸

Las reticencias de Hume ante los gobiernos totalmente republicanos se fundan pues, en primera instancia, en dos ideas básicas: en que pueden articularse como «una democracia sin representación» y en que en ellos el poder no está debidamente equilibrado y dividido entre las diferentes clases e intereses. Es por eso que Hume cree que las repúblicas «puras» o «totalmente» populares son como las democracias antiguas. Y éstas –aduce- «son turbulentas pues,..., en las votaciones o elecciones, la cercanía de su convivencia en una ciudad hará a la población muy sensible a la fuerza de las corrientes y mareas populares». ¹⁴⁹ Opinión a la que subyace –entre otras cosas- su tesis de que «la parte baja» del pueblo, lejos de constituir un cuerpo razonable de intereses, constituye -como él mismo señala respecto del electorado inglés- una «chusma ignorante». ¹⁵⁰

Hume insiste en esta misma idea en diversos momentos y, en general, cuando se refiere a las democracias clásicas y, sobre todo, a la democracia ateniense. Así, por ejemplo, considera que esta última si bien «fue, creo yo, la más amplia democracia de la que tenemos noticia en la

¹⁴⁶ D. Hume, *Si el gobierno británico se inclina más hacia la monarquía absoluta que hacia una república*, en *Ensayos*, p. 81.

¹⁴⁷ D. Hume, *Si el gobierno británico se inclina más hacia la monarquía absoluta que hacia una república*, en *Ensayos*, p. 81 y s.

¹⁴⁸ D. Hume, *Que la política puede ser reducida a ciencia*, en *Ensayos*, p. 53.

¹⁴⁹ D. Hume, *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 455.

¹⁵⁰ D. Hume, *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 451.

historia», sin embargo sus leyes no eran aprobadas «por una décima parte siquiera de aquellos que estaban obligados a obedecerlas» en tanto que excluía de los derechos políticos a los esclavos, las mujeres y los extranjeros.¹⁵¹ A todo lo cual añade que «las asambleas populares de aquella ciudad se celebraban siempre en medio de irregularidades y desorden, a pesar de las instituciones y las leyes por las que regían». De ahí su gráfica conclusión « ¡Qué quimérico es hablar de decisión en estas circunstancias!».¹⁵² Es más, en otro momento Hume afirma que «la democracia ateniense era una forma de gobierno tan tumultuosa como apenas podamos imaginar en la actual era del mundo. Cada ley era votada por el cuerpo colectivo del pueblo, sin limitación alguna en función de la propiedad, sin distinción de rango, sin control por magistratura o senado alguno y, por tanto, sin consideración para con el orden, la justicia o la prudencia».¹⁵³ Por último, para Hume tales formas de gobierno eran propensas «al frenesí democrático»,¹⁵⁴ a «los permanentes descontentos y sediciones populares, cada vez que los más mezquinos y miserables eran excluidos del poder legislativo y de los cargos públicos». En suma –aduce Hume– «no había en aquellos días un punto medio entre una aristocracia severa y suspicaz que gobernaba sobre súbditos descontentos y una democracia turbulenta, facciosa y tiránica».¹⁵⁵

Para Hume las democracias no constituyen pues una forma de gobierno deseable. Y evitar que las repúblicas degeneren en democracias hace necesario que aquellas sean «bien establecidas», esto es, «templadas» y «bien afinadas».¹⁵⁶ Hume sostiene a este respecto que, además de proceder como un «gobierno de leyes», es preciso –en coherencia con lo más arriba indicado– que el poder legislativo esté organizado de modo que permita la representación política de las diferentes clases e intereses, esto es, que no funcionen de modo asambleario o como un único cuerpo colectivo sino, por el contrario, mediante cuerpos respectivamente representativos

¹⁵¹ Se olvida aquí Hume de que buena parte de esas exclusiones siguen vigentes en su misma época y país. Por decirlo de forma nítida: también en la Gran Bretaña de su época las mujeres, los esclavos y no pocos ciudadanos libres aunque pobres carecen de derechos de sufragio. De hecho, como veremos más adelante, el propio Hume establece ciertos requisitos económicos para el acceso al derecho de sufragio.

