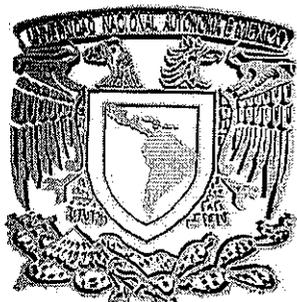


00482

**Universidad
Nacional Autónoma de México**

13



Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Samuel Tovar Ruiz

FECHA: 18 de octubre del 2002

FIRMA: [Firma]

**“EL PENSAMIENTO POLITICO
DE DAVID HUME”**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN CIENCIAS POLITICAS

P R E S E N T A :

SAMUEL TOVAR RUIZ

A S E S O R :

DR. AMBROSIO VELASCO GOMEZ

MEXICO, OCTUBRE DEL 2002

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
DE LA TRADICIÓN POLÍTICA ANTERIOR A HUME.....	42
1.1 EL CONCEPTO TRADICIÓN.....	42
1.2. SIGNOS TRADICIONALES PREMODERNOS.....	49
1.3 SIGNOS VIRTUOSISTAS E INSTITUCIONALISTAS DE LA TRADICIÓN POLÍTICA MODERNA.....	54
1.4. SIGNOS MODERNOS DE LA TRADICIÓN POLÍTICA JUSNATURALISTA	61
CAPÍTULO 2	
DE LOS SIGNOS EXPERIMENTALES, Y SU IMPACTO EN EL JUSNATURALISMO Y REFORMISMO.....	78
2.1 LA TRADICIÓN EXPERIMENTAL Y EL JUSNATURALISMO DEL SIGLO XVII	78
2.2 LOS SIGNOS MODERNOS DE LA REFORMA: ANTÍPODA DEL JUS-NATURALISMO.....	92
CAPÍTULO 3.	
DE LAS TRADICIONES POLÍTICAS DE LOS SIGLOS: XVII Y XVIII- Y EL PENSAMIENTO DE DAVID HUME	106
3.1 ASPECTOS GENERALES DE LAS TRADICIONES POLÍTICAS EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII.....	106
3.2 HUME Y LA SIGNIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN ESCOCESA EN EL SIGLO XVIII.....	112

CAPÍTULO 4.

DEL DEBATE: HOBBS, LOCKE.....	142
4.1 PREÁMBULO.....	142
4.2 HOBBS.....	144
4.3 LOCKE.....	155

CAPÍTULO 5.

DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HUME.....	169
5.1 BREVES SOBRE LA VIDA Y OBRA DE HUME.....	169
5.2 LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HUME.....	177
5.3 LA CONVENCION POLÍTICA EN HUME.....	183
5.4 DEL EQUILIBRIO CONVENCIONAL AL INSTITUCIONAL.....	200
5.5 EL EQUILIBRIO INSTITUCIONAL DE LA JUSTICIA COMO ARTIFICIO POLÍTICO.....	209
5.6 PRIMER ARTIFICIO O << LA POSESIÓN ESTABLE >>.....	234
5.7 MODOS DE ADQUIRIR LA PROPIEDAD.....	239
5.7.1 LA OCUPACIÓN.....	240
5.7.2. LA PRESCRIPCIÓN{.....	242
5.7.3 LA ACCESIÓN.....	243
5.7.4 LA SUCESIÓN.....	245
5.8 SEGUNDO ARTIFICIO: O << DE LA TRANSFERENCIA DE LA PROPIEDAD POR CONSENTIMIENTO>>.....	246
5.9 TERCER ARTIFICIO O << DEL CARÁCTER OBLIGATORIO DE LAS PROMESAS >>.....	249
5.10 LA POLÍTICA COMO ARTE DE DISTINGUIR.....	257
5.11 LA AUTORIDAD DEL GOBIERNO	

Y DEBER POLÍTICO	262
5.11.1 LA NATURALEZA DE LA AUTORIDAD.....	262
5.11.2 LAS FUENTES O CAUSAS DE AUTORIDAD	268
5.12. DEBER POLÍTICO Y RESISTENCIA CIVIL.....	278
5.13 EL DEBER POLÍTICO COMO TÉCNICA DEL BIEN COMÚN.....	281
CONCLUSIONES.....	290
BIBLIOGRAFÍA.....	314

INTRODUCCIÓN

Resulta difícil elucidar el pensamiento político de un autor (particularmente prolijo y complejo como el de Hume), e intentar encuadrarlo en una o pocas ideas, sobre todo, si se repara en el hecho de que las generalidades propenden a disolverse fácilmente, mientras el detalle pasa ante ellas inadvertido. No obstante este riesgo, he considerado conveniente a fin de aclarar su pensamiento político, recurrir a algunas de esas ideas genéricas, ya que considero despreciable, en modo alguno, la unidad y coherencia que proporcionan; además, con ellas, se obtiene de manera significativa mayor organicidad en la exposición.

En efecto, he asumido como directrices las ideas metodológico-teóricas del trinomio: Collingwood, Skinner, MacIntyre. Del primero he destacado su idea de realidad capsularia en la que pasado y presente se entremezclan. Pero, esto, Collingwood lo presenta como sigue:

1. Las preguntas históricas y filosóficas no son separables. Toda pregunta filosófica, conlleva una histórica y viceversa: La pregunta ¿por qué hace, hizo, éste o aquel trabajo? Conduce a esta otra ¿servía para lo que se proponía? La primera de estas preguntas posee necesariamente una connotación histórica, mientras la segunda, una filosófica.

2. El procedimiento para identificar la pregunta que está contestando un autor, parte de la respuesta o solución que ofrece en su obra, a partir de la cual se inicia, por decirlo así, un movimiento hacia atrás, para detectar en su base social el conjunto de condiciones, sociales e históricas, que la hicieron posible.

3. Los hechos, comúnmente denominados históricos, en realidad, además de resultados de procesos, son acciones; por tanto, suponen siempre un pensamiento o propósito, incluso, en acciones reactivas, pasionales, generadas por acontecimientos sobre los cuales el ser humano no ejerce ningún control; lo que no quiere decir que las acciones, así causadas, no supongan un pensamiento, por ejemplo, ante el caso extremo de una erupción o un terremoto.

4. Las preguntas son infinitas, una pregunta a la que se responde suscita, siempre, otra socialmente.

5. El descubrir acciones, implica descubrir su propósito, si no es así, corren el riesgo de ser olvidadas.

6. Sólo quienes están atados a las tijeras y el engrudo son incapaces de ir más allá de los textos, o de cuestionar la autoridad, ejerciendo presión sobre ella para que dé respuestas a las preguntas planteadas.

7. Ningún problema histórico debe estudiarse sin estudiar su historia de segundo orden. Es decir, la historia del pensamiento histórico acerca de él. Se trata de estudiar lo que otros han dicho acerca del problema.

8. Lo anterior, conduce a que a sí como la crítica filosófica se resuelva en una historia de la filosofía; del mismo modo, la exposición histórica de un pensamiento se resuelve en una filosofía de la historia.

9. Las fuentes históricas no son siempre fuentes escritas, o narraciones preexistentes de los hechos históricos; pueden encontrarse en otra parte, por ejemplo, en objetos arqueológicos, en experiencias intra mentales, etc.

10. Es mayor la dificultad cuando la investigación histórica se basa en fuentes literarias, ahí no fácilmente el investigador se libera de la práctica prebaconiana de las tijeras y el engrudo. Ahí no fácilmente el historiador asume el método Baconiano de forzar a la autoridad a responder las preguntas que se le plantean.

11. Los pensamientos de un autor no pueden ser detectados como contradictorios o concordantes, falsos o verdaderos, con sentido o sin sentido, mientras no se encuadren en un contexto social, y se detecte el tipo de problema o complejo de preguntas al que responde o trata de contestar. A las proposiciones por sí mismas, aún cuando supongan un lenguaje bien construido o bien usado, no les es directamente imputables aquellas cualidades.

12. No es posible dilucidar el significado de una obra, si no se descubre el tipo de pregunta a la que se propone dar respuesta. Una interpretación textualista, puede ser ingeniosamente posible, sin embargo, no puede sustituir la capacidad probatoria.

13. Cada respuesta y pregunta deben ser correlativas y pertinentes. Ambas se pertenecen, no en forma aislada, sino en cuanto son parte de un complejo.

14. Una pregunta general implica un sumario de preguntas particulares, que pueden plantearse por derivación: Pero, entonces, ninguna respuesta particular le será correspondiente sino como sumario, y esto implica que la correlatividad estricta sólo sé de entre preguntas y respuestas particulares, igualmente precisas y concretas.

15. El historiador no puede responder a preguntas sólo con conjeturas, sino fundamentalmente con pruebas. Las pruebas son el lenguaje del historiador.

16. Toda pregunta debe suscitarse, es decir, debe emanar de la respuesta a otra; de la misma manera que la justeza de una respuesta entraña el que se ajuste a la pregunta que se trata de responder.

17. Lo que se quiere decir, cuando una proposición es calificada de verdadera, es: a) que pertenece a un complejo de preguntas y respuestas que, en cuanto todo, es verdadero en el sentido propio de la palabra, b) dentro de este complejo es una respuesta a una cierta pregunta, c) la pregunta es lo que de ordinario llamamos una pregunta sensata o inteligente, no tanto en la terminología, la pregunta se suscita, d) la proposición es la respuesta justa a esa pregunta, etc. ¹

Por otra parte, de Quentin Skinner, me ha sido muy útil su consejo sobre la necesidad de pensar una obra en términos de su contexto, pero éste se desdobra en tres momentos esenciales: a) el momento textualista, en que se detecta el núcleo formal de principios teóricos, conforme a los cuales se estructura, o aparece articulada la obra de un autor, b) el específicamente contextual, en el que se percibe la significación social de los principios, que a la par que estructurantes, aparecen estructurados en y por el escenario social, aquí, en cuanto estructurantes-estructurados, se relacionan los elementos teóricos con los motivos sociales; se trata de las respuestas ofrecidas teóricamente por un autor a los problemas que, en términos históricos y sociales, le plantea la sociedad, de la que es congénere, c) finalmente, el tercer elemento, es la comprensión de lo textual a partir de lo contextual y viceversa, o, vistos como cuatroidad, o conjunto, en una síntesis superior ².

Pero, también, he apelado al concepto Tradición, y, más específicamente, a la acepción que le imprime Alasdair MacIntyre, en el sentido de investigación racional ³. Más adelante, ya en el Capítulo I, me referiré, más en detalle, sobre las características del modo específico en que MacIntyre desarrolla su concepto metodológico. Aquí, sólo destaco la importancia que imprime, en su concepción de investigación racional, al dilema de conmensurabilidad: filosófica, o histórica, de una obra. Pero, el nivel de generalidad de este dilema aún se despliega en tres ulteriores: a) en el tipo de relevancia que una obra deba tener en términos teóricos o prácticos, b) en el tipo de relevancia que deba tener en términos de verdad sustantiva o interpretativa, y, finalmente, c) es dable analizarla, en

¹ Para una más abundante información sobre estas directrices consúltese al propio Collingwood *"La Idea de la Historia"*, 19ª reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México 1996, pp. 11-22; Ver igualmente Collingwood, R. G., *Autobiografía*, 1ª Reimpresión, ED. F. C. E. México 1974. p. 100, 101.

² Ver artículo de Skinner, Quentin, *"Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action"* pp. 5, 14 y ss. 2 (3). Agosto. 1974. en donde participaron los profesores Winner y Schochet.; ver igualmente Skinner, Quentin, *Los Fundamentos del Pensamiento Histórico*, Tomo I, 1ª reimpresión, Ed. F. C. E. México 1993, pp. 7-13.

³ Velasco Gómez, Ambrosio, *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?*, Editorial UNAM, México 1998, p. 192.

términos textuales, sin importar la época, o bien, en términos contextuales, haciendo énfasis precisamente en el contexto social en el que aparece.

De esa manera, dados estos requerimientos, me ha parecido que, el concepto Tradición, es el instrumento analítico que mejor responde a la exigencia de ubicar histórica y culturalmente al pensamiento político de Hume. Más aun, en esta guisa, resulta válido este derrotero si tomamos en cuenta que el propio pensador Edimburguense, en parte de su obra, particularmente en el libro III de su "Tratado...", recurre al concepto Tradición; Pero, además, aporta elementos que imprimen mayor profundidad y precisión al contenido y forma de una Tradición específica ⁴.

En esta parte, recorro al concepto Tradición, buscando precisar y ubicar, en términos históricos, al pensamiento político de Hume. Por otro lado, en esta tarea no dejan de presentarse gratas sorpresas, es decir, al explorar el pensamiento de Hume de inmediato se advierten elementos innovadores sobre conceptos como: Experiencia, Costumbre, Creencia, Pasión, Sentido Moral, Convención, Probabilidad, Regularidad, etc.⁵, que inciden para que el concepto Tradición resulte enriquecido. Aquí, la reflexión humeana se eleva a tal grado que genera la impresión de un manantial inconmensurable de rasgos y matices inéditos; con ello, la Tradición se muestra elástica lo mismo en sus posibilidades hermenéuticas que en su vitalidad o susceptibilidad de enriquecimiento interactivo, es decir, sus activos se incrementan tanto como sus contenidos y formas, y dá paso a nuevas configuraciones suyas, e incluso, a formas antitéticas.

En otros términos, vista la trascendencia del pasado, con el enriquecimiento de fluidos de la tradición, como investigación científica, podría afirmarse que inmerso en el presente, ya el pasado, con toda su fuerza aparece como un pasado preñado de presente, o un presente preñado de pasado, cuya susceptibilidad para el consumo (o su uso racional), con independencia de su matices como realidad actual es la simpatía teórica (principio asociación según Hume) sugerida por una necesidad contextual de tráfico científico, que en última instancia, en estos términos no deja de determinar su pertinencia a partir de su pertinencia como realidad.

Por tanto, el pasado se involucra como presente no en la calidad de anticuario, pasivo y quieto, sino, vital, mediante la fuerza de una constante más entre los activos del presente, como realidad capsularia (o presente histórico); con esto, su energía y vitalidad se demuestra no tanto como susceptible de utilizarse con la carga subjetiva de lo que conviene mejor, en referencia al sentido social e inmediato de un contexto social específico, concreto, pero sí, mas bien, como sustentación objetiva de exigencias cognitivas igualmente concretas, pues, su elasticidad y plasticidad, en relación con esto, como ya se advirtió,

⁴ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, 1ª Edición, Ed. Tecnos, Madrid 1996, Libro III.

⁵ Véase parte última de este trabajo particularmente *Los elementos del pensamiento de Hume* en que se tratan de manera representativa estos conceptos.

además, representan una potencia, o una actualidad todavía no cumplida, en cuanto extensión, intención, o trascendencia tuyas, y, por tanto, en perspectiva, su magnitud está por desarrollarse. Así, en este especialísimo sentido, podría afirmarse que ninguna tradición es inteligible sino como presencia tan irrecusable como elástica del pasado como presente, o como afirmaría Collingwood, como <<realidad capsularia>>.

Pero, más concretamente: ¿Qué es Tradición? Bueno, este concepto, como ahora se comprende, presenta una gran carga tensional dada su naturaleza y carácter intensivamente poroso; por lo pronto, habría que situarlo en la frontera de lo elucidable. Gran parte de sus elementos se sitúan en el terreno de la PRE-comprensión o de lo que muestra una apariencia de ininteligibilidad (o, con otra lógica de inteligibilidad, distinta a la usual racional). Pero, esta manera de abordar el concepto Tradición, conlleva un sentido en que sólo inmediatamente se presenta como lo inverso respecto al discurso racional de la comprensión, pues, por una parte, nos sitúa en lo no aclarado de lo que, sin embargo, en cuanto eficacia es, por tanto, ya, a la vez fuerza centrífuga y centrípeta de <<Suyo mismo>> en cuanto <<Tal>>, o fluido Tradicional, como regularidad o regularidades de <<Sí>>, porque ya <<Éste>> como <<Éste, como "Otro de Sí">> de lo tradicional, se contiene en <<Él>> como "Continuum" de lo que <<És>> o <<Está siendo>>, o "Lo mismo", en <<Otro>>, y esto con la misma rudeza y porosidad que le es inherente.

Por otra parte, el <<Continuum>> de la innovación que desata la tensión conflictual del pasado con el presente, en otros términos, es decir, en que lo excelente o más macizo de la continuidad pervive otro como regularidad de sí nueva, se cifra como presente o como realidad capsularia actual. Con ello, se trata, de la diversidad en situación tensional en que solo la pluralidad que le es inherente mediante la confrontación y el acuerdo, permite el desarrollo del lenguaje, de las convenciones, instituciones, y de los demás componentes o fluidos en que se expresan los contenidos de la Tradición.

Al enfocar la Tradición, en términos: teórico-históricos, previa a Hume, como ya indique, asumo como esquema básico de interpretación la idea que MacIntyre sustenta sobre Tradición de Investigación Racional, es decir, le asumo como paradigma cognitivo de las ejemplificaciones tradicionales anteriores al pensamiento político de Hume. Así mismo, al propio tiempo que se destaca de ellas sus características histórico políticas, se pone énfasis en los principios o cánones que sustentan su acción política, y del mismo modo en aquellos que sustentan su acción investigativa. Así, de acuerdo con esto, las tradiciones que se abordan, se presentan en una doble dimensión, como regularidades políticas que reflejan la problemática social, y como posibilidad de respuesta teórico-práctica en una cierta circunstancia histórico contextual.

Lo anterior, por ejemplo, se cumple en la tradición virtuosista, en que las necesidades cívicas de la ciudad se ven respondidas no sólo por la acción política correspondiente de príncipes cívicos, sino teóricamente por paradigmas especialmente

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

característicos como el de adecuación de medios con arreglo a fines, que ponían su acento en el sujeto del acto político, imaginándolo lleno de virtudes. En ocasiones esta imaginación teórica fue idílica como en la tesis realista del “Filosofo rey” de Platón ⁶, o bien fue extremadamente realista, y con gran énfasis en la malicia moral, o la moral política de Maquiavelo, verbigracia, en su idealización de Cesar Borgia o la familia reinante de los Médicis de modo especial de Lorenzo de Médicis <<El Magnifico>>⁷, o en su ya sabida traducción y relativación políticas de la moral como secularización y, por tanto, como moral-política del <<Mismo modo>>.

La misma regularidad, también, la podemos observar en el caso de la Tradición Institucionalista, en que lo fundamental no fue el principio conforme al cual se desplegó la acción política, sino, más bien, la urdimbre social misma, concebida como mecanismo, o como aparato, o, mejor aún, como complejo institucional. Lo que, ahí, importaba no consistía tanto en educar las cualidades <<Intuite Persone>> del príncipe, que garantizara un comportamiento coherente con lo que esperaba su pueblo, sino aquí, más bien, lo importante es el eficiente funcionamiento de la maquinaria del poder, sin importar quien lo ejerza.

Las brillantes descripciones empírico-teóricas de los distintos regímenes o formas de gobierno logradas por Aristóteles, ya pueden contarse en el origen de este modo de comprensión política, sin que, esto, obste, para que en el mismo Aristóteles encontramos la tesis contraria, esto es, la <<Phronesis>> que igualmente ejemplifica con su ponderación sobre el contenido de esas formas referido a la educación ⁸, a la par que con su propia experiencia pedagógico-política; pues, al respecto, no habría que olvidar que él mismo se mostró como preceptor de esmerada eficiencia en la formación cultural y política de Alejandro Magno.

Pero, un ejemplo, más convincente, directamente opuesto al racionalismo del virtuosismo ejemplarizante, lo podemos encontrar en Cicerón, quien en su obra “De Officiis” ya muestra el sometimiento de los principios a las pasiones, y, más aún, muestra el carácter social de las virtudes, incluyendo, por supuesto, las virtudes políticas, por tanto, con esto demuestra la importancia que tiene no la virtud misma sino en tanto relación social y política de que surge, y, que más tarde con un tono más institucionalista hará decir a Hume que: <<En la medida en que se expresa como opinión política de un individuo, tal no será sino el punto de vista de la sociedad política que de ese modo se expresa en él>>⁹.

⁶ Platón, *Diálogos*, Ed. Porrúa, México, 1996, libro VIII del Diálogo de la República.

⁷ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe y la Mandrágora*. Edición y Traducción de Elena Puig Doménech Ed. Rei., Letras Universales, México 1988; *Obras políticas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

⁸ Aristóteles, *La Política*, Ed. Porrúa, México 1984. Cap. 1, 2, 3, 4.

⁹ Hume, David, *Ensayos Políticos*, Ed. Tecnos, Madrid 1998, p. 37

Más recientemente, habría que ubicar al mismo Hume como exponente del punto de vista institucionalista, en efecto, en él, las cualidades políticas y morales, aparecen justamente como cualidades imputables al propio sistema institucional de relaciones sociales, por tanto, lo que interesa en él es su funcionamiento como sistema eficiente, y tal equilibrio es la oferta que propone su esquema institucional de justicia o lo que modernamente podríamos entender también como <<Estado de Derecho>>.

En esta misma guisa, sin seguir un orden lineal; si no, más bien, a la manera de una sucesión de variables paradigmáticas, de las que se busca referentes; como exponentes premodernos del virtuosismo político podemos ubicar la Tradición Humanista tanto del Duecento, Trecento, como del Cuattrocento, temprano, y tardío, en su versión de Humanismo Civil. Ya el Humanismo del Duecento, se caracterizó por diseñar esquemas de acción política, tendentes a la conquista y afirmación de las libertades e independencia políticas, de las tempranas ciudades república, localizadas al transitar el siglo XII en la región del norte de Italia, mejor conocida como <<Regnum Italicum>>.

Más tarde, a fines del Trecento, el Humanismo Petrarquesco, mantuvo de manera creativa, y con una basta producción literaria este mismo perfil y orientación política. La Influencia de sus exponentes como: Lovato Lovati, Ferrato de Ferrati, Albertino Musato, Juan de Viterbo, Brunetto Latini, Rolando de Piazzola, Dino Compagni, y, sobre todo, de Petrarca, se extendió hasta la aparición en el Cuattrocento temprano del humanismo cívico. En, éste, se observa (durante la primera mitad del siglo XV) a la par que, una intensa vida cívica, la recuperación político literaria de las virtudes, en el modo específico en que las concibe la obra ético política de Cicerón.

En estas épocas, surgieron verdaderos tratados de teoría política, y su influencia sobre los príncipes no se hizo esperar; esta tradición de creación político literaria, se expresó de dos modos: en << los libros de consejo para príncipes>> y, en las <<crónicas de las ciudades>> Con estas innovaciones (cuyas primicias ocurrieron en la época de Petrarca), aunadas con la aparición de <<círculos literarios>> (en el periodo del humanismo cívico y tardío), directamente entronca el siglo XVI (por ejemplo, ya, en éste, aparece el círculo <<Orti Oracellari>> famoso, entre otras cosas, por que a él perteneció Nicolás Maquiavelo, así como su discípulo Francesco Guicciardini). Por tanto, de acuerdo con esto, no es aventurado afirmar, que el <<Príncipe>> de Maquiavelo, sin poner en duda su originalidad, continúa y recupera la tradición, ya iniciada desde el siglo XII y XIII principalmente por <<Los Libros de Consejo para Príncipes>>, de la tradición humanista, a sí mismo, de acuerdo con esta concepción, como se advierte, en la república de la Florencia renacentista no fueron casuales los esmeros pedagógico-políticos dedicados por Maquiavelo a los Cosme de Médicis.

Por otra parte, es claro, que tanto la Escolástica (al producirse, a fines del siglo XII, la migración de los maestros universitarios de las ciudades del norte de Italia) como la

Tradición Virtuosista del Humanismo no dejan de impactarse entre sí, no sólo de modo negativo sino de positivamente, cuando, por una parte, esta última, chá vigencia a la primera, al enriquecer su agenda con nuevos argumentos y propuestas temáticas de índole política, mientras que aquella a su vez capacita metodológicamente a los principales exponentes del humanismo durante el duocento, con esto, el humanismo al absorber los usos pensativos de la primera, vio igualmente enriquecida su imagen y modo de comprensión. Empero, el modo de vida, severo y austero de los monjes escolásticos parisinos, continuó el mismo, derivaba su rigidez interpretativa de instituciones como las sagradas escrituras, o la iglesia, que en ese entorno sobrepujaban las cualidades de los individuos; y, más bien, éstas, incluyendo las de los príncipes, no permitían más fuente que la <<divina>>. Esta, en efecto, concebíase representada por la institución eclesiástica, que, así, aparecía como entidad fundamental del institucionalismo medieval.

Pero, lo característico de este institucionalismo fue la circunstancia histórica de que no rigió la variedad plétorica de la circunstancia sobre la forma del principio, de tal suerte que ello le conservara vigente, vital, sino la unilateralidad de su irrupción o conversión absoluta como circunstancia, y, por tanto, la perversión que ello acarrea ya inmediatamente implicaba la del principio; que de ese modo mediante esa violencia a su vez veíase violentado, y con ello mostraba más bien su fuerza como fuerza, en vez del carácter intrínseco e inmediatamente racional que es de esperarse en un principio. De acuerdo con esto, por tanto, el espíritu y mente de la gente de esa época en vez de sentir alivio y esperanza mostrábase mas bien aturcidos y bajo una férula de terror; es decir, aquí en este escenario ya daba inicio la tradición de tomar por asalto lo que es propio de la razón como propio de la fuerza, o por algo que le era naturalmente antitético en cuanto pura exterioridad, aspereza o rudeza suya, cuando mucho mediada por sólo un intelecto edificante; pero, así, de ese modo, no hacía sino aparecer la fuerza como real principio, con lo que, lo racional, lo mismo que la legitimidad derivados inmediatamente de la logicidad del juicio quedaban a un lado o a merced suya, como instrumentos en espera de ser reutilizados de nuevo por una intelección perturbada, y menos por consensos que histórica y socialmente le serían correspondientes. De esa forma, terminó siendo la formalización absoluta de la vida por el silogismo, sin que importase la vida, pues, ésta, en esas circunstancias, ya, a priori, tiene su destino en él, concebido de ese modo eucarístico, como rigidez formal de la estructura social así establecida por ese principio. Con ello, entonces, en esa época, aparecía la circunstancia formal propicia para el uso desmesurado de la fuerza que al ser completada o legitimada, completaría a su vez como rudeza la insuficiencias lógicas de su contraparte lógica: la divisa silogística, la radicalización de este contubernio en el medioevo trajo aparejado la legitimación absoluta de la lucha del “Bien” frente al mal, y este maniqueísmo fue usado como instrumento para la erradicación absoluta de lo otro, estigmatizado, precisamente como el mal.

Así, de este modo, ese formalismo, como moral y política práctica, derivó en legitimación para el desenfreno de la actitud prevaricadora, o pecaminosa, de

descalificación y represión social, ejercida durante toda la baja edad media por los funcionarios del clero. Con ello, el engranaje de la eficiencia de los principios silogísticos muéstranse, en ese tiempo, como aceite espiritual que mantiene <<ad hoc>> los fluidos de las estructuras sociales, tanto moralmente inflexibles, como políticamente eficaces; por tanto, en efecto, en relación al significado de esa formalidad no puede menos que inferirse que se trata del verdadero núcleo del poder teológico de la sociedad medioeval. En él ni siquiera la realidad del príncipe rige como tal, carece de sustancia, y por tanto, es pura derivación tan mediática como silogística de la sustancia divina; y esta inclusión-exclusión ideal, que abarca por igual a los no príncipes, precisamente, mantiene vigentes las estructuras y fortalezas institucionales de la Iglesia, ciertamente, a costa de la vida, particularmente, de aquellos, en cuanto irreales, es decir, en cuanto ovejas caídas, cuya única realidad es esa idea: la que deriva del silogismo, así perturbado, que en consecuencia les mantuvo sometidos a un universalismo tan formal como despótico.

El virtuosismo y el institucionalismo continuaron desarrollándose en conexión íntima con otras tradiciones más próximas a la modernidad, tales como: la Tomista Política, y su antípoda: el protestantismo; mientras el jusnaturalismo con el Aquinate, Gerson, Mair, Almain, el maestro Ekhart, Pierre Crockaert, y, desde luego, con los teólogos juristas Españoles como: Vitoria y Suárez, desarrolló la posición virtuosista adoptando como paradigma la posibilidad pensativa del hombre, que no obstante ser un alma caída le era posible captar la palabra de dios, mediante el acopio de una serie de fuentes diversas de interpretación.

La palabra divina, por tanto, en la concepción jusnaturalista no era imposible de comprenderse y captarse; empero su interpretación suponía, desde luego, la lectura directa del texto de las sagradas escrituras, pero además incluía factores contextuales tales como: Costumbres, Creencias, Ritos, Ceremonias, Obras de Arte, Relatos, Vestigios Arqueológicos, etc., por tanto, la adminiculación de estos elementos con el texto parecía hacer más factible la revelación de lo divino o la palabra de Dios. En este orden, los más avanzados y audaces de esta tradición fundaban a la par que la obediencia al soberano la posibilidad de la resistencia civil, cuando aquel se apartara de sus deberes morales rectamente entendidos mediante la luz natural de la razón.

Al forjarse, en el interior de la tradición eclesiástica un movimiento cismático cuyos orígenes más remotos se ubican en el siglo XIV, desencadenado, sobre todo, a partir de un proceso de decadencia y corrupción de la tradición eclesiástica misma; no deja de expresarse de modo negativo y teóricamente ecuménico en lo que podríamos denominar surgimiento simbiótico de la tradición Conciliarista representada por Gerson, y sus discípulos: Mair y Almain; pero, también, mediante la influencia de movimientos sociales y teológicos de gran importancia, por ejemplo, el de los <<Lolardistas>>, <<Husitas>>, etc., que generaron las circunstancias objetivo-subjetivas propicias, aunadas a las objetivas más generales de la transición hacia la modernidad, y todas ellas de consuno, más tarde, darían

lugar al surgimiento del Reformismo Luterano como acontecimiento toral para la configuración definitiva del principio de lo Moderno.

Los acontecimientos y tradiciones referidas, sin duda, concurrieron en la creación de la Nueva Teología de Lutero que marcó el inicio de los fundamentos de la Reforma; pero, este acontecimiento, igualmente, se expresó de modo teórico y política, por ejemplo, además de preparar <<in nuce>> los paradigmas fundamentales de la filosofía moderna dio paso a la continuación de otro modo de la tradición institucionalista, con lo que aparecieron análogamente nuevos paradigmas teórico-políticos, que lo mismo impactaban la acción política que la investigación racional; tales axiomas y principios, habrían de generar extraordinarios efectos incluso antropomórficos en la configuración universal misma de la modernidad. Quizá, el más destacado, habría de ser la categoría del individuo, o su contraparte: la Razón de Estado, y por supuesto, su cualidad racional que de manera paradójica en el Luteranismo aparecía como aturdimiento en el voluntarismo de la fe subjetiva del protestante.

En efecto, a diferencia del jusnaturalismo, en el protestantismo se estimaba que dada la naturaleza caída del hombre, éste, se encontraba incapacitado para adquirir conocimiento o elucidar la verdad divina. Por tanto, de acuerdo con esto, lo único que quedaba a esta alma desvalida, no era sino la creencia, la fe en la palabra divina, tal y como se encontraba consignada en las sagradas escrituras. Así, en efecto, en la vigencia popular de estos paradigmas, inmediatamente, parecía que mientras el jusnaturalismo afirmaba la posibilidad del conocimiento de lo divino, el protestantismo negaba tal posibilidad, empero en su despliegue, que fue cosa del tiempo y de la intensidad de la razón moderna, el artificio de la positividad del jusnaturalismo mediante la luz natural pronto mostró sus incompetencias, pues en esta óptica jamás se conoció a Dios sino como misticidad pura, y en términos epistémicos aun en Suárez sólo se dio largas al asunto. En cambio en la tradición Luterana el espíritu caído emprendió un trabajoso y gradual proceso de elevación, en el que por decirlo así aparecieron una tras otra capas cognitivas superpuestas, y pronto la fe mostró en su intensidad, no un dar vueltas sobre lo mismo, sino ser esencialmente creencia en lo que se conocía mediante los propios recursos humanos; por tanto, gradualmente superación del aturdimiento, y la verdadera y objetiva posibilidad que los hombres de carne y hueso tienen de realmente conocer a dios en sus objetivos términos, y en esta óptica quizás de modo no tan gentil pero si lo más objetivo posible son o han sido característicos los términos críticos que dan cuenta de dios y las escrituras, y les descarnan o terrenalizan, teniendo esta cruzada sus orígenes más remotos precisamente en las tradiciones heréticas del protestantismo.

Por tanto, como se comprende, si bien esto a la par que inmediatamente negaba la posibilidad racional de conocer a dios, empero en cuanto fe en el conocimiento, que ya en este origen es dios mismo, al abandonar al hombre a sus propias fuerzas derivó en una revaloración de la dimensión subjetiva de los individuos, pues no era sino el hombre como

dios el que emprendía el conocimiento de sí, y por tanto pronto se tuvo conciencia de que terrenalmente dios sí podría conocerse, si bien, en un inicio su equiparación no era estrictamente hablando mediante la razón, sino mediante su fe (es decir, por sus propios medios, o por su propia convicción íntima, en ese momento, por una suerte de sublimación de sí, sin necesidad más que de él mismo, podía ponerse en contacto con la divinidad, y por tanto, en este esfuerzo de sí, sobre sí, volvía a lo extraordinario de sí, in nuce) pero esto ya, garantizaba, en la emergencia de la superación de su aturdimiento, en cuanto alma caída, la ascensión de sí como otro de sí, mediante su fe, es decir: mediante "su" convicción íntima o su virtual y ulterior desarrollo moderno como <<"Sí y por Sí mismo">> inmediatamente negado en su ser allí de todas las épocas sucesivas de esta elevación; todo esto conduciría, empero, a la recuperación ulterior de sí, en ese largo proyecto, histórico y romántico de que hablan las historias de la filosofía, como fundamentación de su fe nueva mediante su fe en la conciencia gradual de la superación de su imposibilidad, o en Sí mismo para sí, o de su nuevo continuum, o por tanto de la imposibilidad histórica de muchos de los sistemas ulteriores del pensamiento moderno para desligarse por completo de la reminiscencia teológica.

Pero, este neo-teologismo modernizante, en sus primeras etapas se expresa en paradigmas de la acción, que incluye, por supuesto, además de la política, posibilidades comprensivas diversas; tales axiomas, incluso, llegan a aparecer como lo contrario a principios racionales, es decir: cobran la forma de principios pasionales, sensoriales; de este modo, por ejemplo, cobra sentido específicamente moderno la frase atribuida por Pierre Baillet-Latourette a Cicerón a propósito de su artículo sobre Ovidio que sentencia: <<La razón es esclava de las pasiones>>¹⁰. Esta frase al tiempo que recupera en el más puro Luteranismo temprano la importancia de la fe, o la era de la razón aturdida, ejerce desde luego efectos filosófico-políticos e ideológicos extraordinarios, tal es el caso, de su influencia ejercida no solo sobre los escritores sensual-institucionalistas, como Mendeville, Shaftesbury, etc., sino igualmente sobre los filósofos de la naturaleza como Hobbes y Locke, quienes a pesar de sus elevaciones no logran aún superar el aturdimiento de la naturaleza, sobre ellos, habré de tratar más adelante en franco parangón con Hume.

Durante el siglo XVII, con Altusio y Grocio, el jusnaturalismo no abandona su posición virtuosista, pero busca contemporizar con los avances registrados en las ciencias físico-matemáticas, particularmente, el cerebro de los justuralistas europeos, se encuentra embelesado con los extraordinarios éxitos registrados con la aplicación del método experimental y el procedimiento geométrico; por tanto, se proponen trasladar estos procedimientos exitosos a las propias disciplinas que cultivan. Pero esta tarea no la realizan de modo mecánico. Por ejemplo: Grocio, primeramente somete a una intensa reelaboración las cualidades propias del método matemático, las retoma y luego les ensaya como directrices hermenéuticas en el ámbito propio de la interpretación de las ciencias morales;

¹⁰ MacIntyre, Alasdair, *Justicia y Racionalidad*, s. e., s. l., s.f..

tal ocurre, de manera destacada en el derecho, en el que desarrolla un procedimiento deductivo axiomático a partir del cual formula teoremas y conclusiones aplicables sobre todo al derecho internacional.

Respecto a la Tradición Escocesa, la posición principista del institucionalismo estaba acreditada, ampliamente (a partir de documentos fundamentales como las Confesiones de Westminster, y los Catecismos Mayor y Menor) en sus principales representantes; pero, en Hutcheson, encontramos vestigios de la posición antitética, es decir, la ortodoxia desarrollada por Hutcheson en concordancia con aquellos documentos aparece acompañada de una herética, que niega validez a los principios considerados en sí mismos, y, en que, más bien, asume la inferencia empírica. Como destacaré, más adelante, es en este punto donde, realmente, habrá de coincidir Hume con Hutcheson, pero también es en este punto en el que habrá de suscitarse lo más paradójico de la relación mantenida por estos dos pensadores; por ejemplo, mientras el heretismo del segundo fue lo menos conocido por sus contemporáneos, al propio tiempo significó lo que mayor afinidad le acarreó con Hume; pero, en cambio, la ortodoxia fielmente asumida por Hutcheson no hizo sino separarles, cuanto más devoto y sumiso a sus cánones, más abismal resultó su distancia de Hume --por ejemplo en su carácter de concejal de Edimburgo, Hutcheson, hizo sentir todo el peso de su ortodoxia en contra de Hume, cuando (para sorpresa de éste, que le consideraba su amigo) le negó su apoyo para ocupar una cátedra que él mismo había dejado vacante--.

Con la perspectiva comprensiva de Hume, el institucionalismo ya se encuentra, in nuce, en el propio desarrollo principista de la tradición presbiteriana, y solo el genio de Hume habrá en un ulterior desarrollo ponerlo en niveles protagónicos imprimiéndole desde luego nuevas directrices. Pero, el particularismo institucionalista percibido por Hume, no sólo aparece virtualmente en Hutcheson, sino, como ya advertí, ya está presente en el sensualismo de Shaftesbury; así mismo, está presente en Pierre Baille, incluso, en la vertiente de la teoría de las ideas representado por Descartes, Malebranche, Arnauld y por Locke.

Pero, el problema filosófico político, moderno, encarado por el autor Edimburguence es abordado, no sólo en la perspectiva virtuosismo-institucionalismo, sino, igualmente, en la perspectiva del universalismo-particularismo, y más aun, en la perspectiva más sustancial del proceso de secularización, o de la construcción específica de la sociedad moderna. Por tanto, se aborda en niveles y dimensiones distintos, y su profundidad y rigor, según los enfoques ensayados, puede ser mayor o menor. Así, no queda sino arribar al problema específicamente moderno de inestabilidad social y política, planteado por los contemporáneos de Hume, situación que, según creo, en el autor Edimburguence presenta diferencias con los problemas que a su vez enfrentaron Hobbes y Locke.

En efecto, primeramente, Hobbes y Bodino, ya cimentada la teología reformista, encararon el problema de la eficacia del poder político moderno, o de la otra configuración universalista secular del poder como poder político moderno, esto, particularmente, condujo inmediatamente a Hobbes a enfrentar la yuxtaposición del universalismo político medieval prevaleciente pero en declive.

La respuesta que ofrece, dadas las condiciones aún teológicamente imperantes de la época, pasa por realizar un esfuerzo de conversión de la teología en teología crítica o en teoría política secular ¹¹, con lo cual, pondría en evidencia las inconsistencias del de por sí ya decadente reino medieval de la política. No hay que olvidar que de este análisis resultan sus obras más representativas: <<El Leviatán>> o la teoría del origen divino de los reyes, y << El Ciudadano>>, ya, como expresión del cambio de sede de la sustancia, que habría abandonado el púlpito, para encarnar en el santuario individual; y que, ahora, daba las necesarias certezas al individuo-príncipe para utilizar sus propios signos e imponerlos en franca auto referencia, o destino suyo, a lo que no era sino el despliegue del “No-Yo” de la modernidad; es decir, como imposición del límite, o lo otro del otro, por una parte, a la decadencia; pero, por otra, como auto posición del límite o el sí mismo de su existencia cuyos supuestos son abismales como afirmara Kant.

En Hobbes, al parecer, ocurre lo que pasa con toda obra literaria esótica¹², la lectura de este autor, sin duda, no es tan sencilla, y más bien la pretensión de interpretación de su significado, como obra filosófica política, parece una aventura; por tanto, lo que recupero y presento de este autor, lo mismo que de otros, entre ellos, Locke, sólo puede abrigar la pretensión modesta de ser un argumento probable, por tanto, en modo alguno único o definitivo.

En la descripción teórico-política del Leviatán, Hobbesiano, se aprecia entre otras cosas, que mientras la versión sobre el origen del poder político moderno, consiste en que se configura como absoluta asunción del mismo, sin que medie ningún tipo de apriorismo, sino sólo el del empirismo, el de la absoluta convicción íntima, o fe interior, del príncipe; quien en su irrupción, sólo sigue el impulso casi ciego de la bestia secularizante en su configuración política; y de ello se sigue que con la bestialidad y rudeza del nuevo príncipe recién ascendido de la modernidad es llamado a reducir, así, en esos términos bestiales, al

¹¹ Ver Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, 1ª Reimpresión, Ed. F. C. E., México 1982, pp. 137-484; ver igualmente del mismo autor, *Del Ciudadano y Leviatán* 4ª Edición, Ed. Tecnos, Madrid 1996. pp. 141-210.

¹² Según Hegel la obra aristotélica se clasificaba en dos partes, una exótica y otra esótica, la primera era pública, popular, y la segunda era arcánica, misteriosa, oculta; en el medioevo sólo se leyó la primera, y en ella se fundó la escolástica, mientras la segunda permaneció en ostracismo intelectual en los sótanos de los monasterios de esa época. Con la primera se abrigó la creencia de que se conocía al pensamiento aristotélico sin embargo, en lo más esencial se mantuvo una ignorancia (ver G. W. F. Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía*, tomo III, ED. F. C. E., México, 1984.)

contrario; por tanto, éste, ya en su nueva versión simbólica, como No-yo moderno, es decir, como representante del antiguo régimen ve reducida toda su estirpe a simple relación subsidiaria; pero, esa condición, como decía, no sólo le fue impuesta a la decadencia simbolizada por el clero o, al ahora, en ese momento, recién venido a menos paría aristócrata (y con lo cual termina por consolidarse, la debacle del universalismo decadente de la iglesia), sino la rudeza de este primer gran experimento, simbólico, político-moderno, por igual se ejerció como No-Yo irruptor, contra el resto de individuos no principescos ni políticos de la modernidad, aún cuando, en este segundo caso, social y materialmente le sustentaban.

En **El Ciudadano**, Hobbes, a diferencia del **Leviatán**, y en cierta analogía con la tradición constitucionalista, al advertir los excesos en que frecuentemente incurrían los regímenes absolutistas modernos pretende poner diques legales o constitucionales al ejercicio inconmensurable del poder del príncipe moderno; pero, aún, allí, la tímida racionalidad que antepone, como restricción jurídica frente al despotismo del soberano, sucumbe ante la necesidad de su eficacia política práctica, por tanto, en él el institucionalismo leviatánico termina por imponerse al tímido proyecto restrictivista del poder, que en términos más democráticos, caracteriza la descripción que logra en ésta segunda de sus obras, más conocida, y quizá de mayor importancia en una perspectiva democrática.

Sin embargo, en ambas, teoriza, ya en pleno, conceptos y usos del nuevo discurso de la política moderna, es decir, teoriza además del predominio del signo o de la señal política –y, como tal, escenifica la supremacía y excelencia del discurso del Nuevo Príncipe, o del nuevo Estado Nación--, la Teoría del Estado como Sustancia, la Teoría del Origen Divino de los Reyes, los Límites y Restricciones a que esta sujeto el Poder Eclesiástico, la Imposibilidad de que existan dos Jurisdicciones, la necesidad de que los funcionarios del Clero se sometan a la Jurisdicción Civil en asuntos o conflictos de índole temporal, etc. Con esto, entre otras cosas, dá respuesta al problema de secularización de la política moderna, y, sobre todo, legitima en términos ilocucionarios ¹³ la consolidación de los primeros impulsos del desarrollo de las fuerzas productivas modernas, caracterizados en ese contexto como mercantilismo simple, o monetarismo ¹⁴.

¹³ Skinner hace referencia a la doctrina de Austin entre efectos evaluativo-descriptivos perlocucionarios e ilocucionarios. Mediante los primeros el agente espera tener éxito en su labor persuasiva, e incitadora de que sus destinatarios adopten un particular puntos de vista, el elemento aquí es la moralidad, la forma retórica; en el caso de los segundos, el agente busca demostrar, expresar y solicitar aprobación o desaprobación respecto a acciones o estados de cosas que describe, el elemento de este uso es la correcta combinación de elementos gramaticales, la vía escrita, la redacción. Mientras el éxito de los efectos perlocucionarios no son asunto de la lingüística sino de la investigación empírica, el de los ilocucionarios esencialmente competen a la investigación lingüística. Ver Skinner, Quentin, *“Some Problems...”* op. cit. pp 27, 28.

Locke, por otra parte, ya, de modo más acabado, enfrenta la emergencia de los excesos de un poder político, sustancialmente moderno, es decir, moderno por la orientación secularizante, laica, que, empero, al carecer de instituciones específicamente modernas, funcionaba de manera ambigua e híbrida mediante instituciones que habrían tenido un origen en el escenario administrativo político del antiguo régimen. Esto conducía a que la práctica universalista del absolutismo estatal moderno se trocara fácilmente no sólo en excesos propios de la política aristocrática (que se suponía estaba reducida a la condición de tráfuga histórica al verse desplazada en el ámbito material por los instintos animales de los fabricantes modernos que rápidamente se posesionaban de los medios de producción) sino en excesos aun más graves de corte totalitario, hasta entonces no conocidos, por ser de reciente ensayo para los nuevos gobernantes; pero, se ejercían con certidumbre implacable, tratándose, en efecto, de una certidumbre inherida, violenta impetuosa, pero incluso no menos mística, y ante la falta de instituciones ad hoc en correspondencia directa e inmediata con el nuevo poder, que como gobierno y administración, igualmente febriles e inmediatos, lo mismo excluía al clero que aplastaba a su base social e histórica.

Pero, si bien, el repudio contra la cualidad aristocrática se había popularizado en los orígenes de la época moderna, empero ello no alcanzaba de modo pleno el ámbito formal de ésta, pues, aquí, a pesar de las cambiantes circunstancias manteníase aún como condición formal del acto político institucional, y ante la ausencia de modos de comunicación alternativos, en términos institucionales, peligrosamente, el sentimiento excluyente implicado en esa cualidad se afirmaba como condición de modernidad. Con esto, su rango, a la par que cundía el pensamiento de la nueva época, absorbía las cualidades que le eran propias, y que un poco más tarde Kant descubriera¹⁵; por tanto con este truco equiparado, y más bien con esta situación azarosa, en que lo más excelente se ve absorbido por lo más redento a su costa, asumía plenamente la dignidad de lo moderno, y era otro tanto formalizado como ambigüedad del despliegue técnico institucional que se desdoblaba a la par que como gobierno y administración como razón de ello. Pero, esto, en su versión práctica, daba origen a un nuevo dilema, no el del maniqueísmo medioeval del bien frente al mal en que el absolutismo del primero se resolvía como expiación o sacrificio del segundo, y que caracterizara suficientemente la época de la administración tempóreo-litúrgica, sino el de la <<limitación>> de toda política moderna; cuyos términos aparecen en la relación de lo particular frente a lo general, por lo que ahora lo que la técnica desarrollaba como solución societaria era, más bien, una nueva versión de la unilateralidad silogística, o

¹⁴ Köenigsberger, H. G., *Historia De Europa, El Mundo Moderno 1500-1800*, Ed. Crítica, Barcelona 1991, p. 263 y ss.; ver igualmente: Wilson Harles y Parker Geofrey, *Una Introducción a las fuentes de la historia económica Europea 1500-1800*, 2ª Edición en Español, Ed. Siglo XXI, México 1986, pp. 139-188.

¹⁵ Kant, Manuel, *Crítica del juicio*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1996; ver del mismo autor, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Losada, Buenos Aires Argentina, 1988,

la parte determinante –que al fijar y asociar imágenes solo subsume y afirma lo unilateral-- en lugar de la reflexionante del juicio --que no concluye sin inferencia o sin incorporación plena de los términos o sin el desarrollo de una verdadera generalidad--; por tanto, con ello, a la vez que se decretaba la victoria sobre el signo moderno, se sentenciaba en la esfera de instituciones la subordinación del segundo al primero de los extremos, mediante sus cualidades irrumpidas como neo-expiación suya; esto, desde luego fue traficado como solución formal en las nuevas condiciones, y a este modo se le llamaba además de administración, política institucional mediante formas racionales, de modo más característico mediante leyes, cuyo secreto más íntimo es ese escisionismo entre lo formal y el contenido que recorre la venas y arterias de la sociedad moderna; así, sin más, en su momento político, consiste en que profundizan y despliegan como estructura mental societaria precisamente la <<relación excluyente>> característica del aristocratismo o del elemento notable.

Con independencia de que, en estos nuevos términos estructurales, esta vía de encuentro entre lo que es <<del hombre>>, y lo que es <<de sus productos>>, ya de por sí, casi por antonomasia garantizaba el fácil deslizamiento y mezcla de lo primero como lo segundo, y viceversa; es decir, el de un contenido cobijado bajo la forma del argumento ficticio, con todo y la nocividad de sus efectos; pero, al propio tiempo, la ambigüedad de esta técnica era asistida por la macizez, y sutileza de una tradición de eficientismo institucional de siglos (en que la sustancia divina al creerse alojada en el púlpito, motivó, una administración que mientras formalmente creía satisfacer las necesidades de una dominación litúrgico-temporal, se olvidaba, otro tanto, de los hombres de carne y hueso, y de sus necesidades terrenas. Este sentimiento administrativista, así de excluyente, fue desarrollado con la mayor eficiencia de que la aristocracia y clero católico fueron capaces) que, ahora, ya en plena sociedad moderna como única condición formal de registro no tardó mucho tiempo en la situación de encontrarse expectante, como conciencia extraviada, en pleno reacomodo, o en urgente búsqueda de su refuncionalización; pues, la circunstancia moderna pronto, ya en su primer etapa, le adoptó y le hizo suya, y así, el grillete de su apremio que derivaba directamente de su condición de desdoblamiento como aristocracia económica y social recién venida a menos o caída en desgracia¹⁶ pronto desapareció.

¹⁶ Podría afirmarse que esta situación de emergencia que vivía la aristocracia política de los siglos XVI, XVII y XVIII en gran medida pudo provocar las condiciones socio históricas y políticas que paulatinamente preparó la autonomización de la teoría política moderna. Esto pudo ocurrir debido a que el sujeto político tradicional al quedarse sin piso, es decir: sin la base de su estrato económico no tuvo mas remedio que vivir en condiciones de subsistencia histórica y, por tanto, en esas condiciones adversas, concebirse así mismo como clase política, sin cambiar, sin embargo, la peculiaridad de sus hábitos aristocráticos de ejercicio del poder, dando origen con ello, y a partir de la concurrencia con otras causas tales como la ausencia de experiencia de la modernidad como modernidad política, al sistema político moderno como sistema híbrido en que se combina lo excluyente y lo representativo, o como hoy se dice: simbólico. Tal simbolismo en efecto generaba la posibilidad de la emergencia de contenidos nuevos protagónicos, sin embargo, la estructura técnica, mantenía el modo aristocrático del ejercicio del poder. Tal sesgo, por tanto, en el largo plazo

Por tanto, como condición formal de las nuevas regularidades, ya en esta primera fase de la modernidad carente de instituciones específicas propias, aparece directamente como causa a la par que de una actividad administrativa más compleja y formal, de un nuevo sujeto político; que en yuxtaposición con los intereses políticos de la nueva burguesía ejerce como burocracia la titularidad de aquella. Es decir, se trata de un nuevo sujeto, que mientras troca lo aristocrático en burocrático es con ello a su vez condición de existencia del nuevo regimen, por lo que a la par que es redimido redime, o existencia condicionante-condicionada, y absorbe absolutamente las nuevas condiciones de poder de la modernidad; por tanto, su sino de culpa no deja de ocultarlo sino detrás de una mayor sofisticuería, despotismo o arrogancia formales que rante la ceguera febril moderna reescenifica como poder de nuevo cuño, y, del mismo modo, obnubila su ineptitud societaria tras un mayor y más acusado efficientismo como formalización creciente de la actividad del otro; por ello su conclusión necesaria no es si no el permanente fragmentarismo en que lo social ya no aparece como tal sino como lo oficial mediante el trámite, es decir, como el absurdo en que lo privado constantemente se configura como lo vigente simbólico de lo legitimante, o lo público simbólico en cuanto culpa redimida de lo privado que oculta la ilegitimidad mediante la autoridad de lo público, o finalmente la victoria del individuo como signo, o categoría social dominante.

Con esto, en la configuración de su actividad específica burocrática se diferencia del resto de actividades materiales, significándose precisamente por su resignificación funcional como condición formal de modernidad, o como sanción oficial de las nuevas regularidades; así, lo que tiene de moderno no es sino esta cualidad formalizadora que al tiempo que oculta lo excluyente, y genera el sentimiento del más allá de la forma o la oficina, oficializa las nuevas regularidades sociales tornándolas societarias, aun las más complejas y dinámicas; pero, susceptibles de vigencia, mediante el trámite y este modo de sanción al desdoblarse en esa segunda dimensión de la sociedad, que no es precisamente su dimensión formal, administrativa, sino lo que resulta de esa transposición; es decir, una sociedad que no es inmediatamente en sí y para sí, sino para sí de otro, es decir, del individuo, por tanto societaria.

En la relación del nuevo dualismo aristocrático-burocrático su determinación exclusivista permanece oculta, pero rige, tanto más, cuanto mayor es lo que simboliza el sujeto. En tanto que, la segunda, al manifestarse como solución técnico-particular de lo general aparece socialmente funcional como trámite de la completud y consistencia del

terminó por ser constitutivo de la autonomización del poder político moderno, y lo que explica que la clase política se asuma así misma como clase aristocrática, excluyente. Debido a estos rasgos, en su acta de nacimiento misma, la política moderna tiene como dato de origen la exclusión técnica o formal, y al desaparecer la aristocracia tal rasgo se mantuvo como prejuicio, así, tal herencia es lo que mejor significa a la clase política como << animal esencialmente instintivo o prejuicioso >> o movido por imágenes. S. T.

segundo, pero al propio tiempo como proyección de aquel sentimiento, que hace que el trabajo y energías sociales sean absorbidas con efectos antropomórficos por un sujeto, el del trámite y sanción; es decir, el de la representación simbólica, que, ahora, precisamente por estos efectos, al tiempo que todos estarían a merced suya estaría él mismo no menos a merced suya; en cuanto su propio simbolismo y legitimidad dependería de su capacidad para generar condiciones de dar cuenta como suyo propio, en el nivel de la forma, precisamente de los trabajos y energías de todos. Y en tanto valora, dictamina y resuelve en concordancia con su yo propio mediante formas, ya sería autoridad que formaliza la actividad material, regular, mediante la sanción, el registro y el trámite; pero, ello, no ocurre, sino en claro paralelismo con la conducta vis a vis mediante el cálculo, característica de la actividad material de la sociedad moderna, que al tiempo que induce como suya propia la conducta del otro ya es carácter oculto de la primera determinación; pues como antes se dijo al absorberla se legitima e igualmente caracteriza materialmente la actividad formalizadora. Así, mientras en la primera después de abandonar su sacrificio indómito termina por significarse con ello directamente como aspiración a la ganancia, mediante el cambio como transposición suya; en la segunda, aparece a la par que como exclusividad formal suya como aspiración al asenso (u otro modo de ser de la misma ganancia, o de la conducta vis a vis en movimiento que se desarrolla formalmente como radical aspiración y hace que lo formal configure respuestas para ello) mediante el trámite y la sanción, o la satisfacción con esto de la exclusividad; por tanto, aquí, aparece la relevancia de la eficiencia de aquel formalismo que no buscando la satisfacción sino del sentimiento de lo exclusivo, o lo simbólico como lo privado, y, así, con ello, su propia satisfacción casi siempre deja insatisfechos a los otros en su satisfacción como esencialmente forma de sí para otro.

Pero, por otro lado, el asenso, y, más aún, su despliegue y resultado: el puesto o la facultad de mando, o lo que les es congénito: la competencia, se encuentran determinados por otra forma del mérito más moderna, más vigente, e implícita en la creciente racionalización social mediante el trámite la que aparece al tecnologizar su forma. Y esta conversión, mediante lo técnico, o de la traducción de sus reglas como complejidad de la forma, no mediadas sino de modo exclusivo por instancias de instrucción (o lo que es lo mismo mediante, asimilaciones procedimentales reducidas, no populares, de estas apariencias simples) es también conversión del objeto de la actividad administrativa, que hace de lo general algo particular; pues tal, ya, és, ésta misma forma simple-compleja, que determina el asenso y el puesto, como competencias o cualidades meritorias en función del trámite, la calificación y la oportunidad, y más aun de las facultades de mando y dominio. Así, bajo el supuesto de condiciones marginales, que es la circunstancia en que vive el promedio de los seres humanos en la sociedad moderna, el ascenso a la par que oculta un carácter ya de por sí socialmente discriminante, muestra otro efecto no menos discriminante que congénito a la forma de la inclusión-exclusión que caracteriza la relación socio-política moderna. En efecto, si nos volvemos en franca mirada retrospectiva sobre los orígenes de

esta relación, de inmediato observamos que mientras la exclusión mediante la divisa hereditaria o cofradil se ejerce mediante lo que le es propio (su moralidad elevada a pureza técnica o familiar) la estirpe o cofradía, auto dimensionada, no hace sino imprimir su sino¹⁷ a esa relación, es decir su carácter que le es propio y por tanto hace de su limitación su propio limite, que visto en cualquier otra perspectiva diferente no es sino ese sino el lacerante grillete de lo exclusivo en que lo aristocrático cifra su poder y divisa; pero, en estos tiempos, en realidad, no es otra cosa que la subjetividad vuelta patrimonio, pues, los méritos, aquí, si algún día alguien los tuvo y que revisten el simbolismo de lo nobiliario no son mas que la fraseología anticuaria y hueca de un pasado anecdótico, y más bien tosco necesitado con amplitud de finezas estafalarias (así en franco paralelismo histórico como recientemente se lava el dinero con títulos, por esta época igualmente la rudeza y tosquedad de los inconmensurables requería del subvenir de los títulos que la limasen y la acreditasen), pero, más no existen, sino como vaguedad, o simple recuerdo, o fantasías de subjetividades a destiempo, y la situación que aquí prevalece no es la arquitectura de lo nobiliario sino la del pleno nepotismo alimentado por lo patrimonial, por tanto, esa decadencia sólo alimenta la ansiedad de un grosero autoritarismo que en una dimensión fantástica de su pasado no hace sino presa a la subjetividad individualizada como un poder repelente a la vez que excluyente, y tal es la burocracia aristocratizante, o más bien vulgarizante.

Pero, en el dominio de la técnica, no menos patrimonializada, ocurre, otro tanto, como modo formal de exclusión; solo que en este orden la exclusión no ocurre directamente mediante el ejercicio de aquel sentimiento grosero, sino, más bien, mediante la forma mediática que adquiere; es decir, mediante su traducción normativa que al ser la esencia misma del trámite o la incorporación del momento oficinesco es otro tanto para el hombre promedio, equivalente con la nepotización de aquel sentimiento, pues siendo mediática requiere de medios para actuar lo simple-complejo; esto, que ya es coacción mediática sobre el hombre promedio de la modernidad, es tan violenta y ruda como aquella personal y directa que anulaba socialmente al hombre del medioevo, aquí, igualmente se le anula sólo que de modo tramitado, y se oficializa mediante sanción. Así, mientras las resoluciones del antiguo regimen directamente excluían y marcaban su límite desatendiéndose de lo general, y este particularismo era su universalismo; las del nuevo propuestas por lo general no podían directamente desatenderse de éste, pero en cambio su violencia la ejercían de modo tramitado, con lo que el resultado es el mismo: la exclusión, que ya en pleno dominio

¹⁷ Sobre el significado sustantivo del <<sino>> se remite al lector a la obra conjunta de Buitrago, Alberto y Torijano, Agustín, *Ortografía Esencial del Español*, Ed. Espasa Calpe, S. A., Madrid, 2001, p. 204. En esta obra los referidos escritores registran el uso adicional que a la palabra <<sino>> da el escritor español del siglo XIX, el Duque de Rivas, cuando intitula su obra: <<*Don Alvaro o la fuerza del sino*>>, como observan, no es en el sentido del <<si no>> que niega la partícula condicional del <<si>>, menos aún, es en el sentido de la conjunción adversativa del <<sino>> que cumple la función de contraponer dos hechos o dos ideas, sino en el sentido de un sustantivo que alude al destino de alguien.

de la técnica se ejercía como lo marginal formal contra lo marginal social, y así mientras reducía a aquella, ampliaba ésta; por tanto, ya en plena euforia alienante, como: inclusión-exclusión, mientras incluía mediante la ambigüedad de la forma, excluía otro tanto mediante su producción y reproducción no ambigua sino concreta, con esto finalmente alimentaba aún más su contradicción, esto es, asumía la forma sólo para asumirse como lo privado mediante la forma, o lo público como lo privado ¹⁸.

Con esto, en la nueva esfera del dualismo aristocracia-burocracia, antedicho, mientras la primera determinación se tecnifica burocratizándose, la segunda se torna nepótica aristocratizándose, y, así, mientras la primera a través de la segunda perpetuase como exclusión, la segunda, hace otro tanto, pues mediada por la primera no emancipa y, en cambio, ajeniza su propio carácter; por tanto, su formalización creciente al no resolver si no como lo ideal típico, es decir, mediante simples-complejos, a la vez que se produce como distancia hetero-comprensiva, como realidad auto-comprensiva agrava, mediante su impacto real, la condición de los otros, que como generalidad real (debido, entre otras cosas, a una suerte de perturbación pedagógica, explicable, por lo demás, en esa situación marginal) inmediatamente no se reconocen en lo particular de este abstracto, o de ésta otra generalidad no menos real pero artificial, y cuya comunicación solo queda resuelta en la forma, precisamente, como técnica; pero, no como contenido, a pesar de versar sobre éste.

