

## DAVID HUME: LA OBEDIENCIA UTIL<sup>1</sup>.

Sea en fórmulas de gran belleza retórica y fuerza dramática, como la de Rousseau al preguntarse ¿por qué maravilla del universo el hombre, que nació libre, devino esclavo?; sea en fórmulas sugestivas y ambiguas como ¿por qué amar la ley? o ¿por qué no más bien la anarquía?..; sea en expresiones más académicas, como "los fundamentos de la autoridad", "las bases del consentimiento"; sean cuales sean las claves (morales, psicológicas, jurídicas o políticas) y el estilo (retórico, descriptivo, alusivo), la pregunta por la obediencia está siempre en el centro mismo de la filosofía política. Y Hume, que sin retóricas ni efectismo se limitó a describir la *génesis* de la misma, nos parece la opción más lúcida de su tiempo, la de mayor coherencia filosófica y tal vez la más fecunda aún en nuestros días. Mientras el iusnaturalismo, Hobbes, La Boetie, Locke o Rousseau buscaban las *razones* para obedecer o para sublevarse, el escocés se contentaba con describir sin apasionamiento una hipótesis plausible que nos ayude a comprender el *hecho* de la autoridad política, basada en un criterio tan razonable como el de *no más obediencia que la que sea útil*.

1. El argumento más persuasivo de los comúnmente usados en apoyo de la obediencia al Gobierno ha sido el supuesto *deber moral de cumplir las promesas*. Este fundamento de la obediencia, exquisitamente liberal, es plenamente coherente con los principios filosóficos de esta concepción política, basada en una antropología o teoría de la naturaleza humana fuertemente individualista y una concepción constructivista y contractualista del orden civil. El mismo Locke lo formuló de manera inequívoca en el alborear de la doctrina<sup>2</sup> y Hume resume magistralmente su

---

<sup>1</sup> Este texto, de 1990, fue presentado en unas Jornadas sobre Obligatoriedad y Derecho, en Oviedo, y posteriormente publicado: "Hume o la obediencia útil", en *Obligatoriedad y Derecho (XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social* (28-30 de Marzo de 1990). Oviedo, Univ. Oviedo. Servicio publicaciones, 1991, 113-132.

<sup>2</sup> Véase especialmente el capítulo VIII de su *An Essay concerning the true original extent and end of Civil Government*, en *Two Treatises of Government*.

contenido en este pasaje: "Todos los hombres han nacido libres e iguales; sólo por consentimiento pueden establecerse el gobierno y la superioridad. Al instaurar la función de gobierno, el consentimiento de los hombres impone a éstos una nueva obligación, desconocida por las leyes de la naturaleza. Por tanto, los hombres están obligados a obedecer a sus magistrados únicamente porque así lo prometieron, y si no hubieran dado expresa o tácitamente su palabra de mantener obediencia, nunca se habría convertido tal cosa en parte integrante de su deber moral"<sup>3</sup>, en el que Hume pone su punto de mira y que condensa toda una filosofía política. Debemos recordar que Locke concibe la "naturaleza humana" de forma aristotélica, *metafísica*, como aquello que distingue al hombre de los demás animales (su racionalidad, su moralidad...). De esta forma, el "estado de naturaleza" toma el carácter de una referencia normativa, tal que la legitimidad del pacto político residirá en su respeto y defensa del orden natural<sup>4</sup>.

Si el "estado de naturaleza" es el *canon*, hay que poner en el mismo todos aquellos contenidos que quieran legitimarse en el "estado civil"; o al menos los principios de los que puedan deducirse las formas de la sociedad política que se defiende, en este caso la sociedad mercantil burguesa. Esto lleva a Locke a convertir el estado de naturaleza en un estado sociable, donde los hombres trabajan, intercambian, cooperan, inventan el dinero, establecen la propiedad, generan pacíficamente la desigualdad... Una imagen apacible y benigna: "unos hombres que viven juntos según la razón", "un estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y mutua defensa"<sup>5</sup>. Un ideal de autonomía y libertad: "un estado de perfecta libertad del hombre para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y persona como desee dentro de los límites de la ley natural, sin someterse o depender de la voluntad de ningún hombre"<sup>6</sup>.

Pensar la vida humana como posible al margen del Estado, y especialmente

---

<sup>3</sup> *Treatise*, 542.

<sup>4</sup> G. Zarone, *Scienza e forma della politica*. Roma-Nápoles, De Donato, 1975, pp.81 ss.

<sup>5</sup> *Second Treatise*, Sec. 19.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Sec. 4.

pensarla como vida social, sobre todo si en ella cabe un hombre libre, moral, justo, trabajador... implica de forma directa la relativización del Estado como instrumento de vida, de paz, de prosperidad y de moralidad. Es decir, aunque el Estado quedaba fundamentado como conveniente, como instrumento "relativamente" necesario para corregir posible desajustes, perdía su sagrado carácter de condición indispensable de la justicia y de la paz. Como Locke deja bien claro, no era necesario para vivir socialmente, ni para que existieran las reglas de justicia, ni el comercio, ni la propiedad.