¹⁵² D. Hume, *Del contrato social*, en *Ensayos*, p. 411. Se olvida aquí Hume de que buena parte de esas exclusiones seguían vigentes en su misma época y país.

¹⁵³ D. Hume, *De algunas costumbres notables*, en *Ensayos*, p. 333. La contradicción reside, como es obvio, en que mientras por una parte critica a la democracia ateniense por la exclusión de las mujeres y los esclavos, por otra sabe que en los Estados de su época y en la propia Gran Bretaña en que vive siguen persistiendo esas exclusiones (mujeres y esclavos). Pero, más aún, la contradicción es más evidente cuando tras todo ello critica a la democracia ateniense –como hemos señalado– por constituirse bajo la forma de un cuerpo colectivo de decisiones «sin limitación alguna en función de la propiedad, sin distinción de rango».

¹⁵⁴ D. Hume, *Del crédito público*, en *Ensayos*, p. 321.

¹⁵⁵ D. Hume, *De lo populoso de las naciones antiguas*, en *Ensayos*, p. 369.

¹⁵⁶ D. Hume, *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 453.

de la nobleza/aristocracia y el pueblo. De hecho, para Hume la más importante salvaguarda contra las derivas democráticas de las repúblicas reside en el establecimiento de una «aristocracia» capaz de hacer cumplir las leyes, moderar las pretensiones del vulgo,... Y ello porque en su opinión las aristocracias, pese a que «son suspicaces y opresoras», «se adaptan mejor a la paz y el orden».¹⁵⁷ Pero, añade Hume, «en un Estado grande, modelado con magistral habilidad», es posible limitar tales efectos perniciosos y conseguir que la aristocracia funcione «como un cuerpo» y de forma «perfecta» o «bien templada».

Es por todo ello que puede afirmarse que el republicanismo humeano es, en todo caso, un republicanismo de fuerte impronta aristocrática que, por otra parte, se muestra estrechamente vinculado con aquella reluctancia del pensamiento liberal moderno hacia la democracia. De hecho podría decirse que Hume es un exponente más de la apuesta liberal moderna –ya presente en Locke- por alguna forma de «gobierno representativo» en tanto que diferente –y hasta opuesta- a la democracia. Una apuesta que en el caso de Hume se concreta bien en la defensa del gobierno mixto bajo la forma de monarquía civilizada o bien en la apuesta de una república representativa de fuerte impronta aristocrática¹⁵⁸. Y es a una y a otra forma de gobierno a las que se refiere en su *Idea de una república perfecta*.

En tal ensayo Hume desea reflexionar sobre la posibilidad a un plan para un tipo de gobierno libre y republicano que, dejando de lado aquella perspectiva utópica presente en la *República* de Platón o en la *Utopía* de Moro, sea realista y se base en unas pocas reformas factibles. Sabido es a este respecto que Hume toma la propuesta que James Harrington plantea en *Oceana* como «el único modelo de comunidad válido que se ha ofrecido al público», si bien considera preciso reformarlo corriendo algunos de sus «defectos».¹⁵⁹ No podemos detenernos aquí con mayor detalle en el complejo y detallado plan de una «república perfecta» que Hume propone. Ni tampoco en un comentario acerca de los «defectos» de *Oceana*.¹⁶⁰ Pero si parece conveniente

¹⁵⁷ D. Hume, *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 455.

¹⁵⁸ Es más para Hume tales representantes, si bien deben tener presentes las opiniones de lectores y ciudadanos, han de ser independientes de ellos, esto es, no estar sometidos a instrucciones por parte de los mismos (D. Hume, *De los principios primordiales del gobierno*, en *Ensayos*, p. 68 y s.).

¹⁵⁹ D. Hume, *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 443.