Es decir, en estas condiciones lo técnico administrativo se mantiene en la disyuntiva de lo comunicativamente incluyente-excluyente --en que lo primero es efecto de lo segundo-, por tanto, tan marginal como lo marginal del segundo de los términos aludidos; así, cuando se espera de lo técnico como necesidad suya, la quiebra de aquella perturbación, y por tanto diafanice la comunicación lo que ocurre es más bien lo contrario, pues el interés no es esto sino que la conducta <<vis a vis>> sea mantenida en su simplicidad-compleja; es decir, como sobredeterminada por lo simple superpuesto, o también como desarrollo perturbado mediante lo simple mediático, o complejidad administrativa; tal generalidad llevada al extremo de lo subjetivo no cumple sino el control del interés predominante en la conducta <<vis a vis>>; por tanto, lo que ahí se espera, tanto más se cumple al amparo de esta ambigüedad genérica cuanto justifica el control de lo otro mediante mecanismos

¹⁸ Hume hace referencia a como corresponde el mérito al obispo Berkeley, antes que a cualquier otro, en lo relativo a haber descubierto la naturaleza particular de las ideas abstractas; cabe sí, esto, en este punto pues lo público incontestablemente es lo abstracto que oculta una naturaleza privada, y en el modo nepótico y formalizante del autoritarismo burocrático que inhería en el modo institucional moderno no hace sino ocultarse la naturaleza privada de un sector de por sí excluyente, pero este efecto no es sino de por sí la pervivencia a destiempo de un acaso histórico demasiado azaroso. Para un mayor análisis e información sobre el descubrimiento del obispo Berkeley se remite al lector a la obra de Hume, particularmente, al "*Trat...*" Parte Primera, sección VII, de las Ideas Abstractas. Ver también del obispo Berkeley su <<*Ensayo sobre el Conocimiento Humano*>>, Ed. Aguilar, Madrid 1985.

formales, calificaciones y trámites, que bajo el slogan de lo esperado obscuriza y perturba, a la vez que excluye.

Tal es la fracción burócrata o administradora, auto-llamada moderna, que sin oposición en su específica actividad de gobernar o administrar mediante el trámite formal, termina por verse así misma como clase política, y dado su pasado y condición aristocrática, y más aun superada la crisis de su decadencia virtual no hacía sino alimentar sus prejuicios de superioridad y egolatría. Así, este grupo ya no por su estrato social sino por su servicio como creencia o ideología pervivió en el absolutismo como aristocracia garantizando su dominio mediante el control formal del trámite de la dominación moderna; pero esta pervivencia, así mismo fue posible mediante la adopción de técnicas jurídico-administrativas, o político institucionales, lo cual ocurría sin modificar necesariamente las viejas estructuras de la sociedad tradicional, sino con sólo adaptar procedimientos administrativos y tributarios, y calcular escandalosos esquilmos y hurtos en contra de las clases productivas de la nueva sociedad, lo que generaba una situación mayor aún de ilicitud y autoritarismo en el nuevo regimen por contrapartida con el antiguo.

Por tanto, el estado del universalismo secular que antes se había utilizado para aplastar al poder clerical, ahora en la decadencia del absolutismo se volvía contra lo otro de sí, es decir, contra las comunidades de individuos productores, y se desarrollaba o utilizaba de modo aristocrático como trámite formal para aplastar a los individuos por otros individuos, por tanto, por creencia no exenta de fanatismo manteníanse los burócratas del absolutismo, así, formalmente yuxtapuestos al soberano, como dominación anfílica aristocrática. Esta creencia desarrollada en su extremo, pronto se tornó supersticiosa al asumirse la fracción burocrática, clase política, por oposición al resto de la sociedad; pero, con esto, se mostraba tan decadente como la aristocracia que esta "clase política", un poco antes, había ayudado a aplastar; su decadencia consistía en que justo, el sentimiento de dominación discriminatorio, que hizo merecer la caída de la antigua clase aristocrática y clerical, ahora, igualmente, era reivindicado por la nueva fracción aristocrática, es decir burocrática; tal sentimiento que imaginaba como superioridad le conducía a concebirse como clase política, pero, también le era necesario, en cuanto criatura política, politizar lo que era congénito a sus defectos, y por tanto presentarles como cualidades socialmente valiosas, en cuanto tales; en correspondencia con ello le venía bien la perfección de ese sentimiento mediante lo técnico, y más aún mediante lo técnico por mediación de eficiencias formales. Así, lograba un doble efecto, la justificación de su perpetuación, pero, también el dominio sobre lo moderno, y esta modernidad es lo artificial humeano que se desborda sobre la modernidad que así no alcanza a ser sino lo convencional técnico y formal de la comunicación social mediante oficinas.

Pero, en la época moderna, una mayor decadencia de la novísima aristocracia política consistió en que sustituyó la forma de los atributos físicos e intelectuales directos (que hicieron de los miembros de la antigua aristocracia una institución de notables) por

otra que con la eficiencia inmediata de ocultar los defectos físicos o morales, se mostraba mediatamente no menos eficiente como dominación formal: su fuerza aquí residía en el aturdimiento natural que provocan en la irreflexión los atributos del pensamiento inherentes en todo aquello que es producto suyo, y que se expresan de modo inequívoco en el desarrollo técnico del registro, o proyección social mediante el trámite; esto, que en otros términos sería una suerte de inteligencia social, como connotación peyorativa era asumida simplemente como la <<inteligencia>> que es ejercida como privilegio suyo por esa "clase" o sector exclusivista, que nunca antes sino hasta la sociedad moderna experimentó mayor sofisticación y artificialidad; con esto, se concebía ideológicamente como socialmente necesaria, y exhibíase como afán de inclusión-exclusión con mas fuerza, desde entonces, mediante la incorporación del procedimiento científico formalizado, o convencionalmente asumido como exigencia de los <<burós>>.

Pero, el dualismo, en esta fase, por su modo de relación con los otros, incluía o atraía socialmente, así, como clase, con dones espectaculares mediante la posesión de abolengos, o el exclusivo dominio de técnicas administrativistas, o la facultad de diseñar esquemas; pero, inmediatamente después, con la ambigüedad característica de toda dominación formal moderna, excluía a todo tercero universal de esos dones suyos (y, cuyos miembros reclamaban intelectualmente para sí, asegurando de esa manera su dominación al posesionarse de un conocimiento que abstraía su naturaleza social, y por tanto, en cuanto simbolización suya lo social quedaba mediatamente fuera, o sólo se desarrollaba formalmente como signo, o como complejidad abstracta o formal), por tanto, ya, como otro, mediante el registro, o su reducción técnica a lo simple. De ese modo, lo social, así visto, o así aceptado, como signo o trámite, imponíase como tal, casi siempre de manera brutal, como ideología, o como fuerza represiva, preferentemente cuando la creencia social en él se debilitaba, y, por tanto, dejaba de asumirse como signo o <<inteligencia política>>, como fue el caso, en la decadencia del absolutismo, o en la cumbre misma de la auto-llamada clase política, que, ahora, reivindica "la moderna" teoría de las elites.

En estas circunstancias, se presenta la situación de emergencia política que encara Locke, es decir, es urgente la creación de un régimen restrictivo del poder despótico del rey y su camarilla, que detenga la constante violentación de los derechos naturales del hombre, en este orden, a Locke se debe un importante desarrollo de la temprana teoría <<Garantista Constitucional>> ¹⁹.

Como se advierte, el problema político que enfrenta Hume es distinto a la secularización fáctica encarada por Hobbes, igualmente, es distinto a la emergencia de los excesos del poder absolutista enfrentado por Locke. El problema que Hume encara, más bien, presenta un rostro más sutil, sin embargo, no por ello de menor emergencia. Se trata

¹⁹ Ver Locke, John, *Ensayos Sobre Gobierno Civil*, 2ª Edición, Ed. Gernika, México 1996, Caps. II, III, V, VIII, IX, XI, XIII; ver igualmente del mismo autor, *Sobre La Tolerancia* Ed. Gernika, México 1997, leer todo el fascículo.

de un problema de inestabilidad social y política, pero, visto al interior mismo de las conexiones internas de la nueva relación social, es decir, en la perspectiva del núcleo genético estructural que caracteriza internamente el desarrollo de la sociedad moderna.

Por tanto, no se trata, ya, de un problema que enfrenta a cada uno de los individuos con el poder de signo despótico, sino de uno genérico que, en su conjunto, afecta los distintos niveles en que se despliega la sociedad de signo moderno; por tanto, es de advertirse que, directa e inmediatamente, pone en contradicción sus fuerzas productivas con el tipo de institución prevaleciente. Así, tal problemática, al presentarse como un conflicto propuesto internamente por la propia relación social moderna, en que los individuos específicamente modernos (es decir, en cuanto poseedores de mercancías, o productores, y no productores, o comerciantes) no sólo se ven enfrentados con el poder público instituido, sino en sus relaciones entre sí, tal conflicto que en realidad es un doble conflicto, en que el segundo determina al primero, no deja de expresar calidades y diferencias sociales y antropomórficas imputables a cada uno de los miembros de la sociedad moderna. En efecto, ambos conflictos vistos como un todo, es decir, de modo unívoco, se encuentran marcados a la par que por circunstancias externas peculiares por el principio paradigmático de la pasión del interés, es decir, por una circunstancia subjetiva no menos objetiva y peculiar; según Hume allí predomina lo subjetivamente pasional más que lo racional.

El problema, a que me refiero, no era otro, sino el que ya exhibe la emergencia del elemento aristocrático, es decir, el de un poder carente de instituciones políticas modernas que, implicaba, por una parte, el desfase entre el régimen económico moderno e instituciones que se reclamaban más bien en la configuración del antiguo régimen. Este, al deslizar su sentimiento dominante, en el ámbito político, a la par que sometía y educaba para la dominación, concebida en términos absolutistas, garantizaba su hegemonía, y prohijaba criaturas con visiones exclusivistas o patrimonialistas del poder; es decir, directa e inmediatamente en diametral oposición con la visión con que Hume configuraba la institución política, como contraria e inmune a autoritarismos, caprichos y consideraciones unilaterales y, además, conforme a reglas jurídicas impersonales y generales, necesarias ad hoc para la sociedad de signo moderno ²⁰.

Con lo anterior, el crecimiento económico de las fuerzas productivas si bien, ya durante los siglos XVII y XVIII se consolidaba como lógica económica del cambio produciendo o del producto cambiando, empero, como ya se advirtió, las instituciones que les fueran correspondientes desencadenaba, además, de desalientos en la propia productividad (por ejemplo el arcaico y punitivo sistema aduanero impedía aún de modo acusado el ciclo reproductivo del capital, y hacía objeto de persecución a comerciantes y empresarios; este hecho, por ejemplo, condujo a Smith a que enfatizara el famoso

²⁰ Ver *Infra.*, *La propuesta institucional de Hume* en el cap. tercero.

apoteagma: <<Laisses faire, laisses passer>>, visto, en esa época, casi como una consigna de guerra por los nuevos <<gentilshombres>>) inéditas fuentes de desorden social.

En efecto, las febriles prácticas vis a vis, egoísta-utilitarias, de los nuevos ciudadanos ya no derivaban en solo el aplastamiento de los individuos por el poder despótico, sino ellas mismas en su despliegue protagonizaban uno más grave: el aplastamiento entre ellos mismos, debido a nuevas conductas en que se expresaba el sentimiento egoísta utilitario (esto es el origen de lo que hoy los economistas idílicamente denominan competencia perfecta), o para decirlo lapidariamente, el escenario perfecto del interés de lucro (tan devastador o más que el propio sentimiento aristocrático que les expoliaba). Todo esto, a la par que exigía un conocimiento exhaustivo y que la penetración Kantiana, al no aceptar las consecuencias de sus resultados, llegó a postularles sólo como lo indefinido, o lo noúmenico, e hizo ver al conocimiento en la exclusividad de su efecto regulador, como un deber ser eidético, pero sin mayor compromiso con lo real, o como un más allá del más acá, pero sin que éste alcanzase a aquel sino como inspiración o redención suya, y que en ésta su imperfección empero en Kant aparecía hipostasiada como perfección de la perfección de la imperfección, y a ello aspiraba en cuanto conciencia de sí desahuciada o vulgar ser ahí toscamente inducido, desató una gran rivalidad material, que pronto se tradujo en una disputa fratricida por la ganancia marginal, y esto aunado a la creciente situación de desgobierno, generó una atmósfera política en la mayor parte de las sociedades europeas en que las instituciones no alcanzaban a desembarazarse del aristocratismo medioevalesco, y practicaban con gran desenfreno una mezcla de autoritarismo con despilfarro financiero, además de otras deseconomías igualmente nocivas, mientras la sociedad se debatía en el laberinto del desorden y pérdida de identidad.

Con esto, la inestabilidad enfrentada por Hume, no era lo que comúnmente se connota de modo expiatorio como inestabilidad cuyo causante, por decirlo así, está en otra parte, sino aquella que es inherente a un orden institucionalmente establecido, pero, que no corresponde con las expectativas sociales de un sujeto (protagónico), que al interior de ese escenario social de conflicto, cifra en su capacidad y virtudes crematísticas, en perspectiva, no sólo la satisfacción de su propio interés, sino con ello, el moderno desarrollo social. Así, lo complicado del problema consiste en que, aquí, en la situación enfrentada por Hume, aparecían dos inestabilidades igualmente laberínticas que en términos de política institucional implicaban una complicación mayor abordarlas a partir de un sólo enfoque, por tanto era preciso distinguirlas y encontrar un método común a la vez que diferenciado para su tratamiento; las situaciones problemáticas presentaban, como ya advertí, dos rostros, y más bien tres: una, la del desfase del propio orden de formas institucionales que, empecinado en un virtual e histórico desarrollo autoritario y discriminatorio, inestabilizaba u obstruía el crecimiento, y progreso, de la nueva sociedad moderna.

Pero, una segunda situación de conflicto en modo alguno era suscitada por factores venidos de otra parte sino que derivaba directa e inmediatamente de los propios fluidos y procesos endógenos a la socialización moderna, y consistía en una lucha naturalista, como rezan los clásicos: fraticida, de los individuos, de todos contra todos, movidos por pasiones o intereses suyos²¹ que, ya en la época de Hume, al disputarse palmo a palmo la ganancia en el escenario de mercado, y al no encontrar reciprocidad en aquel autoritarismo, recién venido a menos, como reproducción espiritual y formal suya, entraba en crisis periódicas cada vez más fuertes; la complicación de esta dinámica con la insuficiencia y anquilosamiento del mecanismo institucional daban lugar a una tercera cuya complejidad incluía la complejidad de las dos anteriores, si a esto agregamos la ausencia de metodología para su tratamiento es fácil advertir una cuarta situación laberíntica. En este orden las instituciones del antiguo régimen, aún resignificadas como lo autoritario moderno, mostrábase insuficientes y en completa ahistoricidad respecto de la sociedad en que regían, pues, desde Maquiavelo y Bodino, no se correspondían con el proyecto nacional, unitario y moderno, largamente anunciado por el paradigma del Estado-Nación. En aquellos, al igual que en Hume, el naturalismo de la relación moderna no aparecía sólo como un mitológico cuento de hadas, sino como permanente y recurrente conflicto que signaba la nueva relación moderna; tal, empero, a los ojos escrutadores del escritor edimburguense no había sido resuelto por la aparición de la impronta estatal, como pacto político, como pudieron creer también algunos de los clásicos, y por tanto lo que quedaba era la política o políticas de aquella; por lo pronto el autoritarismo burocrático, ya expuesto en la perspectiva de Hume, si bien había servido de acicate en el inicial impulso de la riqueza burguesa, habíase igualmente mostrado incompetente para resolver el problema endógeno que tal proceso había generado.

Por tanto, el problema que Hume percibía era el de cómo crear instituciones y procedimientos político-modernos, que al resolver los nuevos conflictos reales, se correspondieran con el desarrollo y dinámica del poder material y social moderno, así en los términos febriles y anárquicos expuestos. Y, más aun, que resolvieran el problema social de la inestabilidad bajo la égida individualista del bien común; lo cual no consistía sino en garantizar institucionalmente el momento micro-económico de cada individuo (comerciante e industrial) para que cumpliera, con certidumbre institucional y social, la satisfacción de su particular interés; o, dicho de otro modo, el cumplimiento general, vis a vis, del ciclo de la reproducción ampliada de su riqueza y ganancia, utilidad o beneficio, privados; lo que finalmente, en otra óptica, sintética, y admirablemente comunica la imagen de <<la mano invisible>> de Smith, en que ya lo privado se resuelve como lo público, claro, Smith no obstante la materialidad a que se refiere, todo esto lo imagina de modo idílico y hasta romántico.

²¹ Ver Thomas, Hobbes, *El Leviatán*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1982, pp 100-107.

En estas condiciones aparece la propuesta que además de empírica y trascendental²² es la política de Hume, como equilibrio institucional, resultante de convenciones de reglas o medidas propuestas por la propia práctica social, en que se resuelve la socialización de la reciproca conducta individual, vis a vis, motivada por pasiones fundamentales, como la <<posesión>>; ésta, al tornarse regularidad propuesta originariamente en esa práctica, ya es materia de extrapolación, y conforme a esto no hace sino convertir en convención social el interés del otro, que ya, en sí, en su propia intextura, como producción social, es mi propio interés, utilitariamente calculado, y mediante lo cual, por tanto, se calcula como <<debido>> lo esperado de los otros; siendo, así mismo, en esa deontología suya, donde reside la medida o el <<quantum>> exacto de lo que los otros esperan de mí, y de lo que deriba su certeza; pero, esto, resulta, resumido y expresado, finalmente, ya en cuanto cálculo social e institucional mediante reglas, cuyo uso hoy se connotan como régimen del <<Estado de Derecho>> o en las llamadas <<políticas públicas>>.

Por otra parte, habría que agregar, sobre esto mismo, que siendo el origen de las reglas de Justicia las propias pasiones, es la naturaleza inestable y fugaz del interés moderno fundamental, cuyo núcleo es la propiedad, lo que demanda como necesidad social, protección mediante reglas. Y, aquél contenido, así albergado, en éstas, es la fuerza o necesidad que les hace ser conductas <<debidas>>, puesto que en esa dimensión específica suya, o como intercambio mediante coacción, y por tanto: calculado a priori como <<lo debido>>, es el otro mercado ideal, que a la par que, completa al primero igualmente le reproduce y por tanto es condición de existencia suya; siendo el derecho o las reglas

²² El empleo del término trascendental puede evidentemente aparejar cierta confusión si reparamos de modo recurrente en el específico sentido que Kant le imprime, como una búsqueda de lo incondicionado, o lo que está más allá de la experiencia como determinante de ésta, o finalmente su concepto de Noúmeno (ver las tres “*Criticas...*” de Kant, así como sus “*Prolegómenos...*”) empero en Hume para percibir lo trascendental no es necesario desplazarnos más allá de la experiencia, y por completo entregarnos al reino de lo imaginario, sino que en aquella permanentemente como “otro”, o en los “vacíos” y “lentos” de su textura porosa ya está contenida la experiencia trascendental, por decirlo así a la experiencia pensativa correspondería atar los cabos sueltos, y aquí la reflexión esencialmente es empírica o experiencia de la experiencia, o trascendental; este concepto igualmente tampoco es equivalente con el criterio de lo real como “lo percibido” del obispo Berkeley, pues la inducción mecánica que aquí está en juego es desde luego sobre pujada ante la inminencia de la posibilidad humeana de una percepción de la percepción. Pues lo que no está, está, inmediatamente, en lo que está, aunque el pensamiento se imagine que sólo lo muestra mediatamente como lo que no está; en Hume, por tanto, la limitación de la experiencia en realidad ya es su ilimitación. Es un permanente recrearse y hacerse como otro cuyos ingredientes ya están en juego aunque no siempre sentidos pero sí presentidos y por tanto idealizados y más aún creídos en esa trama, por decirlo la experiencia en esa trama así se impulsa en su incesante fluir así misma, y su afirmación es motivo de disputa, es lo otro de sí, lo que ya en la experiencia reflexiva como validez social implica un <<reto al contrario>>, o la absoluta pluralidad u origen y continuidad de toda tradición que de ese modo no reconoce un solo flujo sino diversidad de ellos, y lo mismo pasa con con el resto de sus componentes.

jurídicas a la par que su expresión su determinación formal. Por tanto, éstas, en cuanto reglas a la par que propuestas por el núcleo pasional no son sino su propio continente pasional, u ojivas calculadas como <<debidas>> de la pasión, o para decirlo, sin empaque, son ellas mismas pasiones, solo que mediadas o formalizadas como valores o conductas debidas.

Luego, las normas jurídicas, ya en lo específico de su existencia ideal o formal, y más aun, vistas como estáticos en movimiento, o como ejercicio de su destinatario —que, como particular, es igualmente un ser pasional— dada su naturaleza ojívica no hacen sino engendrar nuevas pasiones, pero a la manera de contenidos derivables en escala jerárquica, o arquetipos de tal carácter que sin cambiar, en un determinado segmento del tiempo, desencadenan o derivan efectos formales suyos, y tal es la certeza que ofertan para ordenar lo inestable, y que ya en la posesión continuada se advierte como el motivo de la regulación. Esto, hace abrigar la creencia de un virtual perfeccionamiento de las propias pasiones: originariamente sentidas, como conductas insatisfechas por sus destinatarios; por tanto, éstos, al amparo de aquellos espectros formales, o bajo la férula de su creencia pasional, se comportan, respecto a lo que creen su referente formal o el ideal de su insatisfacción, y por tanto con la misma vivacidad y rudeza que con sus propias pasiones originales; es decir, con la misma violencia y vivacidad de éstas, asumen lo que creen su ideal amparado o más bien reconocido por un <<Deontos>>, o ausencia formal de satisfacción segmentizada para un tiempo, y que portando un carácter pasional afecta desde luego sus conductas pasionales, así vistas, como un no ser de ellas; tanto más prende esta pasión, cuanto creen que tal ausencia se debe, no a la perfección formal que echan de menos, sino a la conducta impeditiva referente y empírica de tal ausencia igualmente vivás y pasional de los otros, y cuyo cálculo real está más allá del cálculo socialmente necesario, o institucionalmente adoptado, lo que precisamente hace ver al derecho como insuficiente ante esa suficiencia a que se refiere la realidad y que obrubila la creencia en que se cifra la forma de la pasión o su arquetípica como legalidad; así, aquella porosidad al reflejarse en normas no pasa ha ser sino el contenido de estas idealidades o valores; por tanto, lo vacío, reiterado como lo vacío, o su insatisfacción, no hace si no menguar su ser pasional, que, sólo con su satisfacción, o con su llenarse a sí, esperaría la plenitud que merece, en vez de aquella desolación. Pero, esta carencia, o radical ausencia, ya en su origen, a la par que es conciencia, subjetiva e individual, de la pasión, como insatisfacción, es la puesta en movimiento de esta fuerza subjetiva, como conciencia de la extrema carencia de aquello que es la justicia misma, y que, echada de menos, no hace si no ponerse en movimiento, y clama justicia, o su colmarse como objetividad de su subjetividad; como si en estas pasiones insatisfechas, así, tuteladas, consistiese la misma pasión de lo recto o lo justo; pero, en efecto, tal, es lo recto, tal es lo justo, por tanto, lo jurídico, en tal insuficiencia y creencia reside.

Pasiones de ésta índole son, por ejemplo, en términos genéricos, el sentido de la justicia; que, en este orden, sería la más absoluta de las insatisfacciones, reflejada

idealmente como perfección de aquello que falta, y desde luego faltaría, en esta lógica, la satisfacción en el sentido jurídico-político aludido aún de aquellos casos de comportamiento interesado, que en el plano de la realidad contasen con un mayor o menor grado de satisfacción; por tanto, aquí, lo más perfecto en sentido jurídico práctico, no es aún perfección como sentido ideal mentado de la regla de justicia, o del que inspira su inverso: la injusticia, que es ya, incluso en el caso forense más insustancial, aquella idealidad insatisfecha, o la más absoluta de las satisfacciones solo que ausente, ambas en el fondo son pasiones arquetípicas y responden al mismo ideal de lo recto, lo mismo ocurre con la legalidad y la ilegalidad, con lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido, etc, pero, también, todo esto se expresa en otros particulares abrigados en una simple deuda, en un pago de lo indebido o en una gestión de negocios, y más aun en las responsabilidades políticas, en un referendo, plebiscito, etc.

Todas estas constantes, en cuanto determinabilidades pasionales, o medidas socio-jurídicas, están subsumidas como criterios que integran el sistema o esquema de reglas de justicia, tratándose, por tanto, el criterio rector de la administración de justicia, de un esquema pasional. Como se advierte, Hume, no rechaza los principios racionales de justicia, sino congruente con sus postulados empírico trascendentales, sólo los subordina a su entidad pasional más simple, que, en este caso, es el interés moderno, o la propiedad privada moderna; en ella, reside toda la lógica de derivación formal en que consiste el criterio jurídico, y tal es el núcleo más íntimo del esquema de reglas de justicia, y una vez institucionalizado éste, otro tanto ocurre con los principios de la propiedad legal como original derivación suya, ahí, por tanto, en tal derivación no se revela sino el origen de ésta última.

Así, en Hume, una y otra, se configuran, o se configuran del mismo modo moderno, la primera, en el campo que le es propio, como: pasión o interés moderno; y la segunda como su ideal o cálculo <<debido>> mediante la coacción. Por tanto, la primera, ve en la segunda su signo o su proyección, más allá de sí como idealidad suya o su motivo de redención, o la posibilidad de su trascendencia como quietud social; mientras la segunda, como facultad legal, es de otro modo el carácter volátil, mueble, especulativo, de aquélla, y por tanto, el registro de una realidad que crecientemente se reproduce mediante la abstracción, y que como tal es igualmente pasional y se asume como motivo universal de conductas en que seminalmente ve su propuesta abstracta, por ello la pasión es reconocida como pasión de la pasión mediante leyes. Así mismo, como facultad legislativa, no puede desdoblarse sólo como especulación, por tanto, aquí, para operar, se vuelve cada vez, necesariamente a aquélla, con lo cual concurre un fenómeno extraño, ya que su perfección como formalidad plena solo coincide con el desarrollo de la imperfección o cuasi perfección de la primera o con su carácter socialmente excepcional; así, como valor por sí, o conducta legislada, o debida, no puede menos que asumir la condición de aquella, es decir el defecto de su generalidad, en el estado en que empíricamente se encuentra, y por ello su límite, su criterio y la necesidad de retrotraerse a ése, su núcleo primario, o pasional tornase

necesariamente idealidad, o perfección formal, o pasión en perspectiva, es decir, no cumplida sí no de modo segmentario, convencional y relativo. De acuerdo con esto, en su textura real como legislación positiva, ya se trata de un valor o artificio que mientras se mantiene como momento especulativo es, en su realidad ideal, empero susceptible de realidad que perfecciona lo que es perfección imperfecta manteniéndose y manteniéndose en cuanto tales como medida final de lo que es propio de su cálculo; por tanto, su textura se desdobra a la par que como hecho real, como idea equivalentes en esa medida que les propone y que proponen; pero, como decía, esta trascendencia doble, no reside inmediatamente en su perfección, que es como permanentemente ausente, o como mantenerse los mismos en su doble referencia de lo ideal a lo real y de lo real a lo ideal, y por tanto trabajosamente vuelta a sí como perfección real de los mismos. Así, en la perfección de la perfección que es una permanente subordinación a lo imperfecto, y que ya es la imperfección inherida así originariamente en su núcleo de validez, o aun su existencia misma como forma debida ya se exhibe plenamente como contenido suyo lo verdaderamente pasional de la vida jurídica, es decir, el interés; pero, esto, no lo ve el fisicalismo, ni el apriorismo naturalista, tratándose en consecuencia, este descubrimiento, de una suerte de extrañeza teórica de Hume, pero, más aún, de una extrañeza mayor en la ciencia moral de su época.

Este resultado, Hume, no lo obtiene mecánicamente, primeramente, hurga en la filosofía de la naturaleza, y lo que ahí encuentra no es sino un método muy parecido al de la escolástica, que usa, de modo bastante extendido, o preferente, la hipótesis de filiación deductivo silogística, que continúa, incluso en la misma teoría de las ideas como incapacidad, por ejemplo, de pasar a la <<tercera persona>>, y que termina por enredar el pensamiento en circularidades tautológicas sin fin; y cuyas soluciones además de dogmáticas y metafísicas no representan ninguna solución a los problemas reales que la sociedad de la época humeana plantea.

Por tanto, Hume decide ir más allá de esta filosofía e incursiona en los ya persistentes avances que las ciencias físico matemáticas venían registrando desde Copérnico, Galileo, Bacon, etc., hasta Newton. Al cobrar conciencia de las extraordinarias posibilidades comprensivas de la metodología de la demostración geométrica y de la hipótesis experimental, se plantea el problema de ensayar su traslado y traducción en el ámbito propio de las ciencias morales: aquí, se propone fundamentalmente indagar la naturaleza del acto humano, del acto social, buscando precisamente estos resortes en la otra naturaleza, la de la mente humana, en la que encuentra como contraparte del principio de la <<atracción>> universal de Newton, el de <<asociación>> no menos universal; conforme al cual, por principio, comprende no sólo el carácter de la conducta natural humana, sino, en esta dimensión moral, mediante la asociación encuentra una clave que le permite a su vez comprender la naturaleza del mismo conocimiento en general, tal naturaleza que es lo otro de la naturaleza hace del conocimiento sólo una creencia que vista en su significado y términos simples es sin duda un aporte cognitivo sin precedentes.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Como previo desarrollo de este principio, arriba a la concepción que aquí denomino: empírico-trascendental de la conducta humana, la que sin dejar de sustentar en la experiencia, sin embargo, no es solo experiencia prima, sino, experiencia de la experiencia; cuyos nuevos principios no se reducen a la certidumbre de los más ordinarios como: contigüidad, conjunción constante, prioridad en el tiempo, semejanza o causalidad, sino, además, incluyen la dimensión de lo cierto-incierto-probable de una empiria trascendental mediante la doble simpatía, la tendencia análoga de deseos y la propensión empática. El resultado de esto es su concepción del acto social, humano, como acto esencialmente <<artificial>>, y su <<gnosis>>, es una creencia.

Con esto, llega al convencimiento de que la naturaleza del hombre es la de una <<especie inventiva>> Este resultado, ulteriormente habrá de explicar su concepción de sociedad, justicia y estado, como creaciones esencialmente artificiales; y, en realidad, otro tanto podría predicarse de las instituciones políticas, que, en general, del mismo modo, son vistas por Hume, como invenciones o creaciones artificiales. Así, al no tener nada que ver con poderes apriorísticos, inherentes a una cualidad natural, eterna, inmutable, como venía sosteniendo la parte metafísica y dogmática de la filosofía natural, en realidad obedecen a supuestos de terrenalidad humana, y, más aún, a la configuración de sus regularidades constantes, por tanto, el hombre de carne y hueso desde sus específicas necesidades las propone, pero, también, como se advirtió, a propósito de la consideración jurídica, es también propuesto por ellas, así, en él y como él, son esencialmente hijas de la imperfección, pero, captada en su momento de regularidad, por tanto, ideales que contienen esencialmente aquella, y el modo de reorientación de esta ambigüedad es lo que debe perfeccionarse mediante su constante sujeción al desarrollo de lo imperfecto lo cual ya es generante de la antípoda que otros sistemas por venir habrían de desbaratar, o la emergencia de lo permanente <<Otro de sí>>.

De este modo, es de inferirse, en este trabajo, que sin la reelaboración conceptual operada por Hume, le hubiera significado teóricamente imposible ofrecer respuestas pertinentes a los problemas políticos que la nueva sociedad moderna planteaba. Con independencia de que Hume, ya en sus años mozos, se proponía ser el Newton de las ciencias morales, meta que a mi parecer finalmente logra, pero, no en el entendimiento simplista de una transpolación mecánica de procedimiento matemático Newtoniano, como procedimiento de análisis moral; sino mediante su comprensión análogica, y reducción a sus términos más simples, traducidos,²³ luego por Hume, en el lenguaje propio de la ciencia moral, como criterio; y ya con este recurso procedimental, así transformado, con el rigor y exactitud propias de la matemática (que, desde luego, no es tan exacta, en la forma mitológica y popular con que frecuentemente se concibe, sobre todo, por los no

²³ Repárese en las reglas que sobre traducción propone MacIntyre, particularmente en el procedimiento implícito en la regla sobre traducción por innovación, véase infra p. 46.

matemáticos, o, por lo menos todavía en la forma en que la concebía Newton), Hume, emprende el análisis de la cuestión moral.

En este orden llega a resultados teórico sociales, que sería imposible concebir sólo con los recursos propios de la mecánica natural de Newton; mientras que el rigor analítico de Hume (mostrado ya en su obra juvenil, "El Trat...", y, más aún, en sus "ensayo sobre moral"), le conduce, bajo el supuesto de un entendimiento y comprensión no perturbados, no sólo a un excelente ensayo de sociología moderna, comparable incluso con la moderna sociología del siglo XX,²⁴ sino que configura una excelente propedéutica para las ciencias sociales contemporáneas cuyo ejercicio, sin duda, facilita el entendimiento de los procedimientos más complejos, incluso los contenidos en los "Principia..." del extraordinario matemático inglés.

Para decirlo, sin ambages, mientras a partir de la comprensión matemática Newtoniana es cuestionable que se obtenga la comprensión de lo moral en Hume, con la de éste, ya en su matriz epistémica, me parece podría estar supuesta la de aquél; pero, hay algo más, mientras en la época de Hume hay campos que la matemática sin traducción no puede resolver, esos mismos campos aparecen resueltos, desde luego, en los límites y alcances del pensamiento Humeano, tales campos, inconmensurables y no accesibles a la matemática de Newton, son los subjetivos, y, más particularmente, la trascendencia moral del hipojerimenos pasional abordada y pioneramente resuelta por Hume.

También, habría que decir, que, en cuanto rigor y exactitud, Newton y Hume, son lo mismo, pero, en cuanto comprensión son esencialmente distintos; mientras el uno, se mantiene en lo inmediato y exterior de la relación cuantitativa, el otro, quizás no la profundiza y capta en su núcleo más íntimo pero percibe y adquiere conciencia de ello en lo moral o social; mientras el uno, sólo mide y en ello es extraordinariamente preciso, el otro, se esfuerza por comprender; por tanto, por el modo y objeto de Hume, su potencia comprensiva aparece gradualmente superior a la de Newton. Pero, a su época, todo esto pasó desapercibido, presa del empirismo reinante, era más impresionable por el ruido y estruendo, en el caso de Newton totalmente justificado, de los éxitos y triunfos inmediatos, no así, de aquello no menos trascendente, pero menos evidente. Esto, pasaba sin festejo y sin ruido alguno, como si su trascendencia solo mereciera el festejo del pensamiento; pero, éste, en la época y circunstancia de Hume, entorpecido, aguardaba mejores épocas, por ejemplo, la de Kant, cuya lectura de Hume le mereció entre otras cosas salir de su letargo dogmático.²⁵ Y ya en éste adquiere las dimensiones y el relieve propias de una época iconoclasta, es decir, la crítica y la propuesta se profundizan, pero, ciertamente, en gran medida los límites de Hume se mantienen a pesar de los esfuerzos noúmenicos de Kant, la experiencia continúa consolidándose, y lo que no és le justifica, y cuando mucho se

²⁴ Véase por ejemplo además de sus ensayos sobre moral, su ensayo sobre el suicidio, etc.

²⁵ Véase estudio introductorio a cargo de Félix Duque en la versión de Ed. Tecnos del "*Trat...*"

propone como su regulación, y <<Los otros>> se mantienen como <<Los otros>> con la potencia que les es advertida por Hume, es decir, como fuerza, vivacidad y lucidez congénitas suyas, y que ya se translucen en la horizontalidad ecuménica de la percepción Humeana vista desde luego en una perspectiva empírico-transcendental

Así, en su época, y más aún, en las ideas y valores ahí dominantes, la obra de Hume pasó desapercibida. Empero, sin que su espacio y tiempo lo advirtiera, Hume, por la magnitud y profundidad de su obra, es con toda justicia, en ciencias morales, lo que aquél, Newton, en ciencias exactas. Por tanto, la trascendencia de Hume sólo es comparable con la de Newton, pero, refiriéndola a campos específicos; es decir, lo que uno es en un campo, no lo es en el otro, sólo en el uno; pero, éste, en el uno, es tan trascendente como el otro, en el otro. Sus rastros aún perviven en el siglo XX; sin embargo, mientras las aportaciones de Newton se pueden cuantificar por comparación con las modernas teorías físico matemáticas, por ejemplo, con la teoría de la relatividad de Einstein; la aportación de Hume es apenas ponderable pero no por su escasez, sino, más bien, por su prolijidad y frecuencia en cuya diseminación paradójicamente parece cancelarse; más aun, en tiempos recientes, una y otra vez, advertimos elementos suyos en las recientísimas teorías sociales; así, mientras Newton en su dominio, es, hoy en día, un clásico arcaico, anecdótico, Hume, en el suyo propio, terminó por convertirse en un clásico arcaico, pero donde pesa más lo clásico que lo arcaico, y por tanto, más lo actual que lo anecdótico, es decir, el caso Hume, corrió la suerte de otros clásicos arcaicos que, predominando en ellos lo clásico, no es lo clásico sino lo arcaico lo que se pondera, y por tanto aún no se terminan de comprender, esperándose en consecuencia que en este punto y no en el más sabido continúe la arcaica costumbre y hábito de estudiar y retomar su obra, por lo menos como inspiración para solución de nuevos y complicados problemas.

Así, en Hume, concurre un doble movimiento, que, primeramente, al afectar el desarrollo de su formación intelectual, explica el carácter político de su pensamiento como derivación natural de la circunstancia social e intelectual que vive. Aquí, la política y su contexto aparecen directamente como acicate de su desarrollo individual intelectual. Pero, por otra parte, su participación en el debate científico moral, propio de su época, no sólo le permitió tomar contacto con las ideas vigentes en su contexto, sí no someter éstas a cuestionamiento y transformación, como el caso de la traducción que le merece el pensamiento Newtoniano; de modo, que este esfuerzo le permite arribar finalmente, con nuevos recursos, a la tarea de elaborar la teoría política moderna, en la concepción y relieve específico con que en él se presenta. Por tanto, lo político de Hume, no solo se muestra en sus posiciones prácticas, por ejemplo, en su preferencia por la familia de los Hannover, si no ya es todo su pensamiento, y los temas específico de la política que él aborda solo expresan de modo técnico o emergente ese nervio, es decir, son articulaciones que dan cuenta de ese modo específico de la política moderna.

Con lo expuesto, queda de manifiesto que la hipótesis alternativa que ensayo, consiste en mostrar la conexión que articula todas las partes de su obra, y que en la especie, es, precisamente, la variable de lo político;²⁶ es decir, se trata de mostrar que la obra de Hume es dotada de sentido por el signo de la política moderna; por tanto, aún, en su parte más abstracta, tal simiente es lo que esencialmente explica su carácter polémico, los giros e intensidades del enfrentamiento teórico que sostiene, por ejemplo, internamente, con el naturalismo empirista, o sensualismo, de la tradición presbiteriana escocesa; o, por otra, en su dimensión externa europea, con la concepción dogmática o metafísica expresada en la filosofía natural, o en el jusnaturalismo racionalista. Frente a uno y otros el problema que aborda Hume no es estrictamente hablando el de la conquista del poder político moderno, sino, uno más específico: el de su <<desarrollo estable>>, pero más particularmente frente a los primeros su pensamiento resuelve la alternativa política de regularidad social futura de la Escocia del siglo XVIII, lo que le conduce a asumir una posición asimilacionista, crítica, respecto al modelo inglés.

Frente a los segundos, en cambio, no sólo desarrolla un importante avance en la configuración del signo de la modernidad política, fundada en la secularización y autonomía de la inteligencia humana, sino, al teorizar y reconocer, como constitución primaria de la naturaleza humana, real, la determinación pasional, frente a la abstracta de la razón, y al considerar sometida ésta a aquélla postula, sí, la necesidad de trascender la conducta vis a vis, pero con ello la necesidad del reconocimiento de lo otro, es decir, de lo plural; y, por tanto, más aun con ello revela no sólo la mayor universalidad de la pasión, contenida en la conducta vis a vis, si no, una de las cualidades definitorias de la política moderna, que resultará fundamental: la persuasión, o el convencimiento, como condición de desarrollo de la modernidad.

Tal, en términos cognitivos, o como argumento probable, y más allá del dogma, es el esquema de lo otro social, de la regularidad probable, de la experiencia frente a la experiencia actual; y, por tanto, no menos probable. Su arquetipo ideal, es tan empírico, y tan vivaz, como la propia experiencia originaria; aunque, en está, como tal empiria, no se encuentre inmediatamente, empero, ahí está, propuesto, o subyacente, como movimiento posible, contenido en las imágenes con que teje la imaginación; por tanto, tan terrenal y artificioso, como el modo de ser persuasivo de la conducta utilitaria, vis a vis, pero, ahora, vista en su necesidad de trascendencia no menos empírica y persuasiva, y no menos universal. Y, por tanto, ya como arquetipo o regla, empíricamente, es del mismo modo, mediante el cálculo o la proyección del fin utilitario, con lo que se trata de un argumento probable que arranca de la pasión, y termina como pasión hipostasiada, o sólo ideal, o universal, y, por tanto, como proyección de ese modo específico particular.

²⁶ Aquí, lo político significa no solo la capacidad de mandar y obedecer, sino, como alude el mismo Hume se trata prioritariamente de la capacidad de convencer, persuadir, sí es que hablamos de iguales como parece suponer la situación en que se encontraban los hombres en el estado de naturaleza.

La correspondencia de esto en términos tanto teóricos como políticos, no es sino a la vez que la de la suposición mentativa que articula medios con fines, la posibilidad real de lo otro mediante el pluralismo, la tolerancia y como necesario corolario de la crítica. Así el resultado político más palmario de este engranaje consiste, ya en plena época moderna, en el esquema de reglas justas, expresivas de la técnica o regularidad del interés social, como interés individual mediante el cálculo, en la conducta vis a vis o paralelamente en lo más universal de ello, esto es, en la medida o regularidad social que de ello resulta, es decir, en el esquema institucional moderno.

En seguida, como corolario de esta parte introductoria, me propongo hacer una exposición sumaria del contenido de cada capítulo.

En un primer capítulo, intitulado: Tradición de Investigación racional, desarrollo --a manera de marco teórico e histórico de referencia-- la pertinencia y validez de la tradición. Después de abordar la categoría tradición, de inmediato abordo en sus grandes líneas la perspectiva: investigación racional, en este esfuerzo me apoyo de manera destacada en tres grandes autores contemporáneos: Collingwood, Skinner y de modo particular en MacIntyre; en seguida, mi esfuerzo se centra en hacer una labor de recuperación de lo que he denominado los signos tradicionales de la política moderna, en ese orden advierto que antecedentes de tales improntas ya se encuentran más allá de la época renacentista; por ejemplo, ejemplificaciones cuyas estimo comienzan a configurarse desde el duecento, trecento y cuatrocento, y en tal sentido, me apresto a dar cuenta de ello. Conviene señalar, que en esta reflexión ocupa un lugar destacado la clasificación e ilustración Skinnerianas de las tradiciones políticas del virtuosismo y del institucionalismo --sobre estas tradiciones o signos incluso habría que decir que igualmente sus improntas o rasgos es dable localizarles en épocas más remotas por ejemplo: en la Atenas y la Roma de la sociedad antigua--.

La antípoda: Jusnaturalismo-Protestantismo, desempeña una función esencial en el esclarecimiento del fluido tradicional en el que considero adscrito el pensamiento político Humeano, tal es la razón que explica que en el tratamiento de esta parte ocupe un espacio mayor, también procuro mostrar la tradición jusnaturalista en sus versiones diversas durante los siglos XVI y XVII, y lo mismo ocurre con el Protestantismo. Pero, el análisis, aquí propuesto, no concluye sino con una breve descripción de la tradición que enmarcó el quehacer intelectual de manera más cercana al propio Hume; es decir, se examina sobre todo el tipo de relación mantenida por nuestro autor con la Tradición *presbiteriana* escocesa. En este punto, procuro aproximar al lector fundamentalmente a cuatro aspectos: a) al tipo de ideas del que resulta heredero el pensamiento político de Hume, b) al tipo de problemas que sus contemporáneos habrían planteado a la teoría política de su tiempo, b) al tipo de probables respuestas que pudo ensayar Hume, y d) finalmente a una conciencia del límite de la circunstancia intelectual y política que tuvo que ser encarada teóricamente por Hume como preámbulo para asumir la originalidad de su pensamiento filosófico político.

El capítulo tercero, intitulado: la filosofía política clásica inmediata a Hume, pretende ser continuación del segundo, pero presenta la particularidad de realizar un esfuerzo de aproximación al problema político que según el autor preocupó de modo especial a Hume. Aquí, se destaca, como ya se hizo notar, sus diferencias aporéticas y apofánticas²⁷ con Autores como Hobbes y Locke. Respecto al primero se asume la idea de que a Hume ya no le ocupa el problema de la consolidación fáctica del poder político moderno, es decir, ya en él no se trata de afirmar el poder temporal frente al poder espiritual; ésta tarea, con independencia de su afirmación práctica ya ha sido ampliamente desarrollada y resuelta en teorías alternativas, entre las cuales ocupa un lugar preeminente la teoría Hobbesiana. Sin embargo, ésta y aquéllas presentan la limitación de no ser absolutamente consecuentes y concordantes con su objeto, esto es, a la par que, en sentido estricto, no refuncionalizan, con un sentido específicamente moderno, el poder, y, mas bien, pierden de vista su significado simbólico institucional, asimilando en cambio frecuentemente a su <<Deus machina>> con solo la fuerza bruta, no son absolutamente: seculares, o teóricamente autónomas, así, en ellas a la par que una fuerte hipóstasis de la fuerza bruta como poder, se advierte, con igual rudeza, aún, un fuerte sabor: teológico-místico, y su terrenalidad plena aún esta ausente.

El caso Locke, si bien, representa un avance sumamente importante en lo relativo a la regulación y control del ejercicio del poder político moderno, y en este sentido su teoría restrictivista del poder es especialmente aportativa, por ejemplo, diseña categorías que habrán de resultar cruciales para la configuración definitiva de la teoría política moderna, particularmente, la legalidad, la legitimidad, la resistencia civil, la tolerancia, etc.; empero, su límite se hace de inmediato evidente en cuanto aún permanece preso de la teoría de las ideas, y el encierro que supone ésta, por ejemplo impide que de cuenta de la exigencia Kantiana de construir juicios sintéticos a priori o que de cuenta de los a posteriori, o más aún, le incapacita para el tránsito en tercera persona.

El empirismo de Hobbes y Locke aún es todavía demasiado mecánico. Sin embargo, las propuestas de Hobbes y Locke mas allá de sus límites dogmáticos presentan la virtud de hacer inteligible el problema que en términos políticos ocupa de modo preferente a Hume, y que no es otro sino el de desarrollar con estabilidad moderna el poder político que conviene a ese signo. Aquí, ya no se trata de enfrentar el extrañamiento del poder como lo ajeno a él mismo, es decir, como lo otro de mí mismo que se vuelve contra mí sin mí, y que por tanto se asume como afirmación absoluta, como si en tal residiese su absoluta identidad, sino, de asumir lo otro del mismo como lo mismo de sí en su configuración específicamente moderna, es decir, como naturaleza humana moderna. Se trataría, por tanto, de cómo a partir de sí, o como lo otro de esta naturaleza, se puede enfrentar consigo

²⁷ El primero de estos términos alude al arte de plantear problemas, mientras que el segundo al de proponer respuestas, por tanto son recíprocos.

mismo para desarrollarse sin hecatombes en su relación con lo otro, que se reconoce como lo específicamente moderno. La respuesta de Hume: es la absoluta secularización de la ciencia política y el instrumento que le es connatural: el esquemático mediante el cálculo, o la acción teórica y política probable o mediada por el cálculo.

En un cuarto capítulo, expongo, a grandes rasgos, lo que podría denominarse la comprobación de mi hipótesis alternativa, mediante la exploración de una muestra representativa, de un universo más amplio en que consiste el pensamiento político de Hume. Casi no me detengo en su momento epistémico y, mas bien, desarrollo lo que considero es su propuesta crucial, es decir, su esquema de justicia, como lo epistémico hecho política, en que se sintetiza por una parte su idea secular de la ciencia política, pero, mas aún, muestra la otra naturaleza o el artificio social que el apriorismo o el sensualismo ingenuo pasaron de largo, y, finalmente, se hace ahí concurrir su idea crucial de la política como equilibrio utilitario mediante el cálculo. Este esquema, bien mirado en su interior y en su pertinencia exterior, bien podría valer hoy en día como teoría alternativa de lo que se ha puesto de moda recientemente como <<Estado de Derecho>>. En esta parte paralelamente se abordan otros temas de relevancia política, tales como los aspectos biográficos de Hume, la política como arte, la autoridad del gobierno, el deber político, la naturaleza de la autoridad, sus fuentes o causas, la resistencia civil, la técnica del bien común, etc. Vale la pena advertir sin falsas modestias que la lectura completa de los capítulos si bien es prioritaria no invalida el que cada uno de ellos se lea por separado, empero, su carácter orgánico hace que cada uno de ellos ya este presente en los demás.

Como corolario de lo anterior, conviene advertir que resulta de interés la lectura de lo que podría denominarse capítulo de conclusiones. Allí, hago un rápido ajuste de cuentas del trabajo, al propio tiempo que destaco el cumplimiento de aspectos metodológicos en esta exposición del pensamiento político de Hume, hago referencia a la originalidad de su pensamiento político, su conexión con tradiciones cuyos aportes resultaron no menos esenciales para la configuración definitiva de su pensamiento político, pero, también allí destaco la posibilidad fundante de nuevos hitos tradicionales que ya se advierten en las aportaciones teórico políticas de Hume, y finalmente hago referencia a lo que podría denominarse balance crítico de su pensamiento en una perspectiva Bobbiana.

Las conclusiones allí logradas no son exactamente una reproducción mecánica de los momentos culminantes de cada capítulo sino más bien a la par que un esfuerzo de síntesis representan un esfuerzo de cierta creación personal en que quizá el autor frecuentemente se ubica en la irrupción del límite de lo que quiso decir Hume con su obra, pero, en todo caso, se trata de un esfuerzo en que se pretende mostrar en una visión de conjunto lo que al parecer pasó por su mente, al estar escribiendo lo político de su pensamiento y obra. Para un acceso fácil al contenido de las conclusiones a que arribo dispongo su enumeración en serie subsiguiente de modo que resulta sencillo tomar nota de ellas.

Solo me resta con el mayor de los respetos esperar una lectura comprensiva.

CAPÍTULO PRIMERO: DE LA TRADICIÓN POLÍTICA²⁸ ANTERIOR A HUME.

1.1 EL CONCEPTO TRADICIÓN

MacIntyre²⁹ plantea un dilema fundamental. Se trata de asumir una posición, sobre la posibilidad de interpretar filosófica e históricamente respecto de obras de teoría política. Este dilema, no es de poca monta, sí reparamos en que no existe uniformidad, respecto a como resolverlo, entre los autores; mientras unos niegan tal posibilidad; otros, en cambio, la afirman.

Entrando más en detalle, observamos, que este dilema se resuelve en tres sucesivos, a saber: uno, plantea la disyuntiva de escoger entre la relevancia cognitiva, teórica, de las ideas políticas, y su utilidad práctica. En Straus, por ejemplo, la solución viene por el lado de la relevancia teórica; mientras que, Skinner, concibe lo práctico y lo teórico, de manera no escindida; en él, ambos forman parte de un mismo problema ideológico, que hay que considerar en un plano de igualdad analítica.

El segundo modo, del dilema, plantea resolver entre la verdad sustantiva, y la validez de la interpretación. Volviendo a Straus y Skinner, mientras, el primero, se olvida de ofrecer un criterio metodológico para evaluar la validez de las interpretaciones, y ofrece sólo criterios universales para evaluar la validez sustantiva de las teorías políticas; el segundo, en cambio, ofrece criterios metodológicos, a fin de evaluar la validez de las interpretaciones del pasado; pero, en relación al valor de verdad del contenido de una teoría, permanece omiso.

El tercer dilema, plantea la disyuntiva entre conmensurabilidad de teorías políticas de diferentes épocas, y comprender los textos políticos dentro de su propio contexto social. Mientras Strauss garantiza absoluta conmensurabilidad entre teorías de diferentes tiempos, al costo de despojarlas de su contexto social, Skinner, contempla que la posibilidad de evaluar la validez de teorías políticas, pertenecientes a distintas épocas, es muy limitada y remota.³⁰

Respecto a estos tres dilemas, y ya ubicados en la propuesta que sobre el concepto tradición de investigación racional propone Alasdair MacIntyre, Velasco Gómez, ofrece el siguiente comentario: "Una manera de continuar con el intento de integrar historia y filosofía

²⁸ Otros conceptos sobre Tradición de Investigación Racional son expuestos de manera lucida y concisa por Ambrosio Velasco ver su El Concepto de Tradición, en *Filosofía de La Ciencia y En La Hermenéutica Filosófica*, s. e., s. l. Y f. pp. 157-177.

²⁹ Velasco, Ambrosio, "*Teoría Política...*" op. cit., p. 128 y ss.

³⁰ Ibidem pp. 14-27

en el estudio de las teorías políticas es superar los dilemas que se han discutido de tal manera que podamos conservar los aspectos positivos y evitar los negativos de cada una de las perspectivas que hemos estudiado (Strauss y Skinner) (...) Alasdair MacIntyre nos ofrece una perspectiva de estudio de las teorías morales y políticas que es relevante para la búsqueda de tal alternativa³¹.

Al remitir al análisis más exhaustivo sobre criterios de racionalidad, desarrollado en la obra, ya aludida, de Velasco Gómez, resta destacar los aspectos procedí mentales que me parecen más pertinentes en torno a la propuesta de MacIntyre. Este aspecto, para efectos de este trabajo, me parece de la mayor relevancia, ya que cumple satisfactoriamente la necesidad de imprimir mayor precisión en el análisis del objeto que me propongo estudiar.

La propuesta investigativa de MacIntyre sobre tradición de investigación racional ³² presenta entre otras directrices cognitivas las siguientes:

a) Las teoría e investigaciones que se asocian no están aisladas sino que forman parte, en un sentido u otro, de alguna tradición.

b) El concepto tradición ha sido utilizado por diferentes historiadores de la ciencia y el pensamiento político, tales como: Strauss, Pocock, Popper, Laudan; empero, MacIntyre es quien mejor ha dilucidado el concepto con base en direcciones y estudios de distintas tradiciones, tales como: la Aristotélica, la Agustiniiana, la Tomista Escolástica, y la Ilustración Escocesa.

c) MacIntyre, reconoce como característica crucial de la tradición de la investigación racional, el reconocimiento de conflictos externos e internos que hace que la tradición evolucione.

d) Una tradición, es un argumento que se extiende a través del tiempo, en el cual, algunos acuerdos fundamentales se definen y redefinen en términos de dos tipos de conflicto: uno, con los enemigos externos a la tradición que rechazan todo o parte de los elementos claves de esos acuerdos fundamentales; dos, con las críticas al interior de la tradición, que debaten sobre la interpretación del significado y racionalidad de los acuerdos fundamentales, gracias a los cuales la tradición se constituye.

e) Las tradiciones se arraigan con un carácter local, y, se forman, por las particularidades del lenguaje, el ambiente natural y social.

³¹ Ibidem. p. 128

³² Ibidem. p 28

f) Los filósofos sólo pueden entenderse en términos, del contexto social e histórico, de la tradición a la que pertenecen; y dan una expresión organizada de conceptos y teorías, ya existentes, en forma de prácticas e instituciones tradicionales de la comunidad. Todo esto hace posible una crítica racional de tales creencias sociales.

g) Los criterios de racionalidad se encuentran socialmente arraigados en la práctica y contexto social de las tradiciones.

h) La racionalidad no excluye la tradición, ésta puede evaluar su realidad retrospectivamente de acuerdo con su capacidad, para superar a través del tiempo, conflictos internos y externos.

i) Al enfrentar su problemática toda tradición es susceptible de crisis epistemológicas. Estas son decisivas para el desarrollo de las tradiciones, ya que es en términos de las respuestas a tales crisis que las tradiciones se reivindican o fracasan.

j) Las crisis epistemológicas de las tradiciones ocurren cuando la tradición deja de progresar, de acuerdo con sus propios criterios de progreso. Sus métodos, hasta entonces, aceptados como confiables, se convierten en estériles, es entonces cuando parece no haber suficientes recursos para solucionar sus problemas.

k) La solución a una crisis epistemológica implica tres aspectos: uno, el nuevo y enriquecido marco conceptual, “debe proporcionar una solución para los problemas que anteriormente no pudieron resolverse de manera sistemática y coherente”; dos, debe explicar porqué, en una etapa previa a la tradición, se volvió “estéril” e incoherente, o ambas cosas, y, tres, finalmente, éstas dos tareas deben ser llevadas a cabo, de tal manera que se muestre una continuidad fundamental, entre las nuevas estructuras conceptuales y teóricas con las creencias compartidas, en términos de las cuales, la tradición de la investigación ha sido definida hasta ese punto.

l) Para MacIntyre, el concepto de crisis epistemológica posibilita una explicación del cambio intelectual radical.

ll) La evaluación racional de las tradiciones y, especialmente, de las tradiciones científicas, es dependiente de la escritura de sus respectivas historias.

m) La historia de la tradición la pueden escribir no sólo los historiadores profesionales, sino los que están comprometidos con su desarrollo.

n) La historia de una tradición posibilita identificar de manera más adecuada aquella estructura que sustenta cualquier pretensión de verdad, que se realiza dentro de la tradición, pretensión que es algo más que una garantía absoluta.

ñ) No hay criterios universales para evaluar a todas las tradiciones, los conflictos internos y externos a las tradiciones, pueden resolverse de acuerdo con sus propios estándares.

o) Las crisis epistemológicas abren la oportunidad de encuentros entre tradiciones, y quienes pertenecen a una, encuentran que es posible construir a partir de otros conceptos y teorías, nuevos recursos teóricos y conceptuales.

p) El reconocimiento de que es posible aceptar la validez de tesis rivales, de una tradición ajena, con base en criterios de la propia tradición es, para MacIntyre, la refutación del dilema: universalismo-relativismo.

q) Aprender de tradiciones extrañas requiere de un conocimiento previo de su lenguaje y cultura.

r) Una vez que los adherentes a una tradición, en crisis, han comprendido una tradición ajena, en sus propios y originales términos, están en una situación adecuada para identificar las tesis rivales que compiten con las propias, y consecuentemente, traer esas tesis a su propia tradición, para ser evaluadas, de acuerdo con sus propios criterios, con el fin de superar la crisis. Esto puede, incluso, definir las tesis centrales de la tradición. Este proceso tiene lugar mediante la traducción.

s) En el análisis tradicional existen dos tipos de traducción: traducción dentro de los propios recursos de la tradición, y traducción por innovación lingüística, a través de la cual las tesis de la tradición ajena pueden ser transmitidas a partir de su lenguaje original. El primer tipo de traducción, consiste en una sustitución directa de los términos de un lenguaje por los del otro. El segundo tipo, presupone que hay dimensiones no traducibles de un lenguaje en relación con el otro, que revelan la existencia de aspectos inconmensurables dentro de las dos tradiciones en cuestión.³³

Los criterios revisados, son seguidos, por una serie de reglas de énfasis más procedimental; su importancia estriba en que, mediante ellas, se precisa mayormente el análisis de las teorías políticas dentro de una tradición de investigación racional. Estas reglas, tal y como las presento, no aparecen expuestas de modo sistemático, sino, fragmentario a lo largo de la obra de MacIntyre; pero el examen acucioso y atento de Velasco Gómez las ha destacado de manera lúcida y funcional. Ahora, enfilemos nuestro esfuerzo precisamente a hacer un rápido esbozo de las reglas complementarias a que me refiero:

³³ Ibidem. p. 129- 140.

1. Situar los textos particulares dentro de la producción intelectual del autor (...), el texto de un autor es parte de toda su vida, y, nosotros, debemos interpretar esos textos a la vez que dentro de su unidad intelectual, dentro de la vida del autor mismo. Ya que, la historia de cada una de nuestras vidas, está característicamente constituida en términos de más amplias y largas historias de diferentes tradiciones, y sólo en ellas es inteligible.

2. Ubicar la producción entera del autor dentro de la tradición de investigación, con la que ese autor está comprometido. Especialmente, identificar los debates, internos y externos, en que el autor participó a través de sus obras particulares; así, como los cambios en la posición del autor, y en la tradición misma, como consecuencia de esos debates.

3. Procurar el aprendizaje del lenguaje de la tradición, como sí fuera una segunda primer lengua; y procurar convertirse en un participante de la cultura de la tradición. Así, debe limitarse la interpretación de esa tradición a sus propios términos específicos, de tal manera que el significado original del texto en cuestión, pueda ser aprendido al menos de manera aproximada.

4. Relacionar la tradición de investigación racional específica con su propio contexto social, político y cultural, prestando especial atención a la relación entre la sistematización teórica, las creencias sociales y los arreglos institucionales.

5. Evaluar retrospectivamente los trabajos del autor en cuestión, en términos de su contribución al desarrollo racional de la tradición, y en términos de su capacidad para describir la historia progresiva de la tradición, de esa manera, más coherente e iluminadora; de acuerdo con los criterios internos de esa tradición.