Ahora bien, desde estos supuestos se hace difícil pensar la necesidad del orden político. Esta necesidad resplandece en el esquema de Hobbes, quien pone el conflicto en el estado de naturaleza: en este caso se comprende que el orden político venía a eliminar el orden natural, aceptando la positividad del derecho y la base utilitaria de la moral. Locke, que acepta la utilidad del Gobierno, tiene que reconocer ciertas carencias en el estado de naturaleza y hacer uso de otra imagen del mismo, ésta más hobbesiana: "una de las grandes razones para que los hombres pasen a vivir en sociedad, y abandonen el estado de naturaleza... es evitar el estado de guerra"; el estado de naturaleza es "muy incierto y muy inseguro", "lleno de temores y de peligros continuos"<sup>7</sup>.

Locke parece necesitar las dos imágenes: una, la hobbesiana, para justificar la necesidad del pacto político; la otra, iusnaturalista y cristiana, para minimizar el poder del Estado, al mostrar como posible la vida social previa al pacto. Y necesita dos "etapas", ambas sociales, pero bien diferenciadas: una *pre-política* o *pre-dinero* y otra *política* o propiamente *mercantil*.

La aparición del Gobierno, por tanto, no significa el origen de la sociedad, de la justicia, de la moral, de la propiedad, del comercio... Sólo es origen de sí mismo e instrumento de maximización de la eficacia en la aplicación y protección de las leyes de la justicia y del mercado. Únicamente era necesario para perfeccionar la existencia social, su seguridad y su eficacia corrigiendo los desajustes graves que la competencia en el mercado provoca y los efectos negativos de ser juez y parte en la

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, Sec. 123-125; 131, 137.

aplicación de la justicia. Al no ser condición de sobrevivencia, su poder y función quedaban limitados y relativizados. El individuo, por el contrario, se erigía en sujeto político, jurídico y moral absoluto. Su sumisión devenía legítima sólo en tanto que voluntaria y únicamente subordinada a las condiciones que determinaron su promesa libre, su contrato.

Muchos autores, como Macpherson<sup>8</sup>, han sostenido que es ésta una argumentación perversa que oculta la veneración del mercado. Probablemente tal determinación no sea inocua. Hemos de reconocer la fuerza persuasiva del argumento según el cual: puesto que es obvio que el cumplimiento de las promesas y los contratos constituyen la condición de posibilidad del mercado, al convertir la libre aceptación, el consentimiento, en norma moral se está consagrando la relación mercantil. No es este el momento oportuno de discutir este problema hermenéutico. Digamos simplemente que el individualismo liberal teorizado por Locke es internamente coherente y filosóficamente independiente de la concepción del mercado (que, por otro lado, era muy *dulce* en Locke). Queremos decir que la ideología lockeana, su "individualismo posesivo", explica su adhesión o construcción de la teoría, pero que ésta es consistente y susceptible de diversos usos ideológicos, es decir, no es un conglomerado de postulados *ad hoc* para defender una posición política liberal<sup>9</sup>. La antropología lockeana le lleva al mercado, pero no necesariamente al "mercado capitalista". La identidad mercado-capitalismo ha sido uno de los grandes errores del pensamiento socialista, o uno de los grandes éxitos ideológicos del liberalismo.

De todas formas la teoría lockeana del consentimiento, que correspondía a la idea contractualista del Estado, fue traducida a la ética del mercader. Nada más noble y claro que fundar el Estado en un pacto mercantil, llevado a cabo por individuos independientes y presuntamente autosuficientes, que obliga por igual a ambas partes y en los límites que el contrato fija. ¿Cómo oponerse a una ficción que embellecía tanto al individuo? No faltaban mentes lúcidas que advertían que el

---

<sup>8</sup> La Teoría Política del individualismo posesivo. Barcelona, Fontanella, 1979, Cap. V.

<sup>9</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*. Cambridge U.P., 1969.

círculo de la obediencia no era una transacción comercial, que el pacto político nada tenía que ver con los contratos privados, que la necesidad, la carencia y el miedo arrastraban al hombre a la vida civil sin condiciones. Pero el "miedo" hobbesiano, o los "derechos históricos" que otros reclamaban, o algún "naturalismo teológico" reminiscente..., no eran comparables a la hermosa ficción por la cual el individuo libremente decide ser ciudadano y, al mismo tiempo, las condiciones de su carta de ciudadanía, o sea, sus derechos.

El liberalismo establecía así una jerarquía definitiva entre individuo, sociedad civil y Estado o sociedad política. Y al mismo tiempo que se debilitaba el status del Estado, y por tanto se restringía el deber de obediencia al mismo, se ennoblecía dicho deber al dotarlo de carácter moral. Una moralidad que procedía únicamente de su origen: un compromiso libremente asumido por individuos libres y propietarios de sí mismo.

2. La voz de Hume se alzó como alternativa abierta a esta teoría del consentimiento como fundamento del deber moral de obedecer al Gobierno. En apenas tres secciones de su *Treatise*<sup>10</sup> y algún otro trabajo ligero<sup>11</sup> diseñó una vía alternativa y fecunda para pensar la obediencia, vía que, curiosamente, era más coherente con la filosofía empirista, diseñada por el propio Locke en su *Essay* y aceptada espontáneamente en los espacios liberales, que el individualismo de los derechos naturales en el que caía, tal vez a su pesar, el primer teórico del liberalismo.

El reto que Hume se propuso, desde estos presupuestos, fue el de trazar una hipótesis plausible, razonable, que explicara cómo unos hombres naturalmente egoístas, sin dejar de serlo, regulan ese instinto y llegan a aceptar la ley; es decir, incorporan a su naturaleza el hábito de la obediencia política. Porque de su teoría de

---

10 Secc. VIII a X: "Del origen de la obediencia civil", "De las medidas de la obediencia civil", "De los objetos de obediencia", además de la Sec. VII: "Del origen del Gobierno". Parte II del Libro III del *Treatise*.