¹⁶⁰ Los defectos que Hume ve en *Oceana* pueden resumirse en su crítica a la rotación en el ejercicio de los cargos públicos (independientemente de la capacidad que unos u otros hayan mostrado), la Ley agraria tiende a evitar la concentración de la propiedad en unas pocas manos al exigir que los hijos varones de los propietarios hereden por partes iguales esas propiedades y, finalmente, un sistema político en el que el Senado propone y el pueblo legisla. Para Hume esto último implica que, en la propuesta de *Oceana*, se otorga una indeseable capacidad de veto al Senado y, con ello, que «todo el poder legislativo reside en el senado» (D. Hume, *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 445).

destacar sus rasgos básicos. Y no solo por su relativa novedad y originalidad. También porque el modelo de *commonwealth* que defiende muestra, una vez más, su distanciamiento no sólo respecto de la democracia sino incluso de cualquier forma de «republicanismo popular». Por lo demás, en este contexto Hume sugiere diversas reformas para la propia monarquía civilizada británica a las que más adelante nos referimos.

Al decir de Hume todo gobierno libre republicano «tiene que estar constituido por dos consejos, uno más reducido y otro mayor. En otras palabras, por un senado y el pueblo».¹⁶¹ Ahora bien, respecto de este último Hume cree que si se dejara debatir a los representantes del pueblo en una única y numerosa asamblea «se caería fácilmente en el desorden» propio de las democracias clásicas. Pero también que si no se le permite debatir entonces sería el Senado el que ejercería «un veto de la peor especie: un veto previo a la decisión». De ahí su propuesta de «dividir el pueblo en muchos órganos de debate», esto es, en Senado, condados y parroquias.¹⁶² Tal es, en resumidas cuentas, el principio que parece regir las reflexiones sobre la «república perfecta» en Hume.

Una «república» cuyos rasgos básicos son, en cuanto a su representación política y al modo de elegirla, los siguientes. Se divide, en primer lugar, la comunidad política en cuestión –Gran Bretaña e Irlanda, o un territorio de igual extensión-¹⁶³ en cien condados, cada uno de los cuales se divide a su vez en cien parroquias. De este modo la comunidad política queda constituida en principio por un total de diez mil parroquias. En segundo lugar, cada una de las parroquias elegirá a su vez a un representante de la parroquia en su respectivo condado. Existirán pues cien asambleas de condado, cada una compuesta por cien representantes de condado. Por último, cada una de las cien asambleas de condado elegirá anualmente -por y entre propietarios rurales con una renta igual o superior a veinte libras o propietarios de inmuebles con renta igual o superior a quinientas libras- a diez magistrados para el propio condado y, además, un senador que pasará a

¹⁶¹ D. Hume. *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 450.

¹⁶² D. Hume. *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 451. Para Hume, todas las asambleas numerosas «constituyen una multitud, y el menor motivo influye en sus debates». De ahí que sostenga, en un sentido y tono muy similar al que posteriormente sugerirá James Madison acerca del peligro de las facciones: «Sepárese ese gran cuerpo y, aunque todos sus miembros sean de mediano entendimiento, no es probable que prevalezca en el conjunto nada que no sea la razón».

¹⁶³ D. Hume. *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 453. Para Hume «una pequeña república constituye en sí la más feliz forma de gobierno, porque todo está bajo la mirada de los gobernantes». Sin embargo, objeta, «puede ser sometida por una gran fuerza procedente del exterior». De ahí que concluya señalando que, la citada extensión y estructura, «parece reunir todas las ventajas de un república grande y de una pequeña».

formar parte del Senado. «Habrá así –sostiene Hume- en toda la república, 100 senadores, 1000 magistrados de condado y 10.000 representantes».