6. Identificar aquellos aspectos traducibles y conmensurables de la tradición y la obra del autor, en estudio, y aquellos que no lo son en relación con la tradición del propio intérprete; procurar rescatar las tesis relevantes de aquella tradición y obra, a través de la tradición, o bien a través de la innovación lingüística.

7. Identificar aquellas tesis que se derivan de la tradición ajena en cuestión, que entran en contradicción con las creencias principales de la tradición del acuerdo, y con la racionalidad de las tradiciones de investigación. Esta solución racional requiere describir la historia de la tradición del intérprete mismo".³⁴

El debate sobre las reglas expuestas, sostenido por Strauss, Skinner y MacIntyre-, permite entrever además de discrepancias, sustantivas coincidencias entre ellos. Velasco Gómez, en su obra ya citada, se encarga de subrayarlas ³⁵. Pero, igualmente, en otro orden

³⁴ Ibidem. pp.141-143.

³⁵ Ibidem. pp. 143-145.

de ideas, algunas de estas reglas, particularmente, la primera de las citadas, mantiene el sentido de la expresión del "mismo modo" o del concepto "seguir una regla" de Wittgenstein³⁶. ya que cada texto de un autor al par que es distinto es no obstante "otro" del mismo modo, o principio y misma producción intelectual del autor. Esto conduce a afirmar que la singularidad de un texto que, en términos aristotélicos, le estaría especificando, esto es, diferenciando, igualmente, en esos mismos términos, configuraría efectos de empatía con la totalidad de su obra, lo que culminaría en lo que podríamos llamar su género próximo.

Como plantea Peter Winch³⁷ al precisar, aun más, el concepto seguir una regla, el pensamiento de un autor es ya uno con el escenario o contexto social en que escribe: por decirlo así, allí, se nutre; pero, además, su simiente adquiere un singular y específico significado histórico social, significado que, por otra parte, no deja de expresarse lo mismo como configurador de acciones, cuanto en la misma concepción de la obra. Así, la individualidad que, sin duda, en los términos previstos por Max Weber, posee todo significado socio-histórico, es tan compleja, como lo subjetivo de su singularidad, pero, es permeada a la par que, por aquellos contornos y rasgos socio-espirituales que configuran la época en que escribe, por aquellos que configuran la singularidad intelectual del autor --es decir, se configura igualmente en los términos plásticos y proyectivos con que Max Weber caracteriza, pronostica y calcula el quehacer de un investigador en el ámbito de la ciencia social--. Otro tanto afirma Collingwood, cuando sustenta que la producción intelectual de un autor adquiere igualmente un significado historiográfico, tanto más, cuanto es respuesta específica a un problema, o conjunto de problemas, que en determinadas circunstancias históricas plantea una sociedad; éstas, al esclarecerse estarían indicando qué estaba haciendo el autor al escribir su obra³⁸.

Lo anterior, igualmente, está en consonancia con la temporalidad efectual propuesta por Gadamer³⁹, cuando sustenta que, los horizontes de una problemática y respuesta, propuestas por un autor, pueden trascender, en sentido inverso transversal, la propia circunstancia de su época; y, por tanto, como aduce Collingwood, sean mantenidos como presencias o realidades cápsula rías. De acuerdo con esto, dado su potencial de falsabilidad y probabilidad proyectiva, es lógico suponer que, virtualmente, en ulteriores circunstancias, puedan emerger en diseños subjetivos diversos, pertenecientes a contextos histórico-sociales distintos. Así, podría ocurrir que debido a virtuales desarrollos de mayor

³⁶ Winch, Peter, *"Ciencias sociales..."*, op. cit. pp. 9-41; ver también sobre el mismo tópico, Winch, Peter, *Estudios Sobre La Filosofía De Wittgenstein*, Editorial Universitaria De Buenos Aires, Buenos Aires 1971, pp. IX – XXVI.

³⁷ Winch, *"Ciencia Sociales..."* op. cit. p.31

³⁸ Collingwood, *Autobiografía*, op. cit pp.109-120; ver también del mismo autor: *La Idea de la Historia* op. cit. pp. 11-22.

³⁹ Gadamer, *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, p. 370 y ss., ver igualmente Velasco Gómez, Ambrosio, *"Teoría Política..."* op. cit. p. 153 y ss.

comprensividad, propios de nuevas situaciones e innovaciones técnico-científicas, no sólo sean redescubiertos en términos más precisos y enriquecidos, sino que sean ingredientes que en forma eficiente comporten, quizás no soluciones, pero sí orientaciones para respuestas de "otro modo" a problemas específicos de épocas y generaciones más recientes.

Puntualizando, asimismo, P2 y P1 con que Collingwood reconstruye el P historiográfico, P1, P2 habría que decir, que éstos del mismo modo que son presentes en pasados distintos sino igualmente pasados en presentes distintos; pues, son así, en cuanto Mismo, Distintos, que contienen en distintos momentos y modalidades al originario P, es decir, al sinérgico: "Continuum"- "Discontinuum", que es, ya, Otro, en "Otro", mediante sus Distintos, es decir, mediante lo que és como Otro: P1 y P2.

Con la conciencia, del acento procedimental, de los criterios a que he pasado revista; a sí mismo, me parece un rasgo destacable en una obra, su necesaria organicidad, cualidad consistente en presentar las partes de un todo con la coherencia, unicidad y armonía de una visión de conjunto. Estimo que donde mejor se revela esta intencionalidad y penetración orgánicas es precisamente en las reglas, que sobre los flujos tradicionales, propone MacIntyre (precisamente, en los términos expuestos por Velasco Gómez); pero, también, esta cualidad aparece con importantes desarrollos en los criterios y reglas hermenéuticas de Skinner y Collingwood⁴⁰, quienes ciertamente teorizaron el mismo objeto de elucidación hermenéutica de MacIntyre⁴¹, ahí muestran cómo es posible arribar a procedimientos más precisos y comprensivos, cuyas reglas enriquecerían, desde luego, la comprensión de un objeto de estudio, por ejemplo, el que se examina: es decir, el pensamiento político de David Hume.

⁴⁰ Ver supra. parte respectiva en la introducción de este trabajo.

⁴¹ Las teorías de Collingwood y Skinner cumplen del mismo modo que la teoría de MacIntyre la función de orientadoras de este trabajo, y se ensayan sobre todo sus directivas hermenéutico comprensivas en el análisis y evaluación de la tradición de investigación racional en que se significa la obra de Hume.

1. 2. SIGNOS TRADICIONALES PREMODERNOS.

Entre los criterios propuestos, por los autores referidos, habría que decir, que coinciden en lo relativo a la posibilidad de que entre tradiciones antagónicas se establezcan diálogos, o contactos comunicativos, en los que ciertamente predomina la forma polémica; este Modo, así mismo, además, de presentar la posibilidad de su enriquecimiento mutuo, permite la evaluación de las propias tesis por el contrario, es decir, su falsabilidad y verificación como contraste de los criterios sustentados por la otra parte. Pero, igualmente permite ajustar las magnitudes y parámetros de su saber; con ello, por tanto, se incentivan y reciclan las fuerzas internas de la tradición, y se traducen en un positivo desarrollo de sus propios acerbos, fluidos y vertientes de cultura: enriqueciéndose en un proceso que además de interactivo pareciera no tener fin.

Lo anterior es pertinente, no sólo en términos puramente teóricos, sino igualmente históricos; pues, en la historia de las ideas políticas, el comercio o debate de posiciones ocurre, en distintos periodos registrados por la historia. Por ejemplo, la disputa renacentista entre escolásticos y humanistas del Cuattrocento ("Cívico", o "Humanista", "Tardío") hacía aparecer, por una parte, a los escolásticos como practicantes de metodologías textualistas: en que los principios se aplicaban con independencia del tiempo o el espacio, o de las circunstancias históricas: esto, a su vez, conducía a la suposición de que el Digesto, las Institutas, o el Codex Civile Romanum, etc., contenían reglas o principios susceptibles de aplicarse en sociedades distintas, como lo eran entre sí las sociedades del medioevo y la Roma Antigua.

En cambio, los humanistas "Cívicos" y "Tardíos", por otra parte, postulaban como procedimiento interpretativo correcto, el encuadramiento de obras o textos sólo en escenarios o contextos histórico-sociales, que les fueran funcionalmente correspondientes; por tanto, consideraban un desfase, la adecuación de textos pertenecientes a épocas antiguas en contextos de épocas ulteriores. Bajo este enfoque crítico, entonces, fustigaban a sus oponentes escolásticos, y así exhibían el textualismo literal de los postglosadores, por ejemplo, el imputable a Bartolo de Sasoferrato; quien, al asumir los principios de la interpretación textualista fue fácil presa de críticas. La práctica textualista, por otra parte, fue creada y recreada durante prácticamente todo el siglo XIII, pero, más aún, continúa dando de que hablar durante toda la época moderna hasta el presente, como aduce Collingwood, aún, nos mantenemos, los contemporáneos, presa de la práctica <<del engrudo y las tijeras>>.

En el mismo sentido, la temprana tradición humanista se desarrolló en las nacientes ciudades república del norte de Italia, del llamado <<Regnum Italicum>>, preferentemente como arte epistolario, dando lugar a dos grandes versiones, es decir, al <<Ars Dictaminis>>

y <<Ars Arenguendi>> ⁴². En este escenario, ya encontramos documentos en que se formulan alegatos en torno a la incipiente libertad política que a favor de los ciudadanos comenzaba a desarrollarse en esas ciudades-república; empero, a fines del siglo XII y principios del siglo XIII el argumento político aún era limitado y mostraba grandes carencias.

Tuvo que ocurrir, en esta época, un extraordinario evento emigratorio, en que gran número de maestros procedentes de Italia incursionaron hacia universidades de Francia, particularmente, hacia la universidad de París, donde la escolástica era el método oficial. Allí, algunos de los maestros italianos como Tomás de Aquino y Marsilio de Pádua, llegaron a sobresalir, desempeñando el puesto incluso de rector de esa universidad. Igualmente su extraordinario talento les permitió no sólo llegar a dominar el sistema silogista, sino incluso a hacerle algunas aportaciones que desde luego mejoraron la metodología escolástica. La Suma Teológica, de Tomás de Aquino, se tornó una lectura obligada, que imprimió mayor sistematicidad y rigor a la enseñanza del escolasticismo ⁴³.

Otros maestros como: Boncompagno da Signa, Lovato Lovati, Ferreto de Ferreti, Rolando de Piazzola, Brunetto Latini, Juan de Viterbo, Albertino Mussato etc. Regresaron a Italia prestando sus servicios lo mismo en las universidades, como académicos, que en instituciones públicas. Con la inyección del escolasticismo el humanismo italiano se vio robustecido, y logró imprimir un nuevo sello a su producción teórica. Así, en el ámbito de la teoría política, además; de las enseñanzas de Boncompagno (quien después de criticar a la escolástica francesa que sostenía que la retórica sólo podía ser apoyada en autores, sostuvo la concepción humanista, consistente en destacar la importancia de los factores clásicos, principalmente, resaltaba la importancia de la lectura de los poetas y escritores clásicos, que debían sustentar el análisis y la retórica política) surgieron dos nuevos géneros de literatura política, que dieron lugar a un virtual enriquecimiento del argumento en esa materia. Por una parte, apareció la <<Crónica de la Ciudad>>, y por otra, <<Los Libros de Consejos>>.

⁴² Es decir, la primera tiene como antecedente del arte epistolario de principios del <<Duecento>> y se caracteriza como técnica de argumentar mediante cartas o por escrito, y por medio de las cuales, por ejemplo, los maestros de las universidades italianas ofrecían un servicio privado a particulares entre los que se contaban: alumnos, empresarios, y funcionarios, para convencer a los destinatarios de un propósito u objetivo particular en bien de quienes los habían empleado: Verbigracia convencían a los padres de sus alumnos sobre su estadía exitosa en la universidad, lo que inducía el efecto de la continuación del financiamiento familiar para proseguir los estudios de aquellos. La segunda, el ars arengendi, consistía en el arte de argumentar en público, desarrollaba la capacidad persuasiva, es decir, la habilidad para convencer oralmente a grupos más o menos amplios. Véase Skinner, Quentin, *"Los Fundamentos ..."* op. cit. pp. 48-61,

⁴³ Ibidem. pp. 70-87

En la primera, se discurría sobre la necesidad de exaltar la virtud ciudadana⁴⁴, se convocaba a los ciudadanos a defender sus ciudades, sus libertades y las demás virtudes políticas, se trataba, en suma, de un argumento que lindaba de manera inmediata con la actitud del sabio, de la ética estoica. En los Libros de Consejos, por otra parte, el argumento se centraba en torno a qué virtudes desarrollar en el gobernante, para que condujera los destinos de la ciudad de acuerdo con los intereses de su comunidad; se trataba de desarrollar, en los dirigentes, las virtudes que los condujeran al logro del bien común a favor de los ciudadanos y de su pueblo.

⁴⁴ Adviértase como en el comercio de tradiciones, incluso: en el que se produce antitéticamente, resultan enriquecidas unas con otras al tomar contacto con elementos que de otra forma les hubieran seguido siendo desconocidos o extraños como fue el método de elucidación escolástica que a los maestros de las universidades del Regnum Italicum (Norte de Italia) les había sido extraño por lo menos hasta principios del siglo XII fecha en que se inició el gran éxodo de mentores italianos hacia las mejores universidades de Francia, particularmente, la de París, en las que incluso llegaron a descollar como fue el caso de Marsilio de Pádua y de Tomás de Aquino, cuyas obras (La Suma Teológica, particularmente) llegaron a hacerse obligatorias. Pero, además, en tal comercio cobran relieve no sólo aspectos que tienen que ver con las capacidades intelectuales y procedimientos heurísticos, sino, igualmente, es de hacerse notar que en ese rejuego se da el reciclaje de rasgos y caracteres que se corresponden con tradiciones de mayor relieve político. En efecto, no es exacto que la teoría y práctica del escolasticismo corresponda sólo al perfil tradicional del institucionalismo, y lo mismo ocurra con el virtuosismo respecto del humanismo del Duecento, Trecento o del Cuatrocento, pues es de hacerse notar que en los géneros de literatura política que aparecieron después del gran éxodo ambos matices aparecieron en el humanismo si bien cobró un mayor relieve el aspecto del virtuosismo sobre todo en la forma de <<consejos>> para hacer del príncipe un soberano virtuoso acorde con las necesidades cívicas de las recién fundadas y progresistas ciudades del norte de Italia, lo mismo puede afirmarse del escolasticismo cuya influencia precisamente ayudó a que los maestros italianos enriquecieran aun más la tradición humanista. Esto permite afirmar que los elementos que conforman una tradición no solo no permanecen idénticos a sí mismos en una especie de retracción endógena sino, desde luego, lejos de aparecer históricamente como si fuesen sólo directrices herméticas pertenecientes a un esquema rígido, aparecen, mas bien, constantemente, en una especie de “connubium” con sus antípodas y sólo a su autocomprensión en un ulterior momento corresponde su discernimiento y elucidación. Así la propensión del encuentro entre tradiciones ya esta afirmada o contenida por la necesidad de su desarrollo, pero igualmente por el poder atractivo que sobre ellas ejercen no sólo las virtudes, métodos, conocimientos y prácticas que acompañan a la otra u otras tradiciones sino la que se deriva de las propias situaciones tensionales que se suscitan entre sí. Por tanto el comercio tradicional, en su desarrollo, posee diversas fuentes no obedece solo a planes de auto superación endógena de una tradición sino además ocurre por razones heréticas, incluso por razón de vicisitudes o eventualidades; en el fondo, las tradiciones muestran en esta capacidad de rejuego su propia capacidad de reconversión mediante la introducción de lo que les es característico: su persistencia como continuidad - discontinuidad, o regularidad - irregularidad. Así vemos que ya en estas tradiciones: la escolástica y la del humanismo, ni el virtuosismo ni el institucionalismo les son predominantes sino sólo de modo simbólico, pero ambas les nutren y recrean; esto hace que, por momentos, alternativamente el virtuosismo pareciera signar al humanismo, del mismo modo que el institucionalismo se convirtiese en principal nutriente del escolasticismo. (sobre virtuosismo e institucionalismo ver a Skinner, Quentin, *“Los fundamentos ...”* op. cit.p.65 y ss.)

Igualmente, los nuevos géneros teóricos-políticos, se caracterizaron por ser verdaderos tratados, en ellos, el gran tema de la libertad política fue desarrollado en dos sentidos: por una parte, como derecho a favor de las ciudades de no permitir ninguna intromisión extranjera al interior de sus fronteras, es decir, como principio de independencia; y, por otra parte, como derecho a adoptar la forma de gobierno que más conviniese a sus intereses, es decir, como principio de autonomía.

Al margen de los giros que la teoría política humanista-PRE-renacentista cobró durante el siglo XIII y XIV al interior de las ciudades del norte de Italia, conviene destacar que lo importante empero consiste en subrayar que mientras la tradición humanista no salió de sí misma, es decir, mientras permaneció encerrada en su ortodoxia, temas fundamentales como la libertad política, la virtud ciudadana, la independencia soberana, la autonomía, el derecho de resistencia, etc., no adquirieron un desarrollo importante. En cambio, cuando interactuaron, o entraron en contacto comunicativo, incluso polémicamente, con su antípoda: la metodología escolástica, gracias a la ya referida emigración cultural de los maestros italianos hacia Francia, experimentaron tal impulso que los temas políticos no sólo cobraron nuevos giros, sino que, como ya advertí, registraron una verdadera reconversión teórica. La expresión literaria de esto, como ya indiqué más arriba, derivó en dos géneros: <<Las Crónicas de la Ciudad>> y <<Los Libros de Consejos>>.

Esto, trajo aparejado que se llegara a pensar que en tales antecedentes pudiesen encontrarse, incluso, antes que en Maquiavelo, los orígenes de la ciencia política moderna⁴⁵. Pero, lo que sí es incontrovertible, es que ellos, además, de representar el ingrediente indispensable en la teorías políticas por venir de los siglos XVI, XVII y XVIII, constituyen los fundamentos mismos de lo que podría ser postulado como ciencia política PRE-renacentista, o del Humanismo Petrarquesco Clásico del Trecento. La posibilidad de esta ciencia es incuestionable, sí tomamos en cuenta que salvando su trascendencia, en una perspectiva general, más allá de localismos, los niveles de cognoscibilidad son finalmente particulares de cada grupo y época social de que se trate.

Con lo dicho, empero, no se trata de fincar la idea de un relativismo ortodoxo, mucho menos de asumirlo absolutamente; pues, así, en esos términos, tendría su punto de quiebra, en su propia simiente relativista, ya que el <<volverse>> a lo particular, sólo sería coherente por comparación con otros particulares; pues es mediante comparación, como se exhiben los reales atributos de lo que tiene consistencia, y sólo mediante ella se revela como tal; así registra como movimiento suyo lo relacionado en cuanto al referirse a los otros igual o críticamente se vuelve sobre sí mismo, mostrándose como lo que es y en cuanto es, del mismo modo que los demás hacen lo propio en su ahora y aquí como particulares, que al salir de sí mismos no hacen sino volverse sobre si mismos y por tanto abrazar plena y radicalmente su particularidad, creyéndose por supuesto específicos; por tanto, tal, no sería

⁴⁵ Ibidem. p. 55.



resultado suyo si no como relativo de lo relativo del sí mismo de otros, pero esto forzosamente ya conlleva la quiebra de la presunción absolutista del relativismo; es decir, por comparación no quedaría sino su autodisolución, o lo que es lo mismo que su particularidad momentánea; pero, aquí lo que interesa, no es la asunción absoluta de ese instante, mucho menos su devoción, sino su modo de ciencia como conocimiento para otro, que ya, en su desdoblarse es para otro de otro, por tanto no es absolutamente específico sino como otro o en otros que igualmente le impregnan aún en sus singularidades más íntimas.

Modo que, según creo, ya está puesto y propuesto por la conciencia política PRE-renacentista, que además se expresa en lo géneros escritos (más arriba indicados) cuya intención interpretativa y comprensiva es inexcusable; pero, más todavía, no existe en la época otro género que compita seriamente con aquellos, presentando una imagen más acabada de los actos políticos de esta época. Por tanto, de acuerdo con estas inferencias (que como observamos, se sustentan en la particularidad de los hechos históricos), asumo, con más fuerza aun, la validez de las reglas⁴⁶, propuestas, particularmente, aquella que sustenta la necesidad de que tradiciones distintas, para su ulterior enriquecimiento, entren en contacto, incluso, de manera antagónica; tanto más, es necesario ese contacto, cuanto, en ese impulso las tradiciones resultan positivamente beneficiadas, su lenguaje y cultura, adquieren ulteriores desarrollos, y nuevo dinamismo, enriqueciéndose y perfeccionándose.

Como corolario de esto, podríamos afirmar que las tradiciones al mantenerse enclaustradas, sin contacto comunicativo, difícilmente podrían transitar hacia niveles de mayor desarrollo, así, los efectos antedichos en su momento recreativo, al mantenerse enclaustrada una tradiciones, no sólo resultaría difícil sino imposible que se produjeran. El humanismo temprano del duocento sólo pudo revitalizarse y transformarse en un humanismo verdaderamente político, como lo fue el humanismo Petrarquesco, cuando la tradición humanista italiana emigró a París y entró en contacto cultural; entonces, su interacción devino en nuevos matices, giros, argumentos, creencias, valores y, desde luego, teorías políticas, que fueron más allá de la timidez de los argumentos que, un poco antes, el arte epistolario había venido desarrollando, como incipiente teoría política.

Ya, en el siglo XIII, se trataba de verdaderas obras en esta materia que incluso trascendieron su época, y algunas de ellas fueron de decisiva influencia ya bien corrido los siglos XVI y el XVII, téngase en mente la obra de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Marsilio de Pádua, Erasmo de Róterdam, etc.

⁴⁶ Véase supra, parte de la Introducción.

1.3 LOS SIGNOS VIRTUOSISTAS E INSTITUCIONALISTAS DE LA TRADICIÓN POLÍTICA MODERNA.

Con independencia de que David Hume pueda ser situado en muchas otras tradiciones me parece (y aquí tengo en mente otro de los criterios sustentados por MacIntyre, quien suscribe la necesidad de contextualizar la obra de un autor en diversas tradiciones en que aparezca su pensamiento) conveniente incorporarlo en la zona de debate que se escenifica más allá de la tradición escocesa presbiteriana, en las tradiciones de corte más universal como la del racionalismo virtuosista político, por una parte, y la del nominalismo eficientista, institucional, por la otra. A sí mismo, conviene destacar que, una y otra, son referencias obligadas de uno de los grandes temas que caracterizaron a la alta edad media, y la época moderna temprana; es decir, ambas son expresivas radicales de su consonancia, o no, con el bien común ⁴⁷.

Pero, de modo más particular, el eficientismo institucional al que, no sin algunas reservas, podríamos adscribir a David Hume, presenta como directriz la idea de que: "...el gobierno es eficaz siempre que sus instituciones sean fuertes, y corrompido cuando su maquinaria no funciona de la manera adecuada"⁴⁸. Es decir, aquí, lo importante no son las cualidades del sujeto que ejerce el poder; sino las del poder mismo, en cuanto mecanismo, o en cuanto conjunto de relaciones institucionales de poder; por tanto, aquí, el sujeto al aparecer como predicado no se mantiene como tal, sino como derivación, y por tanto, de este modo, en cuanto sujeto es predicado de su predicado, es, por decirlo así, cualidad institucional. En tal reside lo que podríamos llamar la diferencia de la individualidad indiferenciada, pero, también en ello reside la institucionalidad subjetivada, y la medida de ésta es la medida de aquélla.

Pero, las relaciones institucionales, vistas en una perspectiva crítica, no poseen un carácter sino mediato, aparecen como resultado del carácter social de las propias fuerzas objetivo-subjetivas con que trafican o comercian los seres humanos; así, sólo con el desarrollo y despliegue objetivo de éstos, como relación social práctica, es como aparecen las instituciones como cualidades suyas, inherentes a la propia relación social de poder de que proceden, ésta, por tanto, no puede ser, sino así misma inherente al sujeto que la ejerce como sistema de su reproducirse material y espiritual; por lo que en su particularidad política ya es la necesidad de que en lo social y político, se reproduzca una suerte de

⁴⁷ Más adelante, en el próximo capítulo, se pondrá de manifiesto la importancia que esta categoría desempeña en el pensamiento político de David Hume, tanto que aparece como criterio definitorio de lo que podría denominarse su concepto de institución política, incluso es igualmente importante en el criterio de consideración general que caracteriza al acto moral mismo.

⁴⁸ Ver, Skinner, Quentin, *Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, tomo 1, El Renacimiento, Ed. F.C.E., México 1993, p. 65.

congruencia y simetría, como un consigo mismo del mecanismo, o aparato de poder; lo cual corresponde adecuada y puntualmente no sólo con ese origen social suyo sino con respecto al fin que se propone, como idealización de aquella relación. Pero, este resultado, que excede cualquiera de sus casos concretos, ya es la otra manera holística, incluyente, de mostrarse de la relación social, o el bien común, como prejuicio suyo visto precisamente en una perspectiva moderna; es decir, en su desdoblamiento formalizante como generalización vis a vis de la conducta individual, subjetiva, y tal nutriente hace precisamente de la institucionalidad moderna formalmente algo para otros, superando por tanto constantemente su inicial unilateralismo, dado el orden del que procede.

Por su parte, el Racionalismo Virtuosista, Político, plantea "...por contraste que sí los hombres que guían las instituciones de gobierno son corrompidos, no puede esperarse que las mejores instituciones posibles los cambien o limiten, mientras que si los hombres son virtuosos la salud de las instituciones será cuestión de importancia secundaria..."⁴⁹ Así, no es tanto la maquinaria del gobierno cuanto el espíritu apropiado de los gobernantes, el pueblo y las leyes, él que ante todo debe sostenerse; esta opinión, fue compartida por los primeros escritores retóricos, quienes por primera vez la introdujeron entre los principios del pensamiento político, incluyendo prospectivamente el moderno.

El problema político, en esta segunda posición, se centra esencialmente en el desarrollo de la humanidad como cualidad política del sujeto que ejerce el poder. Tal desarrollo, se confía por entero en la capacidad racional del hombre para captar los principios que darían razón sobre su origen en que, no obstante, su naturaleza caída, abraza la convicción de que es factible captarles e interpretarles mediante el poder de las cualidades racionales que ha puesto en él la divinidad. Así, las cosas, mientras el institucionalismo asume como motivos de la conducta política, aquellos que dictan las circunstancias, en un aquí y ahora, relativos y, por tanto, postula como principios de la acción sólo aquellos que emanan de la experiencia o de la relatividad de las circunstancias; el racionalismo virtuosista al mantener la validez de los principios al margen de las circunstancias, hace que sea factible interpretar éstas en función de la concepción que se tenga de aquellos, por tanto, se presume aquí una validez "erga omnes", y, al hipostaciarse para todo tiempo y lugar termina por hacer de la política un <<modus tolen>>, es decir, un instrumento que adapta cualesquiera que sean las circunstancias como medios para la realización de fines; pero, éstos, al ser perceptibles, sólo de modo céntrico por el individuo de la práctica política deja fuera lo otro o los otros de sí. Con esto, por otra parte, se engendran actitudes dogmáticas, como, por ejemplo, la implícita en frases del siguiente tenor "el fin justifica los medios"; aquí, la aparente libertad en la selección de medios en gracia a la no menos supuesta libertad del fin, no hace sino obnubilar aquellos cuando la oscuridad de la eficacia es la ciencia única que envuelve al fin; pues, cuando se creó ser objetivo en el conocimiento de las circunstancias, o de los medios, se es dramáticamente

⁴⁹ Idem.

escolástico y apriorista en la postulación de los fines que de ese modo experimentan la misma rudeza implícita en la unilateralidad del silogismo o juicio del medioevo, y ya en la época moderna casi por las mismas razones de poder.

Aquí, el apriorismo igualmente queda acreditado, cuando en la mayoría de las ocasiones la adaptación de los segundos al primero, no es sólo la violentación de éste como concepto, o más bien, la afirmación como él, tan brutal como plena de lo que sólo es funcionalismo unilateral, por tanto, si tal violentación ya es inherente en el mismo diseño y selección de los fines se torna fácilmente en violentación de los primeros, pues la comunicación que perturba el pensamiento del segundo ya es lo que perturba la adaptación de los primeros, y más aún, en el sujeto que se conduce de esta forma como su ejecutante no hace sino predisponerle otro tanto para <<ulteriores violentaciones>>. La razón o razones de esta eficacia, estriban en que los ejecutantes lo mismo que los diseñadores por un lado enfrentan o más bien son objeto de los grilletes de necesidades y apremios sociales y su momento en el diseño o la ejecución de esto lo ven como un intento para satisfacer aquellas; mientras que, por otro lado, al no ver en el diseño y ejecución de fines y medios sino trámites mediante el pensamiento no hacen sino comportarse respectivamente como cretinistas y aturdidos sociales, y todo ello por efecto de los atributos del pensamiento mismo concebido sólo de modo unilateral sin consenso, o más bien de modo indiscutido.

Pero, esta violentación es mayor, aun, en el plano teórico, cuando esa síncretis se justifica inmediatamente como “realismo político”, pues con tal simplismo, de plano se renuncia a encarar la dificultad de concebir, en esas mismas circunstancias y medios, precisamente, los fines; con ello igualmente la libertad intelectual se ve reducida, mermada, y mientras su necesidad se abandona, su lugar es ocupado plenamente por la necesidad; con esto, lo que queda y se reivindica es el mundo del ególatra, de lo arbitrario, o del <<esto>> inmediato la política, más aún, de la política realista, que en este modo, confiesa así misma su incapacidad para entender, para comprender, el presente como presente humano; pues, su sola descripción al tiempo que hipostasia la inmediatista eventualidad de lo diverso, renuncia por completo a la comprensión de la necesidad como consecuencia, que es más allá del esto de lo arbitrario, es decir, lo otro como esto de sí en su hacerse humano.

Así, el realismo no tiene por relevancia si no su propia irrelevancia, por eso hace de la política, algo barato, pero demasiado caro en costos humanos, es la política de las cosas, justificadas por cosas como fines, o más aun como aturdimiento de la inteligencia por ellas, carente por completo de trascendencia, y su elemento, más que esto, es la vileza o lo edificante, donde lo humano está ausente en este presente de cosas <<relevantes>>. Finalmente, el realismo se debería asumir como “Platonismo violento”, pues ciertamente la degeneración violentista del intuicionismo platónico es el apriorismo que finalmente gobierna a semejante realismo.

En autores, como Maquiavelo, se hace, en efecto, del conocimiento algo político; pero, lo que se conoce, se pone como función de lo que se ignora, y si bien, no se equivoca en lo relativo a la determinación de circunstancias y medios, ésta determinación sólo obedece a anticipaciones subjetivas, aun reiteradas históricamente como generalmente crematísticas, respecto al poder; por tanto, aquí, se incurre en cruciales errores en la perspectiva de efectos antropomórficos como fines: las mismas equivocaciones de Platón, en su afán por buscar un representativo de su filósofo rey, las reedita Maquiavelo y consortes, en sus afanes por personificar, a su vez, al príncipe moderno; detallan con prolijidad sobre la circunstancia, o los medios, pero, luego esto se pierde en su prenocción del sujeto, o al ignorar hasta la insensatez lo relativo a la determinación política de los fines, que no es, desde luego, la inmediatez del casuismo de su concordancia exterior con medios, en que los términos de la política permanecen por completo en una relación ajenizante sino la incorporación del otro como lo que es en cuanto sujeto. Por tanto, los medios, frecuentemente no se desdobl原因 como fines sino que teniendo de común entre sí su extrañeza solo justifican la eficacia en cuanto son justificados exteriormente, y de esa manera se reducen a la dimensión privada del cálculo. Todo esto conduce a que lo que debería ser la plenitud de lo público termina por confundirse con la azarosa adaptación a prolepsis particulares, perdiéndose en ello la oportunidad de lo político como solución de continuidad social entre medios y fines, como si la comunicación entre ellos no fuese posible mas que como exterioridad y unilateralidad suya, y en correspondencia con ello la política sólo debiera ser materia del solipsista subjetivo que diseña o ejecuta siempre solo, pensando en sus propios motivos, ante su imposibilidad de comunicarse sin perturbación.

Pero, esta perturbación lo mismo hace presa al político espectacular de la localidad que al que se oculta tras la razón de estado, en ambos, el elemento común es la audacia que toma por asalto los atributos del pensamiento y lo que nos es sino generalidad abstracta no hace sino aturdir el pensamiento de quienes pasan por razones lo que solo son imágenes de los términos que se emplean, quedando por tanto ajenos en su relación con el otro como <<sus>> otros. Este modo de hacer política es correctamente descrito por Maquiavelo pero no es necesariamente la regla de la política sino la excepción, es decir, en el escritor florentino la política aparece como quehacer de excepciones pues las condiciones privilegiadas que implica aprenderla difícilmente son reunibles en el otro, como sujeto múltiple. Así, dadas las condiciones materiales y culturales de inclusión-exclusión que prevalecen en la sociedad moderna, hacen que la política maquiavélica solo sea una lejana aspiración para el resto, y el secreto está en el diseño solipsista de fines y medios; por ende, la política en Maquiavelo no abre escenarios sino que al describir solo la abstracción de la política como quehacer de personalidades políticas crea condiciones para la reproducción del carácter solipsista de lo político, y con ello, como más adelante lo hará Kant⁵⁰, casi entierra el derecho a la resistencia, o el derecho ha hacer política, de los otros que no gobiernan mandando. Es cierto, Maquiavelo, en un largo recorrido de ejemplos

⁵⁰ Ver en este trabajo infra. p. 96

históricos en su obra dá a conocer el modo como hacen política los políticos, pero el que diga que ya sabe política con sólo leer la obra de Maquiavelo no sólo no sabe de política, y que la política es producto de un lento aprendizaje esencialmente práctico, además de cualidades especiales y que por lo pronto las que toma en cuenta Maquiavelo en la descripción de la política de sus personajes predilectos no son sino efecto de circunstancias específicas difícilmente reproducibles o reunibles a no ser por su fantasía para el resto de sujetos que no son el príncipe, o el solipsista subjetivo que además hace de la política su pasión y principio de vida y no solo su cognición, por tanto la cultura maquiavélica es más empírica que literaria. Y es en ésta parte menos abstracta en que es necesario superar a Maquiavelo abriendo los espacios y modos que no refiere en el príncipe, y que en los Discursos solo literariamente entrevé.

Este rebajamiento, por tanto, elevado, sin mediación crítica, como lo general social, por una parte, es la política realista que arrastra al poder sin su elemento, esto es, como particular que rige en ausencia de lo general; y por otra, es el ímpetu de lo subjetivo que hace de la política su licencia para asumirse como poder que dispone de vidas y cosas, o como inclusión exclusión de todo otro mediante el cálculo. El extremo de esto, es el autoritarismo del príncipe, o sus maniobras para mantenerse así. Por eso le viene bien la justificación de <<los medios>> por la arbitrariedad de <<sus fines>> o la <<exterioridad>> y <<ajenización>> de ambos, lo que sólo es posible como realismo o platonismo violentista.

Lo que ocurre es que en la conciencia de la política maquiavélica, mientras lo que conoce aproxima a lo que se desconoce, pero en la perspectiva limitada de un individuo, y no de una comunidad de éstos, tal conocimiento termina por ser desconocimiento, tanto mas, cuanto unilateraliza la selección de medios con fines, presupuestos del mismo modo unilateral. Entonces, la prolepsis de éstos es la prolepsis de aquellos, pero, éstas anticipaciones, son tan sólo de un individuo o grupo de ellos, y casi nunca representativas de la comunidad de ellos. Por tanto la propuesta de Maquiavelo es tan formal y ambigua como la de la escolástica; en efecto, podría decirse, por el estilo solipsista que entroniza, formalmente, es moderna, pero, no agota las posibilidades de ésta; en la descripción de Maquiavelo se hecha fuertemente de menos la dimensión de lo público, y en cambio lo privado es resaltado y transpuesto como o público, pero, lo político moderno no se reduce sólo a esto. Aquí, sigue estando ausente lo otro. Lo otro, de los individuos, como comunidad de ellos sólo se completa en Maquiavelo como idea histórica por trámite individual; pero, a Maquiavelo le pasan desapercibidas las determinaciones congénitas de este movimiento y sólo mira el ser individual en cuanto tal, no solo por razones de temporalidad, sino, claro, no le sirven a la concepción privatista que de la política a fin de cuentas enarbola; formalmente comunitaria, y representada en su categoría de poder; pero, materialmente privatista, y simbolizada en su categoría de ejercicio del poder. Tales categorías, por otra parte, se advierten en la mayor parte de ejemplos que cita.

En un nivel especulativo, sí se socializara la discusión, y se volviera una exigencia pública el conocimiento o nivel de conciencia de los fines que se plantean quienes, so pretexto de políticas públicas buscan adaptar a ellos las circunstancias, o los medios; de inmediato, no sólo se mejoraría la técnica de conocimiento de los medios, si no que, ello, sería a su vez consecuencia del mejoramiento de la técnica de conocimiento de los fines, y con ello, las políticas públicas, dejarían de ser secretos de estado, y, se trocarían, en asunto público; y, más aún, en asunto de la comunidad. Con ello, se anularía el maquiavelismo privatista, y el actual solipsismo de la política pública, y, se reivindicaría su momento comunitarista, en analogía con lo público de la polis griega, pero, más aún, la dinámica participativa de la sociedad civil contemporánea. Con esto, no sólo sería más fácil escoger mejores medios, no como adaptación si no como adecuación ha aquellos fines públicamente concensados (no en reuniones privadas, secretas, sino en plazas públicas apoyadas con logísticas electrónicas); y, con esto tal adecuación estaría sancionada socialmente, no, como repudio y desencanto, sí no, mediante su festejo y aquiescencia social, reconociéndose en ello, los individuos, como comunidad, del mismo modo, que ésta no haría si no volver más plástica, actuante y plena la subjetividad de aquellos.

Pero, entonces el problema dejaría de ser el círculo vicioso de la violentación de los medios por la de los fines, traducible en sólo más poder privado; y, pasaría, en cambio, ha ser el de la recreación institucional del poder social, o la disposición de los primeros mediante la deliberación de los segundos, o, la liberación de los otros, como lo otro de ellos, que es, a su vez, comunidad e individualidades, en cuanto sujetos; es decir, mediante su liberación, en cuanto éstos, tanto de los sujetos de medios como de fines, que son otro tanto objetos, descarnados, sin vida, y mucho menos modernos; dando, así, lugar, a una práctica comunicativa constante de la sociedad, en que los individuos o la comunidad de ellos son sujetos, capaces de postulación tanto de fines como medios, o tanto de éstos como fines; y, por tanto, sujetos esencialmente deliberantes, o simbioses; así, en este ensayo social, el slogan ya no sería mediante la afirmación: “el fin justifica los medios”, sino, mediante la interrogante: “quién y cómo, postula y justifica, socialmente, unos y otros, ante los otros; y para qué.” Una respuesta coherente a esta cuestión, además de, volver su sentido justo al término <<política>>, cuadraría con el desarrollo social del poder, como poder de cada sujeto”. Esto, pasa por la convocatoria no del individuo si no de los individuos para tal tarea, y, con esto, el diseño del signo moderno, pasaría como facultad del uno al otro que son los otros, y, más aun, en lo otro de éstos; y la política se haría del mismo modo, más que, como mandato y obediencia, como dice: Hume, de modo originario: como persuasión o convencimiento, tanto más, sí suponemos que los seres humanos somos iguales, y más aun, con ello, plurales.

Finalmente, mientras el virtuosismo, según Skinner, tiene en Maquiavelo y Montesquieu, a sus más grandes representantes (con igual derecho podríamos incluir en el contexto de la antigüedad a Platón y Aristóteles, para quienes en términos generales es la “Phronesis” el criterio que debe guiar y significar a los gobernantes virtuosos, y en el

contexto de la modernidad a los tomistas políticos, jusnaturalistas, así como en cierto sentido a la propia tradición presbiteriana escocesa)⁵¹, el nominalismo institucionalista pareciera estar representado, sobre todo, por la tradición inglesa.

Este compromiso se refleja en cada uno de los principales temas, que consideraron la cuestión práctica de cómo obtener el bien común..."⁵².

Los escritores premodernos, en el marco de las tradiciones descritas, tejieron la urdimbre de la teoría política bajo la égida de principios, tales como el de: la Naturaleza, el Bien Común y la Justicia, y en torno de ellos cifraron la extensión e intención de la diversidad de temas políticos.⁵³ Ya en el escenario, propio, de la sociedad moderna temprana, encontramos que el bien común continúa asumiendo la función de paradigma central; particularmente, en aquellas teorías políticas en que los principios de la naturaleza continuaban predominando: empero, el bien común no deja de presentar términos diferentes; aunque, en general, se mantiene el mismo, en cuanto al contenido, por ejemplo, en connotaciones nuevas como el interés público, el interés general, la voluntad general o la voluntad popular o el interés nacional, en éstas va adquiriendo relieves y giros semánticos más precisos y novedosos, sobre todo, en teóricos de la talla de Maquiavelo, Bodino, Altucio, Groció, Puffendorf, Hobbes, Montesquieu, Locke, Halifax, y desde luego en Hume etc. En estos, ya no se trata sólo de una categoría de extraordinaria amplitud, si no, de una más comprensiva, cuyas connotaciones son más precisas, a la vez que presentan intenciones de mayor alcance político.

Sin detenerme demasiado en lo relativo a las dos tradiciones aludidas,⁵⁴ sólo muestro algunos de sus momentos culminantes en el contexto inmediato anterior, en que se produjo el pensamiento político de David Hume. Por tanto, antes de introducir lo específico de la tradición presbiteriana escocesa -que es el escenario propio en que Hume desenvuelve su pensamiento-, me propongo abordar, al ius-naturalismo que es la tradición en que funciona como paradigma central, la naturaleza concebida como principio apriorístico, y sobre lo cual debate Hume.

⁵¹ Platón, *Diálogos*, Editorial Porrúa, México 1984, Aristóteles, *La política*, Editorial Porrúa, México 1987.

⁵² Skinner, Quentin, op. cit. p. 65.

⁵³ Adviértase como Skinner da cuenta de la fundamental coincidencia de los primeros retóricos premodernos con el criterio sustentado, un poco más tarde, no sólo por Maquiavelo sino por Hume en el sentido de establecer como criterio definitorio de la política moderna precisamente el interés social o bien común.

⁵⁴ Para una mayor información sobre el eficientismo y el virtuosismo véase la obra completa de Skinner, *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, op. cit. dos tomos.

1.4 LOS SIGNOS MODERNOS DE LA TRADICIÓN POLÍTICA JUSNATURALISTA.

En esta parte, a manera de síntesis, se presenta una descripción de lo que puede considerarse, algunos de los rasgos, más sobresalientes, de la tradición jusnaturalista política. Por tanto, el análisis no es exhaustivo, si no, mas bien, sólo se circunscribe en el esfuerzo de poner énfasis en aquellas directrices que mayormente significan a esta tradición, y respecto de las cuales más adelante, el propio Hume, no sólo reconocerá como sus indiscutible interlocutores; si no, igualmente, en sentido polémico, habrá de tomar distancia de ellas.

En efecto, veamos, primeramente, algunas de las conexiones de índole teológico-filosófica; dejando el resto de apartados, para abordar mas tarde, en concreto, lo relativo al contenido de las tesis en que se sustenta esta teoría; que, dicho sea de paso, no sólo es paradigmática para sus destinatarios, en el sentido de encontrar, ahí, principios para la acción política y social, sino más particularmente en el sentido advertido por MacIntyre; es decir, en el sentido hermenéutico de investigación racional, de acuerdo con esto las concepciones que aquí se abordan sobre la Naturaleza, la Política, el Poder, la Autoridad, la Soberanía, el Derecho, la Justicia, etc. no sólo presentan un sentido ideológico, sino, igualmente hermenéutico; por tanto, los conceptos a que se arriba igualmente son normas constitutivas del jusnaturalismo como tradición de investigación racional. Esto, permite una primera conclusión: que en Suárez, lo mismo que en Molina y Vitoria, incluso en los Conciliaristas la política además de fenómeno práctico, ya es objeto de investigación conciente. Ahora, más concretamente sobre la perspectiva lus-naturalista presento los siguientes aspectos cuya lectura atenta permitirán su configuración sintética.

a) El rastreo de los orígenes del Jusnaturalismo político, sobre todo, caracterizado en la óptica más amplia de virtuosismo político, no es tarea fácil; sin embargo, habría que consignar que al igual que el institucionalismo eficientista, en sus rasgos mas generales, se puede advertir su presencia en los debates que tuvieron lugar en el propio escenario de la iglesia. En efecto, de manera particular, encontramos vestigios suyos en la versatilidad de la Teoría Conciliar. Los autores que ahí rigen como Gerson; Almair y Almain, ya puede considerárseles promotores tempranos de gran cantidad de temas y tesis, que, más adelante, el jusnaturalismo tardío de los siglos XVI, XVII, incluso XVIII habrían de abordar y desarrollar.

Si bien, la época de Hugucio (siglo XII) formuló la teoría Conciliarista, que mantenía que: <<la iglesia en cuanto comunidad de fieles>> se protegiera de la "Regia Papal o mal gobierno". Cuando surge la figura de Gerson, en la época del gran cisma, su idea de la

iglesia como monarquía constitucional supuso que la iglesia era una especie. Gerson, al defender la autoridad de los Concilios generales sobre la iglesia, se comprometió a enunciar una teoría acerca de los orígenes y la ubicación del poder político legítimo, dentro de la comunidad secular. Y, al debatirse este argumento, el propio Gerson hizo dos aportaciones importantes, que llegaron a tener gran influencia en la evolución del concepto radical y constitucionalista del ulterior estado soberano⁵⁵. Gerson, parte de la idea, de que toda sociedad es perfecta por definición. Que existen dos tipos de sociedad: la eclesiástica y la secular. Que al ser perfectas son autosuficientes, y se distinguen de aquéllas que no lo son como es el caso de las familiares.

“Así, una comunidad perfecta, queda definida como corporación independiente y autónoma, poseedora de la más plena autoridad para regular sus propios asuntos, sin intervención externa...; –esta idea es completada con lo que sigue por Skinner-- este planteamiento, conduce a Gerson a sustentar la tesis de la secularización de todo gobierno que, a su vez, le lleva a sustentar su independencia incluso frente a la iglesia”⁵⁶.

Pero, Gerson, va más allá, no se queda sólo en la afirmación del secularismo estatal, si no que al indagar sobre los orígenes de la sociedad secular arriba a una visión en que ya se contiene, in nuce, <la teoría del pacto social>. En efecto, como plantea Skinner: “cierto es que Gerson trata los orígenes de la iglesia y los orígenes de las repúblicas seculares en un estilo deliberadamente contrastante. Considera a la iglesia como un “don divino” inmediatamente otorgado por Cristo, pero después pasa a sostener –en un estilo fuertemente anti-tomista y anti-aristotélico-- que todas las sociedades seculares han campeado sobre las aves del aire y los peces del mar, pero esta fue una forma puramente paternal y no política de autoridad, pues no había necesidad de ningún poder coercitivo en un mundo sin pecado (...) En cambio después de la caída, a los hombres les resultó más fácil protegerse de las consecuencias de su propio comportamiento pecaminoso que a la postre decidieron limitar sus libertades naturales pero precarias, para asegurarse un mayor grado de “tranquilidad y paz” (...) El resultado final fue el establecimiento gradual de comunidades seculares, que surgieron “por un proceso puramente natural” desarrollándose a partir de los esfuerzos del hombre por utilizar su razón dada por Dios, para mejorar su destino natural”⁵⁷.

⁵⁵ Cabe hacer mención que Gerson al igual que otros escritores políticos de la época teorizaba el bien común en beneficio de la comunidad, lo que no deja de ser ilustrativo sobre todo si reparamos en el hecho de que más adelante Hume precisamente hará radicar la consonancia de lo político precisamente con el criterio general que ya está implícito en la categoría del bien común.

⁵⁶ Skinner, Quentín, op. cit., tomo II, 1993, pp. 120-121.

⁵⁷ Ibidem. p. 122 (Sin duda las ideas son esencialmente sociales, en el sentido de que a nadie realmente cabe el mérito de su originalidad, sino a la sociedad misma, pero aquella, en todo caso resulta de que alguien, generalmente un individuo, es quien mejor le formula, en términos abstractos, de manera que lo que venía siendo regularidad social de repente deja de serlo para tornarse regularidad abstracta o subjetiva, y esta ruptura que desde luego obedece a circunstancias sociales absolutamente explicables es lo que provoca la creencia en la originalidad, o la genialidad, cuando en

Gerson cree, según continúa el relato de Skinner, "...que pueden hacerse tres afirmaciones acerca de la ubicación de la autoridad dentro de cualquier sociedad perfecta: La primera, y central, es que ningún gobernante puede ser mayor en el poder que la comunidad a la que rige. La segunda, y tercera, aparecen como corolarios de la primera, a saber: que el poder último sobre cualquier <<societas>> perfecta debe permanecer en todo tiempo dentro del cuerpo de la comunidad misma, y que el estatuto de todo gobernante en relación con semejante comunidad debe ser en consecuencia el de minister o rector antes que el de soberano absoluto" ⁵⁸.

Continúa el mismo Skinner, "...Gerson pasa entonces a relacionar estas afirmaciones con las sociedades políticas seculares, desarrollando una teoría "subjetiva" de derechos, equipara la posesión de un derecho o ius sobre cualquier objeto con el poder o potestad de disponer de él libremente (...) sin embargo, ya ha establecido que no puede decirse que ningún gobernante, ni siquiera el mismo Papa, tenga el poder de tratar una comunidad o los bienes de sus miembros como propiedad suya (...) de ahí se sigue que no puede decirse que algún gobernante tenga derecho sobre una comunidad: en efecto, tiene un deber como minister o encargado de los derechos de otros, pero no derecho de propiedad. Esto a su vez llevó a Gerson a establecer su argumento final y más claramente y constitucionalista. Insiste en que toda comunidad donde el gobernante está "por encima de la ley" o disfruta de derechos absolutos sobre los bienes de sus súbditos no es, ex hipótesis, auténticamente" en pleno sentido, y concluye diciendo que todo gobernante digno de este nombre debe gobernar siempre "para el bien de la República" y "de conformidad con la ley". No está "por encima" de la comunidad: forma parte de ella, está atado por sus leyes y limitado por una obligación absoluta de "tender al bien común de su gobierno" ⁵⁹.

Por otra parte, en la misma vertiente del Conciliarismo, en el siglo XVI John Mair, en la Sorbona, igualmente hace eco de las tesis Conciliaristas mantenidas por Gerson, y conviene con éste "...en que Adán disfrutó de una forma paternal pero no política de

realidad estas últimas son igualmente productos sociales reflejados en la transubstanciación plástica de un sujeto como idea de lo que no es más que regularidad o continuidad social. Así la idea del pacto llegó a ser clásica incluso, no por su hacedura, esencialmente social, sino por el momento intelectual de su configuración, el cual no pudo ser posible de no haber existido la medida y magnitud de su regularidad social, en este sentido las ideas políticas de Gerson aparecen como uno de sus segmentos social y teóricamente necesarios. S. T.).

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Ibidem. Pp. 122, 123. (adviértase como el conciliarismo radical liberal de Gerson, ya es una suerte de liberalismo anticipado y de gran elaboración teórica, que difícilmente pudo ser superado por los propios liberales clásicos. Pero, lo que análogamente se desliza suavemente en las ideas de Gerson, es un rasgo característico de otra importante tradición del pensamiento social; sobre todo, del siglo XIX, me refiero a la vertiente del comunitarismo; pero, en esto, igualmente, Gerson, no hace, si no continuar con el desarrollo de las primeras grandes lecciones del comunitarismo, heredadas por las ideas políticas de las ciudades república del norte de Italia, en el siglo XII; quienes fueron las primeras en luchar por afirmarse como comunidades soberanas frente al emperador y frente al Papa.).

dominio, ya que no había necesidad de una autoridad coercitiva en un mundo sin pecado (...) Por tanto, acepta la idea patriótica de que a consecuencia de la caída surgieron las comunidades seculares. Errando y congregándose en diferentes partes del mundo, los hombres consideran conveniente para su protección “constituir cabezas para ellos mismos” y entonces establecieron formas monárquicas (...) Así los orígenes de la sociedad política se remontan a dos acontecimientos complementarios: el hecho de que Dios dio a los hombres la capacidad de formar tales comunidades para remediar sus pecados; y el hecho de que los hombres hicieron uso debido de estos poderes racionales para “introducir reyes” por “un acto de consentimiento de parte del pueblo” como forma de mejorar su propio bienestar y seguridad”⁶⁰.

Si bien con lo expuesto John Mair implica como categoría central al bien común⁶¹, empero resulta más explícita su alusión cuando en su análisis insiste, en que aún cuando podemos considerar a un gobernante como el “miembro principal de todo el cuerpo”, sigue en pie el hecho de que los reyes son instituidos para el bien del pueblo y no al revés” y así que “todo el pueblo debe estar por encima del rey”⁶².

Finalmente, corresponde a Mair y Almain desarrollar la implicación más radical de la Teoría Conciliarista que sustenta como telón de fondo el principio del bien común. En efecto, con base en ese principio plantean ambos, inspirándose en Gerson, que “...cualquier gobernante que no gobierne apropiadamente puede ser legítimamente depuesto por sus propios súbditos. Almain insiste, al comienzo de su breve explicación, en que toda comunidad debe poseer “semejante poder sobre su principio por la manera de su constitución que sea capaz de deponerlo sino gobierna en beneficio sino para destrucción de la comunidad (...)”, esto le parece obvio, como lo había indicado, ya que de otra manera no habría suficiente poder en la comunidad para defenderse (...) -Mair apoya la misma conclusión en la versión de 1519 de sus Questions-”⁶³.

Como corolario de esta primera incursión, en lo que estimo fue una de las primeras experiencias del Jusnaturalismo político moderno, con independencia de la versatilidad de esta corriente en que lo mismo se pueden advertir importantes desarrollos institucionalistas, empero es del todo procedente incluir a Gerson y desde luego a Mair y Almain en la tradición del virtuosismo, y por tanto en el jusnaturalismo político toda vez que en los tres se advierte una concepción profunda de los principios característicos de la filosofía política de

⁶⁰ Ibidem p. 114

⁶¹ Adviértase que, mientras, los conciliaristas ya registraban un gran avance teórico diseñando categorías como: <<lo intrínsecamente justo>> , o, como la categoría secular del bien común; los jusnaturalistas, en cambio, por regla general, permanecen presa de la ideología aeternalista; y, por tanto, ante la incapacidad de dar solución a los problemas concretos, se refugian en las imposibilidades del pensamiento abstracto y lo eterno

⁶² Ibidem. p. 126, 127.

⁶³ Idem.

la naturaleza⁶⁴ a la vez que igualmente les significa un fuerte tono restrictivista o constitucionalista⁶⁵ que irradia el desarrollo de los temas que abordan tales como: poder soberano, deber y responsabilidad política de los gobernantes ante la comunidad, origen de la sociedad política, teoría pacticia, etc.

b) Me parece que en una primera visión del jusnaturalismo no sólo es factible caracterizarlo en términos Teológico-filosóficos, sino, igualmente, en términos históricos. En efecto, en el primer sentido aparece como una concepción del mundo y de la vida, que asume, en primer término, como principio fundante: la naturaleza. La jerarquía de leyes, que mejor representa esta sujeción, es la expuesta por Tomás de Aquino: es decir, mediante su orden de cuatro leyes: *lex aeterna*, *lex divina*, *lex natural*, y *lex positiva*. Otro principio igualmente fundante de esta tradición, es lo que se conceptúa como <<Vía Antigua>>, consistente en pensar al hombre, como capaz de hacer uso de las facultades naturales que son inherentes a su mente, y que le han sido dotadas por dios, esto, le capacita para que por <<él mismo>> cree instituciones políticas, de las que aparece como único responsable.

Igualmente, cabe sí, advertir al jusnaturalismo del siglo XVI como resultado de un proceso histórico, en el que confluyen y se interactúan como momentos suyos, dos tradiciones que le preceden, es decir: la humanista, que en distintos momentos se configura como: <<Humanismo del Duocento>> <<Humanismo Petrarquesco>> <<Humanismo del Cuattrocento Temprano (Cívico)>>, y, <<Humanismo del Cuattrocento Tardío>>, y, finalmente, como <<Humanismo Septentrional>>; y, la Escolástica procedente de las universidades Francesas, particularmente, de la universidad de París, paralelamente una y otra tradición, y con ellas el propio jusnaturalismo son expresivos históricos de dos tradiciones, las que presentan un origen que se hunde hasta bien avanzada la historia del pensamiento antiguo.

⁶⁴ Adviértase que, de acuerdo con este fundamental criterio de los filósofos de la naturaleza, sí bien, Dios no ofrece a los hombres soluciones mágicas para sus problemas políticos; sí, en cambio, <<implanta>> un criterio o principio, al parecer aquí se trata de: la luz natural de la razón, a la que se cree también inmutable conforme al cual los hombres dan solución a los problemas, y crean las instituciones políticas. Este paradigma de los jusnaturalistas conviene sin duda tenerlo en cuenta, pues a partir de aquí, sin que necesariamente éste sea una sutileza, las diferencias con Hume se incrementan, como se verá en el capítulo cuarto en efecto, mientras, en Hume, las facultades naturales de la mente humana no aparecen <<implantadas>>, y las ideas seculares se fundan de otro modo, pues aún las mismas facultades naturales no son receptáculo, ni presuponen ningún principio eterno, y más bien sus bases son absolutamente terrenales; en el Jusnaturalismo aparecen dadas por dios. Así, mientras la terrenalización de la moral y de lo político, en Hume, es lo que realmente ofrece la clave para entender la especificidad del problema político moderno, los filósofos de la naturaleza, permanecen enclaustrados a fin de cuentas en el más allá de lo místico.

⁶⁵ Este énfasis en lo restrictivista permite que los conciliaristas puedan ser vistos como precursores de una de las grandes vertientes de la teoría política secular, moderna, la del constitucionalismo. Ya, en sus ensayos, como se ha visto, muchas de las ideas de la teoría restrictivista moderna, casi, han cobrado forma.