11 Algunos de sus ensayos políticos, como "Del Contrato original", "De la libertad civil", "Del origen del Gobierno".

las pasiones se deriva inevitablemente que el hombre tiene una tendencia natural a satisfacer sus deseos de forma inmediata: "Es verdad que estamos siempre dispuestos a preferir el interés presente al distante y remoto, y que tampoco nos resulta fácil resistir la tentación de cualquier ventaja de que podamos disfrutar inmediatamente, en lugar de prevenir el mal lejano"<sup>12</sup>.

La naturaleza humana no es originariamente *social*, piensa Hume en línea hobbesiana. Pero Hobbes cosifica o substancializa esa naturaleza al considerarla siempre e inalterablemente antisocial y contraponerla a las relaciones sociales como algo externo y enfrentado a ella; Hobbes ve la obediencia como precio a pagar por bienes más esenciales que la libertad (como la seguridad, la paz, la vida, etc.). Hume, en cambio, aun reconociendo que esa tendencia natural a preferir la satisfacción del deseo inmediato al interés remoto es constante y supone siempre una resistencia a la vida social, pensará que no es un obstáculo insalvable en la medida en que dicha tendencia puede ser contrarrestada por otras, por hábitos "artificiales" que llegan a fijarse en su naturaleza, a devenir *naturales*.

Lo clave de la filosofía política de Hume es esta idea según la cual la vida social puede constituirse sólo en la medida en que este *principio del deseo* pueda ser controlado, regulado y modificado<sup>13</sup>. Cualquier explicación del origen del Gobierno - y, por tanto, de la obediencia-, de sus condiciones de posibilidad, pasa por dar cuenta de la regulación de esta tendencia natural al hombre de preferir lo próximo a lo distante.

En su proyecto Hume no puede buscar respuestas tópicas a esta regulación, como la "educación del deseo" o el "sentimiento moral". Estas funciones son útiles para compensar el egoísmo natural del hombre, y en especial su deseo de posesión; pero son efectos sociales, es decir, su juego se ejerce en el seno del orden político; por tanto, no pueden darse en el *origen* del Gobierno. El error de los filósofos, según

---

<sup>12</sup> *Treatise*, 539.

<sup>13</sup> La tesis clásica de N.K. Smith, en su obra *The Philosophy of David Hume* (Londres, 1941) se sitúa en esta dirección: toda la epistemología del escocés estaría subordinada a la fundamentación de la vida política.

Hume, habría consistido en confundir las condiciones de reproducción de la obediencia con el origen de ésta, y así habrían caído en la falacia de poner en el origen de la sociedad lo que es producto de ella.

Si no pueden entrar en juego ni la conciencia moral, ni el cálculo reflexivo, ni la coacción de la ley..., el principio del deseo, la tendencia a preferir lo próximo a lo remoto, debe regularse en el propio juego de las pasiones naturales. Hume puede encontrar esta salida gracias a su *teoría de la naturaleza humana* y, en particular, su *teoría de las pasiones*.

Efectivamente, cuando Hume reflexiona sobre la obediencia ya había fijado su concepción evolucionista de la naturaleza humana<sup>14</sup>, que le permite diluir las contraposiciones biología/costumbre, deseo/razón, naturaleza/sociedad... El obstáculo a vencer por Hume era el prejuicio antropológico de una naturaleza humana primitiva pensada como abundante en ciegos instintos y violentas pasiones. Tal imagen llevaba a poner en el origen los factores (razón, sentimiento moral) capaces de controlar el deseo, vencer los instintos e imponer normas de acción: o sea, instaurar el orden civil. Y así se cometía la falacia de poner en el origen de la vida social lo que en el fondo eran resultados de la misma. Hobbes proyectó sobre el origen las pasiones del hombre moderno, y así no era fácil explicar su sumisión a la ley sino absolutizando el poder de la misma. Locke dotó al hombre originario de una capacidad de reflexión y de distinción moral exquisitas, pudiendo así imaginarlo capaz de controlar el deseo y de optar por la ley.

Hume rompe con la imagen tópica y postula que la "rudeza" natural significa debilidad de la reflexión, no fuerza del deseo. Las pasiones son poco activas en la miseria: "Difícilmente siente un *indio* la tentación de quitar a otro su cabaña o de robarle su arco, ya que también él posee esas cosas..."<sup>15</sup>.

La "Naturaleza" no sería tan absurda de generar situaciones sin salida. Al igual que en el debate filosófico la "razón dogmática" y la "razón escéptica" crecen juntas y

---

<sup>14</sup>Ver M. Dal Pra, *Hume e la Scienza della Natura Humana*. Bari, Laterza, 1973. También P. S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh, 1966.

<sup>15</sup> *Treatise*, 539.

juntas se debilitan en su lucha<sup>16</sup>, de igual modo la naturaleza pone el mal al mismo tiempo que el remedio.

El nivel de las pasiones humanas en una época le parece al escocés proporcionado a la potencia de los controles de las mismas. Tal presupuesto no es arbitrario, ni siquiera ingenua esperanza en la "invisible hand", sino exigencia de su racionalismo empirista. Se trataba de una creencia impuesta por la razón: si la existencia de la especie humana ha sido posible, hay que suponer que siempre contó con poder de respuesta suficiente a los obstáculos; y por la experiencia: es obvio que el crecimiento de las pasiones se da al ritmo de la posibilidad de acumular riquezas y gozar placeres, y por tanto al mismo ritmo de la complejidad social, o sea, de los medios (normas, leyes, coerciones...) de control de las mismas.