La *perfect commonwealth* de Hume se configura pues como una nueva y peculiar suerte de «gobierno representativo» claramente diferenciado de las democracias populares y en el que impera un sistema representativo basado en un régimen electoral restringido, propietario e indirecto. Es más, en ese sistema la participación política de la «clase inferior del pueblo y los pequeños propietarios» queda reducida a la posibilidad de participar en las asambleas parroquiales y a la elección de los representantes de condado. Pero nada más, pues –según Hume- estos ciudadanos «están suficientemente capacitados para elegir a alguien no muy distante de ellos en rango o residencia y, por tanto, en las reuniones parroquiales elegirán probablemente el mejor representante, o casi el mejor. Pero no están preparados para las asambleas de condado, ni para elegir los altos cargos de la república. Su ignorancia ofrece a los grandes una oportunidad para engañarlos».¹⁶⁴ Puede decirse pues que Hume otorga un escaso grado de participación política a todos los hombres libres *con cierto nivel de propiedad*, pero también que concentra la representación y, sobre todo, la capacidad de decisión en las clases altas, en la aristocracia. En suma y en principio, el hombre (varón), libre, propietario y adinerado o terrateniente sigue siendo pues el sujeto político por excelencia en Hume. La república de Hume es pues –como sugiere D. Miller¹⁶⁵- un gobierno que es predominantemente aristocrático.

Pese a todo ello, conviene retener por último que la *perfect commonwealth* de Hume concentra el poder legislativo y el ejecutivo en el Senado, pues este último ostentará, en primer lugar, «todo el poder ejecutivo de la república, el poder para la paz y para la guerra, de dar órdenes a los almirantes, generales y embajadores y,..., en resumen, todas las prerrogativas del monarca inglés, salvo la de veto». De hecho, será él quien deberá reunirse anualmente y al comienzo de cada mandato para elegir a los más importantes cargos del Estado.¹⁶⁶ Pero, en segundo lugar, pese a que indica que los representantes de condado «se reúnen en sus respectivos condados», y «están en posesión de todo el poder legislativo de la república, decidiéndose cada cuestión por el mayor

¹⁶⁴ D. Hume. *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 450.

¹⁶⁵ D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 153.

¹⁶⁶ Debe elegir –precisa Hume- «a los siguientes magistrados: un protector que representa la dignidad de la república y preside el senado; dos secretarios de Estado; seis consejos: un consejo de Estado, un consejo de religión y conocimiento, un consejo de comercio, un consejo legal, un consejo de la guerra y un consejo del almirantazgo, compuesto cada uno de ellos por cinco personas; así como seis comisarios del tesoro y a un primer comisario. Todos deben ser senadores. El senado nombra asimismo todos los embajadores antes las cortes extranjeras. Éstos puede ser senadores o no». En suma, en el Senado recae –como ya se ha indicado antes- la capacidad de elegir el poder ejecutivo.

número de condados y, en caso de empate, por el voto dirimente del senado», Hume debilita abiertamente tal precepto al indicar seguidamente que el Senado también posee una importante y decisiva capacidad legislativa, pues «cada ley nueva debe debatirse primeramente en el senado y, aunque sea rechazada, si diez senadores insisten y protestan, debe ser enviada a las asambleas de condado,..., [pudiendo] ajuntar al texto de la ley las razones que tiene para aceptarlo o rechazarlo». Así pues, el Senado tiene capacidad de iniciativa legislativa. Por último, según Hume, el Senado no solo puede «expulsar de su seno a cualquiera de sus miembros»¹⁶⁷. También posee «toda la autoridad judicial de la Cámara de los Lores, es decir, recibe las apelaciones de todas las instancias inferiores» y, además «puede detener cualquier juicio y someterlo a su competencia».

13. La reforma de la monarquía inglesa.

No obstante, el interés de *Idea de una república perfecta* reside igualmente en que—como decíamos más arriba— aporta diversas propuestas de reforma respecto de la misma monarquía inglesa de su época. En su opinión, «con el fin de convertirlo en el más perfecto modelo de monarquías limitada», es preciso, en primer lugar, que en ella no se permita «que vote en las elecciones del condado a nadie que no tenga una propiedad con un valor mínimo de 200 libras». Con ello, Hume propone reformar el sistema electoral inglés pero, eso sí, no para lograr que sea más «equitativo» sino, por el contrario, más representativo de las clases propietarias. Por otra parte, y en esa misma línea, Hume cree necesario fortalecer el peso y poder de la Cámara de los Lores. La misma idea sugiere ya reforzar el poder de la aristocracia. Pero más evidentes son sus intenciones a este respecto si reparamos en que considera necesario, además de prescindir de la presencia en ella de los obispos y los pares escoceses, aumentar su número a trescientos o cuatrocientos, convertir sus cargos en vitalicios, aunque no en hereditarios, elegir sus miembros por ella misma (cooptar)y, finalmente, impedir que ningún «común» pueda rehusar un puesto en ella cuando se le ofrezca, de modo que «se podría excluir a todos los líderes turbulentos de la Cámara de los Comunes y relacionarlos por el interés con la Cámara de los Pares».¹⁶⁸