Todas estas versiones, además de naturalistas, expresan concurrentemente los principios de la tradición virtuosista (que como ya se apuntó, concibe el bienestar de la sociedad política como función de las cualidades que le son inherentes al sujeto humano; por tanto, se trata de desarrollarlas en el gobernante para que responda a los fines que la sociedad en su conjunto persigue), sí bien, la adscripción más ortodoxa al virtuosismo, corre a cargo de la tradición humanista, empero, el Institucionalismo ⁶⁶ también aparece regularmente en las tradiciones del Humanismo; por su parte, con independencia de sus irrupciones frecuentes en el humanismo, el Escolasticismo, se caracteriza, más bien, por mantener la concepción de que la prosperidad de la sociedad política es resultado del eficiente funcionamiento del equilibrio institucional, no importando quien gobierne, empero

⁶⁶ Conviene aquí destacar que los institucionalistas formalmente se caracterizan por asumir los principios de institucionalidad (Eficiencia funcional, particularmente), empero, con independencia de los matices que les caracteriza en su nivel de generalidad; habría que afirmar que, en la edad media, no siempre plantearon el funcionamiento de la institución en aras del interés individual, si no que por momentos le aplastaron e hicieron prevalecer más bien un fuerte sesgo hierocrático. Tal cosa sucedió con los emperadores e incluso con los signatori y los déspotas del medioevo, análogamente este rasgo se dilata ya bien iniciada la época moderna fundamentalmente con el absolutismo monárquico, en que, sí bien, es cierto el poder ya es concebido de manera secular en el sentido de su autonomía respecto del clero o de los poderes espirituales, también, es cierto, que el sesgo teológico sacerdotal aún no estaba absolutamente superado, y más bien el Leviatán de Hobbes aparece como la resurrección de lo espiritual, en lo laico, del poder moderno; por tanto, tal, es de nuevo, la bestia, que no cesa de asaltar la razón humana, llegando a erigirse con ello por mandato divino, como soberana. Este fenómeno de resurrección, por otra parte, se gesta teóricamente como Teoría del Derecho Divino de los Reyes. Pero, estas teorías que rayan con el absolutismo y el misticismo teológico, no dejaron de determinar una nueva y más dramática perturbación e inestabilidad social; cuya problemática, precisamente, habría de enfrentar Hume con una nueva propuesta institucionalista, que es la que habré de desarrollar en el cap. cuarto. En el pensamiento de Hume, la Institución, aparece de otro modo, ya no es el signo del autoritarismo y la intolerancia lo que marca su carácter y naturaleza; sino, más bien, los rasgos que le son característicos, son la eficiencia que está representada por la medida social derivada, directamente, de la conducta vis a vis mediante el cálculo individual; y, con esto, se trata, de una Institución que rompe definitivamente sus ligas con lo ultramundano, radicando su origen, de otro modo; es decir, en lo profundamente terrenal de la regularidad humana: Con tales bases, signa su carácter independiente del elemento teológico; y, de esa manera, arriba Hume, a la verdadera naturaleza secular de la institución moderna, y, por tanto, con ello, aporta un elemento que habrá de resultar crucial para configurar una verdadera secularización de la propia política moderna. Esto, lo sintetiza Hume en su concepción de la política institucional, de acuerdo a un criterio que no tiene nada de metafísico y, más bien, expresa las características torales, tanto, del virtuosismo como del institucionalismo clásicos, de otro modo, fundamentalmente, moderno, mediante su categoría de interés social o bien común. Con esto empero Hume puede caracterizarse como institucionalista sin embargo su concepción si bien reconoce como antecedentes al institucionalismo y virtuosismo tradicionales más cierto aún es que se coloca por encima de ellos, y más bien <<del mismo modo>> presenta una concepción enteramente distinta, por tanto, podría decirse que Hume en el sentido descrito refunda el institucionalismo incluso al propio virtuosismo, y al imprimirles un sentido verdaderamente secular, es decir, no teológico sino objetivo y experimental, crea con ello las bases que dan autonomía a la futura ciencia política.

lo nodal, aquí, es que las instituciones gocen de salud. Así mismo, aun cuando en ambas tradiciones aparece la cualidad institucional es, sin duda, el escolasticismo el que sobre todo se proyecta como su método y teoría, y, por tanto, quien le adscribe con más fuerza.

c) Pero la trascendencia histórico-filosófica retrospectiva del jusnaturalismo se tornó igualmente prospectiva, en el sentido de que no sólo fue impactado culturalmente por los siglos precedentes, sino que igualmente su afluyente filosófico político tradicional se convirtió en importante regularidad tradicional, que igualmente influyó a tradiciones filosófico políticas nuevas. Así, en esta corriente, se observan proximidades temáticas y de reflexión, por ejemplo de Locke con el pensamiento de Suárez (a propósito de la teoría pactista y de la teoría restrictivista del poder; en Suárez, estas ideas cobraron gran desarrollo); lo mismo, cabe decir de Rosseau, con Molina y Suárez (a propósito del desarrollo del poder como consenso; en efecto, fácil es deducir el desarrollo importante que logró la teoría democrática en lo que he denominado, refiriéndome a Molina y Suárez, jusnaturalismo avanzado, la lista sería interminable; pero, igualmente, podemos mencionar a Hume, respecto a Suárez, en éste, se observa, ya un claro basamento conceptual de la institución política en el interés individual, pero, además, la consideración política de la sociedad ya se ejerce sobre la base del interés común, que podemos percibir como equivalente, claro, por razones teóricamente distintas al interés social de Hume.). Con esto me parece que queda perfectamente acreditada la relevancia teórica de la tradición jusnaturalista.

d) Pero, el dilema, no está resuelto sólo a favor de la relevancia teórica, pues, igualmente, existen elementos en la tradición jusnaturalista para resolverlo por el lado de la práctica. En efecto, en cuanto a lo práctico, me parece que no ha sido menor la trascendencia. En este sentido, estimo, que dos ejemplos bastarían para acreditar esto último. Por una parte, me parecen fundamentales las ideas de los jusnaturalistas españoles en la configuración práctico-moderna del derecho internacional (repárese en las importantes reflexiones aportadas por Vitoria en sus reelecciones, sobre materias disímbricas como la convivencia entre pueblos, aborda, así mismo, cuestiones relativas a la paz y a la guerra, y el modo de resolver los diferendos internacionales, etc.).

e) Por lo que hace al dilema del predominio de la verdad sustantiva o interpretativa, estimo, en los Jusnaturalistas prevalece la verdad interpretativa en vez de la sustantiva; esencialmente, se trata de una tradición que deposita su fuerza en el elemento metafísico que le es característico, es decir, en su concepto místico de naturaleza. Pero, en el jusnaturalismo la naturaleza además de ser adjetiva o interpretativa es igualmente una categoría sustancial, por lo que me parece que el dilema de MacIntyre, en el jusnaturalismo no se cumple absolutamente; pues, la verdad sustantiva como categoría igualmente posee facultades interpretativas, así no podemos decir que el conocimiento de la verdad sustantiva no contiene ya una suerte de interpretación, o su interpretación no sea ya su exposición sustantiva, tanto más, cuanto más coherente y objetiva..

f) En cuanto al dilema de comparación, o de considerar un pensamiento en términos de su contexto o con independencia de él. Me parece que, la tradición jusnaturalista, sin dejar de, practicar por momentos, con gran inclinación, el procedimiento textualista, se inclinó más por el lado contextualista; así, tal enfoque, aparece de modo dominante en el genio de algunas de sus individualidades más prominentes, como Suárez; quien desarrolló niveles de reflexión de gran profundidad y exactitud; e hizo que los propios adoradores del método experimental, reconocieron, y se dejaron seducir por sus directivas filosófico políticas.

Con esto, resulta claro, que en materia de ciencia moral o social, la inferencia a partir de un sólo enfoque metodológico es tan peregrino como imposible, pues tan pronto, con toda presunción, se pone en práctica, ya sea textualista o contextualista, interectavista u objetivista, nominalista o realista, continuista o discontinuista ⁶⁷, etc. ya el otro, a espaldas suyas reaparece con igual fuerza, es decir, subrepticamente, o por decirlo así a espaldas suyas, estaría presente como pasando una especie de factura por no haber sido invitado a la fiesta de reconocimientos, y sabedor de su contribución en la configuración de quien aparece como protagonista en una obra determinada.

Lo más lamentable consistiría en que un autor pase desapercibido lo que debe a uno y otro, y en que se apoya. Los jusnaturalistas, al plantearse de algún modo este dilema, pensaron la filosofía y la política en un sentido radicalmente contextualista; sin embargo, ello se explica por la razón histórica de que entonces prevalecía con idéntica fuerza el radicalismo textualista de los postglosadores, con quienes contendían, en el terreno de la interpretación; el caso más representativo de este radicalismo textualista fue el de Bartolo de Sosaferato. Esto, permite, por otra parte, recordar el paradigma de Skinner, que igualmente se ensaya; esto es, la elucidación del pensamiento contenido en una obra puede ser hetero-referencial, de acuerdo a contextos y circunstancias; pero, algo, que es esencial en la configuración de un contexto, y además forma parte de la intimidad de una obra, son, sin embargo, los principios que motivaron su producción; así, se puede afirmar que los jusnaturalistas se confrontaron con sus antípodas más bien en el terreno de los principios, y en este sentido cobra igualmente trascendencia práctica lo que estaban haciendo al escribir sus obras. Es decir, la situación de debate político que les motivo en su producción intelectual.

g) Por otra parte, el Jusnaturalismo político o el Tomismo, aparece contrario a la Reforma. La razón de esto, es sabida: la doctrina protestante oradaba los mismos cimientos de la Iglesia. Por tanto, en este sentido, como replica, cuestionan las bases mismas de esta tradición: es decir, lo que denominaban: "las herejías luteranas", particularmente: la "Sola Scriptum" y la "Congregatio Fidelium", que esencialmente

⁶⁷ Ver Cansino, Cesar, *Historia de las Ideas Políticas*, Ed. Centro de Estudios de política Comparada, México 1999.

afectaban la tradición, costumbre y práctica de la iglesia católica; así como toda la estructura tradicional del clero.

h) Se declaran en consecuencia contrarios a la práctica textualista, consistente, en hacer valer los textos bíblicos, las sagradas escrituras centradas en sí mismas; en cambio, destacan las virtudes del método contextualizador, reivindican, por tanto, que el sentido o significado de los documentos va más allá de su mera extensión literal, lo que conlleva la importancia de otras fuentes de información como: la costumbre, tradición, ceremonias, ritos, y sucesiones de grandes flujos de prácticas religiosas. De ese modo, intentan superar el reduccionismo documentalista; mientras, priorizan el contexto, o el escenario, en que tuvo lugar el evento religioso como flujo histórico, o constitutivo de tradiciones. Estos, según el Jusnaturalismo, desde tiempos inmemoriales vienen siendo testimonios vivientes, de la palabra de Dios; por tanto, en ellos, su horizonte de significado fácilmente se extiende más allá de los documentos, a los que juzga insuficientes, por sí mismos, para elucidar la palabra divina. Con esto, asume la defensa ortodoxa de lo que concebía como "Vía Antigua".

i) Los tomistas igualmente se nutren de la plétora naturalista desarrollada por la versátil Teoría Conciliarista que, partiendo de Occam, tuvo en Gerson, Mair y Almain a sus principales representantes; quienes, dentro del carácter seminal, de su teoría reivindicaron el principio de la razón humana, como instrumento idóneo para elucidar los principios de la naturaleza, tanto de los hombres como de las cosas. Esta tradición es continuada por los Sorbonistas, particularmente, por Crokaert; quien, en París recibió la enseñanza directa de John Mair -oriundo de Escocia-; más adelante, ya en el siglo XVI, Crokaert tuvo entre sus discípulos a Vitoria, y, éste, se encargó aún más de difundir los principios jusnaturalistas, sobre todo, en España. Lugar en que emergieron con gran fuerza dos grandes escuelas: los Dominicos, a los que originalmente perteneció el propio Vitoria, y los Jesuitas que habrían de imprimir de manera brillante los toques finales del jusnaturalismo político; particularmente, a través de la sutileza y gran penetración con que desliza su pluma Suárez ⁶⁸.

j) A los discípulos de Vittoria, correspondió la tarea de difundir los principios del jusnaturalismo político, en Italia, Francia, y de manera destacada, en España. En ese país, escenificaron una gran rivalidad los dominicos y los jesuitas; empero, esta rivalidad se manifestó, sólo con alcances localistas; pues, unos y otros, en términos generales, en los puntos decisivos del programa tomista, se mostraron más bien defensores de esta tradición.

⁶⁸ Adviértase si bien por razones teóricamente distintas sin embargo por el resultado el genio de Molina y de Suárez les permite asomarse a las propios umbrales de la teoría Humeana, en efecto el oblicuo interés individual también en Hume es la razón si bien artificial no natural de que el instituto político sea creado; en Hume, además, de acuerdo con los principios que gobiernan su teoría de la moral habrá de incorporar otras razones de índole más estrictamente política, como por ejemplo el <<Telos>> o fin moral que estaría implícito en la tendencia análoga de deseos o la doble simpatía ensayados por Hume.

Su fidelidad al Tomismo, la mostraron de manera tan ortodoxa como incontestable, verbigracia, en la polémica que sostuvieron con el Luteranismo; sirviendo de acicate, las tesis que denominaban desdeñosamente: "heréticas".

k) Los Jusnaturalistas, en el sentido de la ortodoxia referida, mantenían la teoría tomista de los cuatro órdenes de la ley natural; y, como ya advertí, se basaba en cuatro niveles jerárquicos: la *lex aeterna*, *lex divina*, *lex naturalis* y *lex positiva*.

l) Estimaban que la *lex naturalis*, se encuentra impresa por la divinidad en el corazón de los hombres; y, al abrigar, éstos, naturalmente el principio de la razón, es decir, la capacidad de entendimiento y juicio, poseían la facultad de elucidar lo que, naturalmente, está dado, por la divinidad. Por tanto, queda, como tarea de éstos, percibir los principios conforme a los cuales es posible legislar reglas positivas, cuyo carácter, consiste en ser intrínsecamente válidas; así, como crear o fundar instituciones políticas, tales, como: la ciudad, la república, o cualesquiera otra formas políticas, mediante el ejercicio de aquel <<don>>; que, se ejerce, precisamente, sólo en presencia de motivos y necesidades mundanas: De este modo, la creación, de institutos políticos, no puede ser sino responsabilidad exclusiva de los hombres de carne y hueso; toda vez que, el poder divino, llega sólo hasta el punto en que otorga y dota de poder creativo a los hombres, lo que no coincide con crear directamente una ciudad, o cualquier instituto político, como lo mantenía la <<Teoría del origen divino de los reyes >>.

ll) Juzgaban que los hombres, originalmente, vivían en una <<condición natural>>, o <<estado de naturaleza>>, cuyo carácter no era político sino estrictamente social. Su <<condición natural>> era la vida en comunidad, y el ser esencialmente libres e independientes, además, de que poseían un poder sobre sus facultades racionales. Para Suárez, la vida comunitaria, en tanto hace referencia a una comunidad de individuos, regidos por el cálculo individualista, no pasaría de su fase estrictamente social, estaría imposibilitada para transitar a su momento político; justamente, por que se trataría de seres, cuya certeza de sí mismos les haría concebirse plenos, absolutamente en libertad; pero, ésta, llevada a tal extremo, implicaría la imposibilidad, de aquellos, para arribar a una situación de consenso, que hiciera posible el tránsito comunitario, a un punto en que lo social se trocara político.

Así, para Suárez, la vida comunitaria sólo podría devenir hacia su momento político, sí, y sólo sí, se abandona la idea solipsista de los individuos en comunidad; y se da paso en cambio al <<consenso comunitario>>; es decir, a la concepción de la comunidad como un <<cuerpo místico>> en que, los individuos de la determinación fiscalista, dejan de predominar como tales; mientras que, el solipsismo, que les es característico, se vería sustituido por vínculos morales; pero, aquí, estaría entrañado un nuevo <<comunitarismo>>, consistente, principalmente, en facultades y deberes que presentan una calidad moral nueva; es decir, política. Con esto, Suárez, estima, ir mas allá de los

estrechos límites del fiscalismo social, y chá pie, a la posibilidad de otro orden, signado, precisamente, por otro, de índole moral. De este modo, arriba finalmente al <<consenso comunitario>>, o especie de <<cuerpo místico>>, de la sociedad; que configura de modo arquetípico con identidad propia, distinta, de la mera suma, o agregado de individuos; quienes, presuntivamente, al tenerlo todo, o al abrigar este prejuicio, estarían cancelando el escenario posible de la política, la que en cambio ve en la necesidad humana su principio como su fin, estos es, ve en ella la naturaleza que le es propia.

Con lo expuesto, el solipsismo de la absoluta libertad, en realidad es un espejismo que incapacita al individuo naturalista, concebido en esos términos, para escalar nuevos peldaños y estadios de progreso; defecto que, en cambio, intenta superar él <<consenso comunitario>> de Suárez. En él, la comunidad abandona su condición de objeto, y, al asumir su necesidad, se asume plenamente comunidad-sujeto, con entidad propia; empero, físicamente imperceptible, en cuanto mero agregado de individuos, situados en una territorialidad; pero, moral, jurídica y políticamente cifrable, en términos, de centro de imputación de facultades y deberes, de calidades, y condiciones, distintas ha aquellos que directamente le son imputables a los individuos del solipsismo.

Por tanto, en cuanto centro de imputación, ya no es equiparable con la entidad física de éstos, sino, con aquello que les es común a una, y, a otros, es decir, con su coágulo de moralidad, o lo que, es lo mismo, con aquello, que no por expresarse de manera distinta, en su simbolismo, es menos ellos, es decir, es menos ellos en cuanto abstracción moral, o centro de imputación, como voluntad política, o estado. Por otra parte, la condición de la comunidad, como persona moral, o cuerpo místico, igualmente vuelve a ser destacada por Suárez, en el modo holístico de pensar la personalidad jurídica del "Pópulos"; que no había sido explorado ni por Tomás de Aquino, ni por Vitoria, ni por Soto. En cambio, Suárez - comenta Skinner- "reconoce claramente que, sí hemos de asignar al pueblo el poder de actuar jurídica y definitivamente en una situación que en realidad no es tratada por leyes positivas, es esencial que no se le considere tan sólo como "una multitud", según la frase un tanto desdeñosa de Vitoria, sino, antes bien, como un cuerpo poseedor de una personalidad jurídica común, y una sola voz para expresar sus propósitos comunes" ⁶⁹.

m) La lectura de las características anteriores, nos permite, igualmente, concluir que los tomistas hicieron de la razón humana no sólo su principio fundamental; si no que cifraron en él la posibilidad temporal, mundana, de imaginar e instituir el universo de la forma política. Lo que mediatamente se traducía en una superación de la situación originaria, o de retracción, en que se encontraba el hombre durante la etapa prepolítica o social de su <<condición natural>>. Situación que, como ya se afirmó, impedía su progreso y desarrollo.

⁶⁹ Skinner, "*Fundamentos...*" *op. cit.* p. 172.

Para ellos, el principio de la razón no era ya el imperativo de la legislación dado directamente en los libros sagrados, si no, más bien, le concebían con un carácter estrictamente moderno; es decir, aunque de manera mística, como una suerte de imaginario simbólico; cuya formulación al tiempo que resultante de diversidad de contenidos y fuentes, entre ellas, por supuesto, los textos bíblicos, permitía la eficacia institutiva de leyes positivas; pero, igualmente, de formas políticas. Por tanto, al estar contenidos los principios institutivos en la naturaleza de las cosas, o en el pecho de los hombres, hace que la vía racional, esto es, <<la Vía Antigua>> aparezca como el medio apodíctico para su esclarecimiento.

Este planteamiento, permitió a los Jusnaturalistas, reemprender el movimiento de contrarreforma, y, apartarse del dogmatismo, que caracterizó la << teoría del origen divino de los reyes >>⁷⁰ de carácter Luterano. Teoría que, al suscribir la << Sola Scriptum >> y, con ello, la legitimidad del absolutismo y del deber de obediencia de los súbditos, estaría excluyendo en gran medida el principio de la reflexión, o de la libertad de pensar en política. Pero, además, con esto, otro tanto, excluía el principio de tolerancia y de resistencia civil, en gracia, a que el príncipe era asumido sin más, como directamente investido por los favores de la divinidad. Los tomistas estimaban que, al asumir los textos divinos como la razón misma, además, de mostrar un gran dogmatismo, excluía el que los hombres, por sí mismos, hicieran uso de su facultad racional, y pudiesen incursionar en nuevos derroteros del pensamiento; y, por tanto, encontrasen en el margen de la mundanidad, es decir, en una base naturalista las respuestas a los problemas cruciales de su vida política; respuestas, que dados contextos diferentes hacían que los problemas igualmente se configuraran siempre de manera distinta, pero, no menos evidente en cada una de sus fuentes.

De acuerdo con esto, la teoría de la ley natural, y su posibilidad de ser captada por el principio de la razón, muestra en su parte más avanzada los alcances de la innovación Jusnaturalista; particularmente, Suárez, sustituye el dogma de la divinidad y, en cambio, establece la necesidad inminente de ejercer con todas sus consecuencias la facultad de la razón, para elucidar no sólo los principios de la naturaleza, sino, igualmente, cobrar conciencia de los motivos y necesidades mundanas; en obra a las cuales, los hombres han instituido e instituyen las formas prácticas de su vida política.

Asimismo, su argumentación, naturalista crítica, quebraba el prejuicio de los orígenes supramundanos, conque, en ese momento, la teoría del origen divino de los reyes, contribuía a justificar la ya arraigada tradición del autocrático despótico.

⁷⁰ Sin embargo con ello no pudieron superar su otro dogmatismo: el inherente a su concepción mística de la propia razón y de los principios que gobiernan la naturaleza de las cosas y del propio hombre. En este punto es donde más adelante Hume se mostrara mucho más laico y mucho más científico, sin embargo el aporte a contrario sensu de los jusnaturalistas avanzados es sin duda trascendente y juega un papel crucial en los desarrollos filosófico-políticos de Hume.

n) Empero, por otras razones, no tanto de carácter político inmediato; si no, más bien, de índole histórica e incluso económica, el absolutismo se mostraría, en una perspectiva de más largo alcance, como la verdadera racionalidad política que presentaba la coyuntura de los siglos XVI y XVII. La unilateralidad del autocratismo, conque se mostraba en la variedad de gobiernos positivos, en que ejercía influencia; además, de caracterizar plenamente, como absolutismo, el fenómeno de secularización del poder político moderno; permitía el dirigismo, e intervencionismo, de índole estatal, que, en su primera etapa, coadyuvaba en las principales ciudades europeas, con un arranque portentoso de sus economías; particularmente, resulto cierto este hecho en economías como la Inglesa.

Así, en ésta época, aparece precisamente el mercantilismo y monetarismo simples, cuyo desempeño en la acumulación originaria del capital, fue, clave, en la configuración del nuevo mundo moderno. Ahora, bien consideradas las cosas, en términos estrictamente políticos, es incontrovertible que tanto el absolutismo, como el Luteranismo desarrollan un discurso marcadamente ideológico, en los términos ilocucionarios y perlocucionarios descritos por Skinner. Así, en aras de legitimar una práctica histórica, autocrática, devienen, es cierto, metodológicamente en una traducción textualista del mundo que, ve en la variedad de lo nuevo, la significación que le es propia, como signo de su signo, y se apresta a subsumirla como holismo racional del texto; pero, éste discurso no fue entendido en su contenido, tanto, como criticado, por los jusnaturalistas; pues, aquél, más que texto, puro y simple, es ya, ni más ni menos, que el texto del signo preciso del discurso político, conque la modernidad habría de legitimar su actuación.

Es decir, el texto y sus nuevos atributos no son sino el poder nuevo como signo, que siendo propuesta de un contexto, al configurarse, como tal, y cobrar vida independiente de aquél, con la novedad que esto implica, se vuelve contra él, como lo normal de lo moderno, y todo lo significa, solo porque él, mismo, no se significa sí no como significación que significa, esto es, como signo. Por tanto, a los jusnaturalistas, cabe sí, el mérito de poner énfasis en la importancia del contexto, para la explicación de un producto histórico; y, por tanto, le echan de menos en el textualismo bíblico hecho valer por el reformismo. Empero, carecen de razón, y, por tanto, no son menos dogmáticos e inconsecuentes, cuando absolutizan ésta ausencia, e ignoran que justo por el contexto, que, ya está, allí, en el texto, se explica la validez del texto protestante, su poder o facultad significativa, que ya es el nuevo contexto solo que como texto, o más aún como símbolo suyo, y por ello con textos modernos se aprestan a gobernar el mundo. Y sí aquellos se vuelven sobre él, con tanta eficacia, como el esquema del absolutismo, o el del constitucionalismo, etc., ello se explica, tan sólo, no por que éstos sean sólo sus símbolos, si no por que se reconoce en ellos como contextos suyos, que proponen sólo porque son propuestos, y a tal intercambio se reduce el signo del esquematismo de la acción política moderna.

La lucha por el signo carece de fin, así la lucha semántica, o la lucha por el uso o usos de los signos, caracteriza primeramente la disputa emprendida por los luteranos; luego, vendría la respuesta igualmente semántica de sus antípodas los jusnaturalistas. Y, si bien, en nombre del dogma los protestantes divinizaban y legitimaban la práctica del comercio, los jusnaturalistas le condenaban otro tanto, igualmente, en nombre del dogma; pero, en el primer caso, se asumía como textual mientras que en el segundo le era impuesto el signo contrario y solo se invocaba como disciplina o perfeccionismo ascético.

o) Un último corolario, derivable del Jusnaturalismo político, es consistente con su versión temprana de un <<naturalismo holista>> ya expuesta por la teoría Conciliarista, expresada en pensadores como Occam, Mair, Almain, Corckaert etc., así como en su versión tardía, sobre todo en autores como Vittoria, Molina, Suárez, etc.; en quienes, por otra parte, no se advierte el dominante tono juricista con que la lente de la teoría jurídica y política contemporánea acostumbra connotar al jusnaturalismo reciente, sino, más bien, el jusnaturalismo del siglo XVI presenta un matiz marcadamente <<holista >>, es decir, se trata de un jusnaturalismo en que la fuerza motriz de la cultura esta signada por el principio de la <<naturaleza>>.

Por tanto, los éxitos logrados en el ámbito de las ciencias naturales de esa época, es decir, en el siglo XVI, se trocaban en virtual aspiración de las ciencias morales, particularmente, de la ciencia jurídica, por ejemplo, en la pluma magistral de Grocio; pero, también, de ciencias como: la política, la economía y la psicología. Así, vemos, que el jusnaturalista trabaja con maestría el derecho, pero, no se ve reducido sólo a esa disciplina; por igual, es filósofo, economista que politólogo y psicólogo. Se trata de un hombre de gran visión y cultura, que a la vez que abarca los dominios de las ciencias exactas hace lo propio con las ciencias morales.

El <<Holismo>> jusnaturalista está acreditado en el escenario del siglo XVI, tanto, como lo está el Luteranismo. Se trata de un principio esencial en la configuración de las tradiciones dominantes de ese siglo; pero, además, su influencia, y esto es sumamente importante, para efectos de este trabajo, habrá de dilatarse hasta bien entrado el siglo XVIII. Época en que sobrevendrá su relativa decadencia, producto del enfrentamiento que habrá de sostener con la pluma no menos holística, pero, además, demoledoramente escéptica y trascendental, del escritor Edimburguense cuya obra se estudia en éste trabajo.

Por otra parte, habría que decir, que el virtuosismo político, en los términos aquí connotados no es exclusivo ni del Jusnaturalismo ni del Luteranismo; sino, en ambos, a la vez que es nutrido, nutre en su desarrollo contradictorio; pero, lo mismo, cabe decir de su antípoda el eficientismo institucional. Esto, no obsta, para afirmar que, mientras en el Jusnaturalismo, los autores más representativos empatan con el virtuosismo político; los escritores Luteranos muestra rasgos de clara afiliación con el eficientismo institucional. Así, en ambos, no se trata de dos fluidos a los que mecánicamente autores y obras se

adscriban, sin más; si no, más bien, se trata de dos tradiciones de diversidad interactuante, que, mientras en determinadas perspectivas se enfrentan y luchan, casi a muerte; ya, en otras, empatan sus caracteres y rasgos bajo esas configuraciones del pensamiento, que les son comunes; aunque, casi siempre para efectos domésticos, esto es, inmediatos o demasiado localistas, y sin que por ello desmerezcan en una perspectiva más amplia su carácter antitético de la antípoda que representan.

En los grandes flujos tradicionales, que registra la historia, los antagónicos no dejan de resolverse en eminentes unidades orgánicas; aunque, por momentos, unos y otros, parecían no sólo reñir si no eliminarse entre sí como inconciliables. Todo ello, conduce, por tanto, a visualizar al jusnaturalismo político, lo mismo que su antípoda Luterana, como dos grandes flujos tradicionales, en gracia a los cuales la historia registra los orígenes del sistema político moderno; pero, también, ya en cuanto existen, el momento de la relativa disolución de ambas tradiciones, o su simplificación histórica como realidad capsularia; lo que ocurre por la pérdida de su predominio, y la asunción o emergencia de nuevos principios tradicionales. Todo esto, ocurre, en el caso del Jusnaturalismo, cuando es enfrentado por la configuración de otra fuerza no menos histórica, y no menos poderosa, en términos del pensamiento; es decir, por el institucionalismo trascendental que representa Hume.

De otra parte, hay que advertir que el problema que intentaban resolver los Luteranos y Tomistas (y con lo cual nutren a su vez las visiones del virtuosismo y del efficientismo), no era, otro, si no, el de establecer de "otro modo" los fundamentos de la sociedad política: Con esto, sus respuestas en diversos giros, ya estarían reflejando el carácter racional de la sociedad moderna. Por ejemplo, la respuesta de los primeros fue la del hombre egoísta, calculador, individualista, pero, éticamente ascético, con cuya simiente se fundaba, en último análisis, la teoría del origen divino de los reyes, o de la soberanía, que, en otro momento, teorizara Bodino. En cambio, la respuesta de los tomistas, particularmente de Suárez⁷¹, consistió en la tesis virtuosista del <<Consenso Comunitario>>

⁷¹ Respecto al motivo que conduce al establecimiento de la institución política, habría que decir que, entre Molina y Suárez, por una parte, y Hume, por otra, existe una crucial diferencia. En efecto, mientras los primeros, no abandonan el culto a la metafísica, y le hacen residir en lo <<recto>> ;es decir, más precisamente, en la <<rectitud>> de la observancia de las leyes justas que, de otras manera, serían inobservadas. Hume, va más allá de principios inmutables como la <<rectitud>> y en cambio hace residir aquel en causas terrenales o empíricas: Es decir, Hume, observa, como motivo del establecimiento de la institución política, no la <<rectitud>> de la ley justa (de la que no existe evidencia, en los únicos términos en que sería posible, es decir, como originaria mente impresión o bien reflexivamente, y más bien sobre lo que sí habría evidencias es sobre la dignidad en que realmente existiría, es decir, en la de un <<invento>> o artificio socialmente necesario, cuya existencia como tal derivaría cuando la imaginación humana convierte los atributos de la mente como atributos de los bienes externos, y por este efecto fantástico suyo surge la regla justa precisamente como regla, o más aún como derecho, o conducta socialmente valiosa, pero más allá de estos despampanantes términos en realidad se trata de artificios, y no de entelequias como la

que, más tarde, a su manera, habrían de recuperar tanto Locke como Rousseau, incluso, la teoría democrática de los siglos XVIII y XIX.

Así, en lo que hemos visto, el jusnaturalismo político pudo construir un ulterior progreso de la teoría sobre el origen apriorístico y naturalista de la sociedad política; y, particularmente, sobre el principio del bien común en la medida en que polémicamente entabló diálogo con las tesis básicas de la reforma, de manera destacada con la "Sola Scriptum", y con la "Congregatum Fidelium". Tal << litis histórico-teórica >> manifestada

<<rectitud>>) captada místicamente por la luz natural, o, inmediatamente presentida, en plena comunión y empatía, no menos místicas, con la divinidad; Sino, su origen absolutamente experimental: Es decir, observa su origen a partir de la observación, y experiencia de factores externos, que prácticamente motivan y producen su existencia. Así, a partir de perturbaciones externas, como la inestabilidad que enfrenta la sociedad moderna, y, que Hume denomina peculiaridades tanto del temperamento humano (pasiones: egoísmo y benevolencia limitada) como de las circunstancias externas; mismas que derivan de la naturaleza humana y particularmente de los efectos que supone la tríada de bienes: mente, cuerpo y bienes externos; mientras, los primeros son estables, armónicos y de gran equilibrio, los últimos se caracterizan por su carácter fugaz, inestable, variable, incierto, escaso, y, por que, su incremento genera certidumbre y estabilidad en quien los posee, mientras que, cuando escasean, ocurre lo contrario. Por tanto, sí a los resultados socialmente nocivos de las pasiones aludidas, se suma las perturbaciones de las circunstancias externas se produce una inestabilidad mayor, para poner remedio a esta situación la sociedad se las ingenia y de ese modo aparece, ya en su originaria conducta social vis a vis, la cualidad social, o el antecedente más inmediato de la regla justa, esto es, la nueva regularidad mediante el cálculo de la conducta vis a vis: que al sancionarse socialmente como extrapolación de aquella ya es la medida, o la originaria convención; cuya invención primeramente hace de las virtudes originarias de aquellos bienes un motivo de comercio; apareciendo, con esto, la posesión de los bienes externos con las virtudes propias de la mente y el cuerpo, y desde entonces se trata de una posesión <<estable>>, pero, también, ésta experiencia que no es sino experiencia de la experiencia, es lo recto, en los términos trascendentales, ya aludidos. Pero ésta categoría, en Hume, tiene a diferencia de los jusnaturalistas, y de la actitud entusiasta del fideísmo protestante, no sólo una connotación experimental sino un sentido eminentemente político y secular; pues, la rectitud deja de ser sustancia para pasar a ser adjetivo, es decir, sujeto para pasar a ser predicado, cualidad, y en lugar de someter desde su entelequia a la sociedad, con todo y su función reguladora, ya, está al servicio de la sociedad, y no al revés, como quiere la metafísica jusnaturalista. Pero, recientemente, el criterio de la rectitud contemporáneamente pareciera también compartirlo John Rawls, en un afán por superar el horizonte utilitarista que sólo pareciera advertir en el escritor edimburguense. Pero este reduccionismo de Rawls también de modo no menos reciente es reivindicado por Stroud, quien igualmente encajona la teoría de Hume, en medio de perspectivas estrechas, bien naturalistas, bien racionalistas, pero, con ello, no sólo no comprenden el fundamental paso dado por Hume en el sentido de la secularización de la ciencia moral, y con ello del derecho y la política, como ciencias fundamentalmente autónomas, sino que permanecen presos del pasado metafísico de categorías suprahistóricas como la <<rectitud>> y el supraracionalismo. Tales categorías, al hipostasiar al derecho, y la exigencia racionalista, les alejan de la ciencia, y más bien, con ello, dan rienda suelta al entretejimiento apriorístico del razonamiento meramente especulativo; es decir, al punto de vista no sólo combatido por Hume sino ampliamente superado por él. Para mayor información sobre las posiciones de Stroud y Rawls, ver: *Stroud, Barry, Hume*, ED. UNAM. México 1995, p; Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Ed. F. C. E. México 1997, particularmente véase pp. 34-44.

principalmente en los niveles teológico y político aparece como el gran nutriente, que permite a los representantes de la contrarreforma o del jusnaturalismo político desarrollar las tesis que justifican el origen de la sociedad política moderna. Suárez, a diferencia de los que sustentan el principio del individualismo egoísta desarrolló el principio del <<Consenso Comunitario>>.

En un ulterior esfuerzo de superación del solipsismo fiscalista, mantenido por el individuo egoísta, el reformismo sostuvo que sólo los hombres que se encontraban reunidos, para procurar mundanamente su bienestar común, pudieron salir del estadio puramente social de la <<condición natural>> originaria; y, por tanto, dar el salto crucial al siguiente estadio, es decir, al de la sociedad política, o cuerpo místico, o moral, de la sociedad, en que los derechos y obligaciones o facultades y deberes son de calidad distinta, ha aquellos en que predominaron los individuos de corte fiscalista. Igualmente, de sumo interés resultó la visión de los tomistas, sobre el carácter laico y terrenal del instituto político.

Respecto a esto, mantuvieron que la divinidad no creó directamente la república o el estado; si no tan sólo dotó a los hombres del poder, de la facultad de crear o imaginar las formaciones políticas, mediante las cuales procurarían la obtención de su bienestar común; y en tal sentido, no sería Dios sino los hombres los responsables de la institución directa del estado, cuya edificación, como lo ponen claramente de manifiesto obedece más que a propósitos de carácter supraterráneo, a motivos terrenales, en que las necesidades humanas juegan un papel crucial en su edificación. Con esto, aun cuando, las raíces del jusnaturalismo se hunden de manera profunda en el pasado, sin embargo, en la cúspide de éste pensamiento, ya parece aflorar con suficiente fuerza no sólo una nueva temática, si no una connotación extraordinariamente nueva, que significará al pensamiento político moderno como tradición de investigación racional, y que más adelante habrá de encarar el pensamiento crítico de Hume.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL SIGNO EXPERIMENTAL, Y LA CONFIGURACIÓN DE LAS TRADICIONES JUSNATURALISTA Y REFORMISTA.

2.1 LA TRADICIÓN EXPERIMENTAL Y EL JUSNATURALISMO DEL SIGLO XVII.

El jusnaturalismo político no dejó de repercutir de manera importante durante el siglo XVII. Su configuración, en los términos de la tradición de investigación racional, propuestos por McIntyre, se vislumbra en ese siglo más claramente que en el XVI. La visión <<Holística>> de la cultura y ciencia, continúa desarrollándose como norma directriz de investigación racional, muy cercana a las exigencias planteadas por MacIntyre. La función paradigmática (en términos de Kuhn) del principio ley natural, no se ve reducida sólo a posibilidades teológico-filosóficas, sino, igualmente, cumple funciones configuradoras de un nuevo holismo racionalista en esa época, es decir, aparece como criterio que, de modo, medular, colma las exigencias de la razón en todos los ámbitos de la cultura. Así, en ese orden, equipada, con ese poderoso instrumento, la razón del siglo XVII aspira a un grado de mayor secularización en su desarrollo; pero, más aún, ese rasgo se vio fundamentado por las motivaciones cognitivas que directamente infundían los descubrimientos e invenciones científicas que caracterizaron ese periodo.

Pero, veamos, un poco más a fondo, el despliegue de lo que acontece en el siglo XVII, y principios del XVIII; más adelante advertiremos como este modo cultural impactará de modo significativo el pensamiento político de Hume; quien, como ya hice notar, después de traducir la Teoría de Newton en términos morales, o teórico-políticos, encara los postulados básicos del jusnaturalismo, igualmente, ya analizados.

Aquí cabe aclarar algo, relativo a las fuentes en que se sustenta este análisis; mientras el grueso de la exposición de la primera fase del jusnaturalismo moderno quedó sustentada en Quentin Skinner; la exposición de esta segunda, en lo fundamental, la sustento en Sabine⁷². La narración lograda por este autor, estimo, perfectamente, se ajusta a las exigencias de una descripción historiográfica y plural; pero, además, igualmente produce una línea de argumentación, <<del mismo modo>>, muy próxima a los criterios de investigación racional propuestos por McIntyre y Skinner. En este sentido, me parece que, por ejemplo, criterios postulados por el primero, como: el dilema de la validez sustantiva, o

⁷² Sabine, H., *George, Historia de la Teoría Política*, Ed. F. C. E., México, 1996.

interpretativa; o, por el segundo, como: la importancia de los principios referidos contextualmente, como motivaciones del acto intelectual, en una tradición de investigación racional. Sin duda, confluyen como un concierto armonioso en la exposición penetrante y lúcida de Sabine, que, sin mayor contratiempo, nos sitúa con imágenes de gran transparencia comprensiva en el escenario intelectual prevaleciente en el periodo que analizo. En efecto, Sabine, describe que: "... con las décadas iniciales del siglo XVII comenzó en la filosofía política un proceso gradual de liberación de aquella asociación con la teología, que había sido característica de su anterior historia durante la era cristiana..."⁷³

Como observa Sabine, el jusnaturalismo del siglo XVII, sí bien mantiene fuertes coincidencias con el jusnaturalismo del siglo anterior, de manera destacada, con su carácter <<Holístico>> que incluso se ve profundizado y desarrollado; empero, ahora, en el siglo XVII, presenta nuevas connotaciones. Su configuración, ya no está signada de manera preponderante por el sesgo estrictamente teológico y místico, característico de la era cristiana; por lo que, con la nueva circunstancia, y el nuevo espíritu de la época, al trocarse otra cosa, en determinadas esferas de la actividad humana, su anterior carácter místico casi ha desaparecido; por momentos, cada vez, con mayor recurrencia, su escenario coincide con una atmósfera de mayor científicismo, de mayor racionalidad laica. Por tanto, esto, por lo que hace a su impacto al jusnaturalismo, sin perder su carácter panteísta y apriorístico, se ve robustecido al propio tiempo por una exigencia de mayor compromiso con un referente nuevo, el del <<criterio científico experimental>>, y la <<demostración geométrica>>; cuyos éxitos recientes parecían incontrovertibles en las ciencias de la naturaleza, y su motivación rápidamente cundía en los espíritus más atrevidos, quienes se disponían a trasladar sus conquistas a otros ámbitos, como el de las ciencias morales, particularmente al del derecho, política y economía.

Pero, volvamos a las ideas expuestas por Sabine: "la liberación producida en el siglo XVII fue provocada mediante un retroceso gradual de la controversia religiosa a segundo plano de las preocupaciones humanas y una secularización también gradual de los problemas de que tenía que ocuparse la teoría política, se vio estimulada también por una secularización de los intereses intelectuales inherentes a la vuelta de los estudios a la antigüedad y a la difusión en el norte de Europa de esa admiración por Grecia y Roma..."⁷⁴ "... que es ya visible de modo sumamente claro en los intelectuales italianos de la generación de Maquiavelo..."⁷⁵.

⁷³ Ibidem. p. 324; ver también Skinner, "*Los fundamentos...*" op. cit p. 181.

⁷⁴ Aquí sin duda Sabine tiene en mente la enorme labor de recuperación cultural iniciada en el cuatrocento italiano por la tradición humanista, particularmente por los humanistas cívicos y tardíos, pero también desplegada por los humanistas septentrionales.

⁷⁵ Repárese en la observación de Skinner sobre la extraordinaria labor cultural que desarrolla el Foro renacentista de los Jardines <<Orto Oracellari>> situados en los alrededores de Florencia, y propiedad de Cósimo Rucellai aristócrata enemigo del restaurado régimen de los Médicis, los Jardines durante el siglo XVI fueron frecuentados además de Maquiavelo por Antonio Brucioli,

Continúa, "... El estoicismo, el platonismo y una interpretación modernizada de Aristóteles dieron por resultado un grado de naturalismo que no había podido producir el siglo XVI y sus estudios de Aristóteles; por último influyó de modo indirecto en el mismo sentido el gigantesco progreso alcanzado en las ciencias físicas y matemáticas que inicia una nueva época. Se comenzó a concebir los fenómenos sociales en general, y las relaciones políticas, en particular, como hechos naturales, abiertos al estudio, por medio de la observación, y de modo más especial por medio del análisis lógico y la deducción, procedimientos en los cuales no desempeña ningún papel importante la revelación de ningún otro proceso sobrenatural..."⁷⁶

Prosigue, "... El proceso de secularización del conocimiento mediante el cual la investigación racional moderna <<de otro modo >> se significa y distingue de la operada en la edad media, empero no pasó desapercibido para los más brillantes escritores del medioevo tardío, al respecto ya se reparó antes en la avanzada reflexión lograda, aún en medio de la intrincada maraña teológica de ese periodo, por escritores jesuitas, particularmente por Suárez, quienes sin duda aún cuando defendían por razones inmediatas y coyunturales la jurisdicción de la iglesia frente a la del gobierno, empero la fuerza lógica de su argumentación habría de conducirles a asumir claramente posiciones teóricamente laicas en materia de poder temporal, en ese sentido sus progresos doctrinarios influyen notablemente el movimiento de la razón secular que en el siglo XVII y XVIII cristaliza y se torna criterio de cientificidad que por igual abarca las ciencias de la naturaleza que las morales y entre estas últimas la de la política"⁷⁷.

Este esfuerzo por secularizar el conocimiento científico social durante estos siglos, provoca, así mismo, el siguiente comentario de Sabine: "Esta tendencia a liberar de la teología a la teoría política y social era ya perceptible en los escritores jesuitas de la última época, aunque su finalidad fuera en parte la defensa del poder indirecto del Papado sobre los gobiernos seculares. Sus argumentos subrayaban el origen secular y humano del gobierno con objeto de que el derecho divino del Papa pudiera ocupar una categoría única en el sistema de autoridades. Así, por ejemplo, la teoría política y la jurisprudencia de Suárez aunque parte de una filosofía escolástica, la tomista, podía separarse de la teología sin sufrir ninguna mutilación seria"⁷⁸.

Por otra parte, en otro de los rostros de la fase cristiana, es decir, entre los Luteranos y aún entre los Calvinistas, por otros medios, es decir, con otros argumentos se produce una análoga secularización; aunque, según Sabine, el Calvinismo probablemente retrazó más que ayudó a dicho proceso sobre todo porque "...en el sentido original que tuvo el

Francesco Guicciardini, y Donato Giannotti, entre los más destacados. Ver Skinner *"Los fundamentos..."* pp. 178-1180.

⁷⁶ Sabine, *"Historia de la T..."* op. cit. p. 324.

⁷⁷ Véase supra, la parte del Jusnaturalismo Político pp. 40 y ss.

⁷⁸ Sabine, op. cit. p. 324.

Calvinismo ligaba todos los problemas morales y sociales con la gracia de Dios, hacía de todo fenómeno natural un incidente en un gobierno personal y voluntario en el mundo. Cualquiera que sea la afinidad que pudiera tener la teología Calvinista con la moralidad de la clase media de los puritanos, no tenía conexión con una explicación racional de los fenómenos morales sino lo contrario. Empero, como los sistemas protestantes eliminaron el derecho canónico se hizo una ruptura más radical con la edad media de la que tuvieron que realizar los jesuitas. Suárez podía elaborar una forma un tanto modernizada de jurisprudencia medieval, pero para los calvinistas, una vez relajadas las reglas estrictas del Calvinismo, era más fácil volver a los conceptos precristianos del derecho natural. El acontecimiento crítico en la historia de la teoría Calvinista fue la controversia suscitada por Arminio y los Arminianos (remonstrants). En Holanda, controversia que liberó a Hugo Grocio de la esclavitud del Calvinismo estricto en la tradición humanista de Erasmo”⁷⁹.

En lo relativo al Jusnaturalismo más propiamente jurídico-político predominante en el siglo XVII habría que decir que su forma mantenía esenciales coincidencias con el jusnaturalismo del XVI, pues continuaba prevaleciendo la creencia en la buena fe, justicia social y santidad de los contratos, criterios⁸⁰ que mantenía como normas válidas para todas las épocas y a las que se atribuía validez natural. Pero, algo que, más que a la forma, pertenecía al contenido desplegado en ese siglo, como principio de investigación racional; era precisamente un nuevo modo de articulación político cultural, signado por la secularización. Con ello el principio de la naturaleza, si bien, no del todo abandonaba su connotación aeteranalista, se asumía más bien como modo de demostración; es decir, como exigencia demostrativa de principios o normas cuya procedencia se fincaba ya no en la naturaleza de las cosas, sin más, sino, en los propios medios de la razón humana; cuyo ulterior desarrollo, estaría por venir en la última parte del siglo XVII, y sobre todo durante el siglo XVIII.

Durante el siglo XVII, el desarrollo del principio de la naturaleza adquirió una forma estrictamente investigativo naturalista, proveniente directamente de las ciencias físico-matemáticas. En tal sentido, ese siglo proporcionaba un método racional que se consideraba científico, mediante un cuerpo de proposiciones subyacentes, en los sistemas políticos, y en las disposiciones de derecho positivo, que a su vez podría caracterizarse como axiomático⁸¹. Este enfoque, particularmente, es claro en pensadores que se

⁷⁹ Idem.; Recuérdese que en la ética protestante Weber mantiene una posición distinta a la de Sabine, ya que los orígenes del capitalismo para aquel están auspiciados precisamente por aquella moral; Skinner por su parte observa que sí bien no todas las evidencias conducen a acreditar que el factor del protestantismo moral aparezca en todos los casos como factor propulsor del capitalismo, sin embargo, lo que sí se puede acreditar es que el protestantismo fue un factor ideológico que ayudó a consolidar al modo de producción capitalista, y más bien esto último según Skinner es más bien los que pareció aseverar Weber, véase Skinner, *“Some Problems...”* op. cit.

⁸⁰ Podríamos agregar también a la categoría del bien común.

⁸¹ Téngase en cuenta como este modo principista más adelante no desaparecerá con Hume sino por el contrario adquirirá un nuevo desarrollo. En efecto la teoría de Hume se explica al igual que la

significaron por sus extraordinarias contribuciones a la ciencia jurídica y política, como fue el caso de Altusio; pero, de manera más destacada en Grocio, quien estructuró su doctrina internacionalista a imagen y semejanza de la estructura metodológica de la física y la matemática. Estimulado por los éxitos logrados por el método de la demostración geométrica y experimental en esas disciplinas, construyó un cuerpo de doctrina en el ámbito del derecho internacional sobre la base de axiomas y teoremas. Con este aporte se estaría significando precisamente los rasgos característicos de ese siglo.

Pero en este punto, volvemos una vez más a la narración de Sabine; quien expone, con su característica amenidad, algunos de los aspectos esenciales característicos de los sistemas teóricos de Altusio y de Grocio. Esto, por otra parte, ilustra suficientemente la revolución secularizante que en el ámbito de la cultura científica se habría estado operando en el curso del siglo XVII. En efecto, tal movimiento resulta ser más evidente en la doctrina de Grocio, que en la de Altusio; pero, en ambos, igualmente se cumple la tendencia de la secularización de la cultura científica; que habrían iniciado, con la recuperación de la cultura antigua, precisamente los humanistas del cuatrocento. Sí bien ambos representan como el mismo Sabine lo apunta dos grados diferentes de tal movimiento. Veamos lo que puntualmente subraya Sabine:

“La teoría política de Altusio (...) era notablemente clara y consistente, redujo todas las relaciones políticas y sociales al único principio del consentimiento y contrato. El pacto expreso o tácito, explicaba la sociedad misma, o más bien toda una serie de sociedades, una de las cuales era el Estado. Ofrecía un avance lógico al elemento de autoridad inherente a todo grupo, que aparece en el estado específicamente como autoridad pública soberana del propio grupo, y daba una base aceptable para la limitación jurídica del ejecutivo y para el desarrollo de resistir a un ejercicio tiránico del mismo. La gran virtud de la teoría era su claridad. Así sustancialmente Altusio se había independizado de toda sanción religiosa de la autoridad, ya que consideraba a las asociaciones como autosuficientes, al menos dentro de los límites establecidos por los fines a los que debía servir cada clase de asociación, no ofrecía ningún fundamento filosófico del principio mismo del consentimiento...”⁸². Asimismo, prosigue Sabine “...la obligación contractual a la que se ha de atener el derecho de toda asociación (...) su concepción de la naturaleza esta ligada al principio esencialmente sobrenatural de la predestinación. El paso final en la

principia matemática de Newton conforme a principios, mientras en este último la <<atracción>> cumple la función de paradigma, en el tratado de la naturaleza el de <<asociación>> cumple similares funciones. Pero esta cuestión será abordada más adelante.

⁸² Recuérdese que en matemáticas los principios axiomáticos son evidentes por sí mismos, por tanto no cuentan con demostración, pues la evidencia se invalidaría si alguien se propusiera encontrarla, la evidencia de la evidencia invalidaría a la primera. Este pareciera ser el argumento de Alucio respecto a la validez de su principio consentimiento.

separación completa del derecho natural de sus relaciones con la autoridad religiosa no lo dio Altusio sino Grocio, hombre de mayor espíritu filosófico”⁸³.

Continúa “... En la lucha por la secularización de la cultura científica, y más particularmente en el ámbito propio de las ciencias morales, se advierte como Altusio aún permanece preso de los prejuicios teológicos del Calvinismo, concretamente de la Teoría de la Predestinación; empero es notable en ese escritor un loable esfuerzo de derivación lógica en que de manera axiomática parte de principios como el contrato para derivar de manera secularizada, es decir, de manera independiente y autónoma, cualquier forma de sociedad, y esto ya marca un punto de distinción incluso con la propia Teoría de la Predestinación suscrita por el Calvinismo.

-entonces- La Concepción Pactista permite a Altusio percibir como autosuficientes, sin necesidad de la gracia divina por los puros efectos y alcances de los términos del contrato precisamente aunque sea sólo en ese margen, a las sociedades que se erijan bajo su imperio...”⁸⁴.

Mientras la reflexión orientada por los nuevos paradigmas de la axiomática geométrica condujo, a Altusio, ha postular en un cuerpo doctrinario, autosuficiente, precisamente la constitución laica de la sociedad; en Grocio, advertimos, no un menor influjo que robustece su capacidad de penetración cognitiva. Pero, en su caso, hubo además una motivación de índole exógena, por decirlo así, venida de otra parte que del puro pensamiento. En efecto, se trató de un principio de secularización arrancado a sangre y fuego al dominante ámbito de la teología. Tal suceso ocurre cuando en Holanda se escenifica la disputa Arminiana que asestó un golpe demoledor a la Teoría Calvinista de la Predestinación. Consigna Sabine, “... Grocio en cambio gracias a la controversia ya referida de los Arminianos en Holanda, pudo desembarazarse del retrazo Calvinista e imprimir un mayor grado de modernidad y secularización a su pensamiento. Sin embargo, Grocio, aun cuando mostró mayor profundidad que Altusio en su reflexión, no se caracterizó por amplios vuelos de su teoría filosófica, más bien su contribución fue notable en el ámbito del derecho internacional en cuya fundamentación hizo notables aportaciones.

Consideró que hay ciertos principios generales de justicia natural --es decir universales e inmutables-- y de ello se nutren los diversos sistemas de derecho interno. Todos los cuales, asumen como principio básico la santidad de los pactos, la seguridad de la propiedad privada, la buena fe, la honestidad en los tratados, un acuerdo general en la

⁸³ Sabine, op. cit. p 327.

⁸⁴ Téngase presente como en Alucio al igual que los Conciliaristas sustenta la posibilidad de la autonomía de las comunidades o agrupaciones sociales, mientras Altusio sustenta esta idea en la idea de pacto social, los Conciliaristas hacen lo propio en la noción de sociedad perfecta, véase más arriba el desarrollo sobre Conciliarismo a partir de la p. 40.

conducta de los hombres y sus premios, y además el derecho internacional se basa en la santidad de los pactos entre los gobernantes ”⁸⁵.

El esfuerzo de laicización de la teoría jurídica de Grocio, no requirió de grandes profundidades para tornarse eficaz. Así, su ruptura con el nivel teológico, ya se advierte cuando su esfuerzo teórico propende al diseño de una definición axiomática del derecho natural. En efecto, a propósito de ese derecho expresa: “... Es un dictado de la razón que señala que una acción, según que sea o no conforme a la naturaleza racional, tiene en sí una calidad de fealdad moral o necesidad moral; y que, en consecuencia, tal acto es prohibido u ordenado por el autor de la naturaleza, Dios...”⁸⁶.

Sabine agrega, que, pareciera que la referencia que hace Grocio de dios, poseyera gran importancia; sin embargo, no es así; pues, otra cosa es lo que se demuestra al elucidar los alcances del significado preciso de la misma. En realidad, como Grocio se esforzó en aclarar, no añadía tal referencia absolutamente nada a la definición, ni estaría agregando nada como sanción religiosa. Así, el derecho natural, estaría ordenando exactamente lo mismo en la hipótesis de que no hubiera Dios. Además, sus preceptos, no pueden ser modificados por su voluntad, y la razón de semejante conclusión deriva no de otra fuente sino de la propia razón. Pues el poder de Dios no alcanza a hacer verdadera una proposición contradictoria en sí misma, tal poder no sería fuerza sino debilidad; así, como ni siquiera Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea. Por tanto, Grocio sentencia, “De ahí que no haya nada tan arbitrario en el derecho natural, como no lo hay en la aritmética. Los dictados de la recta razón son lo que la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas ordenan que sean. La voluntad es un factor de la situación, pero no es el sic polo, sic ubeo de Dios o del hombre lo que crea la naturaleza obligatoria del derecho...”⁸⁷.

Por tanto, mientras en el contrato de Altusio, vemos una figura jurídica abstracta de medianos vuelos, fácilmente perceptible por la representación común; y, vemos que, por decirlo, así, sólo exteriormente simboliza el acta de nacimiento o estatuto autónomo de secularización de la sociedad moderna; en Grocio, en cambio, es la inmediatez, mediata, del pensamiento lógico abstracto, que, por referencia así, torna objeto suyo, cualquier percepción; incluso, sí mismo, ya es lo otro frente al otro, por tanto objeto, en cuanto sí mismo de sí, y en esto se funda la simiente de una ulterior secularización.

Así, es la propia fuerza y penetración del pensamiento abstracto, lo que da la primeras primicias de la certeza de sí, y en lo que a la postre habrá de consistir la secularización del pensamiento; por tanto, ya no es lo meramente textual o contextual, lo que importa en la interpretación, ahora, es todo ello; pero, además, articulado al / y / por la

⁸⁵ Sabine, op. cit. p. 330

⁸⁶ idem.

⁸⁷ Idem.

fuerza del / pensamiento que se sabe originariamente sí mismo, y de ello deriva la validez de lo otro; esta libertad, ya manifestada en Grocio como modernidad, imprime los giros de lenguaje que, considera pertinentes, dados los usos semánticos de la época. Con esto, una vez más, por razones plurales y de historiografía moderna, vuelve a ser cierta la sentencia de Protágoras que reza “ el hombre es la medida de todas las cosas” o como aduce Hegel “la potencia del pensamiento se hunde y extiende tanto como la capacidad lo permite ”. Esto, que es el núcleo mismo de la razón moderna, ya, en estado seminal, en esa época; fue presentado por Grocio, y lo hizo valer en lo que fue su dominio, es decir: como derecho internacional, ante el arcaísmo de la divinidad, cuya caída era asimismo su otra caída del pedestal del criterio científico, y, además, se tornaba inminente.

La seducción que por el razonamiento abstracto de la matemática, sentía Grocio, terminó por serle irresistible, y casi con violencia le dispuso a ejecutar de modo inexorable las disciplinas de su proceder lógico, pero, no en el ámbito de las ciencias hoy denominadas exactas, sino en el de las morales: así, eran denominadas las ciencias sociales, en aquella época. Todo esto hace decir a Sabine:

“...Son significativas las referencias que hace Grocio a las matemáticas. Hay ciertas proposiciones jurídicas que son axiomáticas, como la de que dos y dos son cuatro. Están respaldadas por su claridad, su simplicidad y por el hecho de ser evidentes por sí mismas. Ningún espíritu razonable puede dudar de ellas una vez que son entendidas con exactitud y concebidas con claridad, constituyen los elementos de una penetración racional en la naturaleza de la realidad. Una vez captadas, constituyen los principios por medio de los cuales la inferencia sistemática puede construir un sistema completamente racional de teoremas. Es evidente la identidad de este método con lo que se suponía era el procedimiento de la geometría (...)

Era precisamente esta cualidad lo que lo hacía aceptable a Grocio. Afirmó de modo específico que, como los matemáticos, se proponía no ocuparse de los hechos particulares. En resumen se trataba de hacer con el derecho lo que a su juicio estaba ocurriendo con el éxito alcanzado por la matemática y la física en cuyas disciplinas, por ejemplo, Galileo había logrado proezas extraordinarias (...)

-Agrega Sabine- me he preocupado, dice Grocio, de referir la prueba de las cosas que afectan al derecho natural a ciertas concepciones fundamentales que están fuera de duda, de tal modo que nadie puede negarlas sin violentarse. Pues los principios de este derecho son manifiestos y claros con sólo dedicarles la debida atención y son casi tan evidentes como aquellas cosas que percibimos por los sentidos externos”⁸⁸.

⁸⁸ Ibidem. p. 331

La certidumbre de la demostración geométrica que tanto sedujo a Grocio no fue desde luego algo exclusivo de este pensador sino que tal seducción en realidad más que rasgo singular de este jurista fue característica del siglo XVII, y se extendió prácticamente por toda Europa. Así vemos como Hobbes en Inglaterra es quien se ajusta de manera más consecuente con ese plan, mientras en Holanda a Spinoza correspondió hacer lo propio abarcando por igual los ámbitos de la filosofía política o jurídica, campos de Hobbes y Grocio, y en general los que eran propios de la Ética y la religión natural. Ahí Spinoza desplegó con gran abundancia los axiomas, teoremas, escolios, corolarios y demás accesorios de la demostración geométrica, aunque como aduce Sabine su *Tractatus Políticos* no-refleja una gran consecuencia con el paradigma a que trata de adecuarse, no obstante sus sistemas de Ética y religión arriba aludidos fueron verdaderos hitos y predominaron en los siglos XVII y XVIII. Algo que revistió notable interés en esta época consistía en que se creía que el sistema de derecho natural era el punto de arranque de los estudios sociales, por tanto, se pensaba que era precisamente el derecho natural el que suministraba el criterio científicamente válido para el resto de las disciplinas sociales incluso para la misma práctica social ⁸⁹.

Por otra parte, el prestigio cobrado por la demostración geométrica obedecía al impresionante éxito que en esa época había logrado la física Galileana y Newtoniana; y, ahora, se trataba de desplazar sus logros precisamente al ámbito de las ciencias moralísticas. Sin duda en la fascinación de Grocio por el método de demostración geométrica, está implícito el rasgo más característico del periodo de investigación racional que analizo; empero, los postulados de Grocio no completaron la conciencia de sí, de esta época; por lo que, un momento de mayor racionalización, estaría reservado pocos años después a la profundidad del pensamiento filosófico cartesiano.

En efecto, corresponde a Descartes ofrecer la explicación filosófica de ese método en sus *Discursos de la Méthode* ⁹⁰, ahí recomienda "... resolver todo problema en sus elementos más simples, proceder sólo por pasos contados de tal modo que todo avance sea visible y forzoso; no dar por admitido nada que no sea perfectamente claro y distinto..." ⁹¹. Es evidente que Descartes creía que no estaba haciendo sino generalizar el proceso mediante el cual había descubierto la geometría analítica, y las observaciones metodológicas de uno de los grandes hombres de ciencia dedicados a la experimentación como Galileo que aparece acá y allá en sus diálogos de la ciencia de la mecánica, tiene con frecuencia el mismo propósito sustancial. En el siglo XVII no se trazaba, como se haría hoy una línea tajante de división entre las matemáticas y las ciencias físicas, basadas en el experimento y la observación probablemente porque los datos experimentales requeridos

⁸⁹ Ibidem, p. 332.

⁹⁰ Descartes, René, *Discurso del Método*, Ed. Porrúa, México 1982.

⁹¹ Más adelante Hume retoma este principio de la claridad, véase infra. p.

en el estudio de la mecánica no eran tan grandes; en tanto, que el aparato matemático era considerable.

Refiere Sabine: "...El método era aceptable en general para todos los hombres de ciencia y en particular para los estudiosos del derecho y la política, no porque esperasen como los físicos servirse de la matemática, sino porque los ideales lógicos del análisis, simplicidad y claridad evidentes por sí mismos parecían igualmente aplicables a todo estudio. Además eran los disolventes perfectos de la autoridad y de la mera creencia consuetudinaria. La apelación a la razón que encontramos en los primeros racionalistas esta dirigida contra el dogmatismo y la creencia ciega en la tradición (...) puede decirse que el punto de vista en la mayor parte del siglo XVII era platónico, el platonismo de los prolegómenos de Grocio era inconfundible. El derecho natural era una "idea", un tipo modelo como la figura geométrica perfecta a la que la existencia se aproxima, pero que no deriva su validez de la concordancia con los hechos. Por esta razón se pudo redefinir el *ius gentium*, en el viejo sentido de la práctica común, como derecho internacional, ya que la práctica común era en el mejor de los casos una indicación, y no necesariamente muy buena, de lo que se podía considerar como razonable. Se suponía que lo racional fijaba su propia pauta de valor a la que los gobernantes debían hacer que se conformase el derecho positivo. Era un canon de buena práctica que se oponía a la frecuente irracionalidad de la práctica consuetudinaria o convencional (...)

Aunque fuese cierto como sostenía Grocio que la justicia consiste en la conformidad del derecho con los principios subyacentes en la naturaleza humana, esta última constituye un conjunto de hechos altamente complicados y mudables; la proposición de que existen valores eternamente válidos esta muy lejos de ser evidente por sí misma" ⁹².

Continúa: "...El sistema de derecho natural tendía a pre-enjuiciar la cuestión de si los valores tienen gran lugar en la naturaleza. El único filósofo que en el siglo XVII intentó enfrentarse seriamente a este problema fue Spinoza, su ética trataba de no hacer referencia a los fines de lo que hacen los matemáticos y la física, pero no puede sostenerse que consiguiera evitar la anfibología en el uso de los términos empleados." ⁹³

⁹² En especial este será un tema que Hume abordará demostrando la imposibilidad de tales principios en moral y en política.