Dentro de su concepción del hombre Hume había diseñado una teoría audaz sobre el deseo. Puesto que la razón es un fruto tardío de la génesis humana y, además, dado que esta razón es impotente para crear o anular las pasiones y débil para dirigir las mismas, Hume buscará la solución en la "autoregulación de las pasiones", que se desdobra en una *dialéctica de las pasiones* y una *dinámica de las pasiones*, y que en el fondo implica un concepto *genético* o *evolucionista* (si no histórico) de la naturaleza humana. La primera suele expresarla diciendo que "la naturaleza se ve obligada a poner al mismo tiempo la enfermedad y el remedio a la misma"; la segunda, que "una pasión se anula oponiéndole otra más fuerte"<sup>17</sup>. El mismo interés que lleva a los individuos al enfrentamiento y la inseguridad debe ser el origen de las leyes de justicia y del Gobierno; y las mismas tendencias naturales que se oponen a la obediencia de las leyes de justicia o a la sumisión a la voluntad del Gobierno deben ser contrarrestadas por otras pasiones que las corrigen o controlan. Estas bases filosóficas permiten a Hume una respuesta coherente a la pregunta: ¿cómo un ser egoísta llega a amar el bien público? O bien: ¿cómo el hombre puede llegar a preferir el bien remoto al próximo, a anteponer el *interés* al

---

<sup>16</sup> Ver Parte IV, "Del escepticismo y otros sistemas de filosofía", del Libro I del *Treatise*.

<sup>17</sup> Hemos desarrollado ampliamente es tema en "David Hume: la falacia sentimentalista" (En prensa. Univ. de Oviedo, Filosofía del Derecho, Moral y Política, 1990). Ver también J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, Londres, 1980, cap. 3).



*placer?*

3. Hume coincide frecuentemente con Locke en los objetivos políticos, es decir en su "programa liberal". Se trata de una coincidencia en el resultado, en la oferta, en el programa, no en los principios, ni en el método, ni en los argumentos. Tal cosa no es para nosotros relevante, pues creemos con Barry<sup>18</sup> que las identidades y diferencias deben buscarse en los fundamentos filosóficos. Pero ocurre que a veces nos encontramos con que, al menos de forma aparente, comparten ciertas tesis filosóficas, ciertos principios. Esto es comprensible, pues en Hume hay fuertes dosis de individualismo e incluso de liberalismo. Ahora bien, esta coincidencia unas veces es real, mientras otras solamente aparente. Conviene hacer un análisis detenido del uso que cada uno hace de las mismas, pues con frecuencia el sentido preciso que toman en el seno de sus respectivas posiciones filosóficas, es plenamente diferenciado.

Un caso elocuente, e importante para nuestro tema, es el de la vida social "prepolítica". Locke la usaba para debilitar la necesidad absoluta del Gobierno y, así, justificar su carácter meramente subordinado. Hume también la acepta, pero con mero espíritu descriptivo, como parte de un modelo plausible de explicación genealógica del orden político. Afirma, con Locke, que el Gobierno no es una institución absolutamente necesaria para cualquier forma de vida social, o sea, que no es algo natural, sino un "artificio", un instrumento ingeniado y remodelado continuamente por los hombres para adaptarlo a sus necesidades. "Aunque el Gobierno –nos dice- sea una invención muy ventajosa e incluso, en algunas circunstancias, absolutamente necesaria para los hombres, no es algo que sea imprescindible en todas las circunstancias, y hasta es posible que los hombres puedan mantener la sociedad durante algún tiempo sin recurrir a esa invención"<sup>19</sup>.

La existencia política del hombre no es necesaria, ni siquiera es una etapa necesaria. Ahora bien, en concreto, dadas unas determinadas condiciones, el

---

<sup>18</sup>N. P. Barry, *On classical liberalism and libertarianism*. Nueva York, St. Martin's Press, 1987, pp.19 ss.

<sup>19</sup>*Treatise*, 539.

Gobierno es un "artificio natural" insustituible para la vida social: "El estado de sociedad sin Gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aun cuando se hayan agrupado ya muchas familias y haya pasado ya mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de riquezas y posesiones podrá obligar a los hombres a abandonar ese estado; y todas las sociedades son en su primera formación tan bárbaras e incultas que deberán pasar muchos años hasta que lleguen a aumentar al punto de dificultar a los hombres el disfrute de la paz y la armonía"<sup>20</sup>.

Es decir, el incremento de riquezas y posesiones, y las pasiones que inducen, son las condiciones que fuerzan al hombre a inventar el gobierno civil. Pero, al instaurar el Estado, los hombres autodeterminan su naturaleza: nuevas pasiones, nuevas interrelaciones y equilibrios entre ellas, nuevos hábitos fijados como "segunda naturaleza", por tanto, nuevos comportamientos, nuevas necesidades, nuevas normas e instituciones..., todo en un proceso complejo y sofisticado, en el que se va gestando simultáneamente la historia del hombre y la historia de la sociedad.