¹⁶⁷ Hume no ofrece explicación alguna de los motivos o razones o casos en que se puede llevarse a cabo tal expulsión. Si bien en ciertos momentos sugiere que tal posibilidad constituye un mecanismo de control de los disidentes.

¹⁶⁸ D. Hume. *Idea de una república perfecta*, en *Ensayos*, p. 454.

14. A modo de conclusiones

La filosofía social y política de Hume se mostró abiertamente proclive tanto a la consolidación de la sociedad de libre mercado y del emergente capitalismo de base comercial y fabril cuanto a la consolidación del clásico modelo constitucional de la monarquía británica que restauró la Revolución Gloriosa de 1688. Su defensa del individualismo adquisitivo, de la estabilidad de la propiedad privada, del libre mercado y el desarrollo del capitalismo, así como su fundamentación de la sociedad y el gobierno en el interés y la utilidad y, en fin, su apuesta por un «gobierno mixto» limitado y equilibrado lo sitúan, sin duda, en la estela de Locke y en el germen de la tradición liberal. Pero, por otro lado, su apego a la traición, los hábitos y la costumbre, su apasionada defensa de la lealtad y la obediencia al gobierno o, en fin, sus reticencias ante las reformas lo acercan al conservadurismo. Es por ello que su adscripción a la tradición política liberal merece, dados sus acentos conservadores, más de un matiz. No cabe duda de que si bien la originalidad de su obra y pensamiento acaso resida –como señala David Miller¹⁶⁹ en «su reconstrucción de los fundamentos filosóficos del pensamiento político», lo cierto es– como el mismo Miller indica– que Hume «probablemente es el mejor ejemplo que tenemos de una teoría política conservadora secular y escéptica». No obstante, más allá de estos intentos de apropiación de Hume por parte del conservadurismo¹⁷⁰ o del liberalismo,¹⁷¹ una adecuada caracterización de su pensamiento político acaso podría partir de aquella tesis de Sheldon Wolin¹⁷² según la cual si bien Hume socavó algunos de los fundamentos del liberalismo iusnaturalista del XVIII y sentó las bases del liberalismo utilitarista del XIX, también preparó el camino para cierto conservadurismo. Y al hacerlo alteró el curso futuro tanto del liberalismo como del conservadurismo, generando –a nuestro modo de ver– algunas de las bases de lo que, ya a partir de finales del siglo XIX y principios del XX, se ha dado en denominar el liberalismo conservador contemporáneo.¹⁷³ En suma, la teoría política de Hume puede ser considerada como un pensamiento fronterizo, en la encrucijada entre

¹⁶⁹ David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 2.

¹⁷⁰ Un ejemplo paradigmático de los mismos lo constituye Donald Livingston (*Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, cap. 12; y «El conservadurismo de David Hume», *Estudios Públicos*, 107, 2007, pp. 167-204). Livingston (p. 173) considera a Hume «el primer filósofo conservador». Véase también su «On Hume's Conservatism», *Hume Studies*, XXI, 2, 1995, p. 156.

¹⁷¹ Véase en este caso John Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

¹⁷² Sheldon Wolin («Hume and Conservatism», *The American Political Science Review*, 48, 4, 1954, p. 999). Cosa bien distinta es sugerir, sin mayores matices, una vinculación directa de Hume con el posterior conservadurismo burkeano (George Sabine, *Historia de las ideas políticas*, México, 1990, FCE, p. 439 y ss.).