⁹³ Aquí se entiende por anfibología no sólo la evocación a una cláusula oculta conforme a la cual se implícita el sentido de lo que se expresa, si no el prejuicio o la evocación a nociones aeternas místicas para dar sustento a los conceptos o términos, en cambio la superación de la anfibología significa superar con nociones seculares precisamente el prejuicio o la evocación a la ambigüedad de la semántica mística; más próximo a nosotros la anfibología contemporánea significa ideologizar (aquí se entiende por ideología el uso meramente retórico, apologeta, del término, es decir, se trataría en último análisis de una conciencia falsa de la realidad) los términos en perjuicio de una connotación científica. Así la destrucción de la anfibología jusnaturalista, por ejemplo, del término naturaleza, o justicia, o idea significa barrer lo falso de los usos que se le atribuyen, y en cambio

Prosigue: "...En su teoría política trató persistentemente de reducir los derechos a fuerzas naturales y demostrar que el gobierno fuerte tenía que ser, a la larga, buen gobierno. Pero tampoco puede decirse que consiguiera lo que se propuso. Hobbes elaboró asimismo un sistema metafísico en el que no tenían lugar los valores trascendentes, y su esfuerzo por conseguir que su materialismo cuadrara con las resonancias predominantes del derecho natural no demuestra sino que a mediados del siglo XVII esa terminología había llegado a ser imperativa. Todas sus conclusiones importantes fueron adoptadas por los discípulos de Bentham, que negaban en principio el derecho natural. El análisis crítico del derecho natural y la discriminación de las anfibiologías en él contenidas fueron obra de David Hume hacia mediados del siglo XVIII" ⁹⁴.

Llegados a este punto, se hace perceptible que, a pesar de la anfibiología reinante, ya, es en el propio seno de la tradición Jusnaturalista, donde nace la necesidad interior de romper con el prejuicio que le da sustento; esto es, con la existencia de valores intrínsecamente válidos o eternos, pero, además, se hace necesario entablar un diálogo en una suerte de revaloración en sus propios términos de esa tradición consigo misma; y así inquirir por la procedencia y legitimidad del principio que le es medular, esto es, de la ley natural.

La cuestión, sin embargo, no parecía sencilla, los documentos, el contexto y, aún, las mentes más preclaras del siglo XVII, como las de Grocio, Descartes o Spinoza, no profundizaron lo suficiente, para volver transparente el significado de aquello que se quería comunicar mediante la frase "naturaleza de las cosas". Por tanto, lo que en el siglo XVI aún se mantenía con la fuerza de un dogma, es decir, como prejuicio de que la voluntad divina gobernaba sin más preámbulo a las cosas de la naturaleza y al hombre mismo, como hacedor de conductas; ahora, en el tránsito hacia el siglo XVIII, tornábase aún más incierto, todo volvíase problemático, y se discute el corazón mismo de la teoría. Así, el jusnaturalismo, no sólo veía así mismo, sino era visto y sometido a cuestionamiento desde ópticas distintas y antagónicas; y, en distintos frentes, se preparaba su ulterior disolución; por lo menos en esa configuración que le fue característica, en la primera fase de la modernidad; como lo advierte Sabine; más adelante, se verá que a Hume, le correspondió en gran medida esa tarea ⁹⁵.

devolverles el sentido que objetivamente les corresponde, es decir, dotarles de un sentido científico, secular. Así por ejemplo Hume cuando distingue entre impresión e idea como variedades de la percepción creyó haber desanfibilizado, es decir, restaurado de su confusión el término idea devolviéndole su verdadero significado consistente en <<representar todo cuanto sea objeto del entendimiento mientras un hombre piensa>> ver nota 75 de la Pág.1 60 del *"Trat..."* op. cit.

⁹⁴ Sabine, op. cit. pp. 332-334.

⁹⁵ Esencialmente este es el extraordinario significado heurístico que se contiene en lo que considero la obra más trascendente y menos conocida de Hume, es decir: *"El Tratado..."*

El mismo autor, nos dice, que la filosofía moderna en esta época, no tenía más alternativa que seguir lo que era evidente por sí mismo; es decir, desarrollarse, al modo cartesiano y spinoziano, como conciencia de sí, o mejor aún, centrada en sí, como igualdad consigo misma, abstracta, pero de este modo sin captar la plenitud plerónica de su ser ahí. Pues, esta evidencia no coincidía, absolutamente, con la naturaleza humana abstracta, sino de modo abstracto, retraído, como sólo contemplación de sí; es decir, su punto de llegada era aquí tan solo el punto de llegada heredado por los griegos, por supuesto los más avanzados, a la modernidad incipiente; pero, lo evidente de la naturaleza humana moderna, como ser ahí, se presentaba pujante, continuamente, otra cosa, en ello mismo; y se disponía rápidamente abandonar aquel hiato juvenil de su primera configuración abstracta, moderna, inicial; que adolecía de lo concreto. Pero, más aun, de una conciencia superior de esto.

Se trataba, igualmente, de un concreto socialmente distinto al que predominó en el medioevo, es decir, no se trataba del hombre en cuanto sacerdote o soldado o en cuanto miembro de un gremio, estamento o reducido a la gleba; si no, del hombre, en cuanto puro ser humano, “un hombre sin amo”, autopoietico; cuyos intereses particulares, su espíritu de empresa, su deseo de progreso y felicidad, y sobre todo su razón ⁹⁶ aparecía como, *condictio sine qua non*, de todas las demás facultades humanas, y sobre todo parecía ser el fundamento sobre el que debía erigirse una sociedad estable. Por último, todo esto parecía ser el hecho sólido de la modernidad.

En estas circunstancias, no sólo la moral, el derecho, sino igualmente la política y la sicología parecían destinadas a desarrollarse de modo mas concreto, como disciplinas susceptibles de regirse en estatutos teóricamente autónomos, con modos de cognición más precisos y exactos. Además de que, en el caso de la sicología, ya era posible que pusiera al desnudo las fuentes de acción ocultas en el hombre como tal. Más precisamente comenta Sabine, “... tenía que ver en alguna unidad de naturaleza alguna fuerza natural distintiva de la especie, que se pudiera exponer con la precisión que por primera vez estaba siendo posible para los cuerpos que constituyen el mundo de la materia. De ser así podrían explicarse las peculiaridades locales, temporales e individuales de su naturaleza como desviaciones de normas que en conjunto permanecían constantes. De existir tal núcleo inmutable en la naturaleza misma tenía que haber, sin duda, algunas condiciones mínimas necesarias para hacer posible la combinación estable del hombre en los grupos sociales y, en consecuencia, algunas normas fundamentales de buena conducta y de buen gobierno que ningún gobernante podía desafiar con impunidad. La filosofía del derecho natural, de la religión natural, de la economía natural tuvo sus raíces en las presunciones intelectuales y sociales del siglo XVII.

⁹⁶ Es decir pareciera que se cumplía el viejo apotegma del sofista prótagoras “el hombre es la medida de todas las cosas” pero ahora entendido como “el individuo moderno es la medida de todas las cosas.”

-Concluye Sabine- ...Parecía haber un hecho fundamental que requería una explicación especial. El individuo humano es también el ciudadano súbdito. La teoría del derecho natural creía que esto podía deducirse de la naturaleza individual; era cierto, pero no evidente por sí mismo. En otras circunstancias el hombre como miembro de una comunidad organizada podría haber constituido un axioma como en términos generales lo fue para Platón, y Aristóteles, y el hombre como individuo la deducción. Para los teorías jusnaturalistas y más especialmente las posteriores a Hobbes, lo que necesitaba explicación era la calidad de miembro del grupo. La sociedad es para el hombre no el hombre para la sociedad, la humanidad debe ser considerada siempre como un fin y no como un medio. El individuo es anterior lógicamente y éticamente. Para la filosofía del siglo XVII las relaciones aparecen siempre como menos importantes que las sustancias: el hombre era la sustancia; la sociedad la relación.

Esta supuesta prioridad del individuo pasó a ser la calidad más notoria y persistente de la teoría del derecho natural y lo que diferencia de modo más claro a la teoría medieval de la moderna. Desarrollada especialmente por Hobbes y Locke, pasó a ser una característica universal de la teoría social hasta la revolución francesa y perduró en época posterior. Persistió, además como presunción en la escuela de Bentham mucho tiempo después de que David Hume destruyera la metodología de los derechos naturales”⁹⁷.

Esa manera de enfocar la relación dicotómica: individuo-colectividad, en que el individuo como sustancia, terminó por imponerse; condujo a pensar en un sistema de gobierno regido por sustancias, en que la virtud política, no era sino la virtud del gobernante, en cuanto sustancia; por tanto, en cuanto bien común, no coincidía si no formalmente con la satisfacción de lo que no era sustancia, sino relación suya. Con esto, la satisfacción del bien común quedaba reducida a sólo un beneficio formal de la comunidad; de esta manera, quedaba demostrada política e ideológicamente a la vez que la victoria de la nueva sustancia, la derrota de lo que solo aparecía como relación suya.

El virtuosismo político se expresó como calidad política del gobierno en turno, de un gobierno que no dejó de expresar a su vez al individuo en la dimensión del gobernante. Pero éstas calidades, que en muchos teóricos, coincidieron con la de la individualidad egoísta y autoritaria; y sobre las cuales, como una especie de arropamiento o abrigo suyo, aparece la formal virtud política del gobierno, como mal menor para mediante <<formalismos>> terminar con el estado de guerra, de todos contra todos; y en que, finalmente, el monstruo leviatánico después de representar el desplazamiento secular de las fuerzas espirituales, se vuelve de sí, como sustancia autárquica, sobre los mismos particulares, y se impone como forma desbordando cualesquiera otras formas de convivencia social. El bien común no puede ser aquí radicalmente formal, y por tanto

⁹⁷ Ibidem. pp.334-336.

radicalmente retórica, o más bien radicalmente aplastado, mientras que la sustancia no pudo en ninguna otra época mostrarse más absoluta como gobierno.

Sin abundar más sobre las características que, en términos de investigación racional, prevalecieron durante el siglo XVII; sólo, hay que reiterar que durante esta época, el principio teórico por excelencia del jusnaturalismo continuó siendo la naturaleza. Pero, ahora, concebida no sólo como valor intrínseca y eterna, sino con la connotación implícita en la expresión <<ley natural>>; terminó por imponerse en las ciencias naturales de la época. Sus alcances cognitivos se fundaban en ese carácter suyo, derivado directamente de la observación y la experimentación; pero, igualmente, del método de la demostración geométrica, cuyo superior desarrollo en este contexto se debía, ante todo, a la penetración de la reflexión cartesiana, y a los avances experimentales logrados desde Francis Bacon hasta Newton.

Por tanto, la ciencia moral y con ella la política y la ciencia jurídica, y las demás ciencias morales, mantenían como criterio de desarrollo racional ya no lo textual, ni sólo lo contextual, que habían caracterizado la investigación del medioevo, sino, uno y otro, mediante la razón secularizada, considerada en sí y por sí, misma, o en su posibilidad reflexiva conforme a principios, por equiparación con la nueva connotación de ley natural; ya dominante en las ciencias experimentales de la naturaleza, pero, prestos a iniciar un nuevo proceso de secularización que debía terminar en su autonomización científica.

Este esfuerzo, no era en modo alguno algo inédito; pues ya en el siglo XVI Maquiavelo había logrado resultados parecidos en la reflexión política. Pero, la obra de Maquiavelo, apenas significa el comienzo de la autonomización científico social; y por tanto de la restauración del hombre consigo mismo. El pensamiento humanista moral de finales del siglo XVII y principios del XVIII, tenía pues como tarea esta basta empresa; pero, sólo hasta bien entrado el siglo XVIII comenzó realmente ser resuelta.

Esto que en términos cognitivos significaba un grado superior de la naturaleza, en cuanto naturaleza, hecha razón laica, por influjo directo tanto de la fuerza de los experimentos como de la propia demostración geométrica; aguardaba al propio tiempo la inminente disolución de la primera configuración moderna del jusnaturalismo; y tal tarea crítica, desde fuera, no menos que desde sus entrañas, habría de correr a cargo de David Hume.

2.2 LOS SIGNOS MODERNOS DE LA REFORMA: ANTÍPODA DEL JUSNATURALISMO.

La exposición del Reformismo y su concomitancia con el Absolutismo, permiten rápidamente pasar revista a algunas líneas generales mediante las cuales puede caracterizarse el proceso y configuración de estas tradiciones:

1. Se trata, en efecto, de una concepción cuyo origen, por una parte, no coincide con la aparición de Lutero, sino, más bien, sus raíces se hunden hasta la Edad Media tardía, particularmente, en tradiciones como la <<Vía Moderna>>⁹⁸, la <<Devotio Moderna>>⁹⁹, Movimientos Político-Prácticos como el <<Lolardista>> y el <<Husista>>¹⁰⁰,

⁹⁸ Por otra parte, otro de los movimientos teológico filosóficos que influyera de manera importante al reformismo de Lutero, fue la <<Vía Moderna>> que originalmente apareció y evolucionó durante el siglo XIV como reacción conciente a la <<Vía Antigua>> de los Tomistas. Afirmaban como distinción suya que la razón tanto como la fe tienen un papel que desempeñar en el entendimiento de los propósitos de Dios, ya que la naturaleza nunca es contradicha sino sólo perfeccionada por la fe. Duns Scoto se cuenta entre los representantes de esta doctrina en pleno escolasticismo tardío, sin embargo, el pensador más destacado sin duda fue Guillermo de Occam (1285-1347) su influencia Skinner la presenta como sigue: "...cuyas enseñanzas fueron desarrolladas por un gran número de distinguidos seguidores suyos en el siglo siguiente, que incluyeron a Robert Holcot, Gregorio de Riminil, Pierre d' Ailly y Jean Gerson, una de sus doctrinas más distintivas fue una crítica radical, casi Humeana al grado en que la facultad de razón puede desplegarse para alcanzar un conocimiento genuino.

⁹⁹ Tesis como la insuficiencia de la razón del hombre para comprender la ley divina, la naturaleza absoluta de la libertad de Dios, la consecuencia de que el hombre ponga toda su confianza en la justicia de Dios, etc. Son lemas que en alguna forma reiteraban un buen número de doctrinas del movimiento ideológico cristiano denominado la <<Devotio Moderna>>, movimiento místico desarrollado por "los hermanos de la Vida Común", en Alemania y en los países bajos a finales del siglo XIV. Su principal representante fue el piadoso Gerardo Groote (1340-1384) quien lo inauguró con una serie de prédicas subrayando la necesidad de una reforma moral y defendió los ideales de pobreza apostólica y de vida comunal. Tanto él como el maestro Ekahrt (m. 1327) y su discípulo Juan Táler (c 1300-1331) por influjo del piadoso Gerardo Groote mantuvieron como creencia central que <<todos los esfuerzos que hacen los hombres para encomendarse a Dios no son sino reflejo de una vanidad pecadora y, por tanto, que el objetivo el alma fiel debe el quedarse pasivamente en su aceptación de la gracia e Dios>>, después de establecerse durante el siglo XV la <<Devotio Moderna>> en los países bajos y en el norte de Alemania ejerció una influencia importante en las creencias teológicas de estas regiones. Pero quizás la influencia más notable derivó de su hincapié agustiniano en la naturaleza del hombre caído y su necesidad de redescubrir una fe personal en la gracia redentora de Dios. Esto inspiró a un número importante de destacados teólogos alemanes en la segunda parte del siglo XV, cuyo desarrollo de estos temas ha hecho que a menudo se les llame reformadores antes de la reforma. Uno de los ejemplos más notables de esta corriente puede verse en la obra de Juan Wessel Gansfort (c 1419-1489), quien estudio con "los hermanos de la vida común" en wolle durante diecisiete años.

y de manera subrayada en la diversidad de la Teoría Conciliarista¹⁰¹. Por otra parte, expresa la crisis padecida por la ortodoxia tradicional de la iglesia, situación que devino en una quiebra de los principios tradicionales que se veían sustituidos en prácticas corruptas como las ventas de indulgencias o simonías¹⁰², etc.

2. El Reformismo Luterano ¹⁰³ o la <<Nueva Teología>>¹⁰⁴ que funda, reconoce como su núcleo más íntimo la doctrina del Solfidianismo, o de la justificación <<sólo por la

¹⁰⁰ En el mismo orden, la influencia ejercida por las tradiciones referidas se vio nutrida igualmente por otras de carácter más político que teológico. Tal fue el caso de la tradición <<Lolarda>> y <<Husita>> que expresaran en diversas oportunidades su desconfianza y su temor ante la llamada jurisdicción independiente de la iglesia. El movimiento de los <<Lolardos>> y <<Husitas>> surge a fines del siglo XIV. Ambas tradiciones pidieron que la Iglesia actuara menos como autoridad jurisdiccional y más como puramente pastoral. El movimiento <<Lolardo>> se originó en Inglaterra con las campañas y escritos de John Wyclif (1329-1384) y por un buen número de sus discípulos en Oxford que incluyeron a Aston, Repington y Hereford. Skinner comenta su ideario como sigue: su mensaje parece haber sido recibido en Escocia, así como en Inglaterra, y el movimiento pronto empezó a atraer un grado considerable de apoyos entre los laicos. Cuando el parlamento se reunió en 1395, un grupo de partidarios de los <<Lolardos>> lograron presentar un manifiesto a los comunes que incluía un ataque a la composición del clero y a la subordinación de la iglesia de Inglaterra a los dictados de Roma. El clímax y la conclusión de esta fase popular del movimiento llegaron en 1414, con el dramático pero abortado intento de una revolución <<Lolarda>>, encabezada por sir John Oldcastle. Pese a la condenación y ejecución de Juan Hus (1369-1415) por el Concilio de la Constanza en 1415 sus seguidores pronto lograron, mucho mejor que sus progenitores <<Lolardos>>, cristalizar su visión en un programa definido, y organizarse y luchar por su aceptación. Formularon sus demandas por primera vez en sus artículos de Praga de 1420, que incluían un ataque a las grandes posesiones mundanas y los poderes ilegales de la Iglesia. después reclutaron un ejército, encabezado brillantemente por John Zizka e hicieron una campaña que duró casi quince años para lograr la aceptación de su credo. La actitud adoptada contra los privilegios de la Iglesia en materia de tierras e impuestos contó con tal aceptación que constantemente lograron reemplazar las bajas y a la larga, resultaron invencibles. En 1433, en el Concilio de Basilea, finalmente, lograron obligar al Papa y al emperador a reconocer los cuatro artículos de la Reforma religiosa que originalmente habían propuesto, incluso la demanda de cierta medida de redistribución de la riqueza de la iglesia.

¹⁰¹ La dualidad que presenta el conciliarismo cuyos principios sirvieron tanto al desarrollo ulterior del jusnaturalismo como del reformismo se explica en razón de que el conciliarismo representa un momento de crisis de la tradición católica, y por tanto. Su descomposición a la par que exhibe la insuficiencia de sus elementos ortodoxos, revela otro tanto lo aún no es; esto es, exhibe sus carencias, y la relación directa de estas en sentido ideal con aquellos en sentido real no podía sino manifestarse de modo crítico.

¹⁰² En el tema de las indulgencias obsérvese las coincidencias de Lutero con la teoría Conciliarista que mantiene una posición parecida.

¹⁰³ Antípoda principal del tomismo político y cuyo debate conduce a ambos, a un desarrollo enriquecido de sus ideas, resultado que a su vez servirá de punto de partida para la reelaboración crítica del pensamiento político que emprenderá precisamente David Hume y que habrá de concluir con la demolición de los fundamentos sobre todo de la tradición jusnaturalista.

¹⁰⁴ Skinner, op. cit. tomo II. pp. 13, 14.

fe>>¹⁰⁵. Esta doctrina surge a partir de la crisis existencial que indujo a Lutero ha declararse en ostracismo permanente en un monasterio de la catedral de Wittenberg, ahí empero se vio interrumpido, súbitamente, cuando de pronto, según sus publicistas, un halo de luz le hizo concebir de otra manera la frase “libérame por tu justicia” del salmo 30. Intuición que hace que Lutero ya no vea más en la justicia divina un mero sentido punitivo, sino uno piadoso¹⁰⁶, mediante el cual, en forma de una predestinación, por el sólo acto de la fe, se

¹⁰⁵ El Solfidianismo de Lutero es decir su Doctrina de la Justificación por la fe le conduce a la formulación de su concepto herético de la Iglesia el cual despliega en dos aspectos centrales. Primero, devalúa la Iglesia como institución visible. Estima que sí la fiducia es lo único por lo cual el cristiano puede salvarse no queda ningún lugar para la idea ortodoxa de la Iglesia como autoridad interpuesta y mediadora entre el creyente individual y Dios. Con mayor claridad Skinner acota el pensamiento de Lutero, al respecto comenta: “Así la Iglesia se torna tan sólo una invisible Congregatio Fidelium, es decir una congregación de los fieles reunidos en torno a Dios. Lutero consideró esto como un concepto sublimemente sencillo, absolutamente abarcando en su afirmación de que la palabra griega Ecclesia, habitualmente utilizada en el nuevo testamento para denotar a la iglesia primitiva, debía traducirse sencillamente como gencine o congregación. Pese a su convicción de que un niño de siete años sabe lo que es la Iglesia, su doctrina aparentemente sencilla a menudo fue mal interpretada, especialmente, por quienes consideraron que estaba diciendo que deseaba edificar una Iglesia como Platón una ciudad que no existe en ninguna parte. En sus escritos teológicos de madurez trataba de ir contra estos errores de interpretación añadiendo que aun cuando la Iglesia es sencillamente una comunión, también es una república, y como tal necesita tener una encarnación visible en el mundo, pero Lutero siguió insistiendo en que la verdadera Iglesia no tiene existencia real, salvo en el corazón de sus fieles seguidores. Su convicción central siempre fue que la Iglesia sencillamente puede ser equiparada con el Gotees Volk, el pueblo de Dios que vive de la palabra de Dios. (...) El segundo rasgo de su concepto herético minimiza el carácter sacramental y separado del sacerdocio. Subraya que al existir la Ecclesia tan sólo como una Congregación Fidelium ello acarrea como resultado el Sacerdocio de todos los creyentes. Las implicaciones sociales y políticas de este concepto fueron elaboradas en su famoso manifiesto de 1520 dirigido a la nobleza cristiana de la nación alemana.

¹⁰⁶ Mientras en estricto sentido la Justicia de Dios no la entendió en el sentido de sus poderes punitivos, sino como su <<Disposición>> a tener piedad de los pecadores, y de esa manera justificarlos liberándolos de su indignidad --Comenta Skinner--."Después de esto, como el propio Lutero nos ha informado en su autobiografía, sintió que “ había renacido por completo y había entrado en el paraíso por las puertas abiertas”...” Ahora sabemos que el renacer de Lutero no era sino el renacer de nuevo como sustancia del individuo moderno, y el paraíso no era sino la sociedad nueva que ya comenzaba a configurarse y en la cual quien viviría como pez en el agua sería justamente el individuo, mientras que en este nuevo reino, lo otro de lo otro: es decir: la iglesia, ya se debatía en su antigua configuración como naturaleza caída, y su futuro no se significaba sino como prolongación de su existencia como relación: es decir, como formalismo, solemnidad, audacia y cálculo con el nuevo poder, o con el nuevo centro de gravedad, cuyo trono justamente ya en la época de Lutero se disponía a ocuparlo el individuo. En Cuanto a la doctrina de la Justificación Lutero va más allá de la tradicional idea Patrística de la justificación << como proceso gradual de erradicar los pecados del creyente >> Ahora la considera como consecuencia inmediata de la Fides aprehensiva, “ fe que aprende”, que de pronto capacita al pecador a captar por sí mismo la justicia de Cristo de modo que se vuelve “uno solo con Cristo teniendo la misma Justicia que él ” Agrega Skinner: “El resultado es un hincapié intensamente poderoso de la idea de que la justicia del creyente nunca es doméstica – nunca lograda por sí mismo, y aún menos merecida. Tan solo puede ser

libera o salva el creyente. Este punto igualmente conduce en otro momento a Calvino a imprimir, en un ulterior desarrollo de la teoría Luterana, precisamente un carácter más militante que sintetiza en su <<Teoría de la Predestinación>>. Pero, la parte más política de la ideología reformista estaría representada precisamente por la <<Epístola de San Pablo>>, dirigida al pueblo romano. La que representa un antecedente remoto del enterramiento que habrá de ser Kant del <<derecho de resistencia civil >>moderno.

3. Al reconocer Lutero la <<Congregatio Fidelium>>¹⁰⁷ como instancia superior a la potestad Papal, no sólo da un golpe de gracia a la tesis de las dos espadas, según la cual le asiste a la Iglesia la facultad de mantener para sí una jurisdicción que le sea propia, pues argumenta Lutero que lo que sí es propio del poder espiritual consiste en predicar la palabra de Dios, y no dirimir cuestiones que son de naturaleza puramente mundana; ya que, éstas, están reservadas enteramente a la jurisdicción del poder temporal, y si la Iglesia persistiese en estos afanes ello equivaldría a meter su hoz en un terreno que le es por completo extraño.

Pero, al propio tiempo, Lutero consigna la posibilidad de que se convoque a la celebración de un Concilio General en que se pueda someter a juicio precisamente aquellos casos en que se de la hipótesis de un Papa herético, es decir, que cometa infracciones a la ley divina, lo que acarrea igualmente la posibilidad de que pueda ser despojado de sus potestades Papales. Igualmente la <<Congregatio Fidelium>> permite a Lutero condenar la Simonía o la alta corruptela en que la Iglesia de su tiempo se vio envuelta, particularmente, en los casos de venta de indulgencias mediante las que se ofrecía incluso remisiones de las penas en que incurrían los creyentes después de la muerte.

4. Una derivación casi directa del Luteranismo sin duda fue la <<teoría del origen Divino de los Reyes>>. Que tuvo dos maneras de interpretarse. Por una lado, con base en la <<epístola de San Pablo>> se consideraba que la autoridad al emanar directamente de Dios inmediatamente obligaba a los fieles a asumir una obediencia pasiva

extraña: una "justicia ajena, inspirada en nosotros sin nuestras obras, por la sola gracia" (...) El Creyente es considerado en todo momento como simul justus et peccator: al mismo tiempo pecador y justificado. Sus pecados nunca quedan abrogados, pero su fe hace que dejen de pesar contra él" Ver Skinner, op. cit. pp .13-22.

¹⁰⁷ Destáquese como el esfuerzo de Lutero en esta parte se dirige esencialmente a disputar a la iglesia la sustancialidad, cuestión que finalmente logra cuando el sacerdocio lo concibe ya no como exclusivo del pulpito sino que cualquier ser humano es concebido como santuario de dios. Con esto la iglesia se ve de pronto sobrepujada y finalmente reducida a relación, de aquí en adelante el individuo depositario de la sustancialidad marcaría la pauta de su futuro comportamiento. Incluso con esto los Papas no serían más designados por mandato divino sino que, ahora, esta ceremonia de ungimiento se reduciría solo a simple solemnidad y más bien los Papas continuarían desempeñando las labores propias del pulpito religioso cumpliendo un rol que la tradición de la iglesia no conocía, pues su jerarquía de mando, ahora, de pronto se veía obnubilada por el don de obediencia en correspondencia con el nuevo mandato divino de la nueva sustancialidad.(S. T.)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

respecto a quien ejerce la autoridad ¹⁰⁸. Esta posición como es obvio contribuyó de manera nada despreciable al fortalecimiento del absolutismo. Sin embargo, hubo una segunda, que se mostraba antitética de la primera, consistente en que la autoridad al representar a Dios en la tierra no tenía facultades absolutas para ejercer el poder a discreción, sino, que estaba constreñida de manera fundamental ha observar la palabra de Dios, y en consecuencia no podía caer en herejía a propósito del poder que ejerciera, de manera que los fieles podían resistir en caso de que esta hipótesis se actualizara. Esta posición fue mantenida de manera particular por el movimiento de los Hugonotes en Francia y Escocia. Adviértase como en esta segunda semántica igualmente se tiene el fundamento del moderno derecho ha resistir.

5. Por otra parte, el Reformismo mantuvo la tesis de dos formas en que se manifestó la divinidad. La primera, es la de un Dios visible, en que su presencia aparece evidente para cualquier persona; por decirlo así, Dios está en todo, y puede ser percibido por cualquiera, ya que es inmediatamente accesible. Esto, en términos gnoseológicos, representaría el antecedente de la percepción de Hume, así como de la cognoscibilidad del fenómeno Kantiano. Más allá de este Dios visible que se manifiesta fragmentariamente, empero, se encuentra un Dios no visible, un Dios Absconditus, oculto; que no se muestra directamente, pero, del que de manera esencial dependen todas las cosas del mundo, es omnipotente y perfecto.

Pues bien, este Dios, no puede ser conocido, mediante los trámites racionales normales, por el hombre que, como reza Lutero, se encuentra en la condición de un hombre caído de Dios; tan sólo el contacto que se puede lograr con él es a través de un acto de fe, es decir, por medios que sin serle por completo extraños a la naturaleza humana son, empero, distintos de su posibilidades racionales. El Dios Absconditus representaría en términos gnoseológicos, igualmente, el antecedente de la indeterminación del origen de la identidad-ficción de la percepción de Hume, mientras que significaría lo mismo respecto de la <<cosa misma>> o el <<Noúmeno>> Kantiano, ni una ni otra, en analogía con el <<Dios Absconditus>> pueden conocerse racionalmente, pero, resultarían esenciales en la configuración de la realidad ¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Skinner, op. cit. tomo II., pp.21,22, 25

¹⁰⁹ Ibidem, pp. 11, 12.; adviértase como, in nuce, es decir, de manera germinal en la doble naturaleza de Dios ya estaría por lo menos anunciada tanto la concepción ontológica de Hume, como la de Kant, en efecto mientras el Dios visible, revelado, es equiparable con la percepción del primero, y lo fenoménico del segundo, además, en uno otros es sobre lo que se puede hacer ciencia, sobre lo que se puede predicar; el Dios absconditus, o Dios oculto, sería equiparable con la indeterminación del origen de la percepción en el primero, y con la cosa misma o noúmeno en el segundo, además, en los tres sobre esta esencia no se puede hacer ciencia, ni se puede predicar, la inteligencia humana por lo menos hasta la época de Kant se mostraba incapaz para explicarle, y sólo podía conjeturar o hacer suposiciones sobre ella. Ver in extenso las posiciones onto-epistémicas de Hume y Kant, en “*El Tratado...*” y en la “*Crítica de la Razón Pura.*” Respectivamente.

6. Mientras Erasmo asumió como principio el Libre Albedrío y recomendó la no-lectura de las obras de Lutero; éste, le llamó filósofo impío, y en cambio escribió sobre la Esclavitud de la Voluntad Humana; donde afirma que los esfuerzos y demás recursos rituales de que se vale el hombre para ponerse en contacto con Dios, son por completo ineficaces para superar su naturaleza caída e imperfecta; de aquí deriva que sea por completo incapaz para ponerse en contacto con Dios, por sus propios medios. Con esto, la posición Luterana se mostraba por completo antitética con la mantenida por la ortodoxia contrareformista¹¹⁰ jusnaturalista, ciertamente la exposición de este antagonismo, por otra parte, aparece absolutamente necesaria pues contribuye a transparentar como ya es obvio las propias tesis del Tomismo Político. En esta antítesis podemos igualmente entrever de manera seminal el nutriente teórico de las posiciones que en términos de escepticismo crítico sustenta precisamente David Hume ¹¹¹, quien a la postre ajustará cuentas al tomismo político, como habrá de verse.

7. El documento más político invocado durante todo el proceso de Reforma en la Europa Occidental, sin duda, fue la ordenanza que San Paulo dirige en su epístola a los Romanos, mediante la cual ordena una obediencia pasiva ¹¹² a los representantes de la autoridad; pues se trata ni más ni menos de representantes de Dios, investidos directamente por Dios, para que por mandato suyo ejerzan el poder en representación

¹¹⁰ Von Ranke, Leopold, *Historia de Los Papas*. 7ª Reimpresión, ED. F. C. E., México 1997, p. 238 y ss.

¹¹¹ Este escepticismo teológico de Lutero sobre la naturaleza humana más tarde habrá de tener su contrapartida en el escepticismo desde luego más filosófico de Hume, sí bien éste al depurar el carácter místico que cobija el escepticismo de Lutero, posibilita que en la propia carnalidad de los poderes humanos encuentre la solución a los problemas que enfrenta el hombre, y que sin embargo, Lutero sólo atinó a resolverlos mediante la tutela directa de Dios; la importancia del Lutero empero no estriba en la secularización de la razón humana sino como momento ontológico de esta, esto es, como sustancia espiritual, es decir, consistente en arrebatarla a la iglesia para secularizarla, y por tanto configúrala como individualidad, pero en este cambio de centro de gravedad del poder espiritual, o en esta radical separación el individuo no sólo sale ganando con la afirmación absoluta de su existencia como sustancia sino que arrastra hacia sí a la propia iglesia a la que termina por configurar por relación con el mismo, de modo que la iglesia no aparece más con la afirmación del individuo sino como relación por comparación con este. Con esto todo el universo de la iglesia termina por reconfigurarse de nuevo, y hasta el mismo Papa visto por Maquiavelo ya no es visto más por ningún otro hombre con perspectiva moderna, pues ya no es sino más que relación por comparación con el individuo. Así la primera piedra de la secularización moderna no es sino obra de Lutero, en efecto, a su basta obra se debe la secularización del individuo como sustancia, y las relaciones que este mantiene con todo otro no son más que eso: relaciones, y tal es el nuevo discurso de la modernidad, que en términos de racionalidad estaría por desarrollarse en otros pensadores incluyendo Hume por supuesto. (S. T.)

¹¹² Es decir, la intuición de Lutero ya contiene la exigencia del poder moderno, la de no ejercer el derecho de resistencia, riesgo que teóricamente más adelante habrá de erradicar Kant, véase Cerroni, Humberto, *Marx y el derecho moderno*, Ed. Grijalvo, col. Teoría y Praxis, México 1987.

suya. De aquí directamente deriva la Teoría del origen Divino de los Reyes, pero, además, deriva el más grande y eficaz modo de legitimación con que contó el absolutismo monárquico, en su despliegue como modo hegemónico de ejercer el poder político, durante los siglos XVI y XVII en la Europa Occidental.

8. Pero, la teoría política del Reformismo Luterano, igualmente, puede ser evaluada en términos de los dilemas de la teoría de la tradición de investigación racional sustentada por McIntyre. En efecto, tesis como: <<el Solfidianismo o la Justificación Divina>>¹¹³ la <<Congregatium Fidelium>>, la <<Sola Scriptum>>, la <<Teoría del Origen Divino de los Reyes>>; <<El Carácter Piadoso, no Punitivo, de la Justicia>>, <<la Abolición de las Dos Espadas>>, etc., no sólo mostraron en la época de la Reforma, la más amplia relevancia teórica sino igualmente práctica al conducir ideológica y espiritualmente el más importante movimiento político-espiritual de los siglos XVI y XVII. La extraordinaria legitimación ideológico-espiritual que ejercieron estos principios, y de lo cual resultó acreditado el absolutismo es, cabe sí, evidencia bastante no sólo de la relevancia teórica de una doctrina, en los términos exigidos por Mc Intyre, sino en términos de la concepción principista de Skinner. Cuyas directrices metodológicas igualmente marcan la pauta de este trabajo.

Pero además con igual fuerza muestran hasta donde se extendía la capacidad de interpretación ejercida por Lutero ¹¹⁴, respecto a la diversidad de fenómenos teológico-políticos (verbigracia en franca pugna con el Tomismo, el Reformismo se esmeraba por elucidar en su perspectiva, como imposibilidad de entender por los solos medios racionales la ley divina, contenida en el antiguo testamento; Y, por tanto, extendía su reclamo a Dios de condenar al hombre dada su condición de <<hombre caído>> a la tarea de conocer lo que racionalmente le es imposible).

Así, el dilema de la validez entre verdad e interpretación, fue resuelto por el Luteranismo, haciendo prevalecer el acento interpretativo, más que el sustantivo, o más bien, como adjetivo sustantivado, en que la justicia no era tanto la justicia, sino lo piadoso de su justificación; pero esta adjetivación así esculpida no hacia sino mostrar lo nuevo de la sustantividad moderna, en que habría de prevalecer el predicado, y más aun lo simbólico sobre el sujeto, como sobredeterminación en tracto sucesivo de lo nuevo. Por tanto, lo que levantaba el reformismo sobre el contexto no era el texto, como suponía la contrarreforma, sino el contexto mismo como texto, en su nueva significación, impensable sin lo contextual nuevo, moderno; consistente en que la solidez de la verdad pregonada por la doctrina Reformista sirvió de acicate para ulteriores interpretaciones y acciones igualmente exitosas, cuyo ejemplo quizás más conspicuo fue la Teoría de la Predestinación atribuible a Calvino, y el absolutismo mismo visto en su ejemplaridad histórica.

¹¹³ Sobre la doctrina de la Justificación ver De Hipona Agustín, *La Ciudad de Dios*, Ed. Porrúa, Col. Sepan Cuantos, México 1978.

¹¹⁴ Skinner, op. cit. tomo II, .pp. 23-26.

Por tanto, en cuanto al dilema de la conmensurabilidad comparativa, de la teoría Luterana; esto es, respecto a su validez en correspondencia o no, con un contexto histórico, la teoría Luterana le resuelve por el lado de su contextualización histórica en el sentido de que sus principales tesis o textos me parece serían ininteligibles, por ejemplo, sin las contribuciones conciliaristas, incluso, en menor escala, sin las contribuciones del humanismo, cívico, del quattrocento temprano. Además, no podría explicarse su relativo éxito histórico sobre todo en la Europa septentrional sin la impronta histórica del Absolutismo. Pero, más aun ni el luteranismo ni el absolutismo podrían explicarse sin la aparición de condiciones históricas en que ya era posible la resubstancialización del mundo. Esto es, la muda de centro de gravedad de la sustancia que como otro dejaba tras de sí el <<antiguo régimen>> e ingresaba en uno nuevo, ambos movimientos sin duda uno espiritual el otro eminentemente político, no podrían explicarse sino como variables dependientes de este movimiento de búsqueda y afirmación de la identidad histórica de lo nuevo. Los relativos pocos éxitos logrados por la sustancialidad moderna hizo que Hume ya cuestionara tempranamente el mismo carácter de la sustancia, pero, más aún, la crítica se dirigía, prima facie, contra la sustancia medieval cuya manutención teórica se seguía nutriendo en los análisis de la tradición jusnaturalista, y aún sus efectos causaban. Estragos en una configuración del poder político moderno que no acertaba a constituirse como equilibrio de la institucionalidad moderna.

Aquí, ex profeso, he asumido la necesidad de contextualizar además del reformismo y Luteranismo, al pensamiento Humeano por encontrar en este una secuencia temática incluso metodológica que me parece esencial en relación con aquellas tradiciones, en concomitancia con esto, igualmente asumo que la contextualización histórica surge de una propuesta de tipo metodológico, en que preferentemente se asume una perspectiva historiográfica, donde por ejemplo en la manera Weberiana los representativos del análisis histórico son ya individualidades históricamente irrepetibles, y por tanto no es en un solo sentido como es probable intentar una aproximación cognitiva, sino en distintos, igualmente probables; de ahí que, la posibilidad de la interpretación histórica es igualmente la correspondencia subjetiva, en términos de individualidad histórica, con aquella que es objetiva, ínter condicionada o multicondicionada, y susceptible de conocerse como probabilidad en cuanto es un hecho objetivo registrado por los anales o por otras fuentes.

En esta tesitura resulta igualmente probable de conocimiento, mediante medios tentativos, por una pluralidad de interpretaciones que por una, un objeto susceptible de conocimiento cualquiera; y en tal sentido la propuesta de retroactividad metodológica en términos de Tradición de investigación racional mantenida por una influencia directa de Mc Intyre me parece absolutamente legítima y válida. Por tanto, para efectos de este trabajo, la asumo, como ya quedó más arriba justificado, como directriz heurística clave en la interpretación del objeto que pretendo elucidar. Pero volviendo al punto, me parece por las razones ya expuestas, que el Reformismo de Lutero es cabe sí conmensurable en relación

con su contexto histórico, y en esto cabe tener en mente a propósito de la interpretación contextual los términos referidos por Winch, así la Nueva Teología de Lutero muestra por un lado el momento de la disolución de la ortodoxia de la religión convencional por siglos mantenida durante la Edad Media, y por otro, muestra igualmente como la abstracción y prácticas religiosas o teológicas del antiguo régimen no eran ya funcionales en términos espiritualizadores para un modo de vida totalmente antitético, cuyas exigencias eran otras.

Lo anterior, por el contrario, mostraba en grandes líneas algo que ya no se anunciaba sino que ahí estaba, las de la “era de la industria” y de “la panacea monetaria”, las que por tanto reclamaban otra legalidad que como sustancia intuye y abstrae Lutero mediante su representación de individuo, y precisamente en su pensamiento comienza a manifestarse como Nuevo Orden Teológico, y en general como Nuevo Orden Social y Político. Tal brecha al ser abierta e inaugurada por el Reformismo de Lutero, y su inteligencia cabal, como sustenta Winch, o sus principios, o motivos como propondrían tanto Collingwood y Skinner para elucidar lo que estaría haciendo al escribir su obra no puede menos que suponer <<de otro modo>> una adecuada contextualización histórico-social, pues sólo éste escenario puede ofrecer su medida correcta en términos heurísticos, y, “para nosotros”, resolver el dilema de conmensurabilidad planteado por McIntyre por el lado de su contextualización. Como se advierte, en este punto, la exigencia de McIntyre, Weber y Winch parecen coincidir con las directrices metodológicas que centralmente vengo ensayando, es decir, con la propuesta de Matriz y principios ideológicos desarrollados por Collingwood y Skinner.

9. Finalmente sin que necesariamente la tradición Reformista-Absolutista mantenga con el eficientismo institucional una equivalencia mecánica; empero, sus puntos de afinidad, difícilmente se presentan entre el segundo de estos paradigmas y el jusnaturalismo. No obstante, esto, habría que decir, que tanto el reformismo como el jusnaturalismo, en tanto, hitos modernos, ya proyectan teóricamente la re-substanciación del mundo, como individuación moderna; pero, el modo en que uno y otro le conciben es claramente distinto; mientras, por ejemplo, el jusnaturalismo sólo pálidamente le reconoce en sus expresiones más avanzadas, como en el temprano restriccionismo del poder a cargo de Suárez; la cualidad autocrática del príncipe, asumida plenamente mediante la abolición de las dos espadas por el reformismo, muestrase, en cambio, más signada por esa gravedad substanciada, o individualizada, en que el reformismo hace consistir lo moderno. Luego, entonces, éste último, ya al erigirse como tal moderno, no sólo se apoya en el núcleo de la modernidad sino que es la modernidad misma, en movimiento; que al entretenerse, teje su urdimbre a imagen y semejanza suya, moderna, en todo otro; es decir, como relación de sí, o como red institucional. Empero, en su primer equilibrio de fuerzas, hace que el orden y la estabilidad, se produzcan más por el lado de la obediencia pasiva, que por el activo, o participativo; y justamente en este primer momento de la experiencia de la substancialidad moderna, se requiere de un individuo con meritos, y virtudes hasta ahora no vistas, e inéditas, que nada tiene que ver con el individuo del virtuosismo, pues ya no se

trata de las cualidades de un sujeto en cuanto tal, sino de aquellas que así mismo le son simbólicas; que, sin que directa e inmediatamente le sean imputables a alguien en particular, o sin que sean, en alguien, físicamente perceptibles, en cambio, en esta rara espiritualidad, ya, subyacen en la red, y son predicables de todo todo aquel que se sumerja en ella, sin que importen las suyas propias, pues basta con que ahí estén claras y aptas para representarse, y por tanto, ejercerse, en cuanto tales para que rijan; pero esta rudeza sólo el individuo Leviatánico estaría presto ha exhibir, tanto más que, para este momento, cuenta ya, con una larga experiencia de ejercicio absolutista del poder.

Casi con la plasticidad de una representación_dramática, lo que mejor exhibe esa individualidad es su capacidad de absorción inmediata de todo otro (es decir, la potencia inconmensurable del nuevo régimen); dicho de otro modo, tal es, el extraordinario ímpetu con que lo moderno inaugura su monopolio político. La de esta época, se trata, de una sociedad tan impersonalizada como personalizante, en cuanto equivalencia con lo que es su núcleo social, que, por antonomasia, es, lo privado. Así, se muestra sustancialmente la misma, mediante simbolismos. Su certeza, como tal, a la vez que reconoce los méritos de esta eficiencia formal, exige su reconocimiento, y se impone de este modo como autarquía, o autoridad excluyente. Tal es, la identidad formal, de la relación social que nutre la institución como realidad moderna, y que sólo así, en cuanto forma, se sabe plena; aunque, con ello, de igual modo, abrigue la conciencia de carecer de la plenitud del contenido (pues como forma se trata de algo aún no desarrollado, incipiente, pero suplido por lo general del pensamiento), ahora bien, en cuanto se ejerce sólo como simbolismo; o en cuanto sólo se aproxima, de ese modo, de nuevo a lo real, social, no tiene, en ello, sino su punto de mayor alejamiento, no solo de sí respecto a la realidad, sino de la realidad respecto de sí; y, por tanto, su identidad, devenida solipsista, de este modo, al tiempo que requiere ser completada, exige disciplina, en cuanto solo espectral cumplimiento suyo, formal, desprovisto de contenido. Pero, esta disciplina se torna tanto más ríspida como urgente, cuanto más se dogmatiza y unilateraliza como ejercicio de lo simbólico, y menos se requiere del convencimiento y de la persuasión. En este extravío inicial se cifra, pues, la vigencia del régimen de la fuerza, como tosquedad excluyente; y, en cuanto símbolo, tiene por contenido, cualquiera; incluso, lo aristocrático, a que ya antes hacia referencia; por ello, este simbolismo, sin ser neutral, y no exactamente carente de rumbo, empero, como primitivo experimento político moderno, muestra ya el drama de las reminiscencias absolutistas, que se afanan en cumplir el formalismo como pleonasma, esto es, como inmediata referencia así, con indiferencia del contenido, aunque con ello no hacen sino dar paso al peor de los contenidos ¹¹⁵, y sobrepasan, a fin de cuentas, ya en pleno extravío moderno el extremo de esa autoridad: como autoritarismo.

¹¹⁵ Por ejemplo, los absolutistas, ya en el cierre de este ciclo, incurrieron en regresiones que atentaron contra la libertad de los modernos; el mismo sentimiento que como criterio impusieron en sus determinaciones es absolutamente regresivo. Pero, estos efectos fueron propiciados a fin de cuentas por la falta de sensibilidad y perspicacia para detectar contenidos, que dieran un sello

Así, la tarea del institucionalismo consistirá en continuar teóricamente lo que el absolutismo es incapaz de realizar en la práctica. Esta plasticidad, finalmente, es el contenido y forma que encara y elucida para finalmente resolver en ulteriores determinaciones escéptico-críticas el pensamiento político de David Hume; pero, igualmente, el enfrentamiento con el Jusnaturalismo que mantiene encubiertas posiciones misticadas o metafísicas, no será menos directo y radical; pues, tan nocivo como el autoritarismo práctico es el autoritarismo espiritual; mientras, aquel castra las posibilidades del hombre en el plano objetivo, como brutalidad de la fuerza ciega; éste, castra esas mismas posibilidades en el plano subjetivo, pero, ahora, la brutalidad, es ejercida por un espíritu ciego.

10. El virtual predominio del Reformismo, durante el siglo XVI, se manifestó en un complejo proceso en que lo teórico se trocó práctica y viceversa. Este proceso durante el siglo XVI XVII, se intensificó y diseminó en todo lo largo y ancho de la Europa occidental. En este punto la exposición de Skinner una vez más resulta ejemplar, veamos:

“La Nueva teología de Lutero, y las doctrinas sociales y políticas que de ellas derivaron, pronto fueron oficialmente aceptadas en toda una vasta zona del norte de Europa. Los primeros pasos se dieron en Alemania, donde el elector Federico el Sabio, de Sajonia, efectivamente allanó el camino al ofrecer protección a Lutero después de ser excomulgado en 1520 (...) Cinco años después, cuando Federico fue sucedido por su hijo, el elector Juan de Sajonia se convirtió en un principado Luterano. El mismo año presencié la aceptación del Luteranismo por Alberto de Hohenzollern en el Ducado de Prusia; y al año siguiente, el joven Landgrave Felipe de Hesse convocó a un sínodo de Homberg, en el cual impuso una ordenanza de la iglesia Luterana en todos sus territorios. Al llegar el año 1528, la lista de príncipes alemanes que habían abandonado la Iglesia católica incluía los duques de Brunswick y Schleswick, al conde de Mansfeld y al Magrave de Brandeburgo- Ansbach; en 1534, se les habían unido los gobernantes de Nassau, Pomeriana y Wurtemberg. Mientras tanto un buen número de ciudades imperiales también se habían convertido. Al llegar 1525, los Luteranos se habían adueñado de Altenburgo, Bremen, Erfurt, Gotha, Maddeburgo y Nuremberg; en 1534 se les había unido Ausburgo, Francfort, Hannover, Estrasburgo y Ulm (...)

Escandinavia fue la siguiente región que adoptó la nueva fe. La Reforma primero arraigó en Dinamarca, después de que el Duque de Schleswigholstein sucedió al exiliado Cristían II como rey Federico I en 1523. Lanzó entonces un triunfal ataque contra el derecho Papal de confirmar a los obispos Dinamarqueses en el Herredag en 1526, y cuatro años después continuó esto al apoyar cuarenta y tres artículos Luteranos preparados por Hanstausen, “el Lutero Dinamarqués”. Después de una guerra civil y un interregno a

verdaderamente moderno a las instituciones de la sociedad de esta época. Tales regularidades ya estaban actuantes en la sociedad, pero la miopía autoritaria les pasaba de largo.

comienzos del decenio de 1530, finalmente conquistó el trono el reformado Cristian III en 1536. Este inmediatamente suprimió a los obispos católicos, que habían constituido la principal resistencia a su sucesión, y oficialmente completó la Reforma, que entonces fue impuestas a las dependencias de Dinamarca y Noruega (...) Un movimiento paralelo se desarrolló en Suecia y después del triunfo de Gustav Vasa en la guerra de independencia con Dinamarca en 1523. Los primeros pasos oficiales se dieron en la dieta de Vasteras en 1527, cuando por primera vez se permitió predicar a los Luteranos. La reforma finalmente se completó en una nueva Dieta en 1544, después de ser aplastada una reacción católica en el sur...

Las siguientes naciones que abrazaron la nueva religión fueron Escocia e Inglaterra. Pareció haber una oportunidad de llegar a una reforma oficialmente patrocinada en Escocia a comienzos del decenio de 1540, cuando con la derrota de Salwa y Moss hubo un aumento de la influencia Inglesa. Sin embargo, los escoceses entraron en alianza con Francia, lo que, en cambio les puso bajo la influencia de la contrarreforma. El resultado fue que necesitaran la nueva iniciativa de los radicales Calvinistas y la revolución que inspiraron así en el decenio de 1550, antes de aceptar finalmente la Reforma. En cambio la Reforma en Inglaterra fue un movimiento gradual, y en muchas etapas oficial. Empezó cuando Enrique VIII rompió con la Iglesia al comienzo del decenio de 1530, y con el ataque del parlamento a los poderes de la Iglesia, adoptó una dirección más doctrinaria (y más Calvinista) durante el reinado de Eduardo VI entre 1547 y el ascenso de María en 1553, y se completó después de la muerte de María, en 1558, con el triunfo de un singular híbrido: el Acuerdo de la Iglesia Anglicana (...)"¹¹⁶.

11. Skinner cuestiona porqué el mensaje de Lutero, y en particular sus implicaciones sociales y políticas, resultarían tan poderosamente atractivas en tantos países distintos. No cabe duda, de que esta pregunta puede enfocarse desde muchas perspectivas, cada una de las cuales sugiere todo un conjunto de respuestas. Sin embargo, para el historiador de las ideas políticas, la consideración más importante debe ser, sin duda, el hecho de que las doctrinas políticas luteranas, y las premisas teológicas en que se basaran, estaban íntimamente ligadas a un buen número de tradiciones del pensamiento medieval tardío; y parcialmente se derivaban de estas. En cuanto Lutero expresó su protesta, los partidarios de estas tradiciones fueron atraídos al basto movimiento de la Reforma; fortaleciéndolo con su presencia, y asegurando que el mensaje de Lutero fuese oído, y después analizado, receptivamente; y, con el tiempo, alcanzará una inmediata y difundida influencia"¹¹⁷.

Ya antes referíamos que, entre la Reforma y el Absolutismo no existe una prelación lógica, en términos de antecedente y consecuente, como si se tratara de dos procesos

¹¹⁶ Ibidem. pp. 27-28.

¹¹⁷ Idem.

mecánica y linealmente implicados, sino, más bien, su afluencia, en determinadas circunstancias contextuales, histórica y socialmente determinadas, hace que entre ambas tradiciones se dé una suerte de complicidad ideológica, histórico-concreta; cuya génesis estructural, moderna, apenas hace perceptible las deudas de tipo causal, y más bien, lo que queda claro es que sin ser causas, ambas son, en cambio, condición de existencia de la otra, en cuanto posibilitan y amplían su desarrollo como yuxtaposición coincidente. A medida que las tesis del Reformismo se afirman, ello inmediatamente conduce a que las posiciones del absolutismo monárquico se robustezcan; pero, igualmente, los avances y progresos de éste condujeron con la misma fuerza al afianzamiento definitivo del Reformismo en la Europa occidental. Esto finalmente permite afirmar que entre una y otra tradición se dio durante los siglos XVI y XVII una situación de concomitancia, y de cierta corresponsabilidad histórica; en que ambas, sin determinarse causalmente, en cambio representaron verdaderas fuerzas motrices, que entre sí, se nutrieron; afirmando sus respectivas posiciones teórico-políticas.

Lo anterior, en otros términos, Sabine magistralmente lo sintetiza del modo que sigue "...la Reforma, junto con las controversias sectarias a que dio lugar, aceleró en conjunto la tendencia, ya existente, a aumentar y consolidar el poder de las monarquías. El hecho de que fracasase el intento de reformar la Iglesia mediante un Concilio General significó la imposibilidad de llevar a cabo con éxito una Reforma, a menos que se pudiera contar con el apoyo, o incluso la fuerza, de los gobernantes seculares. Martín Lutero descubrió pronto que el éxito de la reforma en Alemania dependía de la posibilidad de obtener la ayuda de los príncipes. (Supra nota 162) En Inglaterra, la Reforma la llevó a cabo el Poder, ya casi absoluto de Enrique VIII, y su consecuencia inmediata fue robustecer aún más el poder real. En términos generales, puede decirse que, a medida que las controversias se extendían, el rey quedaba en toda Europa como único punto alrededor del cual pudiera realizarse la unidad nacional. Esto es especialmente cierto en Francia en la última parte del siglo XVI. Puede afirmarse sin mucha exageración que en todas partes el éxito correspondió al partido religioso que resultaba aliado de una política interna vigorosa. En Inglaterra y Alemania del Norte el protestantismo estuvo al lado de los príncipes. En Francia y España estuvo aliado con movimientos particularistas de la nobleza, las provincias o las ciudades, con el resultado de que la religión nacional siguió siendo la católica¹¹⁸. Así pues

¹¹⁸ Lo que no explica Sabine, empero, consiste en que ese resultado, en efecto, se obtuvo de esa manera, pero la religión católica esencialmente había dejado de ser la misma ahora su papel protagónico lo desempeñaba esencialmente como relación, si bien el prejuicio religioso aún estaba cargado y cumplía una función lo suficientemente eficiente como para seguir retardando particularmente en España el parasitismo nobiliario y el poco desarrollo de las fuerzas productivas. Este impase que duró los siglos de la época moderna por una parte, impidió que España no lograra la prosperidad por ejemplo de Inglaterra, pero, por otra parte, no ha impedido que el poder real se ejerza formalmente como secularización y que todas las fuerzas del prejuicio teológico español en los momentos cruciales de ejercicio del poder se hayan puesto al servicio de su papel como relación con la nueva sustancia de la sustancia sin sustancia que es o fue el estado español. Esta peculiaridad se explica por que otrora España y Francia representaron el centro de gravedad de la sustanciación

quienquiera que fuese el perdidoso, los reyes ganaron, y la monarquía absoluta, que no tuvo su origen en la Reforma, y que no estaba más naturalmente relacionada con una forma de creencia religiosa que con otra, fue en primera instancia su principal beneficiario político.

de la iglesia medieval y toda la riqueza lograda en su configurarse durante siglos, ya entrada la época moderna la echaron de menos en sí mismos como otro, que era la ideología representada por el reformismo, y en estas condiciones, la pobreza fue un trago amargo que España por lo menos no quizá dar, prefiriendo vivir de la nostalgia y el prejuicio, y durante estos siglos lo que fue riqueza de la imaginación le ha significado su pobreza material. Por tanto, en términos políticos esto explicaría análogamente las ambigüedades del estado español que sin ser sustancia mediante la influencia del prejuicio siguió tratando como sustancia a la iglesia, mientras que esta sin ser sustancia se asumió como tal e hizo que la ambigüedad y timidez de ese estado se asumiera como relación de la relación en beneficio por lo menos de su pasado espiritual, mientras que en el trato de igual a igual con otras verdaderas sustancias políticas el estado se degradaba paulatinamente como relación. Pero esto fortalecía las posiciones de la Iglesia al interior de España, si bien como sustancia artificial constantemente dependiente de las dependencias de la relación con su relación, es decir, con un estado que no acertaba a sumirse sino tímidamente como sustancia y por tanto como relación con los que sí eran verdaderas sustancias. Esta vía crucis de la política española todavía presenta el reto del sacudimiento ortodoxo de la iglesia, aunque la relación y dependencias se han complejizado por el avance de las otras sustancias la relación de relación no es lo que corresponde al estado español, pero la igualdad económica no puede en modo alguno lograrse sólo como prejuicio, vencer el prejuicio, significa vencer la modernidad española y por tanto vivir en ella y hacerse uno. La crítica religiosa que se ha materializado durante todas estas siglos requiere socializarse y aparecer como crítica social, lo que daría lugar en las actuales circunstancias no solo a la substanciación del estado sino a su superación como muchas sustancias, y por tanto a un nuevo modo de existir de estas. Lo que ya sería el regimen democrático solo que refundado no en la retórica sino en la vida misma. A la política española le queda el dilema de la realidad e irrealidad de su espíritu fuera de sí, o en sí y para sí como otro. (S. T.)

CAPÍTULO TERCERO:

LAS TRADICIONES POLÍTICAS DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII, Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HUME.

3.1 ASPECTOS GENERALES DE LAS TRADICIONES DE ESTOS SIGLOS EN EL CONTEXTO EUROPEO.

Parafraseando a Collingwood, el pensamiento de Hume no podría resumirse sino como respuesta a un problema social de envergadura eminentemente política, planteado por la sociedad de la que fue contemporáneo en términos históricos; es decir, por la sociedad europea del siglo XVIII, en transición. Aquí, la imagen del mundo anterior estaba, aún, presente; tanto en la riqueza y diversidad de sus formas, como en aquello que le hacía caduca, o, que caracterizaba el límite y carencias de su contenido; del mismo modo, que en cambio la imagen del mundo que se estaba construyendo era aún tenue y difusa; y se extrañaba en ella la exuberancia y madurez de aquellos contenidos pletóricos y variados que presentaba la forma desarrollada, de su antípoda, y a la que sucedía, por tanto.

Por otra parte, aquí se discrepa de la interpretación reduccionista que advierte al pensamiento de Hume casi como expresión de sus caprichos personales; es decir, como expresión sólo de sus vanidades y deseos de fama ¹¹⁹, que, no obstante, legítimamente pudo tener Hume. Empero, la imagen que de ello queda, es absolutamente contrastante, y dista mucho de la seriedad del compromiso que con su realidad histórica asumió, Hume; en su labor intelectual no sólo se trasluce esto, sino, allí, claramente se revela una perspectiva mayor, con lo que su trascendencia, en modo alguno, sólo pudo haber sido literaria, y, lo que es risible, accidentalmente política ¹²⁰.

Empero, a diferencia de lo mantenido por Duque, me parece que el pensamiento de Hume en realidad se inscribe como conducta significativa, particularmente política (no exactamente ubicable en los casos extremos de las hipótesis formuladas por Weber; quien demuestra que el sentido o significado de una conducta puede darse incluso sin que el agente se lo proponga explícitamente, esto es, por decirlo, así, a espaldas suyas ¹²¹, y en

¹¹⁹ Repárese en la posición mantenida por Félix Duque en su traducción de: *"El Tratado..."* acerca de los motivos que pudo haber tenido Hume al escribir su obra.

¹²⁰ Véase estudio preliminar de Colmenar, Josep M. en *Home, David, Ensayos Políticos*, Ed. Tecnos, Madrid 1987, pp. X y ss.

¹²¹ Winch, Peter, *Filosofía de las Ciencias Sociales*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1990, p.46; ver, Habermas Jürgen, *La Lógica de las Ciencias Sociales*, 2ª Edición, Ed. Tecnos, Madrid 1990, p. 300, Ver

todo caso su esclarecimiento podría lograrse como resultado de técnicas de análisis como el psicoanálisis o la lógica simbólica, cuyas posibilidades hermenéuticas pondrían de manifiesto tal cualidad o significado, ciertamente en un proceso sumamente complejo de desestructuración-estructuración socio- histórica, en que preferentemente la labor intelectual o lo que constituye la parte más ardua de la tradición de investigación racional moderna, como asume McIntyre, sería precisamente la necesidad de reordenar o refundar con trascendencia teórica y práctica el mundo moral <<del mismo modo>> en términos de la modernidad o de los nuevos signos de la época moderna). Con esto lo que podría constituir lo político en Hume es precisamente su consideración particular sobre los problemas generales de la sociedad en que se inscribe su pensamiento, o el modo de moralidad en que inscribe su acción teórica: o más aun modo como encara la problemática de la sociedad moderna, y del ejercicio de su poder.