Acepta la fase social pre-política, pero como para Hume el "estado de naturaleza" no es un *canon*<sup>21</sup>, no la embellece ni la idealiza. El Estado no es *absolutamente necesario* para la vida, pero sí para una vida social compleja, una vida "humana", en la que se ha desarrollado la razón, las instituciones, la moral, el bienestar. En consecuencia, tras la aceptación de una fase prepolítica de la sociedad, con lo que conlleva de relativización del Estado, en Locke y Hume se esconden presupuestos muy distanciados. La misma "relativización" en Locke es metafísica y moral, con el fin de rebajar su valor y dignidad; en Hume es metodológica e histórica, con lo que el valor del Estado no se subordina, pues lo que realmente se relativiza son sus contenidos, su función, sus formas y sus límites.

En el fondo, como el mismo Hume dice, comparte los fines de la reflexión liberal, los valores contenidos en el modelo que defienden; lo que no acepta es su

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 541.

<sup>21</sup> J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Nueva York, MacMillan, 1963.

argumentación, por tratarse de razonamientos no conciliables con la filosofía ni con la experiencia. Con la filosofía: cuando se plantea el origen del Gobierno "como primera instauración" del orden civil. Con la experiencia: cuando se plantea el origen "empírico" de cualquiera de los gobiernos conocidos.

4. Hume ya había explicado la génesis de las leyes naturales de la justicia, es decir, el carácter "artificial" de éstas<sup>22</sup>. No eran leyes gravadas en la conciencia moral de un sujeto racional, sino normas elaboradas y aprendidas, asimiladas a lo largo de la experiencia de la vida. Hume había aplicado al estudio de esta génesis su esquema hermenéutico del paso de la *obligación natural* al *deber moral*: se comienza respetando las posesiones de los otros por necesidad, por cuestión de sobrevivencia; se adquiere el hábito de este comportamiento, reforzado por el interés; se acaba sintiendo como norma de interés general; e incluso se llega al sentimiento moral, al deber de cumplirla<sup>23</sup>.

Hume ha sentado la posibilidad de una sociedad sin Gobierno; no obstante, considera impensable una sociedad sin justicia: "sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin observancia de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de la posesión, su trasmisión por consentimiento y el cumplimiento de las promesas"<sup>24</sup>.

Las leyes naturales de la justicia rigen en la fase *prepolítica* de la sociedad, pues dichas tres leyes son las que describen las condiciones de la convivencia: propiedad individual, mercado y cumplimiento de los contratos. Estas leyes son previas a la instauración del Gobierno, rigen y son obligatorias antes de la aparición de toda autoridad. Antes de que pueda plantearse la obediencia al Gobierno ya existe la obediencia a las leyes de justicia: "Y aún diré más: sostengo que debería suponerse necesariamente que el gobierno, *con ocasión de su primera instauración*, deriva su autoridad de esas leyes naturales y, particularmente, de la relativa al cumplimiento

---

<sup>22</sup> Parte II del Libro III del *Treatise*: "¿Es la justicia una virtud natural o artificial?".

<sup>23</sup> J. B. Stewart, *Op. cit.*, p. 123.

<sup>24</sup> *Treatise*, 541.

de las promesas"<sup>25</sup>.

Hume disponía de una salida teórica razonable para ligar el Gobierno al interés a través de la moralidad. Puesto que ya había mostrado la génesis de la tercera ley natural de la justicia, a saber, la del cumplimiento de las promesas; y puesto que ya había mostrado cómo éstas devenían sentimiento y deber moral a partir de la obligación natural y por mediación de los hábitos, le bastaba poner el origen del Gobierno en un contrato y así fundar la obediencia a la autoridad política como pactada, como prometida. De esta forma la obediencia no sólo quedaba fundamentada, sino *sacralizada* como deber moral. Parecería razonable que, partiendo de una sociedad donde rigen estas leyes de justicia así fundamentadas, al plantearse la aparición del Gobierno buscara su fundamento en: a) un pacto de interés, cuya fuerza reside en b) obligación de cumplir las promesas. Tal perspectiva sería plenamente utilitarista y encajaría en el esquema genealógico de Hume, al que incluso completaría. Puesto que la obligación de cumplir las promesas era ya sentida como *útil* y moralmente *buena*, no sería difícil justificar la obediencia al Gobierno como una extensión de aquella obediencia. Gobierno y justicia quedarían así recíprocamente apoyados y fundamentados: el Gobierno sería un complemento o garantía de las leyes de justicia y éstas le prestarían su legitimidad al participar de su utilidad y su moralidad ya establecidas<sup>26</sup>.

Tal cosa implicaría, en rigor, un fundamento distinto al del liberalismo, dado que estas leyes de justicias perderían su carácter abstracto y eterno, absoluto, para convertirse en conquistas históricas de los hombres. No obstante, vigentes éstas en un momento dado, serían una instancia plenamente legitimadora. En cambio, no le agradó a Hume esta salida, teóricamente fácil. Esta solución no le gustaba a Hume, quien veía en ella uno de los recursos falaces típicos de la razón abstracta que tanto criticara. No le agradaba por ser inconsistente y por ser ineficaz, ya que a su pesar cuestionaba la legitimidad de la mayoría de los Gobiernos.

Aunque él fundamenta su rechazo en que sólo es válida para la "primera

---

<sup>25</sup>*Ibid.*, 541.

<sup>26</sup>D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge U.P., 1975.

instauración", es decir, para un punto ideal de aparición originaria del orden civil – como muestra al decir "Esta conclusión, sin embargo, será totalmente errónea si se amplía hasta abarcar la función de gobierno en todas las edades y situaciones..."<sup>27</sup>-, la verdad es que su rechazo es filosóficamente más profundo.