¹⁷³ Véase al respecto Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*.

el liberalismo y el conservadurismo, pero al mismo tiempo –y precisamente por ello- como notorio precursor del liberalismo conservador contemporáneo.

No obstante, sea como sea y por lo aquí nos interesa, esa cercanía de Hume a una y otra tradición acaso tenga una evidente expresión político constitucional en su defensa de la «monarquía limitada» y, concretamente, de aquella forma de «gobierno mixto» que constituyó la monarquía británica de su época. Por lo demás, acaso esa proximidad no se deba a otra cosa que a ciertos cambios –a los que él mismo contribuyó¹⁷⁴ en el interior del propio pensamiento liberal. Así, a diferencia de Locke -del que su *Segundo Tratado* puede ser considerado como una apuesta por una revolución/restauración, por el advenimiento de la Revolución Gloriosa-, Hume representa, casi un siglo después, una justificación de los resultados institucionales de la misma. Si Locke alentó el advenimiento de una revolución que era en realidad un intento de «restaurar» el orden político previo a la guerra civil inglesa¹⁷⁵, Hume representa por su parte un esfuerzo de justificación y conservación del poder y las instituciones que salieron triunfantes de aquella Revolución Gloriosa, solo que éste se plasma varias décadas después de aquella y se concreta a través de su defensa de la «monarquía civilizada» y en su apuesta –no exenta de cierta contradicción con sus principios de la «larga posesión» y la «posesión presente»- del derecho de acceso a la monarquía de la dinastía de los Hannover.¹⁷⁶ En este sentido puede decirse –como afirma Wolin¹⁷⁷ que el liberalismo y el conservadurismo de Hume es «sintomático del cambio que estaba teniendo lugar en el liberalismo inglés hacia mediados del siglo XVIII». Un cambio por el cual el liberalismo revolucionario del siglo XVII -que estaba basado en las protestas y movimientos de la guerra civil inglesa y representó un desafío al orden establecido y, particularmente, a la monarquía inglesa- estaba siendo transformado y moderado hasta convertirse, en primer lugar y con Locke, en un alejamiento del republicanismo *leveller*¹⁷⁸ y una apuesta por la «restauración» de la monarquía moderada que luego consolidaría la Revolución Gloriosa y, en segundo lugar y con Hume, en una apasionada justificación del status quo político, de los resultados de tal Revolución,

¹⁷⁴ Hume –indica J.G.A. Pocock, («Hume and the American Revolution: The Dying Thoughts of a North Briton», p. 126)- «fue un analista de su propio momento en la historia y, en el mismo acto, un fabricante y modificador de la historia intelectual».

¹⁷⁵ Véase al respecto nuestro ya citado trabajo «Propiedad, democracia y monarquía en John Locke. (¿Era Locke un partidario de la igualdad política y la democracia?)».

¹⁷⁶ Véase en este sentido *De la sucesión protestante*, en *Ensayos*, p. 434 y ss.

¹⁷⁷ Sheldon Wolin, «Hume and Conservatism», p. 1015.

¹⁷⁸ Las opiniones de Hume sobre los *levellers* pueden encontrarse en su *The History of England*, vol. 6, cap. LX, p. 5 y ss. Pese a que no era exactamente así, Hume creía (p. 5) que los *levellers* perseguían «una igual distribución del poder y la autoridad y rechazaban toda dependencia y subordinación». Véase también *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 59.

esto es, de la permanencia y consolidación de la vieja e inveterada constitución mixta británica. De ahí que pueda decirse –de nuevo con Wolin- que ese liberalismo «había perdido su estatus de desafío al orden establecido y se había convertido él mismo en el orden». Pero también, en lo que aquí nos interesa de forma especial, que ese mismo liberalismo sigue mostrando en Hume una abierta defensa del «gobierno representativo» frente a la democracia, bien bajo la -«en teoría»- posibilidad de una república aristocrática o bien –y de forma preferente para Hume- bajo la concreta expresión de una «monarquía civilizada».

San Cristóbal de La Laguna, octubre de 2016