Esta posición, como más adelante veremos, por una parte, le valió que su amigo y maestro Francis Hutcheson le diera le espalada cuando, en su carácter de concejal municipal de Edimburgo, voto en su contra y de esa manera impidió que nuestro pensador pudiese coronar su deseo de ocupar la cátedra de Filosofía moral dejada vacante aquel en la universidad de Edimburgo.¹²² Por otra, ya en su intento por publicar "El Trat...", su obra juvenil, le valió la censura y estigma; pero, ahora, como efecto del temperamento y persona del reverendo William Warburton, que llegó a ser obispo de Gloucester, igualmente con la complicidad del reverendo Richard Hurd quien más adelante revivió la amenaza de Warburton de excomulgar al editor Millar sí este accedía a publicar las Four Dissertations.¹²³ Pero, esto no fue todo, el reverendo George Anderson hizo todo lo posible por conseguir que la propia Church Assembly de Escocia expidiera un edicto de excomuniación contra Hume en 1756 ¹²⁴.

Esta posición, en efecto, no puede interpretarse con una lupa reduccionista, y decir que la censura y persecución contra Hume sólo se debió a la ridícula suposición de su deseo de hacerse notable, mediante lo que podrían haber sido golpes de mercadotecnia publicitaria. Si no, más bien, descartando por completo este simplismo, habría que decir que los estragos de la censura sobre su obra, particularmente: su obra juvenil, obedecieron al tipo de atmósfera política que imperaba en la Escocia del siglo XVIII, en que ha pesar de profesar mayoritariamente el Calvinismo presbiteriano, en términos institucionales, aún se carecía de una configuración moderna de este paradigma. Por tanto, Hume, aparece no tanto víctima de los nuevos horizontes de la modernidad, sino de los atrasos institucionales aún marcados por el pelaje aristocrático del antiguo regimen. En fin, se trata de una circunstancia diferente en la que, sin embargo, prevalece la misma proclividad subjetivo-

igualmente Rossi, Pietro, la introducción que hace en Weber, Max, *Metodología Sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.

¹²² MacIntyre, Alasdair, *Justicia y Racionalidad*, s. e., s. l. Y f. p. 277.

¹²³ Hume David, *"El trat..."*, p. 14, nota 24, p. 19, nota 31, del primer libro del tratado.

¹²⁴ Hume, *"El tratado..."* op. cit. p. 18 nota 29.

política, que había obstaculizado la obra de Copérnico, Galileo, Newton, y muchos otros hombres preclaros, pero, no obstante ello, supieron sobreponerse y crear sus obras, que además de científicas, no dejan de presentar un significado político inmanente.

La condicionalidad del rasgo político, desde luego, no fue propósito cardinal de Hume; sino, mucho antes que él, como vimos, ya habían asumido esta determinabilidad, las Tradiciones del Humanismo, el Escolasticismo, el Tomismo político y el Luteranismo. Como es evidente, las ciencias naturales del renacimiento temprano, no fueron omisas de esta impronta, sus respectivos dominios sirvieron de escenario para que las cuestiones más candentes sobre el cosmos y la naturaleza, fueran planteadas y resueltas, en franca perspectiva moderna, precisamente, por teóricos de gran envergadura; como: Copérnico, Kepler, Galileo, Giordano Bruno, Bacon, y desde luego Pascal y Newton. Todos ellos, con más o menos progresos ofrecieron una perspectiva de análisis que en esencia a la par que científica fue <<del mismo modo>> herético y secular moderno.

Pero esta gran ola secularizante, más adelante, en un plano de no menor generalidad igualmente abrazaría y daría sentido, tanto histórico como político, al pensamiento y obra de nuestro autor; así, como al de otros pensadores que igualmente desarrollaron la modernidad, en cuanto: específico sentido de razón, centrada y descentrada, y que como sujeto ejerce a plenitud su libertad, primeramente en cuanto sí mismo, resolviéndose solo ulteriormente en los distintos como él, por tanto, como lo mismo, o más aún su modernidad; que ya, en ello, es tan distinta como plural, pero del mismo modo moderno, secular. Por tanto, en este específico sentido su <<del mismo modo>> teórico y político de Hume, no es otro que el inaugurado por Copérnico consistente en romper las ataduras del presente al <<volverse en análisis sobre sí mismo experimental>> solo que en materia moral, pero, esta, otro tanto, ya en su forma temprana, era, en Hume, sin duda representativo de la perspectiva del sujeto descentrado, que a la par que el sujeto centrado constituyen las dos determinaciones filosófico políticas centrales de la modernidad, la primera está por desarrollarse, mientras que la segunda ha entrado en crisis.

Esta serie de ensayos de la razón moderna de alguna forma contribuyó para que en el siglo XVIII, el joven Hume, produjera la visión hermenéutica empírico trascendental del argumento probable o hipotético con que desarrolla y resuelve la triple problemática político moral y epistémica expuesta en el "Tratado..." es decir en su obra temprana, con lo que al mismo tiempo que se apartaba del apriorismo de la visión principista abrazada por autores como Stair, y a fin de cuentas por el propio Hutcheson en la parte más ortodoxa de su obra,¹²⁵ asumía un paradigma del todo nuevo y constitutivo de la modernidad el que desarrollaba, lo mismo en forma positiva como "argumento probable", que en forma negativa como "reto al oponente", pero que sobre todo aparecía en la parte más íntima de

¹²⁵ Ibidem. pp. 258, 259.

la realidad social moderna como esencialmente inclusión-exclusión; en efecto mientras en filosofía política se exhibía como individualidad, en economía como mercancía, y en moral como disposición natural, o la pasión de lo útil. Esto, que ya es la posibilidad plural misma, fue inherente al ensayo de Copérnico y Newton, y con igual fuerza a los pensadores modernos que le precedieron y sucedieron, pero, además, de ellos aparecía con una mayor extensión en los ensayos morales ulteriores, así la tradición de refundación moderna si bien no como sujeto descentrado sino como contracción del sujeto corre por figuras no menos prestigiosas, quienes en términos generales argumentan <<esta visión de la sustancialidad en ciencias filosóficas del mismo modo>> moderno, unos, con más o menos conciencia, que otros; pero, unos y otros, hacen de lo mismo otro, o de lo plural, lo otro de su pensamiento en cuanto concepto.

Pero en esta concepción de lo plural, como se advierte, no apareció de súbito; sino, en una larga marcha la fueron tejiendo lentamente desde la situación de desmoronamiento del <<antiguo régimen>> hasta bien entrada la edad moderna. Así cabe contar en esta dilatada secuencia la temprana obra del sujeto centrado, estrictamente racionalista, de Descartes, Malebranche, Spinoza, los Tomistas del siglo XVI y XVII, los Humanistas Clásicos y Septentrionales, la intuición filosófico-teológica del sujeto centrado de los Luteranos, la intuición del sujeto centrado psicofilosófica de los Empiristas Ingleses, particularmente: de Hobbes, Locke, Berkeley, Mandeville, Shaftesbury, etc., del círculo escocés al que perteneció Hume y en el que además destacan Stair, Hutcheson, Adam Smith, Reid entre otros, etc.

Todos ellos debido a esta generalidad de refundación plural son otro tanto pensadores modernos esencialmente teóricos pero del mismo modo por el tipo de respuesta que ofrecieron al problema de refundación de la sociedad como modernidad aparecen con la cualidad de la política, dicho esto, incluso, en la distinción ortodoxa que de la política hace Carl Schmidt mediante el dualismo <<amigo-enemigo>> y cuya manifestación extrema ya en la postrimería de la sociedad moderna incluso cobró víctimas como Giordano Bruno o Galileo, que debido a sus ideas fueron etiquetados como enemigos del antiguo régimen, en el caso del primero se llegó al extremo de llevarlo a la hoguera, y en el del segundo fue obligado a abdicar, en clara muestra de intolerancia intelectual del viejo mundo.

Hume, por supuesto, no fue llevado a la hoguera ni fue obligado a abdicar de sus ideas, empero en su fase temprana como escritor recibió un duro golpe que casi quiebra por completo sus aspiraciones como escritor; es decir, la obra de Hume, como ya se observo, también fue objeto de la intolerancia no solo fanática sino por motivos de política institucional cuando fue tildada de herética y atea, y por tanto, no digna de ser editada, en este caso la intolerancia o la censura vino de otros representantes del antiguo régimen: de los reverendos William Warburton, Richard Hurd (discípulo del primero), y de George

Anderson, quien incluso llegó a la amenaza de excomunión contra el Sr. Miller editor de Hume ¹²⁶.

Pero él <<del mismo modo>> moderno de Hume no sólo es político por formar parte de la tradición institucionalista de investigación racional, y que aquí denomino de <<refundación Institucional de esa sociedad>> (que, según creo, supera la <<resubstanciación>> del mundo como individualidad o visión de la sociedad específicamente moderna, llevada a cabo en términos filosófico-teológicos por Lutero pero también por Hobbes), cualidad que como ya hemos visto provocó la ira de los representantes del antiguo régimen; pero, además, su <<del mismo modo>> es igualmente político por el modo Institucional <<Plural, de Tolerante y Libre>> particular con que capta y resuelve el problema de la política de la sociedad moderna; exactamente, en los términos en que la sociedad de su tiempo los planteaba a la generación de intelectuales de que el propio Hume formaba parte.

Este modo particular de percibir y encarar el problema del poder o de la política moderna lo vislumbraba Hume, de modo polémico, como sigue: percibía una sociedad moderna políticamente caótica, sin rumbo claro, sí bien en términos fácticos el poder de la sociedad moderna parecía haberse consolidado en países como Inglaterra, que gozaba de cierta estabilidad, cuando, allí, en lo económico la batalla decisiva por la acumulación de riqueza parecían ganarla los nuevos y prósperos <<gentilmen>> de las ciudades, que para el siglo XVIII habían desplazado de sus antiguas posesiones y propiedades a los anquilosados nobles y aristócratas. Lo que mostraba un desarrollo económico, en términos industriales y comerciales, en perspectiva, que era francamente promisorio y creciente. Además esta consolidación fáctica del poder la había teorizado y promocionado Hobbes y el Reformismo, con la transposición de la sustancia al individuo como individuo moderno; y más aun este <<del mismo modo>> asimismo sirvió de inspiración al garantismo y legalismo constitucionalista, teorizados por los jusnaturalistas políticos, y por el propio John Locke, un poco antes de la etapa intelectual de Hume.

Sí bien, en la Escocia del dieciocho, aún quedaban por afirmarse plenamente los problemas percibidos y resueltos por Hobbes y Locke; empero, en el ejemplo más representativo de la modernidad, es decir: en la Sociedad Inglesa, ya no significaban la actualidad del problema político; ahora, ya en tiempos de Hume, el problema residía en que la propuesta institucional, aún carecía de un desarrollo sistemático que se correspondiera con las cualidades sociales nuevas; lo que representaba el inminente riesgo de un mayor caos e inestabilidad e incluso de regresión social, a cada momento. Por tanto, se trataba de resolver este fundamental <<impulso>> de signo moderno, de ordenar y resolver la incertidumbre de la continuidad y estabilidad <<del mismo modo>> del poder, como poder político moderno; lo que, igualmente, aseguraría además del orden y estabilidad de la

¹²⁶ Ibidem. p.19, nota 31

sociedad toda, la esencial seguridad en las propias posesiones de bienes, que aparecía condición necesaria para la satisfacción de los propios intereses individuales.

Por lo pronto, frente a este problema, la perspicacia de Hume parecía no haber encontrado el remedio en el seno de las novísimas ciencias de lo moral; ahí, las posiciones teóricas alcanzadas por Hobbes y Locke, le parecían insuficientes. Por tanto, volteó su lente científico-filosófico sobre “lo mismo” de las modernas ciencias naturales, o sobre aquello en lo que residía su cualidad revolucionaria; por supuesto, percibiendo tal cosa, de otro modo, que el fisicalista; podría decirse, que hasta radicalmente de modo distinto del mero fisicalismo. En efecto, la profundidad de Hume, va más allá de la sola textura de las cualidades cognitivas de esas ciencias; por decirlo así, hunde su lente no en ellas como tales, sino en “lo mismo” de ellas, en su <<Del mismo modo>>, o más precisamente en “su” modo Comprensivo. Con esto, la principia Matemática de Newton (al igual que la premonición que el salmo 30 provocó en Lutero, es decir su nueva concepción teológica sobre la justicia divina, columna vertebral de su <<Nueva Teología>>), provoca en Hume, la no menor premonición de la solución a la necesidad cognitiva; que plantea encontrar, en las ciencias morales, el equivalente del principio Newtoniano de la <<atracción>>; de modo que, así como Lutero concibe, en su nueva teología, que la justicia divina en lugar de una connotación punitiva posee una piadosa; en la ciencia, Hume, encuentra que la connotación fisicalista de la <<atracción>> Newtoniana, debe dejar paso a otra que fuera concordante con la naturaleza moral; primeramente, concibe, que el principio de Newton hacia inmediata referencia no al objeto sino al paradigma ya sembrado por Copérnico, mediante su revolución copernicana -de que hablara Kant-; por tanto, era en la misma naturaleza Humana -es decir, en la vuelta al sujeto-- en la sustancia social del reformismo, el lugar apropiado para emprender la búsqueda.

Ya, sin más contratiempos, para efectos de esta exposición, encontró que el equivalente en materia moral del principio de la atracción no era otra sino el principio de <<asociación>>. En efecto, este principio, que a su vez, fungía como paradigma de ulteriores principios, igualmente paradigmáticos; mostrábase razón suficiente que permitía explicar de manera causal el acto humano natural, y sólo faltaba su desarrollo teórico ulterior. Hume, lo haría residir en el principio experiencia; pero, no como experiencia, sin más, en los términos del fisicalismo. Sino, como experiencia de la experiencia, o como experiencia mediante imaginación, o, más aún como experiencia trascendental; cuyas representaciones fundamentales, más logradas, Hume, las obtiene, por una parte, en principios Creencia, Convención, Costumbre, etc.; concepciones que habrán de permitirle, más tarde, arribar a su fundamental concepto de Justicia, y con ello, a su propuesta de equilibrio institucional; lo que, visto de modo más próximo, al problema político moderno que el autor Edimburguence encaraba, ya directamente representa la respuesta al problema de la inestabilidad del poder político moderno, o al verdadero momento antropomórfico de la política de la modernidad.

3.2 HUME Y LA SIGNIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN ESCOCESA EN EL SIGLO XVIII.

Antes de abordar la particularidad sobre el problema político moderno, desarrollado y resuelto por Hume en la perspectiva de la tradición institucional, así como del empirismo trascendental, ---en que le he adscrito---, permítaseme desarrollar el contexto socio-cultural y político, que le fue inmediato, y en que primeramente actuó y pensó; pues, su importancia no es menor, sí asumimos que, allí, directa e inmediatamente, se produce su primer, y más formativo, desarrollo intelectual y moral. Formación que, desde luego, afectó de modo decisivo la obra y perfil de su pensamiento ulterior. Me parece, entonces, que esta afirmación resultaría aclarada, sí se elucida precisamente la relación particular que, Hume, mantuvo con la Tradición Presbiteriana Escocesa, pues ésta, en su tiempo, mantenía el monopolio cultural escocés, y, en consecuencia, regía de modo predominante las cuestiones espirituales y morales de Escocia.

En efecto, situados en el contexto sociocultural más próximo a Hume, es decir, en el de la sociedad Escocesa del siglo XVIII, habría que adelantar una hipótesis, y decir que el modo como se relaciona con la tradición intelectual allí imperante presenta un sesgo bastante curioso, incluso, contradictorio, teniendo, por una parte, un rostro positivo, y, por otra, otro, negativo. Estimo, asimismo, que la mejor referencia para explicitar esta simbiosis, o punto de inflexión antitético, del pensamiento Humeano, sin duda, es el propio pensamiento de una de las figuras híticas de esa Tradición, como es el caso de Francis Hutcheson; del que, inmediatamente, hay que afirmar que su obra, por una parte, presenta características que son del todo coincidentes con la ortodoxia de la Tradición escocesa; pero, por otra, igualmente presenta características de las que se infiere una posición herética respecto a aquella tradición.

De acuerdo con MacIntyre, a Hume no se puede acreditar como perteneciente a la tradición Escocesa, sólo por entender que asumió las tesis ortodoxas de Hutcheson, ni, siquiera, por asumir sus contrarias. Pero entonces, lo curioso, precisamente reside en que a Hume se le considera como parte de la tradición escocesa no tanto porque asuma, como sería lo normal, los paradigmas de la ortodoxia de esa tradición; mucho menos, por que asuma la parte herética desarrollada por Hutcheson. Si no, más bien, por lo que considero es un hecho popular; es decir, porque sus contemporáneos lo adscribían, sin mayor reflexión, como seguidor del pensamiento de un personaje paradigmático de esa tradición, como sin duda fue Hutcheson. Por tanto, lo que pesó en la acreditación de Hume, como miembro, incluso, considerado él mas avanzado, de la tradición presbiteriana escocesa, fue su adscripción acrítica al pensamiento que, después de Stair, más influencia moral y política ejercía en el círculo de intelectuales escoceses.

Pero, sí bien, Hume, por las ideas que desarrolló, jamás perteneció en realidad a la Tradición Escocesa; esta cuestión, empero, no a todos pasó desapercibida, por ejemplo, no fue ignorada por Hutcheson: su maestro; quien, después de advertir ese hecho llegó a estimar embarazosa su relación con Hume, y le resultaba incómoda para su status, de modo que casi de inmediato buscó un pretexto para tomar distancia de él; y la oportunidad se presentó, precisamente, cuando como concejal de Edimburgo debía opinar y decidir respecto de la interpretación académica expuesta por Hume sobre los <<De Officiis>>, y produjo su voto en contra descalificando a Hume para que no ocupará la cátedra de filosofía moral, un poco antes, por él dejada vacante en la universidad de Edimburgo.

De acuerdo con lo anterior, sin mayor contratiempo, conviene precisar en que consiste el heretismo de Hutcheson para entender porque vino bien, o fue correspondiente con las posiciones anglicanas que, según MacIntyre, tempranamente había asumido Hume. Pero antes de arribar a este punto, observemos a grandes rasgos, que es lo que se entiende por tradición escocesa en el siglo XVIII, en esta parte como ya se puso de manifiesto me apoyo en lo fundamental en la exposición lograda por MacIntyre, particularmente, en su obra: <<Justicia y Racionalidad>>.

El significado histórico político de la tradición escocesa no podría entenderse sino se trae a cuenta el debate sobre el futuro social y político de escocia escenificado durante los siglos XVII y XVIII ¹²⁷. En efecto, se trata de entender como en el contexto de la transición de los siglos XVII y XVIII, en escocia, se debate de modo sumamente tenso sobre sí escocia debería mantenerse independiente o bien convendría su anglicanización asimilándose a Inglaterra. Los temas sobre los que esencialmente giraba la polémica eran tres: La autoridad política, la racionalidad práctica y la justicia ¹²⁸.

Como era de esperarse, en el ámbito filosófico político esta problemática dio lugar a dos respuestas antitéticas: la anglicana, asimilacionista, y la conservadora independentista. La primera fincaba su posición en la subordinación de los principios racionales al interés y a la pasión. La segunda en cambio, declaraba independientes los principios, y los ponía por encima de las pasiones ¹²⁹.

Ahora, veamos, mas concretamente, en que consistieron los principios que postulaban y desarrollaban ambas tradiciones en el contexto Escocés. Uno de los aspectos que implica esta cuestión, tiene que ver con la comprensión de la nueva situación, en que lo importante es elucidar la relación de los individuos con sus roles sociales, dentro del orden social y político jerárquicamente estructurado, dice MacIntyre, "... <<el individuo>> a partir de ahora se concebía como una de las categorías fundamentales sino la más fundamental

¹²⁷ MacIntyre, Alasdair, op. cit. p. 219.

¹²⁸ Ibidem. p. 211.

¹²⁹ Ibidem. pp. 212, 213.

del pensamiento y de la práctica sociales. Se considera que los individuos poseen su identidad y sus capacidades humanas esenciales al margen de y con anterioridad a su ciudadanía en cualquier orden social y político particular. La cuestión central propuesta de los individuos así entendidos es la siguiente: ¿Qué les proporciona con buenas razones o, al menos, con una motivación adecuada para sujetarse a los constrictos impuestos por un orden social y político cualquiera?.

Con este planteamiento derivado de las nuevas circunstancias de la transición de los siglos XVII a XVIII los hombres modernos se ven relevados de las constricciones a que les sometía el antiguo régimen en que de antemano estaba decidido su rol social por su pertenencia inmediata y regularmente coactiva a una institución o corporación...

--*Continúa*-- Los gobernantes del estado moderno pretendían poder justificar su asunción a la autoridad y su ejercicio del poder en la medida que proveían a los gobernados con lo que podía identificarse como beneficios y la protección de daños, sea lo que fuere la concepción específica del bien humano, si la hubiera que tenían los gobernantes y los gobernados... --*Así mismo*-- Los defensores de la economía de mercado, cuyo dominio se extendía como consecuencia de que la casa había dejado de ser el lugar primero de la producción, pretendían ser capaces de justificar la transformación de la tierra, del trabajo y del dinero en que el mercado también proporcionaba a los que participaban en los beneficios los cuales podrían entenderse como tales independientemente de las concepciones específicas del bien" ¹³⁰.

Una vez expuesta la situación que problematizaba la existencia de las dos tradiciones enfrentadas en el escenario cultural escocés, conviene afirmar que el ámbito de debate no era otro sino el académico-universitario, tres son los componentes de las respuestas que ofrecían: Una concepción sobre las pasiones e intereses que motivan la acción, una comprensión de los principios comprendidos por la razón a las que la apelación en materias políticas y morales podría hacerse, y alguna concepción del lugar de la acción humana en el orden del universo, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la divina providencia. De acuerdo con estos elementos surgen preguntas como ¿Son las pasiones exclusivamente dominantes de la acción humana? ¿Cuándo el cálculo racional le demuestra a alguien que la expresión de alguna pasión que ahora siente no redundará en su interés a largo plazo? ¿Cómo debe inhibirse dicha pasión? ¿Puede que la pasión sea una fuerza motivante e independiente? ¿Qué consideraciones propuestas por la razón pueden producir un motivo suficiente para comportarse con justicia cuando no es el interés de uno comportarse así? ¿Acaso hay un orden de las causas natural y providencial, de tal forma que si los individuos persiguen sus propios intereses, el interés de mantener el orden social y político se cumplirá? ¿Qué tipo de orden político y social ejemplificaba cada uno de estos modos alternativos?

¹³⁰ Ibidem. p. 210.

Enseguida, veamos, mas concretamente, las respuestas generales de ambas tradiciones:

La Tradición Anglicana o asimilacionista:

1. Entiende la obediencia a los principios racionales como: la justicia o la legitimidad, como medios para la promoción de intereses de grupos; y, entiende los intereses, como la expresión colectiva de las pasiones de los individuos: de acuerdo con esto los principios sirven a los propósitos tanto del interés como de la pasión; reconocer esto, es reconocer igualmente que es irracional obedecer un principio cuando hacerlo no serviría para los propósitos del interés y de la pasión, que proporcionaban aquel principio particular con su justificación. El problema central, conque enfrenta esta tradición a su rival deriva de aquí, y consiste en: cómo alguien movido solamente por la pasión y el interés podría motivarse a obedecer los principios de la justicia, la obediencia, que en ciertas ocasiones les privaría de la satisfacción en el nivel del beneficio, y del beneficio en el nivel del interés ¹³¹.

2. Los seres humanos se mueven por pasiones y o intereses.

3. Los principios son instrumentos al servicio de las pasiones; el acuerdo sobre principios implica un acuerdo más fundamental sobre intereses y pasiones, en correspondencia con un orden público y social estable; que les sea correspondiente, en el que se hace uso de sanciones para mantener el orden, y para producir conformidad entre individuos y grupos; así, la clasificación social se hace en términos de lo que consumen, disfrutan y producen los individuos.

4. El ejemplo de este orden público y social era la Inglaterra del siglo XVIII. Roy Porter describió los problemas con que se enfrentaban los grandes terratenientes de Inglaterra en esta época <<Los magnates se encontraban cogidos por los cuernos de un dilema que ellos mismos habían creado. La avaricia les urgía a maximizar el beneficio agrario, la soberbia a regordearse sin estorbados en su grandeza privada --cuanto más ricos se hacían, mas cultivaban los gustos--- Palladianismo, modas francesas, maneras finas y erudición en las artes que les elevaban por encima de sus ayudantes de campo, escuderos y caseros, y hombres libres... Y sin embargo, la popularidad era la guinda de la vida. Careciendo de ejércitos privados, al final tuvieron que gobernar por astucia. La autoridad solo podía mantenerse por el consentimiento, mediante negociaciones recíprocas embelesadotas de la voluntad y de los intereses, por toma y daca. El juego de la fraternización, por muy nauseabunda, por muy falsa que resultara, tenía que jugarse>> ¹³².

¹³¹ Ibidem. p 213.

¹³² Ibidem. p. 214.

5. La clave, del orden social, está en el carácter recíproco de las pasiones a partir de las cuales se piensa que surge el comportamiento. Si a mí me dieran, en la medida de lo posible, lo que me complace; y si me protegieran, en la medida de lo posible, de lo que me causaría dolor, solo podría ser esa misma medida en que les complace a los demás que debería ser yo complacido, y en esa misma medida en que les causa dolor a los demás que debería experimentar dolor yo mismo. A su vez, sólo podría darse este caso si en general me complace que estos otros estén complacidos, y en general me causa pena que estén apenados. Pero tal reciprocidad y mutualidad de satisfacción e insatisfacción puede incorporarse solo imperfectamente en los acuerdos sociales actuales.

6. Se apela a criterios morales, estéticos, y políticos de juicio y acción correctos de reciprocidad mutua en el intercambio de beneficios; tal apelación, es en si misma, una forma de participar en las transacciones compartidas de intercambio social. Vinculan no a los individuos en cuanto tales, sino a los individuos identificados en términos de los recursos que poseen, y a los cuales se puede acudir para contribuir a los intercambios que constituyen la vida social. Así, el individuo, en cuanto hacendado, como dueño de una hacienda o sin ella, es la unidad de la vida social, y las reglas que gobiernan la distribución y el intercambio de la propiedad son una parte integral de las reglas que constituyen el sistema de intercambios sociales. El Status y el poder dentro del sistema depende de la propiedad de una hacienda, quedarse sin propiedad equivale a convertirse en una vulnerable víctima del sistema, bien sea como víctima de su opresión, bien de su caridad. Y, sencillamente, porque las reglas de la propiedad son tan integrales para el funcionamiento de la totalidad; y, porque todas las apelaciones a criterios de juicio, son internas a ese mismo sistema; funcionando como expresiones de actitud dentro de ellos, no puede haber desde el punto de vista de esta forma de orden social y político, ninguna apelación bien fundada en contra de las relaciones de propiedad en el <<status quo>> a un criterio de lo correcto, que sea externo a ese orden social y político.

7. La experiencia de Eduard Burke, como miembro de la tradición anglicana: a) se hizo primeramente miembro del orden social inglés establecido para poder hablar desde dentro de él. No le estaba permitido hablar desde fuera como irlandés; tenía que transformarse en un propietario de hacienda inglesa, tenía que imaginarse o reimaginarse como un gentilhombre inglés; b) ya, allí, trató de adaptar el principio a las circunstancias; ningún principio estará exento de ser revalorado y revisado periódicamente a la luz de sus éxitos y fracasos, de servir a los propósitos de proporcionar beneficios y satisfacción en los intercambios de la vida social, reprimiendo este grupo, favoreciendo aquel, para que uno y el mismo sistema pueda, en momentos diferentes, aumentar o disminuir tanto la gama de beneficios conferidos dentro de sí como entre los que se cuentan en las filas de los que disfrutaban de los mismos; c) según Burke la apelación a principios independientes había definido de hecho a la oposición de grupos contra el orden establecido en la Inglaterra del

siglo dieciocho. Entre estos se contaba: los Jacobinistas, los no Republicanos Ingleses de la Commonwealth, los Leveller, los Digger, Los Husitas, etc ¹³³.

Respecto a la respuesta de la Tradición Presbiteriana Escocesa tenemos los siguientes postulados:

1. Tiene como antecedentes las posiciones críticas de Cobbet quien destruyó la visión ideológica esgrimida por Burke; al igual que éste, vio la Inglaterra del dieciocho desde dentro y desde fuera, pero a diferencia de Burke, no desde la posición de un renegado Irlandés asimilacionista; sino en la perspectiva de una Inglaterra alternativa.

2. El asimilacionismo en la Escocia dieciochesca contaba con una visión idílica de los jóvenes escoceses, quienes miraban en lo que Inglaterra era de hecho, y en lo que quería de los que prestaban su lealtad a su orden establecido la posibilidad de asimilación. En 1707 Escocia perdió su soberanía, nominalmente para una nueva entidad, el reino unido, pero de hecho, para un parlamento Inglés que seguía en Westminster, aumentado solo por dieciséis escoceses entre los doscientos seis de la cámara de los Loores, y por cuarenta y cinco miembros escoceses, entre los quinientos sesenta y ocho de la cámara de los comunes. La política misma se convirtió en un ámbito cerrado para todos, con excepción de unos pocos escoceses, y los que estaban dispuestos a ser casi, sino totalmente, sumisos a los propósitos de la élite Inglesa gobernante. <<El gobierno inglés gobernaba sobre la base de un bloque sólido de votos serviles, organizados por gerentes experimentados en dispensar escaños seguros, por un lado, y posiciones lucrativas en el gobierno, por otro. Escogieron a ojo a los novatos escoceses en la asamblea de Westminster, como reclutas prometedores: les organizaron bajo sí, como de los suyos, hasta que, con un poco de entrenamiento, llegaron a tener una pasividad casi bovina ante la administración inglesa, como sus antepasados habían tenido ante los loores escoceses de los artículos, quienes hasta 1689 habían representado a la corona en el parlamento escocés y en gran parte habían controlado sus actividades.

3. El criterio definitorio de esta tradición, consiste en entender los principios con una autoridad independiente de las pasiones, o de los intereses; de manera que, la apelación al principio en contra de las pasiones o de los intereses de uno, no solo podría justificarse racionalmente, sino que también podría resultar eficaz para moverle a uno a hacer; moverse en los niveles de la pasión y del interés iría en su propio detrimento. El problema central al que se enfrenta este punto de vista es obvio: ¿cómo es posible para la aprehensión racional de los principios motivar, y más aún, motivar de tal modo que la pasión y el interés estén temporalmente privados de su poder? ¹³⁴.

¹³³ Ibidem. pp. 214-216.

¹³⁴ Ibidem. p. 213.

4. La Tradición Escocesa, o el Tratado de la Unión, no sobrevivieron a las tendencias asimilacionistas a partir de las estructuras políticas formales, sino a partir de instituciones distintivamente escocesas que mantenían y promovían un modo alternativo de existencia civil, y social, capaz de resistir hasta cierto punto, y durante un tiempo más o menos largo, las presiones para la anglicanización de la cultura y la sociedad escocesas. Estas instituciones, eran de tres tipos: a) La Iglesia establecida de Escocia, presbiteriana, calvinista en sus documentos oficiales: La confesión de Westminster, y los Catecismos Mayor y Menor, b) Las instituciones de derecho Escocés y la abogacía, un derecho informado por la herencia del derecho romano holandés, especialmente en el área del derecho municipal, y muy distinto tanto en la teoría como en la práctica del derecho común inglés, c) El sistema educativo diseñado para ejecutar la intención de los reformistas de que hubiera una escuela en cada parroquia, d) En el ápice del sistema educativo se encontraban las tres universidades anteriores a la reforma: la de ST. Andrew's, la de Glasgow y el King's College de Aberdeen, y las dos fundaciones posteriores a la reforma, la de Edimburgo y el Mariscal College de Aberdeen.

5. El sistema educativo proporcionaba una educación homogénea para futuros ministros, abogados y directores de colegios; los hábitos mentales que se les inculcaban, eran aquellos apropiados para una cultura en la que, lo mismo decisiones que tareas de justificación racional se determinaban por apelación a principios, con una autoridad independiente del orden social; consideraban que los principios y las instituciones escocesas, podrían defenderse internacionalmente en la comunidad internacional de civilización protestante, en la que se compartían los criterios para una justificación racional.

6. El escocés educado en la universidad también se enfrentaba con la necesidad de resolver el dilema de: o bien, seguir viviendo en Escocia el tipo de vida configurado por las propias instituciones culturales y creencias institucionalizadas de escocia; o bien, vivir una vida a la inglesa, transformando en la medida de lo posible, las costumbres escocesas en inglesas o emigrando a Inglaterra.

7. El intento de conservar una vida independiente, no hecha según el patrón Inglés, exigía distinguir y revalorar una identidad escocesa viable de forma diferente. Así, la escocia Gaélico hablante, en su mayoría católico romana, igualmente tenía que repudiarse. No era sorprendente que muchos si no todos los jóvenes escoceses cultos miraban a los de las tierras altas como extranjeros y hasta cierto punto, como enemigos. Tal visión, según MacIntyre, era un empobrecimiento de la identidad escocesa, pues la presencia del jacobinismo de los de las tierras altas con una religión católico romana sólo indicaba la presencia de una escocia más antigua.

8. Lo distintivo de la tradición escocesa consistía igualmente en la creencia en principios con autoridad independiente, conforme a los cuales se organizaban los grupos

sociales. Por lo demás, la posición principista en términos teóricos ya había sido teorizada por Locke, Leibniz y Shaftesbury.

9. La importancia de las verdades sustantivas, de los principios, fue acreditada fundamentalmente por la influencia que en esa nación ejerció la Filosofía. Pero, el modo de arribar a los principios, procedía de Aristóteles y del Aquinate a partir del ensayo de metodologías dialécticas que incluye tanto la epagoge de los particulares, como la refutación de las tesis alternativas y rivales. La ciencia aristotélica se asumía como una mezcla inseparable de demostración y de dialéctica, tanto por Aristóteles como por el Aquinate. Pero, lo que realmente importa, según MacIntyre, no es tanto la historia de la dialéctica; sino el modo en que los primeros principios de las ciencias, concebidas de un modo predominantemente Aristotélico, llegaron a tratarse como evidentes e innegables, por sí mismas; sin apoyo dialéctico, o cualquier tipo de apoyo racional alguno.

10. En cuanto a la asunción de los primeros principios como paradigma, habría que decir que, Ernan McMullin, recordó que Galileo al desarrollar algunos principios de la mecánica, sostuvo que podrían parecer tan plausibles y aparecer como verdades necesarias... Y sí, por una verdad necesaria, entendemos solamente una verdad que ninguna persona razonable podría negar --en lugar de definir verdad necesaria en los términos de alguna teoría filosófica de la necesidad y de la contingencia-- entonces podemos quitar la incertidumbre de la afirmación de McMullin, y decir que para muchos de los primeros principios de la mecánica del siglo diecisiete, como para los de cualquier otra ciencia, se les asignará el status de verdades necesarias.

Así, la concepción de cada una de las ciencias, su modalidad del conocimiento e intelección, como derivada de algún conjunto de primeros principios evidente, cuya evidencia es tal que no necesita de un apoyo racional ulterior, refuerza, entonces, en muchas sociedades europeas protomodernas la creencia popular en la evidencia de ciertas verdades. Y, esta creencia, era sostenida por la versión del aristotelismo escolástico que dominaba las universidades de Escocia del siglo dieciocho.

Pero, el protagonista más notable de lo que, MacIntyre, caracteriza como una alianza notable entre el aristotelismo y el calvinismo quizá fuera Robert Baille, que enseñaba filosofía como regente en la universidad de Glasgow de 1625 a 1631, y después se hizo profesor de teología, y más tarde, tras la restauración de Carlos III, el director de la universidad. En los papeles de Baille, se encontraba el borrador de una "Apertura" de la universidad, presentada probablemente a la asamblea general de la Iglesia de Escocia en agosto de 1641. En la "Apertura", argumenta que los alumnos deberían apprehender <<primero axiomatice y luego, mediante objeciones silogísticas>> Así, la referencia a las

tesis subordinadas a los primeros principios, explícitamente, comienza a formar parte de la formación de un ministro¹³⁵.

11. Otra de las figuras que continúa la labor afirmativa de los Primeros Principios, como paradigma de la tradición escocesa en el círculo universitario escocés fue: James Dalrymple Stair quien publicó entre sus obras principales sus <<Institutas>> y su <<"A Sistem...">>. En la segunda edición de la primera en 1693, proporcionó una comprensión de la naturaleza de la justicia, de la ley y de la conducta racional y correcta, que articulaban los presupuestos de lo que iban a ser las actitudes distintivamente escocesas. Mas adelante, volveré sobre este autor, aquí sólo se trae a cuenta en relación a los primeros principios sustentados por él, por ejemplo, entre otras cosas, sustenta que: "Lo que los seres humanos aprehenden por la razón son los primeros principios comunes del derecho: <<Los principios del derecho son tales que son conocidos sin argumentación, y a los cuales el juicio, tras su aprehensión inmediata y plenamente les dará su asentimiento; tales como que Dios haya de ser adorado y obedecido. Los padres obedecidos y honrados, los hijos amados y cuidados. Y así son los preceptos comunes que se encuentran en el derecho civil, el de vivir honradamente, el de no hacer mal a nadie, el de dar a cada hombre lo suyo. La razón aprehende dos tipos de primeros principios del derecho, aquellos de la equidad o de lo recto y aquellos de lo bueno y lo útil, o de los expeditivos. Si no fuera por la caída del hombre, los primeros principios de la equidad bastarían por sí mismos. Pero puesto que los seres humanos se revelan contra Dios y los principios de la equidad, resulta provechoso para los seres humanos>> Buscar las cosas expeditivas y las ayudas para tornar eficaz la equidad; y por tanto, para formar sociedades de hombres, para que puedan defenderse mutuamente los unos y los otros y procurarse los unos a los otros sus derechos ¹³⁶.

Hasta aquí, algunas de las tesis más importantes de la Tradición Escocesa; más adelante, igualmente, a propósito de Hutcheson y Hume volveré de nuevo sobre estos aspectos. Por el momento, importa señalar que las proposiciones de Stair y Bailie, no estuvieron exentas de debate; así, fueron motivo de objeción por William Blackstone, primer profesor Vineriano en la universidad de Oxford, publicó lo esencial de las leyes de Inglaterra en 1765 bajo el título <<Comentarios on the Laws of England>>. Ahí defendía la superioridad del derecho inglés frente al derecho romano. Blackstone comienza escribiendo como si también fuera a deducir los primeros principios del derecho a partir de una doctrina teológica o metafísica. Pero, enseguida declara que semejante apelación es redundante, ya que Dios <<se ha complacido en idear así la constitución y la estructura de la humanidad, de modo que no necesitamos ninguna otra pista para investigar y alcanzar el estado de derecho, a parte de nuestro amor propio, ese principio universal de acción... el no ha complicado las leyes de la naturaleza con una multitud de reglas y preceptos abstractos...pero por su bondad a reducido la regla de la obediencia a ese precepto

¹³⁵ Ibidem. pp. 213, 217-222.

¹³⁶ Ibidem. p. 223.

paternal único –que el hombre ha de perseguir su propia y verdadera felicidad sustancial- es el fundamento de lo que llamamos ética o derecho natural>>¹³⁷.

--Continua-- Dios a constituido a los seres humanos de tal manera que ni poseemos ni necesitamos efectivamente ningún criterio externo a nuestras pasiones, <<porque el único verdadero fundamento natural de la sociedad son los deseos y temores de los individuos>> Pero, aparte de esos principios los cuales, por ser naturales a todo ser humano, componen la ley natural, los ingleses han de guiarse por las costumbres de su propia sociedad <<y ha sido una tradición antigua en las leyes de Inglaterra, que cada vez que un precepto de la ley vigente, cuya razón quizá ya no puede recordarse ni discernirse haya sido violentado arbitrariamente por nuevos estatutos o resoluciones, la sabiduría del precepto reaparece al final a partir de las inconveniencias que surgieran de la innovación. La doctrina de derecho entonces es ésta: que los precedentes y las reglas deben seguirse, a no ser que sean claramente absurdas e injustas: porque aunque su razón de ser no sea obvia, a primera vista, no obstante debemos tal deferencia a los tiempos pretéritos; de modo que, no deberíamos suponer que hayan actuado completamente sin consideración alguna¹³⁸.

El papel teórico desarrollado por Blackstone en el ámbito legal es, según MacIntyre, equivalente con el desempeñado por Burke en términos más filosófico-políticos; pero, las diferencias que presenta con Stair, contribuyen a esclarecer aún más las propias tesis que sustenta una y otra tradición. En efecto: a) respecto a la apelación a la equidad, mientras en Blackstone, la apelación es válida sólo en los casos no cubiertos por las reglas establecidas, y no haya precedentes, en Stair las reglas de equidad están entre los primeros principios de justicia, y una apelación a ella en contra de la regla establecida siempre debe hacerse. La apelación al precedente, no tiene para el derecho escocés, ninguna fuerza; excepto, en cuanto evidencia de cómo las reglas de la justicia han sido aplicadas. Según Stair, debemos tratar con cierta deferencia la costumbre establecida y precedente, como fuente de tal evidencia; pero, nada más. Así, las reglas de la justicia, proporcionan un criterio fundamental externo a toda práctica establecida, incluso, a la práctica del legislador; cuyo trabajo puede encontrarse deficiente y, por tanto, ser corregido, luego por un juez sobre la base de una apelación a los primeros principios de la justicia.

b) En la comprensión que tienen respecto a los principios de la propiedad, mientras Blackstone, absolutiza los derechos de la propiedad, y, con ello, las obligaciones que los individuos tienen, dependen, casi (sino completamente) de su lugar en las relaciones de propiedad establecidas. Stair, considera prioritarias las obligaciones al status de la propiedad, en él, esta queda sujeta a las restricciones que impone el interés público.

¹³⁷ Ibidem. p. 224.

¹³⁸ Ibidem. p. 224.



c) Mientras Blackstone desecha la teología por redundante, Stair considera que no puede extirparse del análisis filosófico y jurídico sin daño irreparable¹³⁹

Por otra parte, en el mismo sentido, el reconocimiento más notable sobre la adopción de los principios, y su defensa mediante la argumentación filosófica, función que confirió a la filosofía una importancia nacional con que antes no contaba, corresponde a la comisión nombrada por el Parlamento Escocés por la época en que Stair era Lord presidente. Pero, el intento de la comisión para unificar el programa de filosofía en las cuatro universidades: ST. Andrew's, Glasgow, Aberdeen y Edimburgo, más importantes, no tuvo éxito; y tuvo que intervenir el consejo de Edimburgo para tomar una decisión definitiva. De esa forma, correspondió al consejo proveer a la filosofía de una importancia que no tenía antes, implementó en correspondencia con esto la medida de sustituir a los regentes por profesores para ejercer la cátedra universitaria; así como, igualmente, implementó la cátedra por oposición. De esta manera, los profesores estarían llamados a desempeñar un rol de la mayor importancia; pues, además, de ejercer la docencia, deberían emitir opinión de acuerdo a los principios tradicionales, sobre asuntos de incumbencia nacional y social. En este sentido, Glasgow, seguiría el ejemplo de Edimburgo en 1727. Pero, con esto, llegamos al momento en que aparece como profesor universitario Francis Hutcheson, quien estaría llamado a desempeñar la cátedra precisamente cuando Carmichael murió en 1729, en lugar de su hijo fue nombrado precisamente Hutcheson. Este, para merecer el cargo tuvo que defender tres tesis: una tesis en lógica y otra en física, así como una tercera, en filosofía moral, sus intervenciones se dieron en el mismo día 20 de febrero de 1730¹⁴⁰.

Sobre la importancia del profesor universitario de la escocia del siglo dieciocho MacIntyre resume lo que sigue: "El entender cómo era el papel de un profesor de filosofía moral entonces es, por tanto, un paso preliminar necesario para entender los conflictos escoceses y los debates acerca de la justicia y el razonamiento práctico. Y esto requiere, a su vez, algún relato del modo en que el desempeño de los deberes de un profesor de filosofía se relacionaba con el equilibrio cambiante de autoridad y poder, entre las instituciones eclesiásticas y seculares en la Escocia del siglo dieciocho"¹⁴¹.

De lo expuesto, es preciso advertir, que la misma vinculación de Hutcheson con la tradición escocesa no es lineal ni mecánica. Pues, sí bien, se adscribió a los principios de la Confesión de Westminster, así como, a los Catecismos Mayor y Menor que, igualmente, sustentaban esta tradición; en Hutcheson, así mismo, existe otra parte de su obra en que se localizan fácilmente desarrollos conceptuales que, por completo, son antitéticos de la ortodoxia escocesa. Pero, antes de detallar este aspecto, conviene recuperar la circunstancia en que Hutcheson asume el cargo como profesor y se desenvuelve como tal.

¹³⁹ Ibidem. pp. 225,226.

¹⁴⁰ Ibidem. p. 232.

¹⁴¹ Ibidem. pp. 232, 233.

En efecto, las dos caras del debate político, tanto teológico como cultural, que están implícitas en la tradición escocesa; no podrían entenderse, si se deja de observar la circunstancia económico-social que prevalecía en la Escocia de la transición de los siglos XVII y XVIII. En efecto, comenta MacIntyre "...para Escocia esta era una época tanto de mejora de la agricultura como de expansión comercial. Los valores del mercado y de la creciente riqueza se iban a imponer cada vez más, a los del parentesco y de la comunidad local, por consiguiente, venían a menos. Los valores distintivos del sistema educativo iban a ser retados por los de la utilidad comercial. Por eso, del año 1762 en adelante William Tom, ministro de Govan, publicaba una serie de folletos cuyo tema se especificaba en el texto del primero <<Los efectos de una educación universitaria y una educación para un pueblo de comerciantes>>. La lógica y la metafísica son una pérdida de tiempo para los alumnos; la filosofía moral tal como se enseñaba debía dejar paso a la enseñanza de una moralidad práctica (...) La siguiente pregunta por tanto se hizo ineludible: ¿Cuál es el efecto de una economía en expansión en la vida moral e intelectual?.

La relación de esta pregunta con la pregunta de ¿Sí al embarcarse en relaciones a gran escala de intercambio y comercio Escocia podía evitar una ruptura con su cultura heredada? está clara, y ya estaba clara en el siglo dieciocho. Pero, Hutcheson, escribió antes de que esta pregunta se hiciera tan apremiante, como más adelante se haría apremiante para Hume, Smith y Ferguson; sin embargo, su obra no podía dejar de tener implicaciones en esta controversia. Por tanto, la pregunta que iba a plantear la obra de Hutcheson era ésta: ¿Cuáles son los recursos filosóficos necesarios para sostener la tradición como una vez había hecho Baille y Stair, frente a los retos tanto de las filosofías nuevas como a la necesidad por parte de esa tradición de preservar su teología, sus principios legales y morales, su versión de la justicia, y su criterio acerca de lo que significa para los individuos el ser racional en lo práctico? La cual muestra en parte la genuina grandeza de Hutcheson, de tal modo, que cuando comprendemos su filosofía, desde esta perspectiva, al mismo tiempo llegamos a entender el modo extraordinario en el que aunó todos los recursos disponibles y relevantes para su tarea. Lo que ha parecido a algunos comentaristas como mero eclecticismo era, de hecho, un asombroso –aunque fracasara– proyecto de síntesis.

Entre los contemporáneos de Hutcheson correspondió a Andrew Fletcher de Salton, según MacIntyre, "...ser el único que comprendió el dilema con que se enfrentaba Escocia como aquel que involucraba alternativas excluyentes más radicales que las que estaban dispuestos a reconocer. Por que, según su perspectiva, en el nivel de la acción política o bien Escocia entraba en el mundo de los estados modernos a gran escala, con una economía correspondiente, y por tanto dejaba de ser Escocia; o bien tenía que volver a crearse con una forma de gobierno incluso más local y moralmente más homogénea, de los que los aristotélicos calvinistas de mediados del siglo diecisiete habían imaginado"¹⁴².

¹⁴² Ibidem. pp. 249, 250.

Empero, lo que parecía imposible en el ámbito político institucional, terreno elegido por Fletcher, parecía posible en el ámbito cultural, por cierto, no menos político, veamos lo que el propio MacIntyre relata: “ Por contraste, la opinión implícita de los que eran continuadores de una tradición cultural distintivamente Escocesa era que había una posibilidad que no era ni la de Fletcher, ni la de los anglicanizantes. El papel continuador del profesor de filosofía moral, se hizo central para esta empresa; precisamente porque los principios peculiares y distintivos del derecho, de la educación y de la teología escocesas, dependían para su supervivencia de la elaboración de teorías y tesis filosóficas que fueran capaces de sostener esos principios, y proporcionarles una defensa en un debate público en Escocia tan eficazmente como lo había hecho el aristotelismo calvinista de Baille, pero que a la vez tuviera una comprensión de las controversias filosóficas de fines del siglo diecisiete y de la modernidad a comienzos del dieciocho, y Hutcheson era el responsable de elaborar la importancia de ese rol social y culturalmente visible tanto fuera de Escocia como dentro de ella, según un modo que sus predecesores Law y Carmichel no habían hecho, aunque habían desempeñado un papel esencial para llevar esa tradición al punto en el que Hutcheson se hizo su figura central- concluye MacIntyre- el trabajo de Hutcheson, entonces, tendría que entenderse en el contexto de lugar tanto en la continuación de un conjunto de controversias teológicas, como en un debate cultural en el que la presuposición de instituciones distintivamente escocesas estaba en juego...”¹⁴³.

La Exposición de las circunstancias en que, durante los siglos XVII y XVIII, se situó la tradición escocesa permite, en efecto, poseer una óptica histórica sobre este fenómeno cultural, así como de su impacto sobre Hutcheson; quien, magistralmente las problematiza. Sin embargo, tratar sobre su obra involucra otro aspecto de no menor importancia, es decir, es igualmente relevante abordar el círculo intelectual y cultural con el que su pensamiento interactúa, y sirve de acicate para el desarrollo de su formación. En efecto, hablar de Hutcheson, y de la respuesta que ofrece al problema sobre el futuro de la realidad social escocesa del siglo XVIII, implica conectar su pensamiento no sólo con la tradición escocesa sino con pensadores en él tan influyentes, como: Shaftesbury, Stair, Cicerón, Descartes, Malebranche, Arnauld, Locke, etc.

El pasar revista, de estos pensadores, permite, a la par que ahondar en el pensamiento de Hutcheson, mostrar igualmente en qué sentido su obra, teóricamente, presenta dos facetas; una: ortodoxa, y otra: heterodoxa. Todo esto, sin que implique, que políticamente su obra deje de tener una enorme coherencia, sí tomamos en cuenta lo que pasaba por la mente de Hutcheson al estar escribiendo: es decir: hacer uso de los recursos disponibles en la primera mitad del siglo XVIII para mantener la tradición escocesa.

¹⁴³ Idem.

De acuerdo con lo anterior, veamos primeramente los aspectos ortodoxos de su obra, y posteriormente su heterodoxia.

1. Francis Hutcheson, era un presbiteriano irlandés, hijo y nieto de ministros, --su abuelo de Ayshire se contaba entre los escoceses de tierras bajas que se establecieron en la parte oriental de Ulster, en el siglo diecisiete, en el transcurso de la expropiación forzada de los nativos irlandeses-- que se crearon en la periferia de la cultura presbiteriana escocesa. Y como sucede normalmente, la cultura de la periferia era lo que había sido la cultura de la metrópolis un par de generaciones antes. De modo que Hutcheson, en su academia presbiteriana en Ulster, tenía la ventaja de un entrenamiento inicial en el tipo de aristotelismo escolástico que ya no se enseñaba en Escocia: <<Allí recibió la enseñanza -- escribe Lechman en su biografía de Hutcheson-- de la filosofía escolástica ordinaria que entonces estaba de moda, y, a cuyo cultivo, se aplicó con asuidad y diligencia nada común>>.

Hutcheson estaba vinculado a las doctrinas de La Confesión de Westminster, por un juramento como alguien con licencia para predicar en virtud de su presbiterio; además, por su trabajo como profesor resulta crucial percatarse, sin embargo, que con frecuencia Hutcheson citaba tanto las escrituras como la razón en apoyo de sus argumentos, y no puede haber duda alguna de que creyera en un acuerdo perfecto entre las escrituras, rectamente entendidas, y las conclusiones de la razón con respecto al sistema de la naturaleza, rectamente entendida. Y en la introducción a la <<Institución>> declaró que <<sólo las sagradas escrituras dan a los mortales pecadores una esperanza segura de una feliz inmortalidad>>.

2. La figura de Hutcheson al interior de La Tradición Escocesa sólo tiene como equivalente la figura de Stair. En efecto, al igual que éste en el siglo XVII, en la primera mitad del siglo XVIII el pensamiento de Hutcheson representa el criterio, la orientación general, en materia moral y religiosa para su propia generación. En Hutcheson al igual que en Stair, se advierte: la misma apelación a Justiniano y a la tradición de comentarios del derecho romano, el mismo acuerdo sustancial con Grocio, y el mismo método de citar las escrituras como confirmación de tesis argumentadas independientemente. Existe también el mismo tipo de endeudamiento con fuentes holandesas. Hutcheson incluyó en una lista de autoridades, junto con los nombres de Grocio, Pufendorf, Locke y Harrington, el de Cornelio Von Bynkershoek, cuyas observaciones "Iuris Romanis" (leyden 1710) formaban parte del proyecto de Bynkershoek de restaurar un sistema y una coherencia para las leyes de Holanda, volviendo a fundamentarlas en los principios del derecho romano. Más aún, junto con el comentario de Carmichel sobre Pufendorf, Hutcheson utilizaba el de Jean Barbeyrac como fuente de opiniones de otros autores ¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Ibidem. p. 258.

3. Ahora veamos más de cerca las coincidencias y separaciones de Hutcheson con Stair. a) cada uno señala su lealtad hacia la misma tradición. Para Hutcheson la obediencia de las leyes naturales de la moral no siempre coincide con el interés y pasiones de sus destinatarios. De ahí que, en la medida en que las acciones sean explicables por intereses y pasiones dejan de tener un valor moral. Stair, por su parte, aduce que <<esta ley de naturaleza racional del hombre no se elabora ni se adecua al interés de cualquiera, como sucede con muchas leyes de designio humano>>, b) ambos, están de acuerdo en sus actitudes fundamentales hacia los derechos de propiedad. Los seres humanos tienen derechos independientemente y con anterioridad a la institución de propiedad, y el ejercicio de los derechos de propiedad puede limitarse justamente en ciertas ocasiones. La justicia antecede a la propiedad, algo que Hume iba a negar; los derechos de propiedad no son como Blackstone los iba a describir: <<ese dominio exclusivo y despótico que reclama un hombre sobre las cosas externas del mundo, con exclusión total del derecho de cualquier otro individuo del universo>> Así Hutcheson y Stair acuerdan estar en desacuerdo con la opinión Inglesa dominante del siglo dieciocho, manteniendo en su lugar una parte de la tradición escocesa derivada, en último término mediante los textos escolásticos después de la reforma de la teoría social del Aquinate, c) igualmente, coinciden en afirmar que el gobierno se instituye para remediar las lesiones a los derechos que surgen de la ley natural. En esto, mientras Hutcheson tenía influencias de Locke y Grocio, Stair las tenía solo de Grocio. Es importante observar que en este sentido Hutcheson daba respuesta a las objeciones de Fletcher de Latoun al sustentar que <<donde hubiera leyes fundamentales que reserven ciertos derechos inalterables, nada menos que una necesidad manifiesta puede justificar que se den pasos mas allá de esas leyes, de otra forma la confianza en semejante tratado de coalición desaparece>>, d) por último, ambos, parten del ensayo de la estructura deductiva como método de análisis. Así en una variedad de puntos completan sus primeros principios fundamentales con premisas adicionales empíricamente fundadas para mostrar la aplicación detallada de los principios fundamentales del derecho (Ius) en tipos y circunstancias particulares de la relación social. Ambos, invocan una concepción de utilidad para justificar sus conclusiones acerca de esas aplicaciones detalladas; pero, en los dos casos, es una concepción que define la utilidad en términos de derecho en lugar de al revés, de modo que la felicidad general debe promoverse por cada persona en el cumplimiento de sus obligaciones y deberes definidos independientemente, y al procurarse sus propios derechos, así como por su búsqueda de otras fuentes de felicidad.

Hutcheson, era plenamente consciente del carácter deductivo de sus argumentos; era un crítico de los usos particulares de los métodos deductivos acometidos por Descartes, Pufendorf y Cumberland; pero, lo que criticaba no era tanto el uso de la deducción en cuanto tal, como el intento de ser sobrepasadamente parsimonioso con respecto a los primeros principios: es decir, el intento de deducir demasiado a partir de tan poco¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Idem.

5. Sí bien la relación prosística con Stair devela por entero el por qué de la parte ortodoxa del pensamiento de Hutcheson, es decir, su adscripción indudable a la Tradición Escocesa; esta misma relación solo que de modo ya no positivo sino negativo, permite igualmente entender la parte herética de Hutcheson, respecto a la propia Tradición Escocesa; y respecto al mismo Stair como representante mayor de ésta. Como es de esperarse, en esta parte, las influencias sobre Hutcheson se incrementan y son menos teológicas y, por tanto, más filosóficas. Aquí, aparece tanto Shaftesbury, como quienes representan el <<Camino de las ideas>> En efecto, argumenta MacIntyre, donde Hutcheson no podía ponerse de acuerdo con Stair es en lo relativo al tema de la aprehensión intelectual de los primeros principios; y, esto, al menos por dos razones: una, Hutcheson, había rechazado el apriorismo con respecto a la teología natural en su carta juvenil a Clarke, sostenía que lo razonablemente creíble acerca de la primera causa del universo, depende de lo que entendemos por la constitución de la naturaleza, y jamás sobre el concepto de esa primera causa, simplemente¹⁴⁶.

Pero, la posición herética de Hutcheson, se tornó aún más transparente en la polémica que sostuvo con Gilbert Burnet, quien defendió a Clarke, y criticó a Hutcheson; ambos, se dirigieron cartas bajo seudónimo, Hutcheson replicó el 10 de abril de 1725, "... que lo que uno -que creía que los seres humanos fueran capaces de perseguir únicamente los fines a ellos propuestos por el amor propio- tomaba como razonable sería muy distinto de lo que uno -que creía que los seres humanos fueran capaces de perseguir el bien general por sí mismo tomaba como razonable-. Aquello que resulta razonable que hagamos depende de la naturaleza de nuestra motivación. Por ello Hutcheson ya en franco heretismo, concluyó que la razón en cuanto tal no puede proporcionar ningún criterio independiente para la acción y que no hay principio de moralidad de cuya verdad podemos asegurarnos simplemente al inspeccionarlo, sin examinar los hechos empíricos acerca de la naturaleza humana ¿Qué creía Hutcheson que fueran esos hechos? Su punto de vista se dividía en dos partes" --agrega MacIntyre--¹⁴⁷.

6. Así, veamos, ahora, como una parte de su respuesta sobre los hechos constitutivos de la naturaleza humana, derivaba de Shaftesbury; y, otra, del <<Camino de las ideas>> Con esta descripción tendríamos sino un cuadro completo sobre las ideas de Hutcheson, sí por lo menos una muestra suficientemente representativa que ilustraría en qué sentido Hume trabó relación teórica con este autor, veamos:

a) Lo que primeramente Hutcheson aprendió de Shaftesbury era, en primer lugar, que las acciones son expresiones y producto de afectos o pasiones; y, en segundo lugar, que no hay afecto o pasión natural mala, por sí misma. Cuando juzgamos que una acción es virtuosa o viciosa, la juzgamos como expresión o producto de alguna pasión; cuando hacemos semejante juicio moral acerca de nuestros afectos, lo hacemos en la medida en

¹⁴⁶ Ibidem. p. 260.