Ciertamente, la situación ideal de la "primera instauración" sólo es pensable en el origen de los pueblos (algo excesivamente lejano como para poder imaginarlo) o en casos como la experiencia de América del Norte (casos *viciados* dado que los sujetos contratantes eran ya hombres reflexivos, con experiencia política, que repitieron lo aprendido -constituir una comunidad en base a una declaración de derechos de los individuos y a una constitución a ellos subordinada- aunque en condiciones ideales). En general el origen de los Gobiernos ha sido frecuentemente más oscuro y siniestro, teniendo casi siempre en su origen la violencia, la sangre, la astucia... Hume asume esta experiencia y, desde ella, trata de responder con moderado optimismo a la pregunta: entonces, dado su origen, ¿están todos los Gobiernos condenados a la ilegitimidad?

Esta pregunta pone a prueba al liberalismo, mostrando su indigencia como filosofía política. Momentos constituyentes en base a los derechos que el liberalismo atribuye al individuo han existido muy pocos; incluso éstos no son una fundamentación definitiva, dado que el poder político puede haberse alejado de las condiciones contractuales, o dado que las nuevas generaciones no firmaron el contrato. Podría ofrecerse una salida pragmática, recurriendo al "consentimiento tácito"; pero tal solución es ineficaz en cuanto introduce complejas problemáticas como las de "la exigencia de la unanimidad" de Buchanan<sup>28</sup>, "la de los independientes" de Nozick<sup>29</sup>, etc... En cualquier caso, el consentimiento tácito

---

<sup>27</sup>*Treatise*, 541.

<sup>28</sup>*The Calculus of Consent*. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1962 (en colaboración con Gordon Tullock), y *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. University of Chicago Press, 1975.

<sup>29</sup>*Anarchy, State and Utopia*. Nueva York, Basic Books, 1974. Semejantes problemas plantea M. Rothbard (*Power and Market*, Kansas, Sheed Andre and McMeel, 1970; *Man, Economy and State*. Los Angeles, Nash, 1970; y especialmente en su *The Ethics of Liberty*. New Jersey, Humanities Press,

encubre en el fondo la sustitución del fundamento liberal del contrato por el utilitario: se consiente, se obedece la ley, en tanto que permite una vida razonablemente satisfactoria. O sea, al final, de forma solapada, se recurre a la *utilidad*.

Y es aquí donde Hume toma distancias. Si es así, ¿por qué no reconocer la realidad y las verdaderas razones de nuestra sumisión? En el fondo -viene a decir el escocés- nadie ignora que nunca ha pactado las condiciones políticas, y que incluso ante situaciones constituyentes excepcionales los acuerdos son de interés, de equilibrios posibles, de correlaciones de fuerzas, aunque se expresen en el lenguaje retórico de los derechos del individuo. Hume viene a decir: sea cual sea el origen, a menudo perdido en las grietas de la memoria de la historia, podemos aceptar su legitimidad si funcionan *como sí* hubieran tenido un origen legítimo, en suma, si respetan y se subordinan a las leyes naturales de la justicia. Reconocer esto es hacer público que el fundamento de nuestra obediencia es la *utilidad*, no la *promesa*.

Con el fundamento liberal -dice Hume- todos los gobiernos del mundo son ilegítimos y la obediencia a los mismos es arbitraria y accidental, si no encubiertamente utilitaria. ¿Por qué, pues, no reconocerlo así? El pensador escocés nos dice: "lo que yo mantengo es que, aunque el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de las promesas y sea mantenido durante algún tiempo gracias a esa obligación, sin embargo llega a echar raíces rápidamente por sí solo, engendrando una nueva y original obligación y autoridad, con independencia de todo contrato"<sup>30</sup>.

Frente al discurso liberal Hume se propone derivar el Gobierno en paralelo con las *leyes morales de justicia*, con el objetivo de ofrecer una explicación filosóficamente coherente y que elimine la sospecha de la ilegitimidad de toda obediencia. Si las leyes de justicia procedían de la *obligación natural*, también el Gobierno tiene ahí su origen: "Por muchas vueltas que demos al asunto, encontraremos en todo momento que estos dos tipos de deber están justamente al mismo nivel y que tienen el mismo origen, tanto en su *invención primera* como en su *obligación moral*. Ambos han sido

---

1982) y Ayn Rand (*The Virtue of Selfishness*. New York, Signet, 1964).

<sup>30</sup> *Treatise*,, 542.

creados para remediar inconvenientes similares y adquieren su sanción moral de la misma manera; esto es, porque ponen remedio a esos inconvenientes"<sup>31</sup>.

Efectivamente, en el análisis humeano la *obligación moral* es un artificio, una convención (aunque no arbitraria ni contingente) cuyo origen es el interés. Hume se ha detenido en el esfuerzo de explicar la génesis del sentimiento moral, y en especial de las leyes naturales de justicia, desde unos fundamentos filosóficos claros y una metodología homogénea, cosa que, según cree, le ha permitido eludir la gran ilusión de los liberales. Porque en el discurso liberal estas leyes naturales, cuyo origen se pierde en el tiempo, acaban pensadas como atemporales: "Estos filósofos observan enseguida que la sociedad es tan antigua como la misma especie humana y que las tres leyes naturales fundamentales son tan antiguas como la sociedad, de modo que, aprovechándose de la antigüedad y oscuro origen de esas leyes, niegan en primer lugar que sean invenciones humanas artificiales y voluntarias y luego intentan insertar en ellas los otros deberes, que son más palmariamente artificiales"<sup>32</sup>.

Hume nos advierte de que este principio del origen utilitario del Gobierno, en paralelo con el origen utilitario de las leyes de justicia y de la moral en general, es importante y debe ser analizado con cuidado. Pues ocurre que las fundamentaciones metafísicas y absolutas, cuando se desvela su ilusión, dejan el campo abierto a la impunidad.

Su afirmación de que "el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de cumplir las promesas y sea mantenido durante algún tiempo en base a esa obligación" es una concesión sin importancia al liberalismo<sup>33</sup>, que además sirve para cubrir ciertas experiencias (colonización americana) e incluso como hipótesis

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 543.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 542.

<sup>33</sup> En el fondo ni siquiera es una concesión, pues puede interpretarse como un efecto del automatismo de la obediencia en la fase prepolítica.

plausible de la génesis del poder civil desde el poder militar<sup>34</sup>. Lo relevante es su idea de que el fundamento del gobierno se automatiza y autonomiza "engendrando una nueva y original obligación y autoridad con independencia de todo contrato".

5. Vemos que Hume podía derivar la obediencia al Gobierno directamente de la obligación de cumplir las promesas, y que a un tiempo sancionaría la moralidad del gobierno sin perder su raíz utilitaria, ya que la ley de las promesas, como las demás leyes de justicia, tiene un origen natural utilitario. En cambio no lo hace así, sino que opta por una vía en paralelo. El Gobierno, como las leyes de Justicia, como las diversas instituciones sociales, son respuestas del hombre en su lucha por la vida, para satisfacer sus necesidades y deseos; respuestas que recogen su experiencia, su imaginación, su *autodeterminación*; respuestas lentas, vivas, modificables, de "ciclo largo", como los procesos biológicos, que hace que su origen se pierda en los tiempos y que la relación causa-efecto pierda su efectividad y se disuelva en una génesis profundamente dialéctica. Sin las leyes de justicia no hay sociedad; pero no eran *antes* que la vida social: esta se fue constituyendo con aquellas, y aquellas se fueron fijando apoyadas en las formas más primitivas de éstas. Sin Gobierno no hay orden político; pero no hay Gobierno, ni "idea" de Gobierno, fuera del orden político. Igualmente aquí uno y otro se desarrolla lentamente en formas sucesivas, con estrecha interdeterminación.

Todo, dice Hume, tiene su origen en el interés individual, en el deseo de vida, en la necesidad natural: "Por tanto, fue el mismo egoísmo -que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí- el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el *primer* motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, si bien las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más

---

<sup>34</sup> Es una sugestiva teoría de Hume, según la cual las primeras formas de autoridad no surgieron por conflictos internos, sino ante agresiones externas. La primera función del Gobierno fue la defensa exterior. "Los campamentos constituyen el verdadero origen de las ciudades" (*Treatise*, 540).



estricta de la justicia"<sup>35</sup>.

Hay una gran coherencia en la reflexión de Hume. Su razonamiento implícito parece ser: si el *deber moral* fundamenta la *obediencia política*, entonces, a) O dicho fundamento se entiende como determinación de nuestra conciencia, y en tal caso ¿de qué sirve el Gobierno?, o b) ese fundamento es, como todo deber moral, frágil y a menudo estéril, y entonces, ¿cómo considerarlo fundamento?

Hume sabe que, en el fondo la "obligación natural" que está en la base de toda "obligación moral" de las leyes de justicia es la que determina su fuerza. Desaparecida aquella, esta tiende poco a poco a desaparecer. Y sabe también que todo "deber moral" es un artificio que refuerza, embellece y ennoblece la "obligación natural", y que tales artificios, por ser frágiles, necesitan complementos y sustentos<sup>36</sup>. El Gobierno es un buen complemento para la debilidad de la justicia; y al mismo tiempo es un medio de reforzar el sentimiento moral de la justicia. Hume es en esto muy clásico: cree que, obligando a obedecer por la fuerza, se educa el carácter y se acaba amando la obediencia. Claro que esta posición puede verse desde su lado perverso, como La Boetie y Rousseau denunciaron; pero puede verse desde su lado realista y noble, como lo creían Platón o Cicerón.

Visto de este modo, el Gobierno aparece ante la insuficiencia de la obligación moral: expresa su carencia. La política refleja la indigencia de la moral. La obligación moral surge ligada al interés, pero la determinación no es siempre suficiente: el hombre prefiere lo próximo a lo remoto. El Gobierno es otro artificio, otra convención subordinada al interés, cuya función cumple de dos maneras: de forma *inmediata*, como complemento del deber moral y en la medida en que este es frágil, a saber, obligando a cumplir las leyes: "el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales"<sup>37</sup>; y de forma *mediata*, fortaleciendo la conciencia moral a través del hábito de cumplir las leyes, hasta el punto en que la relación causa-efecto se equilibra, si no se invierte: "A este respecto, sin embargo, la

---

<sup>35</sup> *Treatise*, 543.

<sup>36</sup> D. Forbes, *Op. cit.* 34 ss.).

<sup>37</sup> *Treatise*, 543.

ley natural del cumplimiento de las promesas está meramente a igual nivel que las demás, y su exacta observancia debe ser considerada como efecto de la instauración del gobierno, y no la obediencia al gobierno como efecto de la obligatoriedad de una promesa"<sup>38</sup>.