¹⁴⁷ Ibidem pp. 260, 261.

que los juzgamos susceptibles de producir ciertos tipos de acción en lugar de otros. Las acciones vistas aisladamente de los afectos o de las acciones, pueden ser convenientes o inconvenientes, ventajosas o dañinas, para personas particulares; pero, no tienen significado moral en cuanto virtuosas o dañinas independientemente de las pasiones. Lo que hace que una acción sea viciosa es su derivación de alguna pasión a la que se le haya dado excesiva importancia, con relación a alguna otra pasión o conjunto de pasiones. En nuestro juicio, expresamos nuestras propias pasiones como favorables desfavorables a aquellas pasiones expresadas en las acciones, sobre las cuales juzgamos. La tarea del filósofo de la moral, llega a ser principalmente la de construir una sicología interpretativa exacta, o una fenomenología de las pasiones para juzgarlas, con mayor exactitud. El principal logro de semejante Sicología o fenomenología es que hay -al menos, y quizá, como mucho- dos pasiones o afectos centrales que producen acciones, el amor propio y <<un sentimiento o sentido social de solidaridad con el género humano>>¹⁴⁸.

b) Un segundo aspecto crucial en la influencia de Shaftesbury sobre Hutcheson, fue su posición anti-intelectualista. El primer libro de Hutcheson hacía clara defensa de las ideas de Shaftesbury, algo que le impresionó sobremanera fue la idea de <<sentido moral>> de Shaftesbury, lo más notable que ahí se advertía consistía en asumir que <<todas las personas corrientes son suficientemente capaces, sin educación en la teoría moral, de discernir la distinción entre la virtud y el vicio>>; en esto, Malebranche, había precedido a Hutcheson quien comprendía que la naturaleza humana estaba informada por dos principios rivales: uno egoísta, y otro altruista ---con esto Shaftesbury cambió el enfoque central de la filosofía moral del intelectualismo de la, mayoría de los escritores del siglo diecisiete, un intelectualismo del que Clarke era el principal heredero del siglo dieciocho, hacía una nueva atención de las pasiones---¹⁴⁹.

c) La influencia del <<Sentido moral>> sobre Hutcheson, hizo decir a Henry Sidwick que la dualidad de principios reguladores de la naturaleza humana en que se sustentaba, era lo que permitía distinguir el pensamiento ético de la Inglaterra moderna del sustentado por el mundo grecorromano; habría que decir, empero, que no fue exactamente esta claridad aludida por Sidwick, la que condujo a Hutcheson al desarrollo del <<Sentido moral>>, sino, más bien, lo que no deja de resultar paradójico, su confusión (Habría que pensar hasta que punto era fingida por razones institucionales, por Hutcheson) Esto hace decir a MacIntyre que la confusión <<fingida o no>> por Hutcheson, del pensamiento de Aristóteles con el de Shaftesbury, a su vez, hace decir a Aristóteles cosas que sólo son entendidas a partir de Shaftesbury, pero en modo alguno son compatibles con el Aristotelismo. La intencionalidad política de esta confusión puede aparecer manifiesta cuando, MacIntyre, argumenta que los “malentendidos” desempeñaban un papel clave en separarle tanto del escolasticismo de su educación temprana, como de algunas creencias

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Idem.

centrales de la tradición escocesa representada por Stair; por ejemplo, la más importante de ellas, es la creencia de que la razón a no ser que estuviera corrompida por el pecado, manda sobre las pasiones a la luz del conocimiento que le proporciona con respecto al verdadero fin de los seres humanos. Esa creencia había sido mantenida por el intelectualismo Aristotélico del siglo diecisiete. Pero no recibía apoyo alguno aparentemente de Aristóteles tal como Hutcheson lo leía o lo "malinterpretaba"; pues al parecer solo había podido ver en, los textos de Aristóteles aquello que el prejuicio de Shaftesbury le permitía ver ¹⁵⁰.

d) La otra parte que da respuesta sobre los hechos constitutivos de la naturaleza en que reside él << Sentido moral >>, se encuentra íntimamente relacionada con la influencia ejercida por Shaftesbury sobre Hutcheson; en efecto, es la propuesta de quienes representaron él <<Camino de las ideas>> Lo esencial en la respuesta de autores como Descartes, Malebranche, Arnauld y Locke, consiste, por una parte, en su postura epistemológica en primera persona: <<Lo que és>> a de construirse a partir de, se deriva de, o se representa por -dependiendo de la versión particular de la teoría- <<lo-que-de-inmediato-se-me-representa-como-idea>> -Pero, una dificultad afecta a todas las diferentes versiones del <<Camino de las ideas>> ¿Cómo es posible que alguien derive de las percepciones particulares inmediatas, y de ninguna otra cosa que las percepciones particulares inmediatas, cualquier conocimiento o cualquier justificación para afirmar que cualquier pretensión sea universal en la forma y general en el contenido? Esta dificultad surge de una variedad de formas; en una de ellas, como un problema acerca de la percepción sensorial ordinaria, alguien que enuncia un juicio de la forma <<Esto es rojo>> hace una pretensión que esta sujeta a la corrección de los demás a la luz de criterios socialmente compartidos, referentes a los juicios sobre el color. Mas sí todos los juicios de percepción se refieren sólo, y derivan su contenido, de <<lo-que-se-presenta-inmediatamente-como-idea-individuos-particulares>> ¿Cómo pueden ser posibles tales criterios socialmente compartidos ¿El problema que surge para Hutcheson como consecuencia de su lealtad al <<Camino de las ideas>> es análogo. Como ya hemos visto, Hutcheson, estaba muy comprometido con la creencia de que los seres humanos poseen criterios socialmente compartidos, acerca de lo correcto y lo justo: estos criterios según su punto de vista, se incorporan a las leyes de la justicia, que constituyen las leyes de la naturaleza, universales en cuanto a su forma y más o menos generales, en cuanto a su contenido. Más nuestro conocimiento de estos criterios y reglas se deriva, y en último término se justifica, por una apelación a lo que se aprehende en ciertas ocasiones con un <<sentido moral>> De manera más precisa ¿qué entiende Hutcheson sobre << Sentido moral >>?¹⁵¹ Por ser de la mayor importancia la idea que Hutcheson teje sobre este concepto puntualizo los aspectos que siguen:

¹⁵⁰ Ibidem. pp. 261, 262.

¹⁵¹ Ibidem. p. 263.

Primero: es lo que llamamos conciencia, la que nos advierte inmediatamente de objetos particulares que elicitán un tipo específico de aprobación o rechazo. Segundo, no sólo proporciona juicios singulares, sino que también aporta aquellos juicios morales singulares como expresión de principios que, justamente, porque no son ni justificables ni corregibles por una apelación racional o cualquier otro principio, son necesariamente principios primeros para el razonamiento moral, y para el razonamiento práctico en general. Tercero, es lo que proporciona la respuesta para el mejor motivo que nos pueda guiar, es decir, conforme al <<Sentido moral>>, nos movemos: o por él <<Amor propio sereno>>, o por los <<efectos generosos de benevolencia>> Cuarto, la percepción de <<Sentido moral>> se corresponde con las cualidades de los objetos, generándose con ello el placer o el dolor, la aprobación o la desaprobación. Quinto, es un modo de vida marcado por las disposiciones al afecto cuyo ejercicio, según Hutcheson; muestra las virtudes que Aristóteles había catalogado en su Ética a Nicómaco. Sexto, Los fines a diferencia de Aristóteles, en Hutcheson, ya están dados en las disposiciones inmediatas mediante los que los perseguimos. Además, entre medios y fines, se da una relación de subordinación. Los fines son propuestos por las disposiciones del <<Sentido moral>> Séptimo, la estructura deductiva implícita en su concepción de sentido moral igualmente se refleja en la organización de sus libros, de modo más claro en A System of Moral Philosophy. En primer lugar, la existencia y la naturaleza del sentido moral se presentan en el contexto de un esquema de la constitución de la naturaleza moral, tanto en el curso de este relato como después de él, se expone el contenido de los principios garantizados por el "Sentido moral". Entonces, en segundo lugar, estos principios en conjunción con las otras aserciones acerca de la naturaleza humana y lo que en general complace o provoca dolor proporcionan las premisas a partir de las cuales se deduce un relato de la felicidad suprema de los seres humanos. Su relato a su vez proporciona premisas adicionales, las cuales, en conjunción con aquellas derivadas del <<Sentido moral>>, y de ciertas verdades empíricas, producen lo que Hutcheson en el título del libro II del Sistema llamaba <<Una deducción de leyes más especiales de la naturaleza, de los deberes de la vida, anteriores al gobierno civil, y otros estados advenedizos>>. En tercero, y último lugar, con la añadidura de premisas ulteriores, se deducen los derechos y deberes que constituyen y gobiernan las familias, las cosas, el gobierno y los estados de guerra. Octavo, Hutcheson, discrepa de manera fundamental con Aristóteles y el Aquinate, cuando a partir del <<Sentido moral>> deriva dos tipos de deberes pero luego declara que sólo en el segundo nivel es pertinente la razón. Noveno, las conclusiones o criterios a partir del <<Sentido moral>> son disponibles para todos los seres humanos aunque difieren en razón del modo diferente de interpretación. Décimo, La <<Phronesis>> que proveniente de los griegos, y que los latinos equiparaban con la <<Prudence>>, cualidad valorativa que sólo aparece cuando se interpretan o ejercen los demás valores en el esquema de Hutcheson aparece sin sitio. <<El sentido moral>> en Hutcheson se ha interpretado desde un punto de vista cognocitvista, y entonces se estima que mediante él se pueden percibir las virtudes y los vicios, y, además, desde un punto de vista no cognocitvista, según el cual el <<Sentido moral>> es un sentido general de aprobación que responde uniformemente a los objetos que se le presentan para su

consideración. Undécimo, la ocasión que ha tenido Hutcheson a propósito del <<Sentido moral>> para descubrir en las percepciones particulares la expresión de principios universales le colocó de inmediato en la misma dificultad de quienes postularon el <<Camino de las ideas>> Es decir, igualmente encaró el problema de cómo vincular principios universales con particulares. Duodécimo, una de sus respuestas a esta importante cuestión, aparece en su concepción de Justicia. En este punto pareciera Hutcheson asumir una postura que raya entre lo ecléctico, y entre la ortodoxia representada por Stair; empero, la respuesta de Hutcheson, es consecuente con su heretismo manifestado en forma inmanente en su obra a propósito de su concepción de <<Sentido moral>>; en efecto, las verdades morales que Hutheson había heredado del aristotelismo escolástico y del calvinismo incorporaban una visión del contenido de la justicia especificable, solo por principios; cuya verdad, y cuya apelación, a nuestra lealtad son independientes del interés o de la ventaja de cualquier persona o grupo particular de personas. Para lograr la justicia, uno tiene que ser capaz, por tanto, de trascender no sólo lo que le mueve a perseguir su propio interés, sino también lo que le mueve a consultar con el interés de cualquier otro grupo distinto del suyo, por muy extenso que este sea. Distribuir con justicia es distribuir según lo merecido, no según el interés, y la justicia así concebida no puede mostrarse partidaria del interés, bien sea según una visión Hobbsiana, o bien derivada de la concepción de la naturaleza de Shaftesbury. Con esto pareciera que Hutcheson mantenía su concepción de justicia estrechamente relacionada con Stair, pero deseaba encontrar algún tipo de razón motivante disponible para todo el mundo que sirva como motivo de lealtad a una concepción de derecho de que las reglas de justicia de este tipo puedan derivarse, y un tipo de razón motivante que, además, pueda caracterizarse en términos básicamente acordes con la comprensión de Shaftesbury de la constitución de la naturaleza humana. La respuesta ofrecida por Hutcheson fue igualmente en la perspectiva del <<Sentido moral>>. En efecto, considera que los seres humanos generalmente son incapaces de razonar de modo correcto y uniforme, lo cual se convierte en la principal fuente de desacuerdo. Pero, el sentido moral, siempre produce acuerdo, si los seres humanos razonaran correctamente a partir de las premisas proporcionadas por el <<sentido moral>> estarían de acuerdo con las leyes de la naturaleza; y, por consiguiente, en lo que la justicia exige, es decir, en principios no exactamente postulados por la pura razón sino que derivan de una base empírica mediante acuerdo o medida social. Los argumentos que apoyaban esta conclusión, claramente tenían para muchos de los contemporáneos de Hutcheson, entre las clases educadas de Escocia, y, ciertamente, hasta cierto punto, también en otros lugares una fuerza explicativa suficiente, y por eso mismo para descalificar el desacuerdo con Hutcheson. Su articulación particular del papel del profesor de la filosofía moral se convirtió, en cierta medida, en paradigmática para los profesores posteriores, aunque ninguno de ellos rivalizara en el grado en que sus cualidades personales parecían ejemplificar, y por lo mismo, reforzar, su postura intelectual¹⁵².

¹⁵² Ibidem. pp. 268, 269.

7. En palabras de Leechman se reconocía a Hutcheson como uno de los profesores de mayor estatura intelectual. Debido a esto sus alumnos después de concluir sus cursos continuaban asistiendo a sus lecciones. Su "A System of Moral Philosophy," publicado póstumamente por su hijo, contaba entre sus suscriptores además de los ministros del culto de la Iglesia Escocesa, a abogados, comerciantes, gentiles hombres. El logro más notable de Hutcheson, consistió en aportar fundamentos nuevos para la filosofía del Derecho de la justicia, a la par que contribuyó decisivamente a preservar la característica distintiva de la Tradición social e intelectual Escocesa y Presbiteriana. Finalmente, Hutcheson, engendró un nuevo tipo de conflicto dentro de la intelectualidad Escocesa. Tal conflicto afectaba de manera decisiva la propia existencia de la Tradición Escocesa. Es aquí, en este punto, en que habría de surgir la figura de Hume y de su amigo Adam Smith. Al primero, se le considera como la figura más relevante de esta Tradición, sin importar la posición herética ¹⁵³por él asumida. Esta posición ha sido considerada por autores, como MacIntyre, como asimilacionista. Sin embargo, la vuelta, de la mirada de Hume, sobre el espectro cultural Inglés del siglo dieciocho, puede interpretarse de otra forma. Primero; parecería como un salirse de sí misma de la Tradición Escocesa vía la obra de Hume, lo cual, en términos históricos, es absolutamente lícito en toda tradición que busca su enriquecimiento mediante la interacción con el contrario; Segundo, pero, de acuerdo con esto, el pensamiento de Hume, en toda su dimensión, y consecuencia, no es comprensible ni bajo la mirada prismática del localismo escocés; y, menos aún, mediante las peculiaridades del localismo inglés. Pues, más allá de estas visiones, aparece en él una conciencia superior que sobrepuja con mucho, la conciencia de una y otra, respecto a su realidad; y, más aún, les sobrepuja, en el modo de comprensión o de traducción de esas conciencias. Tal modo, no está presente ni en Stair, Baille y Shaftesbury, ni en Blackstone, Hobbes o Locke, sin que esto signifique la no presencia absoluta de estos como momentos importantes, en la configuración de su modo; pero, precisamente, en cuanto tales, no son, como se comprende, su modo mismo. Es decir, esto ocurriría a la manera del fruto en cuanto modo ulterior de la planta, que en su configuración específica no deja de reconocer el de la flor, la hoja, y los del resto de la planta, a la vez que, como precedentes orgánicos suyos; otros tantos momentos importantes, en su propia configuración; pero, en cuanto sí mismos o estar ahí mismos, todos ellos, no son sino el modo mismo del fruto en cuanto diferentes, por tanto, en cuanto tales, sólo en ese modo mismo del fruto; es decir, en cuanto incluidos están ya excluidos, pero aquel es su momento superior. Así, Hume, aparece no sólo como el momento superior de aquellos, sí no a la vez de la Tradición Escocesa misma, pues es su conciencia de otro modo distinto que su ortodoxia; es, por tanto, la superación de ésta.

Así, no es absolutamente el racionalismo místico imperante en el localismo Escocés, ni siquiera el empirismo naturalista imperante en el localismo Inglés. Su pensamiento entonces no se reconoce absolutamente con ninguna de estas características, sino que es un modo nuevo que a la par que las incluye las excluye, aquí lo he re-bautizado como

¹⁵³ Ibidem. p. 270.

empirismo trascendental, en el que ciertamente, de otro modo irreconocible, por cierto, reaparece el principismo de la intelectualidad escocesa del siglo XVIII. Pero, igual ocurre con la realidad empírica de los ingleses, Hume, supera el estrecho horizonte, que incapacita a la conciencia teórica inglesa, inmediatamente anterior, por ejemplo, para romper el cerco de la <<teoría de las ideas>> que por ejemplo en Hobbes y en Locke se manifiesta como imposibilidad para transitar hacia la <<tercera persona>>. Es decir, el pensamiento de Hume, adquiere el nivel de paradigma, o modelo social moderno; y sus posibilidades de universalización van mas allá de la geopolítica Inglesa local del siglo dieciocho, abarcan por entero la sociedad Europea, y al fenómeno social moderno restante, que de acuerdo a la Historia universal moderna hoy conocemos más allá del Eurocentrismo.

Lo anterior, se demuestra ya en el modo de relación con la tradición escocesa, particularmente, con Hutcheson, de quien recupera la parte más herética de su obra y, por tanto, de ahí surge el elemento más crítico de su pensamiento. Pero, la perspectiva universal de Hume solo se completa con la toma de conciencia de las cualidades específicamente modernas, no sólo de la realidad social escocesa, sino de modo fundamental de la realidad social inglesa. En ésta, no solo advierte lo que motiva el estatus social y político, es decir: la condición del propietario de haciendas, y lo que lleva a Burke ha hacer una apología idílica de semejante reduccionismo social, de una sociedad ya en muchos de sus elementos específicamente moderna, durante el siglo XVIII. Más bien, lo que ve, en ella, en cambio, es, una realidad social nuclear, en que el más allá de la realidad social escocesa, ya era su mas acá de los ingleses; es decir, una sociedad que se universalizaba hacia adentro, y, hacia fuera; mediante el comercio y la manufactura, y que de esta temprana asunción hacía lo paradigmático de sus ventajas comparativas, inmediatamente atractivas para el resto de países que aspiraban a abandonar las anclas de la premodernidad; Hume, todo eso lo resume admirablemente mediante una relación nuclear: la conducta vis a vis mediante el cálculo.

Su condena al modo de vida escocés, entre ellos al poético en cuanto no emulador del modo poético inglés, solo superficialmente puede caracterizarse como anglicanizante, pues no eran las peculiaridades idiosincrásicas las que estaban en juego, sino las ventajas comparativas que daban gran juego a los ingleses, respecto así mismos como individuos y respecto al mundo, o los otros, no menos individualizantes; no de balde, Hume, aparece como un exponente adelantado de la teoría cuantitativa del dinero, absolutamente moderna; además, creó un modelo de macroeconomía abierta mejor conocido como <<mecanismo de cuatro púas>>¹⁵⁴ con el que plantea una alternativa de solución a los problemas de la balanza de pagos de una nación moderna, en que además sopesa de un modo genial las ventajas y desventajas de los flujos de las modernas importaciones y exportaciones; y, en su consideración, para nada menciona peculiaridades premodernas como las creencias

¹⁵⁴ Samuelson, Paul / D. Nordhaus, William, *Economía*, 13a Edición, Ed. Mc Graw Hill, México 1992, pp. 397, 957 y 1094.

mesiánicas en la propiedad hacendaria, o el folklore inglés; Sino, lo que ya aparecía como lo esencial de la vida económica de esa nación dieciochesca adelantada, esto es, el cálculo, o el criterio de la utilidad o del beneficio, específicamente moderno.

Pero, la vinculación de Hume con la Tradición Escocesa como ya quedó de manifiesto, por sí sola es problemática. El punto mediático de tal nexos, como se comprende a estas alturas esta representado por Hutcheson. Igualmente quedó de manifiesto que el pensamiento de éste supone vínculos intelectuales con Stair (El universalismo de los principios nadie mejor que este autor lo representa dentro de la tradición escocesa), con Shaftesbury (que representa el origen conceptual del que surge la ética moderna propuesta por Hutcheson, particularmente, es notable en aquel su naturalismo epistémico mediante el cual subordina la razón a la experiencia, y más, específicamente a sus células neurálgicas: a las sensaciones y pasiones; además, creó advertir en lo particular de la realidad empírica la universalidad de los principios). Con Descartes, Malebranche, Arnauld y Locke que representan <<El Camino de las ideas>>. Lo característico de esta vía consiste en que centra los principios del conocimiento en la dimensión de la primera persona. A esta vía les es inherente, a sí mismo, una contradicción consistente en que ahí no está resuelta la socialización del conocimiento, contradicción que aparece cuando lo que ocurre cognitivamente solo es imputable al centro de la singularidad de una conciencia, y su extensión o tránsito a la conciencia o perspectiva del otro, u otros, allí, está, en principio, cancelada). Con Aristóteles y el Aquinate (para quienes la razón coincide con la <<Phronesis>> en cuanto criterio fundamental a partir del cual derivan el resto de reglas constitutivas del bien, y de todas aquellas que persiguen fines prácticos). Con Cicerón (cuya interpretación de las tesis en su obra: "De officiis", le valió una polémica con el propio Hutcheson quien le cuestionó de no haber comprendido suficientemente bien el tema de las virtudes, pues, mientras, según Hutcheson, Hume las interpretaba como expresión de principios universales, Cicerón les asignaba un sentido más restringido, es decir: más localista, lo que es comprensible conforme a lo antes expuesto). Con Pierre Bailie a quien se le atribuye la creación de un artículo sobre Ovidio en el cual interpretando las posiciones morales de Cicerón, atribuye a este la frase en que la razón aparece subordinada a las pasiones <<La razón es esclava de las pasiones>>, misma que según MacIntyre no aparece en la obra de Cicerón; pero sí aparece en ese artículo.

Igualmente aparece vinculado con otros autores más ligados a la parte herética de la Tradición anglosajona, como es el caso de Hobbes y Locke; sin embargo, aquí no se tratan estos últimos debido a su relativa poca vinculación con la Tradición Presbiteriana Escocesa, que es, aquí, más bien, el tema que se aborda. Por tanto, resta aclarar la importancia de Hobbes y Locke en relación con el pensamiento de Hume; pero, este desarrollo, habrá de abordarse un poco más in extenso, en el capítulo cuarto de este trabajo; quedando, todavía un quinto capítulo, en que se abordará directamente el grueso del pensamiento político de Hume.

Después de este rodeo, ahora, podríamos estar en condiciones de hacer un resumen de lo anterior, y advertir, de modo más sumario, en que sentido aparecen los nexos que Hume mantiene con Hutcheson, y por mediación suya con la Tradición Presbiteriana Escocesa, veamos:

1. La idea de Shaftesbury de que <<la razón es inerte y no ejerce ningún papel sobre la acción>>, habrá de convertirse en paradigmática en el desarrollo de las ideas de Hume, recordemos que tanto Shaftesbury como el propio Hutcheson la desarrollan en oposición a Aristóteles.

2. En Hutcheson igualmente encuentra el catálogo más completo sobre las pasiones humanas, casi en su totalidad Hume lo traslada, aunque con algunos matices, al primero y segundo de los libros del "Treatise...".

3. La clasificación de juicios en simples y secundarios. En que los primeros son anteriores a todo razonamiento, en tanto que, los segundos se sustentan en los primeros; en Hutcheson derivan en la información de leyes de la naturaleza, en tanto que, en el "Treatise..." de Hume indican sobre la configuración de leyes artificiales.

4. La aparente idea de la naturaleza humana como algo invariable en todas y cada una de las sociedades acarrea a Hume la dificultad de explicar la variación moral aparente entre las culturas, y el desacuerdo moral aparente dentro de ellas. Mientras Hutcheson, solo respondió al segundo de estos problemas, Hume respondió a ambos mediante su esquema de creencias.

5. La teoría de las proposiciones de la moralidad como aquellas que dan expresión a nuestros gustos y sentimientos.

6. Como ya se advirtió lo que Hume retoma de Hutcheson, no es lo que identifica a éste con la ortodoxia de la tradición escocesa; es decir, la idea de la inseparabilidad de los intereses de la filosofía del derecho y de la religión presbiteriana, y en función de lo cual se buscan últimos principios; sino, más bien, esto mismo pero visto de un modo heterodoxo, por tanto no es el <<Camino de las ideas>> lo que sirve de acicate a Hume, como quiere MacIntyre, sino el sensualismo de Shaftesbury expresado en la parte herética del pensamiento de Hutcheson; es decir, como sometimiento de la razón a las pasiones, o bien, como razón inerte. En este sentido, Hume, llega a formular que la razón tiene la misma condición de los otros instintos, es decir: es un sentimiento, una disposición natural del alma. Pero, justamente será la naturaleza pasional lo que permitirá a Hume resolver la <<Contradictio in adjecto>> que afecta al <<Camino de las ideas>>, y que en sus principales exponentes se muestra incapaz de resolver o de superar. En efecto, en Hume el encierro, detectado por MacIntyre y Stroud, en el discurso en primera persona del <<Camino de las ideas>> se rompe precisamente con la naturaleza social misma de la

entidad pasional; es decir, cuando, en Hume, la naturaleza social de la pasión se desdobra como artificio, a partir de la doble asociación de ideas e impresiones, de la doble simpatía, y de la dirección análoga de deseos, se produce, a la par, que la ficción de la identidad social vuelta pasión, precisamente con ello, la posibilidad comunicativa moderna, no a partir de acreditaciones racionales, si no a partir de analogía empíricas mediante esos ulteriores principios en que se construye lo que no existe, a partir de la necesidad que no existe sino como creencia, y por tanto, como artificio o identidad ficción, resultando igualmente una ficción.

Con la Convención primeramente vis a vis salida de sí del individuo en cuanto interés pasional, toda esta estructura de la naturaleza social de lo pasional se expresa y sirve al desarrollo ampliado que se expresa como tercera persona, que igualmente MacIntyre identifica en el libro III del "Treatise...". Todo esto, como análogamente lo afirma MacIntyre, no hace sino resaltar la importancia del Libro II en que <<in extenso>> Hume aborda el carácter mediático, comprensivo y hermenéutico del tema pasional. La inteligencia de todo esto permite entender el verdadero relieve de la inteligencia de Hume. Permite entender porque casi ninguno de los epítetos con que se acostumbra clasificarle le es propio, por ello he considerado que ni el sensualismo, naturalismo, o empirismo a secas, ni el escéptico, ni el de anglicanista o asimilacionista, u ortodoxista a secas, le viene bien; por tanto, su pensamiento más bien tiene una naturaleza tensional, y les sobrepuja en su tiempo, tales límites los resuelve de manera trascendental; por tanto, su empirismo, en efecto, es empirismo, pero, también es trascendental; por supuesto, no en el sentido de ir más allá de la realidad, como lo supuso el <<Noúmeno>> Kantiano, o al <<Topos Uranus>> de Platón, sino en el sentido de entender su significado de otro modo o de un modo hermenéutico, pero no menos metafísico, en efecto, <<Del mismo modo>>.

7. Resultó, sin duda, sorprendente para Hume el que Hutcheson se pronunciara en contra suya para ocupar la cátedra de filosofía moral que, él había dejado vacante, y en cambio favoreciera a William Cleghorn; sin embargo, cabe pensar que la decisión de Hutcheson, se sustentó en argumentos filosóficamente no convincentes, como el de la acusación que lanzó contra Hume en el sentido de haber interpretado erróneamente la obra: "De Officiis" de Cicerón; la acusación consistió en específico en no distinguir entre virtud, (Único bien para los estoicos), y los officis (reglas prácticas que conducen a la satisfacción del interés, poder, altos oficios y gloria.). Hutcheson, acusaba a Hume de pensar los officis para un sistema completo de moral; sin embargo, MacIntyre, refiere que el mismo Cicerón no adscribió a ninguna interpretación estricta su libro sino que defendió que podía ser utilizado para distintos fines por autores de muy distinto "pelaje" ¹⁵⁵.

Esto, permite pensar que, el motivo que realmente abrigó Hutcheson para emitir, como concejal, su voto en contra de que Hume ocupara la cátedra de filosofía moral por él,

¹⁵⁵ Ibidem. p. 278.

dejada vacante, no fue, como ya advertí antes, tanto lo equivoco de la interpretación de los "De Officiis" que imputaba al pensador Edimburguense; si no, más bien, algo más prosaico, la idea del riesgo que corría su propia imagen como pilar de la tradición escocesa, cuestión tanto más evidente, cuando advirtió que la influencia que realmente había ejercido sobre Hume, no era otra sino la que ejercían las ideas que años antes le habían valido a él mismo la acusación de hereje ¹⁵⁶, y que ya al mismo Hume le habían valido la censura del "Treatise..." de parte del reverendo William Warburton, cuando aquel intentó publicarlo; igualmente, tenía en mente que a muchos otros les significó persecución y censura, incluso, el que fuesen excomulgados; de manera que, ya en edad avanzada, Hutcheson, no podía permitir que su prestigio se pusiera en riesgo, ante la inminencia de poner al descubierto lo que realmente le ligaba con Hume; es decir, la herencia herética, que enraizaba y derivaba de Shaftesbury, y que más aún provenía de la antigüedad a través de las obras del mismo Cicerón.

Lo anterior, resulta claro, si tomamos en cuenta, el estilo expedito, claro y popular, en lo que he denominado la parte ortodoxa del pensamiento de Hutcheson; que, no era el mismo, cuando se deslizaba de modo herético, y más bien, se camuflaba, con sigilo y cuidado, en lo que igualmente he denominado la parte cismática de su pensamiento. Esta ambigüedad, y más bien, este secreto de Hutcheson podría aclararse y ponerse en evidencia de haberse hecho al partido de Hume, en el momento de tomar decisiones en el Concejal Edimburguense; y, por tanto, al haber emitido su voto en favor de este. Lo que, si bien hubiese servido a la ciencia, políticamente no le parecía conveniente dada su posición de magnanimidad institucional reconocida en él, al interior y exterior de esa tradición. Así las cosas, queda claro, que no por motivos teóricos sino por motivos personales, y de política institucional, Hutcheson, sorprendió a Hume retirando el apoyo a quien había sido su discípulo más conspicuo ¹⁵⁷.

8. Finalmente, con el propósito de introducir algunas de las ideas que habrán de desarrollarse un poco más in extenso en los próximos capítulo dedicado al pensamiento político de Hume, se destacan algunos aspectos, en que se advierte, no sólo un desarrollo más profundo de la parte herética del pensamiento Humeano; sino incluso una superación de la influencia herética recibida de parte de Hutcheson, veamos:

A) Hume, postula que las reglas del esquema de Justicia, por él propuestas, para resolver el problema de la estabilidad y orden de la sociedad moderna, no son sino derivación de la propia naturaleza social de las pasiones; particularmente, de la más importante de ellas en el mundo moderno, de la propiedad privada. De modo, que dichas reglas derivadas de la naturaleza social de las cualidades pasionales, ya son conductas pasionales debidas, por tanto, ellas mismas igualmente se convierten en extraordinarios promotores de la socialización de impulsos pasionales equivalentes, como la justicia e

¹⁵⁶ Ibidem. p. 265.

¹⁵⁷ Idem.

injusticia, la legalidad o la legalidad, la licitud e ilicitud, y si bien la justicia misma es engendrada a partir de la pasional simpatía social que implica el respeto hacia la <<Posesión continua>> del otro o <<Propiedad>>; ésta última en el sentido no genético sino moderno de <<Propiedad legal>> es igualmente hija de semejantes reglas del esquema convencional de justicia.

Este planteamiento que no tiene que ver ni con la sola empiria, ni con un trasnochado apriorismo escolástico, en cambio, es producto de la reflexión profunda, que ve en los hechos empíricos de la naturaleza humana no la expresión de principios universales, sino, en estos, cuando se configuran coherente y sistemáticamente, a partir del ensayo y error mediante inferencia empírica, la derivación calculada y útil de aquel intercambio pasional que se pone así mismo, mediante artificio, como pasión debida; esto es, observa su naturaleza social en perfecta concordancia con lo paradigmático artificial de la modernidad de la que precisamente emerge su novedad.

Pero este planteamiento es cuestionado por MacIntyre aduciendo que lo que Hume mira como universal tan solo es la propiedad terrateniente imperante en la Inglaterra del siglo XVIII, cuyos alcances no pueden ser hipostasiados sino ilícitamente¹⁵⁸.

Me parece que esta observación, como ya lo anoté más arriba, no es del todo acertada, pues Hume si bien advierte la importancia de la propiedad latifundista inglesa, en este periodo; igualmente, en modo alguno le es ajeno la modificación que, con la asunción del comercio e industria modernos, presenta la propiedad, particularmente a partir de su revaloración mediante los roles que el dinero moderno estaría llamado a desempeñar;¹⁵⁹ pués, además, de servir de "Médium" universal de adquisición de cualquier otra mercancía, o de "Médium" de atesoramiento, etc. igualmente permite lo que podríamos llamar la verdadera universalización de la propiedad, es decir: la <<Adquisición de propiedades a distancia>> es decir, la adquisición de propiedades más allá de su connotación física, del esfuerzo físico del hombre, o del trabajo que incluso había ya teorizado Locke en sus "Ensayos..."¹⁶⁰.

En concordancia con lo anterior, el dinero en cuanto realidad capsularia de la cualidad pasional, y del interés, tanto de los productores como de los no productores directos (repárese en que aquí no se trata de sí el dinero es o no expresivo del valor trabajo, sino de una de sus funciones no convencionales, o más bien extraconvencionales), cumplía una función adicional de universalización de reglas (universalización que iba más

¹⁵⁸ Ibidem. p. 282.

¹⁵⁹ Recuérdese que Hume conocía perfectamente bien la naturaleza y carácter del dinero tan es así que autores de prestigio como Samuel son, Premio Nobel de economía, le considera como uno de los primeros exponentes serios de la Teoría Cuantitativa del Dinero, ver, al respecto Samuelson, op. cit. p. 1094.

¹⁶⁰ Locke John, op.cit. 1997, p. 49.

allá de la generalidad de las reglas, y que mediante la influencia del dinero se expresaba como Inter-generalización; en el sentido, no sólo de que la regla jurídica, admitiera como sujeto de su hipótesis a cualquiera; sí no en el sentido aún más extraordinario de que cualquier regla podía ser asimilada, o traducida, por cualquier otro conjunto de ellas; pues, tal obedecía, a que, sí en un caso era funcional, no había razón alguna para que en otros, no lo fuera), que se volvían de sí/y /sobre sí/ de la propiedad no física sino especulativa o universal, para protegerle, y que vulgarmente se conocen como reglas de justicia; pero estas con toda la carga pasional de que eran capaces de abrigar, misma que eran capaces de difundir a través suyo, igualmente, universalizaban el fenómeno pasional del interés en la propiedad privada concebida de ese modo.

Luego, entonces, las inquietudes universalizadoras que Hume entrevía y asignaba a los principios de la justicia moderna, en modo alguno, coinciden con el universalismo apriorista de los principios de la ortodoxia escocesa ni, como quiere MacIntyre, con la propiedad local del latifundista inglés del siglo dieciocho, sino, más allá, de este remanente del pasado Inglés, el universalismo de Hume es absolutamente empírico, sensualista, naturalista, pero, más aún, probable y trascendental; como decía más arriba no en sentido platónico, si no en el sentido, de ir más allá de la mera significación localista que le pretende atribuir MacIntyre, y, por tanto, se presenta como paradigma societario esencialmente compatible con la empiria moderna.

B) Otro aspecto consiste en el modo, en que queda acreditado el tránsito de la primera persona del libro I a la tercera persona del Libro III, mediante la teoría mediática de la Pasión desarrollada en el Libro II; lo que, ya, es el desarrollo que el propio Hume logra en el libro III del "Trat..." en él, Hume, se esfuerza por mostrar en que consiste la impresión originaria del sentido de la justicia; tema capital mediante el que arriba a la parte estructural de su pensamiento político. En efecto, una vez demostrado que no es el interés privado, ni el interés público, ni la simpatía por el prójimo, lo que motiva el surgimiento y aprobación de las reglas de justicia; queda en pie, algo que no es sólo interior, ni sólo exterior si no que es ambas cosas a la vez; por tanto, no tiene que ver con ninguna entelequia, ni con ningún misticismo, como motivo fundamental como respuesta. En efecto, se trata, no de otra cosa, sino de la subjetividad-objetiva, o también de la objetividad subjetiva, o dicho de otro modo, de la naturaleza social de las pasiones, y que se expresa no sólo como peculiaridad de la subjetividad humana, sino de las propias circunstancias externas. Aquí, por tanto, como ya se indicó, la función protagónica la desempeña la naturaleza social de la propiedad, o de la pasión fundante del interés, que configura al tiempo que es configurado, y que en su configuración legal, surge por convención o acuerdo social las propias reglas constitutivas del esquema de justicia.

Con lo anterior, empero, queda en pie, lo relativo a como aparece el sentido de justicia. Hume sustenta que conlleva una mayor amplitud y extensión que la satisfacción de nuestro interés, implica un sentimiento de rectitud como conducta justa, y de malicia como

conducta injusta, viciosa, que aflora, a partir de los actos de injusticia que sufrimos, igualmente, consiste en una situación de incomodidad ante actos injustos que sufren los demás, aunque estén lejanos a nosotros. En asociación del libro I con el III, es la imaginación simpática, la que conduce a asociar el veredicto de la razón con una impresión del tipo que mueve a la acción, y se expresa en juicios concernientes con la virtud y el vicio. Con esto explica Hume, tanto lo que denomina obligación natural de la justicia como la obligación moral ¹⁶¹.

C) Otro aspecto de importancia, en Hume, es su identificación con las ideas populares; sin embargo, ello no quiere decir que la filosofía de Hume sea popular, en el sentido vulgarizante del término, es decir, opuesta a lo intelectual, o a lo teórico; sino, más bien, Hume, hace de lo popular la impresión originaria en que sustenta su <<Del mismo modo>> empírico, trascendental. En concordancia con esto Hume al igual que Aristóteles afirma que un individuo en su razonamiento sobre cuestiones sociales, no hace sino mantener el punto de vista de la sociedad política a la que pertenece; pero, arribar a esto, y más aún exponerlo, implica resolver innumerables dificultades que sólo el genio de Aristóteles, y el de Hume, en su momento, por supuesto, se impusieron hacerlo ¹⁶².

D) Un ulterior aspecto (en el que se aprecia en definitiva una superación del pensamiento herético secular de Hutcheson, y quizás de Hobbes y Locke; autores que presentaré más adelante, en lo que me parece relevante y pertinente de ellos, para los efectos de este trabajo), consiste en que Hume hace de la invención el modo antropomórfico con que se manifiesta la naturaleza social de las pasiones; primeramente, su naturaleza societaria se manifiesta en que teniendo en cuenta el interés personal (pasión) se asume como conducta individual el interés del otro, y se espera la recíproca como modo de satisfacer el propio interés. Por tanto, en la recíproca, en cuanto mostrada, como extrapolación con sentido, más allá de la singular interacción de uno a uno, o, vis a vis, mediante el cálculo, o en la emulación de lo que ya no es solo interés individual, sino, interés social, o lo universal a partir de lo singular; aparece como tácita convención, o acuerdo, la medida, no existente en la naturaleza sino por completo artificial, de la satisfacción individual socialmente aceptada, o asumida por la comunidad de individuos; y, cuyo origen, sólo fue proyección social de sí mismos a partir de su singularísimo interés privado, o su subjetividad objetiva. Por tanto, como regularidad ya es susceptible de institucionalización, y su resultado ya es la regla o lo debido, en cuanto conducta societaria.

Y, de acuerdo con esta lógica interna, es también propuesta convencional, susceptible de adopción sistemática por los órganos no menos invencionales o convencionales de la sociedad. Las reglas así concebidas no son sino las reglas del esquema de justicia, y siendo su naturaleza social implícita en su regularidad, no son sino

¹⁶¹ MacIntyre, op. cit. pp. 297-299.

¹⁶² Ibidem. pp. 307, 362.

portadoras de regularidades, pues tal es su naturaleza social. Las pasiones de las que surgen, igualmente, son engendradas por ellas en cuanto regularidades o reglas suyas. Desde luego, siendo esta regularidad la regla fundante, una vez convenida como institución, no queda, sino, en cuanto regla, como receptáculo formal suyo; esto es, como regulación formal suya. Con esto, al ser forma lo que antes era contenido; la socialización de la pasión, una vez erigida en regla, deja su lugar a la formalización y, entonces, a partir de ahí, las pasiones pasan a ser formales o derivables. Lo que antes era diversidad se torna uniformidad hiléomorfica, o pluralidad mediante la forma, o, lo que es mediante ella; u otro tanto, diversidad o pluralidad formal. Por tanto, su producirse inmediato no es su producirse mediato; aquel, en su inmediatez es más formal; mientras que éste, en su mediatez, es más contenido; mientras éste, es competencia individual o social, aquel lo sigue siendo pero como representación suya, simbólicamente; y lo que antes competía por entero a la sociedad de individuos, vis a vis, ahora, sólo es derivación formal suya, no menos vis a vis pero en su abstracción, o en su traducción como criterio o intuición. Así, lo general y aun lo abstracto de esto, no hace sino llevar este sello, por lo que, al ocuparse de cuestiones generales sólo procede mediante ese referente, el de las reglas, y así, la reglamentación de las pasiones es competencia por entero de quienes formalmente representan a la sociedad.

En ese último estadio, lo que en el origen fue esencialmente inducción y gradual elevación a la regla societaria, ahora, esencialmente es derivación o deducción lógico formal como método formador de pasiones. Tal es el criterio jurídico, y tal el principio, sobre el que descansa el estado de derecho moderno; cuyo origen es esencialmente pasional, ya previsto por Hume. En lo que sigue abordaré primeramente el desarrollo de la teoría política secular en Hobbes y Locke como filósofo políticos de la naturaleza, mostrando en que sentido ocupan un peldaño inferior a Hume, y posteriormente desarrollaré un poco más in extenso el pensamiento político de Hume.

CAPÍTULO CUARTO

EL DEBATE POLÍTICO MODERNO, EN HOBBS Y LOCKE.

4.1 PREÁMBULO.

Para efectos de clarificar la idea central de este trabajo (es decir, el carácter eminentemente político moderno del pensamiento de Hume), me parece pertinente exponer, aunque sea brevemente, las ideas político-seculares de Hobbes y Locke. Sus propuestas teóricas, por sí mismas, ya poseen peso específico; pero, además, estos pensadores son caracterizados por Hume, como representantes de la filosofía de la naturaleza; de modo que, el pensamiento de Hume, ya encuentra en el de Hobbes y Locke, un incontestable punto de referencia, podríamos decir, casi obligado. Por lo pronto, la idea de la filosofía de la naturaleza permite, a Hume, englobar, además, de los pensadores jusnaturalistas, a los que, sin reclamarse abiertamente al modo de la reflexión escolástico-humanista, se adscribían plenamente a la reflexión, que asume como principio, precisamente, la naturaleza humana y de las cosas. Sí bien el método de éstos, ya no es estrictamente escolástico, empero, en cuestiones fundamentales, mantienen su adscripción lo mismo que al sensualismo al <<Camino de las ideas>> inaugurado por Descartes, y, con ello participan lo mismo que de sus posibilidades, de sus limitaciones; fundamentalmente, se muestran presa del apriorismo universalista.

En efecto, como exponentes de la Filosofía de la Naturaleza, son caracterizables tanto el empirismo de Hobbes como de Locke; lo cual es, particularmente importante; pues es, justamente, el debate sobre la naturaleza, sostenido, tanto con ellos como con el jusnaturalismo, lo que significó una especie de parteaguas, en la configuración ulterior del pensamiento de Hume. Los primeros, entonces, de manera similar que el Tomismo político, se presentan como exponentes, de extraordinaria importancia, del conjunto de intelectuales europeos, con los cuales, Hume, mantuvo interlocución y celebró intenso debate en su época.

Además, aquellos, forman parte conjuntamente con la Tradición Presbiteriana Escocesa de la expresión intelectual del mismo entorno geopolítico inmediato a Hume; pues, ambos, tuvieron que ver directamente, sí bien en circunstancias distintas, no solo teóricamente con el <<Camino de las ideas>> sino, lo que resulta de la mayor importancia práctica, con los acontecimientos políticos de los siglos XVII y XVIII del Reino Unido de la

Gran Bretaña. También es cierto, que Hume vivió más de cerca la realidad específica de Escocia durante el siglo XVIII, y mantuvo, por tanto, un contacto más estrecho con la tradición Escocesa; empero, su observación sobre el escenario Inglés, fue tan penetrante como la que le mereció la circunstancia y Tradición Escocesas.

Estas razones, aunque exteriores, ya de por sí legitimarían la pertinencia en el presente tema de los pensadores aludidos; sin embargo, mas interiormente, en un nivel de mayor penetración teórica, Hobbes y Locke, todavía resultan más importantes como parangón del pensamiento político de Hume. Pues, en efecto, con ellos, no tanto debate sobre la naturaleza de la reflexión sobre temas de moral y política, sino, de modo más filosófico-político, sobre el carácter histórico y secular de las instituciones que proponen, para dar respuesta al problema político moderno. En efecto, en los tres, empezando por Hobbes, ya está presente el problema general propuesto por la Nueva Teología,¹⁶³ consistente en la substanciación del poder político moderno. Pero, a sí mismo, en los tres no deja de presentar matices y relieves de comprensión que, como veremos, les son especialmente característicos dados los giros particulares de sus teorías. Pero, retomemos ahora, directamente, el pensamiento de estos autores, y aunque sea brevemente tratemos de configurar las partes de la interlocución, que mantuvieron con Hume en términos teóricos.

¹⁶³ Aquí me refiero a la Nueva Teología de Lutero, y de la cual ya expuse lo conducente en el capítulo precedente.

4.2 HOBBS.

La importancia de la obra política de Hobbes adquiere relieve cuando reparamos en que en el momento de su aparición, a mediados del siglo XVII, el proceso de secularización del poder político moderno aún no estaba cumplido en la mayor parte de Europa. Por tanto, Hobbes, se enfrentaba a una circunstancia en que la espada espiritual representada por el Papa aún no estaba derrotada, y contaba con hegemonías políticas en una gran cantidad de países europeos entre los que destacaban Francia y España. Además, en aquellos países en que ya se ensayaban regímenes políticos de influencia Luterana o Protestante, el ejercicio del poder no estaba exento de tensas disputas políticas, más o menos, agravadas por fuerzas endógenas que se reconocían en el signo contrario, es decir, en la ortodoxa católica; pues, éstos, constantemente eran favorables a alianzas y compromisos para desestabilizar y disputar el poder a la contraparte protestante. Esto, particularmente, ocurre en Inglaterra en que durante el siglo XVI y XVII la casa de los Estuardo de filiación católica afirma su hegemonía como casa reinante; y sólo la revolución parlamentaria encabezada por Cronwell en 1648, puso fin, temporalmente, a ese partido. Pero, más adelante, con rostros y en oportunidades distintas la misma ortodoxia habría de salir una y otra vez a la palestra, no sin lograr en varias ocasiones éxitos importantes que hacían trastabillar el régimen del poder secular en Inglaterra.

Estos acontecimientos, que eran la crema y la nata de la vibrante dinámica política Inglesa, análogamente en el ámbito espiritual, no dejó de ejercer efectos inhibitorios en su correspondiente parte teórica. Así, la presencia de la impronta conservadora en la Inglaterra del siglo XVII, hizo que Hobbes no se declarase un pensador abiertamente anti-teológico, sino, muy a pesar de su juicio racional, mantuvo los límites de su sentido prudencial. Es decir, mantuvo un discurso racional, crítico; pero, con giros ilocucionarios, que, más bien, amparaban el carácter secular de los usos de su pensamiento crítico en los que caracterizaban la legitimidad del propio discurso teológico bíblico; ahí, absolutamente vigente, y todavía inundaba la conciencia de la época. Por esa razón, bien podríamos asumir que Hobbes al no contar con condiciones para reivindicar abiertamente una teoría política secular, tradujo esta posibilidad en una especie de secularización de la propia teología. Así, en Hobbes, la teoría, aparece como teología crítica, secular, o como la parte teórico política de la Teología Luterana. Empero, a diferencia de ésta, aparece reivindicando la absoluta responsabilidad del hombre terrenal, en la creación y efectos de sus instituciones políticas; sí bien, a partir de la traducción de principios que recuerdan la fe, que, como punto de partida, asume Lutero, en el discurso de defensa de su Nueva Teología.

Tales principios no son sino los pasionales que, más delante, con mayor profundidad, habrá de abordar la teoría política de Hume, como ya se vio, a partir de las influencias de Hutcheson y Shaftesbury; quiénes, en esta materia, con Hobbes presentan sustanciales coincidencias, comunidad que revelan en la asunción de la frase del trabajo sobre Cicerón, de Pierre de Baille, y que cada quien por su lado traducen casi como su canon. Pero, <<La razón humana es esclava de las pasiones>>, en Hume, aparece con nuevos relieves, al declarar que, la razón, al no tener las más mínima posibilidad de influir como motivo determinante de la conducta humana, no hace sino seguir los designios de lo que sí le determina, esto es, de las pasiones, de los sentimientos.

Aquí, al no tratarse de una exposición exhaustiva sobre el pensamiento de Hobbes, sino, tan sólo de algunas de sus ideas, afín de aclarar otro tanto las de Hume; ahora, me concreto brevemente a exponer, cómo Hobbes, al plantear y resolver teóricamente el problema político moderno emergente en su tiempo, procede a vincular la reflexión sobre temas políticos con una específica concepción de la naturaleza; con lo cual, como ya observé, da elementos que permiten a Hume caracterizarlo como filósofo de la naturaleza; pero, además, con ello (suponiendo que sea cierto que: todo lo que existe, en cuanto existe, ya es condición de existencia de otro, como en otra parte sustenta Hannah Arendt),¹⁶⁴ crea una condición de reflexión que el propio Hume habría de ensayar posteriormente, sobre todo, en su, escasamente leído, pero, extraordinario e influyente, <<Tratado de la Naturaleza Humana>>; así, mientras Hobbes se mantuvo presa de una especie de fisicalismo naturalista, Hume, como veremos, trasciende los confines de esta visión.

En una breve referencia a la reflexión naturalista de Hobbes, habría que destacar lo que sigue:

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, sí bien un hombre es a veces, evidentemente, mas fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, él más débil tiene bastante fuerza para matar al mas fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra”¹⁶⁵.

Prosigue: “En cuanto a las facultades mentales (sí se prescindie de las artes fundadas en las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aún estos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada con la

¹⁶⁴ Arendt, Hannah. *La Condición Humana*, Ed. Paidós, Barcelona 1993, p. 23 y SS.

¹⁶⁵ Hobbes, Thomas, op. cit. 1982, p. 100.

prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aun una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es en efecto, la naturaleza de los hombres que sí bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes, o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto, y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde"¹⁶⁶.

Ya, en esta primera incursión, se advierte, como, la reflexión de Hobbes, da lugar a un juego en que continuamente pasa de lo positivo a lo negativo, para afirmar lo positivo; pero, en las circunstancias de Hobbes, lo positivo, no siempre resulta ser lo positivo de la realidad que teoriza; sino, en cuanto positivo, la negación de aquella, pues, en ésta, lo positivo aún no es lo positivo, sino lo negativo, y así como tal, niega lo positivo, que, a su vez, es negado por el pensamiento de Hobbes. Así, la igualdad como signo inequívoco de la naturaleza humana, rápidamente, le conduce a la derivación de consecuencias no originarias como la desigualdad; de cuya artificialidad, en último análisis, deriva precisamente la necesidad de la institución política. Entidad que habría de superponerse al conjunto de individuos, quienes precisamente al ejercer sus poderes iguales devendrían en una guerra de todos contra todos, es decir, en una situación de desigualdad; pero, la institución política al resultar competente para imponer un orden termina en esa desigualdad por establecer distinciones en que la igualdad y la desigualdad ya no son naturales, sino, resultado de acuerdos y convenciones, en el mejor de los casos; pero, veamos, lo conducente en Hobbes sobre como deriva la desigualdad que hace necesaria la política.

"De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que sí dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros,

¹⁶⁶ Idem.

con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no solo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros”¹⁶⁷.

Hobbes continúa su análisis: “Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo, ello, es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos...”¹⁶⁸.

Desde la perspectiva ético-política, Hobbes¹⁶⁹ deriva la necesidad y carácter específicamente social, no sólo del poder común, sino del Pacto, que debieron celebrar los hombres para crearlo y delimitarlo en su competencia. Por tanto, al igual que Hume, lo establecería un poco más tarde, de manera negativa, Hobbes, antes que aquel, hace lo propio, a partir de la condición natural del hombre; que, en cuanto sensualismo, identifica como igualdad pasional, inmediatamente ética, pero, también como política. Con esto, en Hobbes, de idéntico modo que en Maquiavelo, aunque, ya en ambos, cuenta la apariencia de separación de la ética mística respecto de la política; la ética, como política, no se autonomiza como absoluta fragmentación o aislamiento de la política, sino que, mediante su politización, no sólo es más política, sino, todavía, más ética. Pero, con esto, la política, análogamente no adquiere su nivel científico y, por tanto, secular, sino mediante el reconocimiento del desarrollo particular de sus predicados, o lo que es lo mismo, mediante ejemplificaciones suyas. Pero, este desarrollo, al tiempo que es de ella, también es de aquello en que se desarrolla, es decir, de su predicado; por tanto, su etización real, ya es la politización de esta etización real, o su extenderse como etización suya, y en tal reside su autonomía, que es también la autonomía de los otros en que se verifica. En la modernidad, así como en la feudalidad no era concebible la fragmentación sin la mezcla garantizada por la teología, igualmente, aquí, es inconcebible la fragmentación sin la mezcla, pero, aquí, lo que la garantiza ya no es la teología, sino, la política. Por tanto, las autonomizaciones o secularizaciones aparecen como extensiones de esto, o bajo este signo, y no solo como

¹⁶⁷ Ibidem. p. 101.

¹⁶⁸ Ibidem. p. 102.

¹⁶⁹ Hobbes, Thomas, op. cit. 1996, pp. 141 y ss.

fragmentaciones. Todo ocurre a la par que bajo su férula, bajo su cuidado, y monitoreo, y nada escapa a este movimiento sino sólo como retórica. Pero, veamos, más de cerca la prehistoria de este aspecto en el mismo Hobbes:

“En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia: En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Sí lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera sólo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquellas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural que en dicha condición no existan propiedad ni dominio ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y solo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, sí bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso: Estas normas son las que por otra parte, se llaman leyes de naturaleza...”¹⁷⁰.

Como antes hice alusión, Hobbes, sólo de modo negativo ve la separación de la ética respecto de la política, y más bien es inducido a la postulación del Pacto o promesa Social como vínculo que no puede ser sino ético-político. Así esta mezcla ya aparece en su primera ley fundamental de la naturaleza, consistente en que: “...cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla (fin ético); y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra(eficacia política). La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla (moral). La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles(política)...” así desde el escenario propio de la ética arribará precisamente al de la política, o, a la postulación del instrumento Leviatánico, prosigue: “...De esta Ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade (lo más agradable sin duda en la perspectiva de lo humano son los valores morales), los hombres se encuentran en situación de guerra (pero, los medios más

¹⁷⁰ Hobbes Thomas, op. cit. 1982, pp. 104 y 105.

eficaces, para lograr aquellos, también, sin duda, son los de la política). Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, por que ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse así mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre ---es decir, no está obligado ningún hombre a renunciar al carácter político de lo que más le agrada, no puede quedar sin intentarlo---)...”¹⁷¹.

Continúa: “...el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana (es decir, sólo por un valor político), en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa...”¹⁷²

En este mismo sentido más adelante expresa que un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues, tal como he manifestado anteriormente, ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, de las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto. En efecto, aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: Si no hago esto o aquello, matadme; no puede pactar esto otro: Si no hago esto o aquello, no resistiré cuando vengáis a matarme. El hombre escoge por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte que hay en la resistencia, con preferencia a otro peligro más grande, el de una muerte presente y cierta, si no resiste (es decir, actúa con mesura política). Y la certidumbre de ello está reconocida por todos, del mismo modo que se conduce a los criminales a la prisión y a la ejecución, entre hombres armados, a pesar de que tales criminales han reconocido la ley que les condena.

Una vez asentada la necesidad del desprendimiento de parte de sus libertades y poderes de los individuos por motivos políticos o de su propia seguridad, lo cual ya entraña en ese desprendimiento o transferencia la idea de pacto, ahora, Hobbes, reflexiona políticamente sobre el carácter moral, obligatorio, del pacto o promesa, conque los hombres habrán de resolver sus diferencias, este punto, en la interlocución que Hume habrá de mantener con Hobbes resultará esencial para entender el debate que entre estos dos pensadores se suscita, en este sentido, prosigue Hobbes:

“En los contratos transfiérese el derecho no sólo cuando las palabras son de tiempo presente o pasado, sino cuando pertenecen al futuro, porque todo contrato es mutua traslación, o cambio de derecho. Por consiguiente, quien se limita a prometer, porque ha recibido ya el beneficio de aquel a quien promete, debe considerarse que accede a transferir el derecho si su propósito hubiera sido que sus palabras se comprendiesen de modo diverso, el otro no hubiera efectuado previamente su prestación: Por esta causa en la

¹⁷¹ Ibidem. p. 107.

¹⁷² Ibidem. p. 109.

compra y en la venta, y en otros actos contractuales, una promesa es equivalente a un pacto, y tal razón es obligatoria”¹⁷³.

En este mismo sentido agrega: “la materia u objeto de un pacto es, siempre algo sometido a deliberación (en efecto, el pacto es un acto de voluntad, es decir, un acto -el último acto- de deliberación) así se comprende que sea siempre algo venidero que se juzga posible de realizar por quien pacta.”¹⁷⁴.

Pero, ya en la explicación del Pacto estrictamente político, Hobbes, no sólo mantiene la naturaleza de su obligación implícita como la que es propia de una Promesa, sino, que es absolutamente consecuente con el modo de comprensión genético naturalista que despliega, y en ese sentido no deja de ser peculiar su modo de derivación de lo que precisamente ya es el Pacto Político, o la naturaleza Leviatánica del Poder Político moderno. Aquí el pensamiento de Hobbes, no puede concluir sino con la descripción de este aspecto, el cual espero permita comprender la interlocución que nuestro pensador mantuvo con Hume, por tanto, con esto último, podría lograrse una configuración adecuada de su pensamiento. En efecto, esta parte Hobbes la describe así:

“Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una pueda significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto:

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre estas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran a la vez por el beneficio común. En cambio, el hombre cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública, que el resto; dichas personas se afanan por reformar e

¹⁷³ Ibidem. p. 111.

¹⁷⁴ Idem.

innovar, unas de esta manera, otras de aquella, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aún cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, necesitan este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y aumentar y disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre injuria y daño, y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del Pacto) se requiere algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hasta el benéfico colectivo.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia autoridad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse así mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres, que represente su personalidad; y cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva, quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz, y a la seguridad comunes. Que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto, es algo más, que consentimiento y concordia; es unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal, como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferís a él vuestro derecho, y autorizáis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, <<Civitas>>: Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la ciencia del estado, que podemos definir así: una persona

de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como actor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de sus sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por institución..."¹⁷⁵.

Valga esta larga cita, para advertir que el pensamiento político de Hobbes, al igual que el de Hume (más claramente), como se mostrará, más adelante, por una parte, en el primero, es una lucha constante de sacudimiento del hegemonismo teológico, sobre el cual de modo más o menos velado o abierto ejerce una crítica, a la par que le desarrolla secularmente; así mismo, por otra, mantiene como punto de partida, lo que vengo evidenciando como regularidad moderna; es decir, como nexos-diferenciación de lo político y la ética, y, más aún, de cualquier otro orden, en que se exprese (tal identidad-disyunción) hace que en la mezcla, lo uno y lo otro, se desarrollen de modo diferenciado, o más aun como reciprocidad social, o atracción relativa y diferenciada, lo que asegura a la par como fuerza centrípeta suya, su identidad orgánica; pero, igualmente, como necesario equilibrio suyo, <<su>> fuerza centrífuga, o lo propio de su autonomía, que además de garantizar el desarrollo de sí como variedad o pluralidad ya es conditio sine qua non que garantiza acuerdos en que precisamente se manifiesta su mezcla diferenciada, sus reciprocas libertades, o la secularización de sus derechos a existir, más aun de la ética; pues, es ésta la que se encuentra en el tiempo de la política que subjetivamente se ejerce como significante o signo moderno.

Pero, igualmente, la política, se encuentra en el tiempo de la ética, en cuanto ética política (que, en cuanto existe, ya es igual condición de aquella), lo que explica, que teja su principal criatura (el Estado Moderno), no sólo como necesidad histórica, sino igualmente como superación ética del eticismo místico o rudimentario, precedentes; que caracterizaría a los individuos del estado presocial. Ahora, en la sociedad moderna, el estado continúa encarnando el mismo vínculo de la unidad-disyunción del interés individual; pero, ya, aquí, formalmente se presenta como un todo a la par que ético, político, y, sin que sea el todo

¹⁷⁵ Ibidem. pp. 139-141; véase también: Crossman, R: H: S., *Biografía Del Estado Moderno*, 4a Edición en español, Ed. F. C. E., México 1986, pp. 60-73.

mismo, ya es la simbolización de esto; que en su modo de presentación no puede ser sino esencialmente ético-político. De otro modo, no basaría en ese dualismo sus modos de legitimación que, por ejemplo en Locke, ya aparecen nítidamente lo mismo como consenso que como legalidad; y, en que estas modalidades, igualmente ya aparecen, mucho antes de su simbolización política, como simbolización ética; pero, sin que ésta, en este origen deje de ser igualmente política.

Aquí, igualmente, se destaca otro paradigma del siglo XVIII, es decir, el de la naturaleza como estado anterior a la sociedad civil o política. Pero, lo que articula los dos momentos, como más adelante lo atestiguará el mismo pensamiento de Hume, no es sino el núcleo pasional; que, igualmente, aquí, no deja de manifestarse. La lectura de éste, como se advierte inmediatamente, es el interés individual; pues, de él, deriva, en efecto, la necesidad del Estado, del acuerdo político. Pero, con esto, mientras en Hobbes, termina por expresarse como criatura leviatánica, en Hume, hace otro tanto, como equilibrio institucional. De igual modo, mientras, en el núcleo pasional, del pensamiento de Hobbes, ya se finca el naturalismo con el cual habrá de entroncar el pensamiento de Hume; en éste, empero, ya no es la incomunicación lo que rige, sino, lo contrario de esto. Es decir, en Hume, las imposibilidades para que la ética sea política, o la política, ética, ya, están totalmente disueltas. Ya existen en él, las bases para lo que modernamente se denomina ingeniería social no sólo mediante consenso y legalidades sino lo que es más importante mediante equilibrios institucionales, que en su núcleo más íntimo es la consideración política de la ética y los otros órdenes, o lo que es lo mismo, la consideración ética, y de los otros órdenes, de la política.

Es de hacerse notar que, sí bien, en Hobbes y en Hume, no está a discusión si anteponen o no los principios racionales a las pasiones, pues, ambos, evidentemente asumen el sensualismo en contraposición con el principismo racionalista, ya advertido y cuestionado igualmente en Hutcheson y Shaftesbury; en cambio, lo que, en ambos, verdaderamente, sí esta en juego, es la proximidad mayor o menor dentro de la misma posición sensualista; y, esto, por ejemplo, se pone de relieve, en como derivan la institución y obligación políticas; mientras en Hobbes la obligación que deriva del acuerdo político tiene un carácter de promesa¹⁷⁶; en Hume, primeramente se discute sí es legítimo hablar de un pacto, y, más aún, sí es legítimo deducir la obligación política que tal implica del carácter y naturaleza de una promesa; en Hume respecto a este asunto se concluye que tanto el pacto como la promesa suponen una convención y por tanto la obligación a que se hace referencia no tiene otro origen sino la propia naturaleza social de las pasiones. Por otra parte, en ambos asistimos a dos creaciones políticas imputables, por su causa y por sus efectos, al hombre mismo, sin embargo, la creación política misma que se vuelve contra los excesos de la propia naturaleza pasional no es ella misma natural sino artificial. Este aspecto, apenas esbozado en Hobbes, habría de ser ampliamente desarrollado por Hume y

¹⁷⁶ Hobbes Thomas, op. cit., 1996, pp. 128-138.

constituye uno de los resultados teóricos de mayor relevancia a que arriba la reflexión filosófica política de este último.