Por tanto, cumplir las promesas y obedecer al Gobierno son dos deberes perfectamente diferenciados. Aunque el fin último y común sea el interés, cada uno cumple su función de forma particular, cada cual es instrumento útil para satisfacer un aspecto específico del interés: "Para mantener el orden y la armonía en sociedad es necesario obedecer al magistrado civil. Para engendrar la credulidad y confianza mutuas en los comunes quehaceres de la vida es necesario cumplir las promesas. Lo mismo los fines que los medios son en ambos casos completamente distintos; por consiguiente, tampoco está un deber subordinado al otro"<sup>39</sup>.

Nótese la diferencia: la obediencia al Gobierno tiene por objeto el "orden y la armonía", es decir, supone el conflicto, el resquebrajamiento social, la insuficiencia de las leyes de la justicia, lo que empuja a los hombres a sustituir una vida social sin autoridad, sin jerarquía, sin poder, por una vida social *política*, con Gobierno; el cumplimiento de las promesas tiene por objeto la "confianza" en los demás, la ausencia de sospecha, la persuasión de que renunciando a la fuerza también renunciarán los otros, que respetando las posesiones de los demás respetarán las de uno mismo.

Hemos de subrayar la insistencia y reiteración de Hume en autonomizar las diversos tipos de obligación, uniéndolos a todos en su fin común, el interés, pero rechazando cualquier reducción, e incluso jerarquización. Esto es importante porque enraíza en su teoría de la naturaleza humana y en su método, distintos del liberalismo. Para el liberalismo el principio fundamental es el individuo libre que, como tal, puede comprometerse, pactar, optar... La libertad de sus compromisos funda la moralidad del cumplimiento de las promesas y la propiedad de su persona funda su derecho de propiedad sobre el producto de su trabajo... Para Hume ese

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 543.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 544.

individuo es un ser natural que evoluciona, que se autodetermina, que siempre piensa y actúa en el seno de la determinación natural. Desde aquí el cumplimiento de las promesas, el respeto de la propiedad o la instauración y obediencia al gobierno son otros tantos mecanismos, de *igual rango*, de los que se dota por interés. Y en la medida en que satisfacen ese interés y se generaliza esta experiencia se convierten en normas universales que son vividas como buenas. Unas son *buenas* para las relaciones cotidianas (para la vida social), otras para garantizar el orden (para la vida política). "En pocas palabras –nos dice-, si el cumplimiento de las promesas resulta algo provechoso, también lo es la obediencia al gobierno; si el primer interés es general, también lo es el segundo. Si el uno es obvio y admitido por todos, también lo es el otro. Y como esas dos reglas están basadas en similares obligaciones de interés, cada una de ellas deberá tener una autoridad peculiar e independiente de la otra"<sup>40</sup>.

Por tanto, en cuanto a la "obligación natural", es decir, a su vinculación al interés, no hay motivos para establecer una subordinación o dependencia. En cuanto a la "obligación moral" podemos apreciar semejantes resultados. Aunque un objeto de deseo próximo puede llevarnos a desobedecer al Gobierno, cuando lo vemos en los otros percibimos serenamente que tales acciones son perjudiciales para el bien público y para nuestro bien propio particular: "Esto provoca, de forma natural, desagrado en nosotros, al considerar tales acciones sediciosas y desleales, y nos lleva a unir a ellas la idea de vicio y fealdad moral. Este mismo principio es la causa de que desaprobemos toda suerte de injusticia privada y, en particular, el incumplimiento de promesas. Condenamos toda deslealtad y abuso de confianza, porque consideramos que la libertad y la realización de las relaciones humanas es algo que depende enteramente de la fidelidad a las promesas. Condenamos toda deslealtad hacia los magistrados porque nos damos cuenta de que la ejecución de la justicia... es imposible sin estar sometidos al gobierno"<sup>41</sup>.

La moralidad, en uno y otro caso, responde al mismo mecanismo. Pero en un

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 545.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 546.

caso cubre la lealtad entre los hombres, las relaciones privadas, y en el otro la lealtad hacia el soberano, las relaciones públicas. Dominios distintos, objetos distintos, intereses concretos distintos... determinan obligaciones distintas y separadas. Como dice Hume, aunque no existieran en el mundo las promesas, el gobierno seguiría siendo necesario "en toda sociedad numerosa y civilizada"; aunque estuviera ausente el sentimiento moral, el deber de cumplir las leyes de justicia, existiría el hábito y la norma de obedecer al Gobierno.

Esta independencia de la obediencia al Gobierno no es baladí. En el fondo implica que en los órdenes políticos cuyo origen no es el contrato -y, por tanto, no ha habido promesa-, no por eso la obligación de obediencia se relaja. Sigue teniendo el mismo fundamento: el interés. Sólo cuando el interés es traicionado por el poder político desaparece todo "deber" de obediencia. Es, pues, importante separar las dos fuentes de obediencia. Ya que, como dice Hume, en sociedades numerosas e ilustradas las promesas, sin respaldo del gobierno, tienen poca fuerza<sup>42</sup>, pudiéndose decir que una y otro cubren los campos de lo público y lo privado. Y aunque, ¡quien lo duda!, sea más hermoso creer que obedecemos libremente, no es desesperante el mensaje humeano de que obedecemos obligatoriamente, dado que la necesidad la pone nuestra utilidad. Es más triste saber que, con frecuencia, la violencia es forzada y estéril.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 746.