A sí mismo, habría que decir que, en Hobbes, la problemática social y política que se encara, en una atmósfera todavía fuertemente impregnada de miasmas teocentristas, no es otra sino la de una sociedad actual que en el siglo XVII, empero, no es actual políticamente. Por tanto, en Hobbes, esta sociedad, solo comienza a ser actual políticamente como teoría, y por tanto, esta fundamental discrepancia con el poder antiguo en ocasiones acaso demasiado frecuentes le acarrea a Hobbes innumerables dificultades. Igualmente, hace que Hobbes asuma la condición de perseguido, o que sus obras con igual frecuencia se encuentren expuestas a la censura, o sean objeto de quema pública, pues representa una ética político-social que trastoca y sacude en sus cimientos a la anterior .

Finalmente, la problemática, que Hobbes encara, no es otra sino la de reivindicar los intereses políticos, de quienes en el siglo XVII rápidamente coparon la economía en las más importantes sociedades europeas; pero, políticamente, tales intereses o su esfuerzo material no encontraban correspondencia, con el tipo de instituciones en que debía expresarse. Así, el problema que debía resolver no fue sino el de la eficacia urgente del poder político moderno, frente a la otra eficacia, arcaica, la premoderna. Por tanto, su esfuerzo teórico, como correspondiente parangón del teológico de Lutero, trae aparejado como respuesta, el traslado, en términos teórico-políticos, de la sustancia, que de ese modo abandonaba los conventos y monasterios pasando a ocupar un nuevo recinto, más terrenal; y, por lo mismo, secular y moderno. El nuevo topos al albergar en cuanto naturaleza humana el nuevo carácter y modo político exhibe, tanto la corporalidad como la espiritualidad institucional del individuo, pero esta muestra, en Hobbes, apenas es la inmediatez y unilateralidad de un universo más amplio, cuyo núcleo aún esta por desarrollarse. Ya se advirtió, cómo, Hobbes, no terminó este proyecto; por tanto, tendría que venir Locke para una segunda eficacia: la ideal, o la de la eficacia de la eficacia, como legalidad; y, todavía, vendría el joven Hume, para darle, en el siglo XVIII, cabal cumplimiento, pero ya no como eficacia, sin más; sino, como eficaz desmitificación de su naturaleza artificial, y proponer en serio, su ciencia con cimientos verdaderamente seculares.

Así, Hobbes, en el siglo XVII, enfrentó el problema de la substanciación del poder político moderno, como necesidad de reducir el poder de la eficacia universalista y mística del clero, con otra eficacia, menos mística, y no menos poderosa, la de la ética del Leviatán; con cuya fuerza, gradualmente, pudo sepultar el predominio de las dos espadas, y reducirla a una: la leviatánica, del poder soberano moderno. Pero, llegados a este punto, rápidamente incursionemos sobre similares tópicos bordados por la teoría política de Locke; veamos, entonces, sus singularidades así como las similitudes que mantiene con Hobbes y con Hume. Esta revisión de Locke, habrá de retomar solo lo necesario para una configuración de su pensamiento político que nos sea funcional, veamos.

4.3 LOCKE.

El pensamiento de Locke, de manera similar que Hobbes, encaró y resolvió el problema político moderno a partir de una concepción filosófica específica de la Naturaleza Humana, mejor conocida como <<El Camino de las Ideas>>. Empero, mientras al segundo, le fue planteado el problema de la primera eficacia general del poder político moderno; Locke, tuvo que encarar la consecuencia de aquella eficacia; es decir, perfeccionarla como realidad. Así, mientras Hobbes enfrentó el problema, específicamente moderno, de la substanciación del poder político frente al poder político, y dio como respuesta su afirmación positiva, en las nuevas circunstancias históricas, como poder político secular frente a un tercero lo mismo universal que universalista; este, representativo del antiguo régimen, ya era a destiempo, e irremediablemente se perdía en una completa descontextuación como poder político premoderno, mientras lo universal nuevo ya era la empatía teórica presentida por Hobbes aunque todavía en él diseñada como rudeza y tosquedad leviatánica. Locke, por su parte, reemprende en su respuesta la resubstanciación del poder frente al poder como no poder, o como universal nuevo, en términos de legalidad.

Así, mientras la respuesta de Hobbes, como substanciación del poder político frente al poder político, tuvo el efecto requerido; es decir, al tiempo que individualizó el poder temporal, cumplió la quiebra del esquema de la jurisdicción de las dos espadas, y con ello, devino en afirmación la secularización del poder político moderno frente al universalismo del poder eclesiástico y medioeval. En Locke, por su parte, la resubstanciación del poder frente al poder como legalidad, hizo posible, no sólo, el decaimiento del poder como poder absoluto sino su sometimiento al derecho. Así, lo que otrora fue exceso, y superposición, del Leviatán sobre el resto de la sociedad civil, y cuya efectividad fue someter al reino del clero, en la teorización de Locke, se torna racionalidad, y por tanto afirmación de la esfera racional de esa individualidad expresada de manera fundamental mediante leyes.

El alegato de Locke es claro y convincente, la substanciación del poder político moderno no está cumplida sólo como eficacia bruta del poder político, Leviatánico; pues, sí bien mediante ella se tuvo la ocasión de sobrepasar e imponerse a otras eficacias, no menos brutas; ello, mediatamente, igualmente, acarrió que en plena sociedad civil moderna, no sólo no se supere el precedente estado de naturaleza (pues, en las nuevas condiciones, la igualdad deviene en desigualdad de los individuos sino se racionaliza su status mediante leyes necesarias, y aún estas le convalidan sin mediación alguna de su necesidad, y lo que antes en el estado de naturaleza eran poderes y libertades absolutos de los individuos, ahora, en la sociedad civil, continúan siéndolo; pero, no para todos, sino para quienes aparecen como titulares del poder construido sobre la propia lógica interna del desarrollo del poder político moderno, como estado Leviatánico, que en su madurez

cristalizaría aquella desigualdad). Esto, hace que permanentemente, los individuos se coloquen en <<estado de guerra doble>>; se enfrentan los gobernados entre sí, y estos con los gobernantes, pero, estos, también luchan entre sí, y azuzan a los otros; pues, lo que les lleva a pleito también lo es lo que a los otros. Por esta razón, una vez derrotado el universalismo medioeval, la seguridad que brindan los nuevos gobernantes no deja de polarizarse, constantemente se torna inseguridad y aplastamiento del otro, y tal virtualismo queda garantizado como vida azarosa de la individualidad sin mediación moderna, y dado el tipo de métodos violentos a que se recurre para arrebatar o restringir las libertades y derechos de quienes aparecen como súbditos; tornándose, tal situación, más que en un estado civil, político, moderno, o civilizado, en otro que es renuente a tales características o calidades.

En estas circunstancias, Locke, como teórico de la política moderna, se plantea dar solución precisamente a la ausencia de trato político racional en perjuicio de lo otro del poder, o del poder real mismo, como no poder, o como súbdito que completa al príncipe; es decir, a lo otro que en la sociedad civil y política es la cara visible de la individualidad, o del mercado. Topos, o escenario, de los sujetos implicados en lo que los economistas denominan competencia perfecta, o de los individuos con información simétrica que les torna dinámicamente aptos para el regateo, y que por sí mismos no son capaces de influir en la determinación del índice de los precios, ni de los grandes flujos de la demanda y oferta; o les torna aptos para el estirar y el aflojar en la búsqueda, voraz, perpetua y constante, de la nueva panacea moderna, representada, por la ganancia.

Pero, tal racionalidad o la asunción de esta nueva libertad implicó la superación de la concepción de la sustancia como <<eficacia pura>> mantenida por largo tiempo, incluyendo al propio pensamiento Hobbesiano, como teoría del origen divino de los reyes. Con esto, Locke, por sus propios medios, ya en lo específico de su propia circunstancia, se da a la tarea de mostrar la invalidez de estas tesis, pero, también, del carácter no político del poder paternal, o parental, que le sustenta (como él mismo lo precisa, en un claro antecedente de la moderna teoría de los géneros el poder parental, además, del padre incluye a la madre como poseedora de ese poder frente a los hijos); muestra, con ello, además, la imposibilidad de que Dios haya heredado ese poder a Adán o a los hijos de éste, pues, al respecto no se cuenta con mayores evidencias que lo que dice la escritura, y la misma no habla de ningún poder político en la usanza en que por lo regular lo entienden épocas posteriores, incluyendo los modernos, además de haber ocurrido así seguramente la obligación de los primeros padres no incluiría la obligación de sus hijos mucho menos de las generaciones más recientes.

Así las cosas, la tesis del poder como eficacia pura no podía sostenerse sin graves afrentas a la otra parte de la sustancialidad del poder político moderno: los individuos. Locke, con ello, postula la necesidad del auto-reconocimiento del poder frente a sí mismo como no poder, y por tanto como necesidad de expresarle en leyes o como autorregulación

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

de sí ¹⁷⁷. Esto, ya de por sí, completa la racionalidad del poder político moderno, y representa uno de los aportes fundamentales de la teoría política de Locke. Por otra parte, con el sometimiento del poder a la ley, se inicia un nuevo tipo de legitimación de la política moderna; es decir, basifica la validez de su existencia no sólo como expresión de consensos y mayorías sino de la legalidad. Regla, que además de someter a regulación la conducta ínter subjetiva de los individuos que siendo el poder, no lo son formalmente, regula la conducta de los otros individuos o gobernantes; es decir, de quienes no siendo el poder lo son formalmente, o están autorizados para ejercerlo, y lo detentan. Por tanto, la autoridad, a partir de aquí, derivará ni más ni menos que de la otra eficacia basada no sólo en el consenso de mayorías, sino como cumplimiento de las obligaciones derivadas de la obligación fundamental de establecer leyes como perfección del poder otro del que derivan, o como realización suya, que al propio tiempo que tutelan los intereses de los individuos como facultades y deberes suyos, imponen a los gobernantes deberes u obligaciones que les son correspondientes, y de cuyo cumplimiento, como se dijo, derivará en el futuro la autoridad de su poder; con esto, la autoridad de los gobernantes, se refunda, pues además, de fincarse en el consenso, deriva de la legalidad. Así, con el cumplimiento de las obligaciones establecidas por ésta, como de la obligación misma de establecerla en los términos expuestos, ya son con el consenso la fuente primera de la autoridad del poder, y, por tanto, de la racionalidad de su eficacia o su segunda eficacia.

Pero, el núcleo de esta racionalidad son los propios intereses individuales, que a la vez que expresan la nueva sustancia o revaloración de las calidades individuales son, al propio tiempo, la sustancia de la ley moderna, y se expresan como derechos y obligaciones. Es curioso, por otra parte, como esta sustanciación se expresa en giros distintos, y coincide, por ejemplo, con el núcleo de la clasificación moderna del derecho en cuanto sustantivo y adjetivo. Con esto, se hace referencia a las dos dimensiones en que los intereses resultan jurídicamente tutelados, y, ambas sintetizan el conjunto de ellos, en uno; que, resultará fundamental en la época moderna de la juricidad: el de la propiedad sobre medios e instrumentos de producción. Pero, con ello, bajo el supuesto de una correcta comprensión del giro conceptual operado por la teoría legalista de Locke, se estaría en condiciones de incursionar en un nivel de mayor penetración. Por tanto, se estaría en condiciones, de saber cuál es el medio por el que se cumple la doble función hermenéutica de explicitar a la par que la revaloración del individuo, la racionalidad del poder político moderno, o el contenido de esta resubstanciación fundamental; tal, se logra en Locke como simbolización de la propiedad. Este, es un fenómeno específicamente moderno, que aparece como producción simbólica de símbolos mediante los que se opera esta resubstanciación, que, reconoce como piedra angular, precisamente, la propiedad. Empero, ésta, en ulteriores determinaciones suyas, o mediante su formalización, ya no es, como conexión física, directa e inmediata de relaciones, o su núcleo rector, sino, el símbolo

¹⁷⁷ Locke, John, *Sobre La Tolerancia*, Trad. De Ana Isabel Stellino, Ed. Gernika, México 1997, p. 71 y ss.

de esto; por tanto, su desdoblarse como símbolo de su simbolización mediante consenso y legalidad; y, por tanto, como criterio o intuición ulterior suya; de esa forma, llega Locke a la concepción de la propiedad legal, en que lo real termina por volverse ficción, o, más aun, símbolo; empero, no menos real, o más bien la única realidad válida en la lógica interna de símbolos de la nueva sociedad moderna que estaría por desarrollarse.

Sin mayor trámite, en nuestra incursión en la obra de Locke, primeramente observemos que la respuesta de Locke es a partir de una específica concepción de la naturaleza. Así Locke, parte del reconocimiento de la naturaleza de sí del individuo, y en su despliegue conceptual encuentra el núcleo de cómo el poder político moderno opera su resubstanciación, como entidad simbólica a partir de la afirmación del individuo como comunidad política, o de su ciudadanía en la legalidad; tal ocurre, primeramente, mediante la revaloración de una de las calidades sociales del primero: el trabajo, que al ser medida de todo valor, se identifica como sustrato intrínseco de la propiedad, o del interés que sintetiza el resto de intereses y libertades substancializadas, tipificadas y sancionadas como legalidad. En efecto, dice Locke:

“...cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya: Habiendo sido él quien la ha apartado de la condición común en que la naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo. Algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás ¹⁷⁸.

Más precisamente sobre el carácter del trabajo puntualiza Locke: “No cabe duda de que quien se sustenta de las bellotas que recogió al pie de un encina, o de las manzanas arrancadas de los árboles del bosque, se las ha apropiado para sí mismo: Nadie pondrá en duda que ese alimento le pertenece. Y yo pregunto: ¿en que momento empezó a ser suyo? ¿al digerirlo? ¿al comerlo? ¿al hervirlo? ¿cuándo se lo llevó a su casa? ¿cuándo lo recogió del árbol? Es evidente que sí el acto de recogerlo no hizo que le perteneciese, ninguno de los otros actos pudo darle la propiedad. El trabajo puso un sello que lo diferenció del común. El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la naturaleza, madre común de todos, y, de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente. ¿Habría alguien que salga diciendo que no tiene derecho sobre aquellas bellotas o manzanas de

¹⁷⁸ Locke, John, op. cit. 1996, pp. 34-35.

que se apropió, por no tener consentimiento de todo el género humano para apropiarse de ellas? De haber sido necesario tal consentimiento, los hombres se habrían muerto de hambre, en medio de la abundancia que Dios les había proporcionado. Tenemos como ejemplo las dehesas comunes que siguen siéndolo por convenio expreso, la propiedad de sus frutos se inicia con el acto de recoger los que son comunes, sacándolos del estado en que la naturaleza los dejó; de nada serviría, sin ello, la dehesa común. Y no se requiere el consentimiento expreso de todos los coposores para tomar esta o la otra parte. Por esta razón, la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que yo tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcado en ellos mi propiedad¹⁷⁹.

Profundizando mayormente en la importancia del trabajo como determinación moderna del valor, o de la simbolización de todas las cosas Locke aporta aún argumentos no menos brillante: “Tampoco es tan extraño como quizás pudiera parecer antes de recapacitar en ello que la propiedad del trabajo de cada hombre puede sobrepasar en valor a la comunidad de tierras, porque es el trabajo, sin duda alguna, lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor (...) Yo creo que es quedarse muy corto en el cálculo afirmar que nueve décimas partes de los productos de la tierra, útiles a la vida del hombre, son consecuencia del trabajo. Más aún: si valoramos debidamente las cosas, tal como nos llegan para consumirlas, y sumamos los gastos hasta entonces realizados, es decir, lo que hay en ellos debido exclusivamente a la naturaleza y lo debido exclusivamente al trabajo, descubriremos que en la mayoría de tales productos, es preciso atribuir al trabajo un buen noventa y nueve por ciento del total¹⁸⁰.

La teoría de Locke, como ya lo apunté, no sólo explica la revaloración de las cualidades del individuo como pertenecientes a un ente físico, sino, igualmente como ente moral o social, y más aún como símbolo; por tanto, sí aquel, el trabajo, es la base terrenal, o lo real, de la individualidad como propiedad directa suya, lo moral no es menos real como artificio o símbolo suyo, de que se vale para tejer el resto de relaciones sociales o sus redes. Por tanto, sí para explicar la individualidad física y sus extensiones bastaban solo sus atributos físicos, tanto como que su propiedad se extendía hasta donde alcanzare el producto de su esfuerzo; empero, el trabajo, así naturalísticamente concebido, para explicar la individualidad como moralidad, o sus extensiones e implicaciones, no bastaba; era necesario ir mas allá de la fisicalidad del trabajo y sus extensiones directas, y por tanto concebirlo como resubstanciación de aquella, o extrañamiento suyo; lo que se logró, no directamente, sino como artificio devenido, así, lenta y trabajosamente, por la evolución y prácticas de la misma sociedad. El resultado de esto, como también lo habrían de hacer

¹⁷⁹ Ibidem. pp. 46-47.

¹⁸⁰ Ibidem. p. 45.

notar con mayores evidencias los teóricos sociales del siglo XIX, no fue sino la categoría social del dinero, o la simbolización a la vez que del trabajo, de su principal extensión: la propiedad, y por tanto con ello verdaderamente se arribaría a la categorización de la propiedad como propiedad moderna, en cuyo carácter artificial o simbólico ya podemos encontrar los simientes y nutrientes de los que hoy se configura y realiza como globalización o mundialización.

Con lo anterior, la resubstanciación de la sociedad moderna se cumple en su parte más ética, jurídica y política, precisamente con las bondades artificiales o simbólicas de su parte más material, sintetizadas en la panacea dineraria. Pero, ésta, a pesar de sus virtudes mágicas, como podría referirlo una paráfrasis de Hume respecto de los bienes externos, posee una naturaleza fugaz y está sujeta a escasez; es decir, se trata de un recurso cuya abundancia es socialmente exigua y excluyente cuando se posee, y por lo mismo excluyente en sus extensiones, o representaciones suyas, aun, en las más histriónicas y plásticas; su contenido, por tanto, sólo es total como símbolo, o irrealidad de la realidad del trabajo, o de los trabajos, o, como trabajo abstracto, o, más aún, como simbolización devenida como figuración suya. Así, su universalidad o mundialización, ya como continente moderno sólo es plena como símbolo en su abstracción absolutamente excluyente, o realización permanente suya; lo que permite su reproducción en cualquier otro espacio y tiempo modernos como símbolo, con ese carácter suyo, igualmente, abstracto y excluyente; empero, al ser éste su carácter, su propia mundialización o universalidad está sujeta a los avatares de su posesión variable y fugaz. Y la necesidad de que se expresara en algo fijo, por ello, ya en plena modernidad, termina por coincidir, como simbolización suya, en su aspecto formal, con la variable oficiosa de la legalidad moderna, que, es, más bien, expresión suya; y se asume no sólo como convención o artificio, sino como núcleo de la legalidad, por tanto, en el mundo de la economía y del derecho como prejuicio social o como juricidad.

Así en la vida práctica, no es sino excepcionalidad atractiva, o promoción de privacidad, o anulación de lo general mediante lo general que es privado, o, lo que es lo mismo, transposición de lo privado como privado público mediante lo público; que es proyección, por tanto, de lo uno y lo otro, como universalidad relativa de quien le posee, y, promueve; allí, por tanto, el beneficio del uno es el desgarramiento, o perjuicio del otro, tan universal como el primero posee este curioso modo moderno de inclusión exclusión, cuya connotación es tan distinta, tanto como la gracia de la diversidad singularísima de la producción y reproducción de la relación de que proviene y a que da origen, y en que quien posee o no posee solo en cuanto tal no hace sino exhibir el símbolo oficioso moderno. Pero, Locke, sin agotar suficientemente el tema, sin embargo, ya nos muestra la naturaleza de la propiedad, como propiedad monetaria; cuya medida ya no es sólo el trabajo, sino el no trabajo mediante el trabajo como extrañado, o la ficción dineraria; por lo que, en cuanto representa trabajo, es, a su vez, medida de todo trabajo, pero, esto que no es sino su

naturaleza intrínseca es, sin embargo, invisible, y posible sólo como acuerdo o convención social, o como artificio social moderno. Veamos lo que dice Locke:

“Así pues en la épocas primeras, el trabajo creaba el derecho de propiedad, siempre que alguien gustaba de aplicarlo a bienes que son comunes: Esta clase de bienes constituyó durante largo tiempo la categoría más importante, y quedan todavía en cantidad superior a lo que el género humano puede utilizar. La mayor parte de los hombres se conformaron, al principio, con lo que la naturaleza les ofrecía espontáneamente para satisfacer sus necesidades; más adelante, sin embargo, en ciertas regiones, el crecimiento de la población y de los recursos, mediante el empleo del dinero, hicieron que la tierra escasease y adquiriese cierto valor; entonces las diferentes comunidades establecieron los límites de sus distritos respectivos y regularon por medio de leyes, dentro de ellas mismas, las propiedades de los individuos y las de las sociedades a las que pertenecían. Así fue, como el acuerdo y consenso mutuos, establecieron definitivamente la propiedad que el trabajo y la industriosisidad habían iniciado”¹⁸¹.

Con la exposición sobre la génesis del dinero Locke da cuenta de la configuración definitiva de la propiedad moderna, como símbolo que se equivale a su vez con las virtudes cambiarias del moderno símbolo dinerario; pero, ello, como ya quedó expresado, implicó la revaloración del individuo moderno, y más aún la resubstanciación del poder político moderno como inclusión exclusión, por tanto, como legalidad cuya validez plena en lo abstracto no es sino relativa en concreto; es decir, está sujeta a favor de quien la hace valer, por tanto, como poder del poseedor y sólo formalmente como poder de los no poseedores o como legalidad, Locke dice: “La parte mayor de los artículos realmente útiles para la vida del hombre, aquellos que la necesidad de subsistir hizo imperativo que buscasen los primeros hombres -como los buscan hoy los americanos-, son, por lo general, de corta duración, y se alteran o se echan a perder por sí mismos si no son consumidos. Por el contrario, el oro, la plata y los diamantes son artículos a los que la fantasía o un convenio entre los hombres han dado un valor que superan al que verdaderamente tienen como necesario para la subsistencia...”¹⁸².

Prosigue: “Así fue como se introdujo el empleo del dinero, es decir, de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres, por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera.”¹⁸³.

La conclusión a que arriba Locke, respecto al origen de la propiedad es muy parecida a la idea que habrá de desarrollar Hume sobre la misma; es decir, ambos coinciden en señalar el carácter artificial de la propiedad mediante el acuerdo expresado en

¹⁸¹ Ibidem. p. 49.

¹⁸² Ibidem. p. 50.

¹⁸³ Ibidem. p. 51.

ley, en el caso de Locke, o mediante convención igualmente trocada en ley, en el caso de Hume; empero, mientras el primero esta pensando en la revaloración formal del individuo como comunidad, y, por tanto, en la resubstanciación del poder político moderno como legalidad; el segundo, busca desmistificar esa resubstanciación, y arriba a una legalidad política plenamente secularizada, discernida por los propios medios que sustentan la terrenalidad del hombre, como medio de control de sí mismo, y sobre sí mismo del poder, tratándose, en este, de una sustancia no natural sino artificial como todo lo que deriva de él, por tanto, tal sería el carácter de la propia propiedad o de su configuración legal mediante el dinero. Pero, la pretensión crítica de Hume, sobre el carácter artificial del poder, aún no aflora en Locke sino como pretensión crítica mediante la que el carácter del poder aún no se constituye en la plenitud de sus substancialidad, y queda aún pendiente, casi como urgencia su constitución definitiva como legalidad, o expresión de la revaloración del individuo moderno, siendo, por tanto, a este fin a lo que se dirige su reflexión, veamos: "Pero, puesto que el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana en proporción a la que tienen los alimentos, las ropas y los medios de transporte, tienen ambos metales su valor únicamente por el consenso humano, aunque ese valor se rige en gran medida por el trabajo: Es evidente por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independientemente de la sociedad y pacto; por que allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor." ¹⁸⁴.

En otro orden, a pesar de los avances que presenta, la revaloración del individuo moderno como legalidad, aún no está cumplida en Locke; sino, tan sólo, como crítica de la teoría del origen divino de los reyes, que apuntaló precisamente la primera fase de la substanciación del poder político moderno, como eficacia suya; y por tanto, sus excesos como monarquía absoluta¹⁸⁵. Esta crítica, empero, implica por una parte, la desacreditación como poder político del llamado poder paternal (ausencia de poder político que se demuestra con su carencia de facultades para legislar e imponer normas legales a los hijos, ausencia que se advierte con mayor evidencia en el caso del poder parental que en ese regimen rige a favor de las madres) en que primeramente se sustentó el absolutismo monárquico; por otra, implicó la demostración del <<estado de guerra>> en que se colocaría los excesos del absolutismo frente al de racionalidad implícito en el estado civil o político en que el poder se sujetaría, a su vez, a la legitimación de las mayorías y, pero, también, a la que deriva de la propia norma legal.

¹⁸⁴ Ibidem. p. 53.

¹⁸⁵ Crossman, R. H. S. op cit., pp. 74-84.

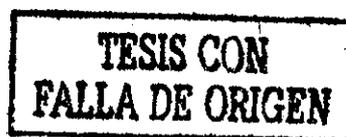
De acuerdo con lo anterior, agrega Locke: "Puede darse el caso de que un hombre esté obligado a honrar y a respetar a un hombre de edad o de muchos méritos, a defender a un hijo o a un amigo, a dar alivio y sostén a los afligidos, y a mostrar agradecimiento a un bienhechor, hasta un punto tal que con todo cuanto tiene pueda alcanzar a cumplir esas cosas. Pero tales obligaciones no dan autoridad a nadie, ni le otorgan el derecho de imponer leyes a la persona obligada. Y esta claro que tampoco se debe al simple título de padre, no solo porque, según se ha dicho ya, los hijos están obligados a cumplir idénticos deberes con sus madres, sino también porque estas obligaciones para con los padres y el arado en que ellas pueden ser exigidas de los hijos varían según hayan sido los cuidados y el cariño, las molestias y el gasto, puesto que muchas veces suelen los padres esmerarse mas con un hijo que con otro.

Esto nos explica, porqué los padres, aún perteneciendo ellos mismos como súbditos a sociedades organizadas, conservan un poder sobre sus hijos y tienen igual derecho a su obediencia que los padres que viven en el estado de naturaleza. Eso no podría ocurrir si todo el poder político fuese únicamente paternal y si estos dos poderes no constituyesen en realidad una misma y única cosa; porque, en tal caso, como la totalidad del poder paternal estaría en el príncipe, el súbdito suyo no podría detentar poder alguno. Ahora bien, estos dos poderes, el político y el paternal, son tan completamente distintos e independientes, y se apoyan en bases tan diferentes, buscando asimismo finalidades tan diversas, que cualquiera de los súbditos que es padre detenta sobre sus hijos una suma de poder paterno igual a la que el príncipe tiene sobre los suyos. Y todo príncipe que tiene padres debe a estos respeto y obediencia filiales tan grandes como el más humilde de sus súbditos a los suyos. Por consiguiente, no se puede asimilar en modo ni grado el poder paternal con el que un príncipe o magistrado tienen sobre sus súbditos."¹⁸⁶.

Con lo expuesto Locke rebate el paternalismo político que daría sustento a la teoría del origen divino de los reyes, y cuyo origen se remonta al relato bíblico del antiguo testamento en que tal autoridad sería conferida por Dios a Adán, sobre toda su familia, y, más aún, sobre toda su descendencia, de generación en generación, siendo tal el origen divino de los monarcas que ahora en plena época moderna se ostentaban con ese título conferido por la divinidad, pero, en su nombre cumplían ya no la proeza política de la secularización del poder sino su ejercicio con excesos; por tanto, de manera negativa producirían con apremio la necesidad de la segunda fase de la substanciación del poder político moderno, o lo que he denominado su resubstanciación como legalidad. Por ello, era imperativo la desacreditación de aquella teoría que se sustentaba en semejante prejuicio.

La deslegitimación de los excesos del absolutismo, todavía habría de completarse como análisis crítico de sus carencias. Tales defectos, solo los habría de poner de

¹⁸⁶ Locke, John, op. cit., 1996, pp. 70-71.



manifiesto Locke en la comparación de este régimen, con aquel que convenía en un momento de mayor desarrollo a la sociedad moderna. En efecto, la eficacia pura del poder, no podía mantenerse en una época en que la secularización del poder moderno frente al eclesiástico casi estaba cumplida, se trataba en consecuencia de desarrollar una segunda eficacia, que perfeccionara la primera devenida en excesos; y por tanto, la segunda, basada en el consenso de la mayoría; pero, sobre todo, de manera fundamental (en una época en que todavía la democracia moderna estaba por venir, por lo menos, en la forma brillante en que la habría de concebir más tarde Rosseau), en la legalidad.

Así, en este orden, Locke, al arreciar su crítica sobre los excesos del absolutismo equiparó a éste, no con un estado moderno, sino, con uno, en que más bien los hombres se colocaban recurrentemente en un <<estado de guerra>>; pues, sus leyes no contaban con el consenso de las mayorías, y sus órganos juzgadores no eran sino el mismo príncipe que se herejía por mandato suyo en la doble e inaudita calidad de juez y parte. Además, allí, los ciudadanos en caso de conflicto no tenían la posibilidad de recurrir a una instancia independiente e imparcial que les garantizara la restitución de sus derechos mediante resoluciones vinculantes esencialmente justas y equitativas; en esos términos, concluye Locke la necesidad de un verdadero pacto político moderno como sustituto del estado de naturaleza o del estado de guerra en que devino el absolutismo.

Tal estado de guerra, desde luego, estaría siempre latente aún en la sociedad que resultara de la celebración del pacto político moderno, pues, en ella está aún latente el que el príncipe incurra en contravención de las reglas del juego político de esta sociedad; es decir, que incurra en graves contravenciones a principios como el de mayoría, como norma suprema de los acuerdos políticos, o bien que se sustraiga al mandato del precepto legal y, por tanto, se declare en rebeldía contra las obligaciones que le impone este. Entonces, conforme a estos resultados, la sociedad no podría mantenerse en estado de obediencia o sumisión perpetua al poder, no podría refrendar su propio poder a quien lo ejercería contra ella, y por tanto, con la quiebra de los principios de mayorías y de legalidad refrendaría en lugar de la sumisión al príncipe su propio poder recobrando cada individuo la plenitud de sus libertades y derechos, que otrora poseía en el estado de naturaleza; colocándose en estado de guerra el infractor, y colocando contra él en estado de guerra a todos los demás que sufren afrenta en su persona y bienes, pues recordar que los individuos ahora, en la época de Locke, con la substanciación de la propiedad y el dinero por el trabajo como símbolos suyos y, más aún, por la resubstanciación del poder político como legalidad, son tan substancia como la substancia del poder, por tanto, son ellos el poder como legalidad, o la resubstanciación de aquel. Mas concretamente afirma Locke:

“El hombre, según hemos demostrado ya, nace con el título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre o de cualquier número de hombres que haya en el mundo, no sólo el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus

bienes, contra los atropellos y acometidas de los demás; tiene también el poder de juzgar y de castigar los quebrantamientos de esa ley cometidos por otros, en el grado que su convencimiento merece la culpa cometida, pudiendo, incluso, castigarla con la muerte cuando lo odioso de los crímenes cometidos lo exija, en opinión suya. Ahora bien: no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad, y para castigar los atropellos cometidos contra la misma por cualquiera de los miembros de dicha sociedad, resulta que sólo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo a manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impidan acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció. Vemos, pues, que al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad viene a convertirse en árbitro y que, las reglas generales y por intermedio de ciertos hombres autorizados por esa comunidad para ejecutarlas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de dicha sociedad en cualquier asunto de derecho, y castiga las culpas de cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, aplicándole los castigos que la ley tiene establecidos. Así resulta fácil discernir quienes viven juntos dentro de una sociedad política y quienes no. Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros. Aquellos que no cuentan con nadie a quien apelar, quiero decir, a quien apelar en este mundo, siguen viviendo en el estado de naturaleza, y, a falta de otro juez, son cada uno de ellos jueces y ejecutores por sí mismos, ya que, según lo he demostrado anteriormente, es ese el estado perfecto de naturaleza”¹⁸⁷.

Sobre la configuración de la resubstanciación del poder moderno como sociedad civil y de sus cualidades o de lo que Locke entiende por pacto político habría que agregar otro pasaje en que se muestra más preciso y más elocuente: “...siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y solo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia (como sí se tratase de decisiones propias suyas). Eso es lo que saca a los hombres de un Estado de naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil, es decir, el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma. Ese juez es el poder legislativo, o lo

¹⁸⁷ Ibidem. pp. 84-85.



son los magistrados que el mismo señale. Siempre que encontremos a cierto número de hombres asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo a quien apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de Naturales ”¹⁸⁸.

Agrega: “... esta claramente de nuestro lado la razón al afirmar que los hombres eran naturalmente libres; los ejemplos de la historia demuestran que los gobiernos, cuando se iniciaron en tiempos de paz, estuvieron fundados sobre esa base, y se constituyeron por el consenso del pueblo. No queda, por tanto, lugar para la duda sobre donde se encuentra el Derecho, o sobre cual ha sido la opinión y la práctica del género humano cuando instituyó por primera vez gobiernos ”¹⁸⁹.

“...si volvemos la vista atrás hasta el comienzo de los documentos históricos relativos a la propagación del hombre por el mundo, y a la vida de las naciones, nos encontramos por lo general que el gobierno está en una sola mano; pero eso no destruye mi afirmación de que el comienzo de la sociedad política depende del consenso de los individuos para reunirse e integrar una sociedad. Una vez integrados esos individuos, puedan establecer la forma de gobierno que juzguen más apropiada...” ¹⁹⁰.

Una vez descritos por Locke los componentes, el consenso o el principio de mayoría, así como el de legalidad, que configuran el supuesto de la sociedad civil o política se vuelve críticamente contra lo que aquí he caracterizado como excesos de la Monarquía absoluta, y en efecto su análisis es demoledor:

“Resulta, pues, evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es, en realidad, incompatible con la sociedad civil, y, por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil. La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan obligación de obedecer. Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a quien recurrir para que decida en el acto sus diferencias que surgen entre ellas, esas personas siguen viviendo en un estado de Naturaleza. Y en esa situación se encuentra, frente a frente, el rey absoluto y todos aquellos que están sometidos a su régimen ” ¹⁹¹.

¹⁸⁸ Ibidem. pp. 86-87.

¹⁸⁹ Ibidem. p. 99.

¹⁹⁰ Ibidem. p. 101

¹⁹¹ Ibidem. p. 87.

Prosigue: "En las monarquías absolutas, al igual que bajo otras clases de gobiernos del mundo, pueden los súbditos indudablemente apelar a la justicia y hay jueces que deciden las disputas e impiden cualquier voto de violencia que pueda surgir entre los súbditos mismos, es decir, de unos súbditos contra otros. Eso todos lo creen y juzgan necesario; quien pretendiese suprimir tal cosa merecería ser enemigo declarado de la sociedad y del género humano. Pero existen razones para dudar de que eso nazca de un verdadero amor al género humano y a la sociedad y de la caridad a que estamos obligados mutuamente (...) El monarca, en cambio, debe ser absoluto, debe estar por encima de tales contingencias. Precisamente por que tiene medios de causar daños y atropellos mayores, cuando los comete no hace sino obrar en justicia. Quienes preguntan cómo han de estar protegidos contra el atropello y la agresión son calificados inmediatamente de rebeldes y facciosos. Como sí, los hombres, al abandonar el estado de Naturaleza y al entrar en sociedad, se hubiesen puesto de acuerdo en que todos ellos, menos uno, habían de estar sometidos a la fuerza de las leyes, y que ese uno hubiese de seguir conservando toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poder y desenfrenada por la impunidad. Eso sería como para pensar que los hombres son tan insensatos que se preocupan de salvaguardarse de los daños que puedan hacer las mofetas o los zorros y les tuviesen sin cuidado, más aún, que juzgasen como una salvaguardia el ser devorados por los leones.

Pero por mucho que los aduladores puedan hablar para distraer la opinión de las gentes, no conseguirán que los hombres olviden las consecuencias. Ahora bien: se dan cuenta de que una persona, cualquiera que sea su estado, se mueve fuera de los límites de la sociedad civil de que ellos forman parte, y que no tienen en este mundo nadie a quien recurrir contra cualquier daño que de él reciben, se inclinan a su vez a pensar que también ellos se encuentran en el estado de Naturaleza frente al individuo en cuestión, y entonces procuran, lo antes que pueden, conseguir la seguridad y la salvaguardia a cuyo fin se instituyó la sociedad civil, siendo esa únicamente la razón de que entrasen en ella " ¹⁹².

En esta larga descripción sobre los orígenes, desarrollos y regresiones de la sociedad civil moderna como monarquía absoluta, después de refrendar Locke los requisitos consenso y legalidad que implica la existencia de una sociedad civil moderna y política, mismos que transgrede en su despliegue la conducta de la monarquía absoluta, arriba a una posición parecida a la que habrá de sustentar un poco más adelante Hume sobre el carácter de la obligación derivada del pacto político, al que, de manera parecida a Hobbes, denomina igualmente promesa. Dice al respecto:

"...el haber nacido bajo una sociedad política y constituida de largo tiempo atrás con leyes establecidas y formas de gobierno determinadas no constituye para los hombres estorbo alguno para su libertad, ni más ni menos que si hubiera nacido en las selvas entre los pueblos errantes que viven en ellas. Quienes quisieran convencernos de que por el

¹⁹² Ibidem. pp. 87-91; ver Crossman, R. H. S., op. cit. p. 76.

hecho de haber nacido bajo un gobierno nos encontramos naturalmente convertidos en súbditos del mismo, y ya no tenemos título ni derecho alguno a la libertad del estado de naturaleza, ni tiene posibilidad de alegar otra razón (una vez rechazada la del poder paternal, que hemos refutado ya) sino la de que por haber salido ya nuestros padres o progenitores del estado de libertad natural, se comprometieron ellos y comprometieron a sus descendientes a un sometimiento perpetuo al poder que ellos aceptaron. Ciertamente que cada cual está obligado a cumplir los compromisos que ha contraído o las promesas que ha hecho, pero ningún pacto puede obligar a sus hijos o a su posteridad. Cuando un hijo llega a la mayoría de edad viene a ser tan libre en todo como su padre, de modo que un acto del padre no puede disponer de la libertad del hijo, como no puede disponer de la de nadie..."¹⁹³.

Finalmente, en un último comentario, podría afirmarse que el alegato de Locke podría conducir al tipo de problema que, al escribir su obra, estaría pensando resolver, y que no fue otro sino el de cómo redimensionar el poder político moderno proponiendo eficaces garantías para salvaguardar los intereses de los individuos que en ese momento eran aplastados por los excesos del absolutismo. Tales intereses y libertades se sintetizaban en el interés genérico de la propiedad. Hacia la protección de este interés se encaminaba precisamente la construcción teórica de Locke que tiene su punto culminante en lo que he denominado precisamente resubstanciación o configuración de la sociedad civil o del pacto político como legalidad, tal pacto conjuntamente con Hobbes conviene en denominar como promesa, término que más adelante, en sus fundamentos metafísicos mismos, habrá de cuestionar precisamente el pensamiento político de Hume.

¹⁹³ Ibidem. p. 111.

CAPÍTULO QUINTO:

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HUME.

5.1 BREVES SOBRE LA VIDA Y OBRA DE HUME.¹⁹⁴

Como preámbulo, a esta última parte, es pertinente presentar algunos datos biográficos acerca de la persona y obra de David Hume. Con este propósito remito, directamente, a su autobiografía publicada póstumamente por Adam Smith en 1777¹⁹⁵. Allí, entre otras cosas, textualmente dice: "A este hombre le resulta difícil hablar largo rato de sí mismo sin envanecerse; por tanto, seré breve. Quizá se piense que la pretensión misma de hablar de mi vida será ya un ejemplo de vanidad; sin embargo, estas páginas contendrán poco más que la historia de mis escritos. Y de hecho, casi toda mi vida ha transcurrido entre investigaciones y ocupaciones literarias. Por lo demás, el éxito primero

¹⁹⁴ Aún cuando, en efecto, existen imágenes contrarias, no está demás reparar en que muy lejos de lo que podría generar una imagen de pedantería intelectual de Hume, su obra, por el contrario, trasluce una absoluta modestia y aún sus contribuciones teóricas más importante conforme, por ejemplo, al paradigma exigido por la hermenéutica de Skinner, ya expuesta, es decir, conforme a principios (elucidados y discernidos tanto textual como contextualmente) no son expuestas con autoritarismo o tono demasiado afectado sino por el contrario muestran la sencillez y humildad características de un intelectual auténtico, de quien sabe que su modo solo es uno de muchos posibles, y por tanto en modo alguno abriga la conciencia de que se ha asistido a un resultado cognitivo que pueda caracterizarse como definitivo, así los resultados cognitivos. Que logra les asume como lo que son, solo como aproximaciones, con la sencillez de la hipótesis que se sabe a sí como instrumento científico, es decir, con la lógica de un conocimiento que fundamentalmente admite prueba o argumento en contrario. Así, en estos términos, las contribuciones de Hume que podemos tener como más importantes (incluyendo por igual las epistémicas y las morales, como un todo sistemático, por supuesto), además de la creencia, es decir, las teorías de la experiencia, la costumbre, las pasiones, la justicia, el equilibrio institucional, el método historiográfico desmitificador, etc. no tienen ningún aire, de pedantería doctoral, sino sólo cuentan con la modestia hipotética, y reclaman siempre como su exigencia negativa, argumentos probables en contrario es epistemológica, en estricto sentido en el mundo de la vida los rasgos no solo de las tradiciones antitéticas sino de todas, conviven, siempre que converjan en una misma temporalidad, incluso, en segmentos de tiempo distintos. Por tanto Gerson y los demás conciliaristas no sólo convergen con los demás filósofos de la naturaleza (caracterizados así por Hume para no dirigir el dardo de sus críticas sólo a los jusnaturalistas españoles, sino incluso a los demás racionalistas europeos, particularmente, a Hobbes y a Locke) sino incluso llegan a converger con un institucionalista, como Hume, quien al igual que ellos pone fuertemente el acento en el bien común o interés social, ciertamente Hume va más allá que aquellos pues incluso a partir de esta noción caracteriza lo que podría denominarse el pensamiento o la idea estrictamente política, y en ello imprime como demostraré más adelante el matiz institucionalista que le caracteriza.

¹⁹⁵ Hume, David, op. cit. 1988, pp. 3-28.

que tuvieron la mayoría de mis escritos no fue tan grande como para constituir objeto de vanidad...

--De Hume se sabe que Nació el 26 de abril de 1711, y murió el 25 (26) de agosto de 1776--¹⁹⁶, prosiguiendo el hilo de su narración autobiográfica afirma Hume que "...según el viejo cómputo en Edimburgo. Era de buena familia, tanto por vía paterna como por vía materna. La familia de mi madre constituye una rama del conde de Home, o Hume, y mis antepasados han sido dueños de las propiedades, que mi hermano posee al presente, durante varias generaciones. Mi madre era hija de sir David Falconer, Presidente del Colegio de Justicia, y el título de Lord Halkerton correspondió, por vía sucesoria a mi tío materno."

Continúa " Sin embargo mi familia no era rica, y como yo era el hermano menor, mi patrimonio según la costumbre de mi país fue desde luego muy exiguo. Mi padre, que era tenido por hombre de grandes prendas personales, falleció cuando yo era niño, dejándome, con mi hermano mayor y mi hermana, al cuidado de nuestra madre, mujer de mérito singular, y que, a pesar de ser joven y bonita, se dedicó por entero a nuestra crianza y educación. Realice con éxito los estudios normales de mi edad, y ya desde muy pronto poseí una gran pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y mi gran fuente de alegrías. Mi disposición para el estudio, mi sobriedad y mi laboriosidad, infundieron en mi familia la idea de que la carrera de leyes era una adecuada profesión para mí. Sin embargo, yo sentía una insuperable aversión hacia todo lo que no fueran investigaciones de filosofía y de instrucción general; de modo que mientras mi familia se figuraba que estaba escudriñando los escritos de Voet y Vinnio, eran Cicerón y Virgilio los autores que, en secreto, devoraba (...)" ¹⁹⁷.

Sobre la producción intelectual de Hume, sin detenerme en las innumerables traducciones y trabajos que en distintos idiomas escriben sobre su pensamiento, para efectos de la interpretación que aquí se persigue, sólo paso revista a algunas de sus principales obras (para mayor información sobre obras que tratan sobre Hume, ver bibliografía que se aporta al final del trabajo), aquí, en lo esencial me atengo a las importantes observaciones que Félix Duque hace en la versión del Trat. De Tecnos. "El libro I y II del tratado de la Naturaleza Humana fue publicado en noviembre y diciembre

¹⁹⁶ Ibidem. pp. 5 y 28; Martínez, José A., *Hume*, 1ª Edición, ED. Del Orto, Madrid 1996; Si bien las dos anteriores obras concuerdan en que el 25 de agosto de 1776 fue la fecha en que falleció David Hume, es de hacerse notar, que Dalmacio Negro Pavón refiere que la muerte de Hume no ocurrió el 25 sino el 26 de agosto de 1776, véase Hume, David, *De la Moral y Otros Escritos*, Prólogo, Traducción y Notas de Dalmacio Negro Pavón, 1ª edición, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1982, p. IX.

¹⁹⁷ Para mayores datos respecto a la vida de Hume se remite a la parte autobiográfica del *Tratado de la Naturaleza*, en la versión de la Editorial Tecnos, supra. op. cit., pp.3 -28, Igualmente, véase Martínez, José A. op. cit. pp. 8-14.

respectivamente de 1939. Luego el libro III fue publicado en 1940; los ensayos fueron publicados en 1941; la Investigación sobre el entendimiento humano, cuyo título original fue Philosophical essays concerning Human Understanding --Ensayos Filosóficos sobre el Entendimiento Humano-- fue publicado en abril de 1748 (Sólo hasta la tercera edición de los Ensayos Filosóficos sobre el Entendimiento Humano --o, Investigación sobre el Entendimiento Humano-- apareció David Hume como su autor. Respecto de su autoría del Tratado de la Naturaleza Humana, Hume nunca la reconoció abiertamente hasta la advertencia que abre la compilación: Essays and treatises on Several Subjects y la presente autobiografía. Pero ambas obras no aparecieron sino póstumamente (en 1777)...”¹⁹⁸.

Duque agrega, “... por lo demás, a pesar de lo que Hume dice en esta autobiografía, los Phil. Essays conocieron una segunda edición ya en 1751, y fueron traducidos por Sulzer al alemán en 1755 (Justo a tiempo casi podría hablarse de un <<ardid de la razón>> de despertar a Kant de su sueño dogmático).

Los Diálogos Sobre Religión Natural de 1748 (son considerados la obra más acabada desde el punto de vista de su exposición).

La Investigación Sobre los Principios de la Moral fue una refundición del libro III del tratado fue publicado en 1748.

Hasta la quinta edición de los Essays Philosophicos no fue cambiado este título, por el actual Enquiry Concerning Human Understanding (Investigación Sobre el Entendimiento Humano).

La segunda parte de los Essays la intituló Discursos políticos, y la investigación sobre los principios de la moral fueron escritos en 1749 durante su retiro en la casa de campo de su hermano mayor (estas obras fueron igualmente partes refundidas del Tratado, y fueron publicadas en 1752).

La intervención de William Wuarburton a partir de 1749 que incluso amenazó con persecución judicial al editor Miller cuando éste en 1756 intentaba publicar los Five Dissertations, provocó que fueran retirados de la publicación: el Suicidio y la Inmortalidad del alma, que solo fueron publicados póstumamente en 1777, y sólo con nombre del autor hasta 1783.

La Historia de Inglaterra fue publicada en 1752. La segunda parte de la Historia de Inglaterra fue publicada en 1756.

La Historia de la casa de los Tudor fue publicada en 1759.

¹⁹⁸ Hume, David, op. cit., supra, 1988, pp. 11y 14; para mayores datos sobre bibliografía especializada en español y en inglés ver, Hume David, *Disertación Sobre las Pasiones y otros ensayos morales*, trad. De José Luis Tasset Carmona, 1a edición, Ed. Anthropos, Barcelona 1990, pp. 59-69.

Los dos volúmenes finales de la Historia de Inglaterra fueron publicados en 1761. El cuarto volumen fue publicado en 1762 ¹⁹⁹.

En las obras de Hume, se muestra, en esencial vínculo, la parte epistémica general con la parte moral, o práctica; y, me parece justo decir que el eje comunicante en ellas es, sin duda, una concepción político-epistémica. De acuerdo con esto, su determinación gnoseológica, más simple y general, si bien aparece en un nivel de mayor abstracción, e independencia, igualmente aparece como efecto necesario de una motivación primera, o de un primer impulso político. Pero, aquella, una vez diseñada en cuanto configuración teórica acabada, no hace sino volverse de modo sustantivo sobre la propia posición política de Hume, sobre-determinándola como filosofía política. Y, en efecto, a partir de ella se deriva su concepción específica a cerca de la variedad de temas que aborda en ese dominio.

Así, de acuerdo con esto, no es posible comprender a ambas determinaciones sino en su doble movimiento, en que primeramente lo político ya es emergencia social en la conciencia del joven Hume, mientras lo teórico como pasión febril no hace sino desarrollarse a partir de aquel primer impulso, y ya como pasión de la pasión o indirecta no hace sino procrear mediante ideas y conceptos nuevos una visión y acción que se determinan recíprocamente pero que en el nivel de la abstracción parecieran ciertamente autónomas e independientes. De esto, prácticamente, no puede existir ejemplificación mejor, que su adhesión a lo que pensaba constituyan las regularidades modernas que simbolizaba la casa reinante de los Hannover, pero, esto, habría que explicarlo teóricamente, y más aún epistémicamente. Por lo pronto, habría que decir fugazmente que los Hannover representaban en la visión Humeana la carne y el hueso de un resultado deseable o creíble, en cuanto regularidad social y política que requería estirarse con toda la anchura y largura de una tradición política moderna, que aún no terminaba de madurar en los tiempos de Hume, pero que dado el heretismo de la susodicha casa representaba en términos políticos la contraparte que como buen filósofo político Hume imaginaba y abrigaba como creencia a partir de la lectura que le mererían las tendencias y regularidades empíricas de la política anglosajona .

Pero, en términos teórico-epistémicos, su posición no fue menos política, pues su empirismo trascendental mostró un liberalismo de mayores vuelos. Por un lado, transparentaba la posibilidad de la comunicación más allá del yo, con las terceras personas. Con esto, la ruptura del cerco del primero de los racionalismos aparece imperiosa. Y dá lugar a una de sus propuestas cruciales: la asunción del criterio de la experiencia trascendental, o la implícita postulación del Yo empírico, como Yo's igualmente empíricos, o mediante la experiencia de la experiencia, o la experiencia que se completa como lo otro.

¹⁹⁹ Hume, David. *"El Trat..."* op. cit., pp. 6, 14, 20 nota 33.

La comunicación, por tanto, aquí, de este modo, se hace necesaria, respecto a sí, y respecto a otros; pues, con otros, ya es como sí, o experiencia de sí; del mismo modo que, en cuanto otros, vis a vis, ya no es, sino en cuanto estos como sí para otros, y con esto se crea la transparencia y la eficacia de la comunicación de los terceros términos, ya no sólo en cuanto comunicador y comunicado, o en cuanto puro Yo y Tú, sino en cuanto análogamente Él y Ellos, por tanto así con Éstos /o como Éstos/ comunica y comunican, en cuanto tales, es decir, como él mismo como mismos, o estos como el mismo mediante lo que es común a todos, la percepción socialmente revalorada, ya no como mera impresión originaria sino esencialmente como la misma o con los atributos de la misma pero en cuanto idea o impresión indirectas, o más aún pasión; y, Esto, por tanto, al posibilitar el tránsito sino como Yo's, o comunidad de Yo's, al tiempo que reivindica y emancipa al Yo de su ostracismo tradicional, lo asume como identidad de la especie mediante el trámite de la percepción, y no sobre ella, y por tanto como efecto antropomórfico suyo se hace o rehace otro tanto con ésta reevaluación como dignidad del Yo. Tal comunicación en vez de aquel encierro tradicional ya como Tercera o Terceras personas muestra, una alternativa de superación del enclaustramiento a que está sometida toda tradición, en cuanto subyugada por la propia ortodoxia del Tú Y él Yo, o cuando de sus axiomas hace su único voto de fe, sin reparar en lo más mínimo en la existencia de los Otros.

Vale decir, que la trampa eidética de la teoría de las ideas representaba en términos epistémicos la situación asfixiante que impedía a la tradición presbiteriana escocesa salir no sólo de sus propio encierro sino, aún más, ofrecer una alternativa al problema político de la Escocia del siglo XVIII; pero, también representaba en gran medida no sólo la imposibilidad de la filosofía para leer lo nuevo sino igualmente la situación de las distintas configuraciones del poder social y político moderno, que encerradas en sí parecían vivir un caos y su exasperante incomunicación mostraba a la par que inconexo y asimétrico, el entorno de sus aparatos, mientras que estos se resolvían a destiempo como extravío suyo moderno. Así, mediante sus posiciones epistémicas (que desarrolla sobre todo en la que se considera su obra más injustamente tratada en vida; y, por lo que he logrado advertir, incluso, después de la muerte de nuestro autor. Es decir, en efecto, en el <<Tratado de la Naturaleza>> no sólo encontramos, prima facie, los momentos más especulativos de su obra, sino al propio tiempo los principios que dan coherencia <<sistemática>> a su pensamiento político), Hume, no hace sino, a la par que, plantear el problema filosófico de la comunicación moderna, resuelve igualmente el impase político del acto comunicativo moderno, pues la asimilación y más aun la creencia en lo otro ya es importante mucho más cuando ello enriquece la propia identidad, y esto ya posibilita experiencias nuevas que permiten salir de nuevos o ulteriores encierros o solipsismos.

En efecto, sus obras específicamente políticas deslizan y entrecruzan suave pero eficazmente el péndulo de la creencia y del interés general, constituyendo una suerte de diálogo ínter comunicativo en que uno y otro tan pronto son contenido (o argumento) como forma (o imagen) de sí mismos, como otro. Pero, la intensidad y extensidad de este

movimiento historiográfico y literario es captado de manera más sintética y no menos brillante por Negro Pavón, veamos su registro "Si alguna de sus obras corrobora esta perspectiva, ninguna como la "Enquiry..." sobre la moralidad, que en relación con los ensayos políticos y el resto de la obra de Hume, podría haberse titulado perfectamente, si hubiera estado en los usos de la época, "filosofía política". Los famosos Discursos Políticos y Económicos correlativos, constituyen aplicaciones de aquella a la situación histórica concreta de Inglaterra y del continente europeo" --Si bien-- "...David Hume nunca pretendió ser un político aficionado de la política, o un petty Statesman: I am too great Politician to write any News, escribió en una carta parisina de enero de 1764. Sí quiso ser, en cambio, un filósofo político atento a "las causas generales de las cosas", lo que tiene que ver, sin duda, con el apelativo "el Bossuet escocés", que le dá un investigador contemporáneo. Sin embargo, Hume era un filósofo Whig, un liberal, que oponía al Whiggismo vulgar su concepción "científica" de la política, más próxima en verdad, al arte de Maquiavelo y a la política de Aristóteles, que a la de Hobbes." abunda, Negro Pavón, "Sin necesidad de hacer un proceso de intenciones, David Hume es un filósofo político en sentido pleno y concreto, cuyo interés por la naturaleza del hombre es una consecuencia directa de su voluntad de explicar la de la convivencia (advíertase como, aquí, la política juega un papel prioritario. Aunque, Hume, no se dedicó, en modo alguno, a la política como aficionado, mucho menos como fanático suyo); de modo que su oposición a la metafísica continuista vigente, (lo que implicó la construcción epistémica del pensamiento de Hume) constituye una exigencia previa a la destrucción del Jusnaturalismo moderno (tarea específicamente política, o filosófica política) en torno al cual se articulaban las teorías políticas racionalista predominantes; por ejemplo, la de Hobbes, uno de sus maestros, el que implantó el método genético, entre otras. Y naturalmente, el especial interés por los problemas éticos resulta ser correlativo a esa orientación principal de su espíritu; opónese al ejercicio secreto de la política y relaciona directamente esa actividad con la opinión pública, que es el sujeto. Su filosofía moral es, igual que la de su gran amigo Adam Smith, la del liberalismo anglosajón

"200.

Por otra parte, en el mismo orden, la argumentación de Negro Pavón aporta más datos en torno a como en el pensamiento de Hume no sólo existe un nexo fundamental entre la parte general, filosófica, de su pensamiento con los desarrollos particulares, por lo cual estos últimos sin aquella se tornan ininteligibles, por lo menos en la perspectiva que asume nuestro pensador; sino que, en un nivel de mayor racionalidad comprensiva Negro Pavón comenta sobre el fundamento práctico de las obras políticas de Hume, aduce: "Un rasgo un tanto desconcertante y no bien percibido de esta obra consiste, precisamente, en que el pensador escocés vuelve, con cierta inconsistencia, a través de la tradición clásica, a la antigua concepción de la política como parte de la filosofía práctica. La cual, ha observado Leo Strassus, había quedado interrumpida desde el renacimiento y había sufrido

²⁰⁰ Estudio previo de la obra: Hume, David, *Ensayos de Moral*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales de la Universidad de Madrid, Madrid. 1999.

los ataques combinados del absolutismo y del racionalismo, tanto político (Hobbes) como filosófico (Descartes), etc. La réplica de Hume (que da pábulo a su radicalismo escéptico), centrada explícitamente en la idea de que “la ciencia del hombre (parte epistémica de su obra) constituye el único fundamento sólido para las demás ciencias” (parte práctica o moral de su obra). Pero a pesar de esto la epistemología de Hume se niega así como teoría especulativa misma, y conlleva, precisamente, la primacía de la filosofía práctica sobre la teórica, y aún la primacía de los movimientos registrados por la sociedad sobre aquella, es decir sobre la filosofía práctica, pero en última instancia todo este juego se explica precisamente en la posición epistémica de Hume --Prosigue Negro Pavón--, “Y obviamente, dado que la única fundamentación sólida que podemos darle a aquella (es decir a la filosofía), radica en la experiencia y en la observación de la naturaleza humana, a través del modo de actuar de los hombres, la retórica ----según los clásicos antiguos--- la <<lógica de la política>> hace su aparición en el razonamiento de Hume, el cual tiene como única guía <<anatomice human nature in a regular manner>>, según la definición que dio de su tarea en el <<Abstract>> o resumen de su gran tratado sobre la Naturaleza Humana”²⁰¹.

Por resultar del mayor interés, la descripción que de las obras específicamente políticas hace Negro Pavón, me permito traer de nueva cuenta su exposición, en efecto, aduce que, “La investigación sobre la Moralidad, apareció en 1751. Su autor, típico representante --y animador-- de la escuela escocesa, contaba cuarenta años de edad, hallándose en la plenitud de su vida intelectual, por otra parte, tan precoz, tres años antes (1748) había visto la luz la investigación paralela sobre el entendimiento humano. En 1750 publicó anónimamente el citado resumen del poco leído *Treatise on Human Nature* terminado en 1736 --a los veinticinco años de edad-- y publicado en 1739-1740, y, en febrero de 1752 anunció en el *Gentlemen’s Magazine* la eminente aparición de los *Political Discourses* (cuya publicación en francés gestionó, sin éxito, muto proprio, Montesquieu, aunque fueron efectivamente republicados en 1754), los cuales resultaron un best seller, reeditado el mismo año y, por tercera vez en 1754. En esa última fecha salió también, por cierto, el primer volumen (que es el más notable), de la divulgadísima *History of Great Britain*, en el que estudiaba los reinados de Jacobo I y Carlos I. Este escrito fue, junto con los citados *Discourses*, el que le dio más fama. En cambio, como es notorio, apenas llamaron la atención el *Treatise* y las *Enquiries*, que además de su crítica al racionalismo, contienen los <<fundamentos>> de su filosofía política y su filosofía de la historia, que pasaron casi desapercibidas; tal vez, porque apartándose aquí de la corriente, no pretendía establecer un sistema de moralidad, como Hutcheson o Pufendorf para recomendarlo a sus lectores.

--Continúa Pavón--, Sí la investigación sobre el entendimiento humano es una suerte de resumen editorial puesto al día del *Treatise*, la Investigación sobre los principios de la

²⁰¹ Ibidem. pp. X y XII.

moral recapitula, en el mismo tono, la doctrina del libro tercero de esa obra; comparándolas, se advierte la evolución del pensamiento del autor. Sí se tiene asimismo en cuenta, que el subtítulo del Treatise reza: “tratándose de un intento de introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales”, a juzgar por los signos externos permanece siempre fiel a su intención originaria, aunque en sentido estricto, consideraba la Enquire elaboración definitiva del tema. Afirmó que era “lo más tolerable de todo lo que había escrito”, manteniendo esta opinión en su autobiografía, concluida poco antes de su muerte: “de todos mis escritos históricos, filosóficos, literarios, es, sin comparación, el mejor”, si bien atestigua que “pasó desapercibida” para sus contemporáneos.

(...)

La investigación y el diálogo se complementan. En aquella expone Hume su concepción de la moral según la experiencia, en el estado presente de la civilización europea. En el Diálogo, la moral de un hipotético país, que también goza de un alto nivel de civilización (al menos en el sentido material). Los principios formales de la moralidad son los mismos en las sociedades europeas y en esa sociedad utópica; pero sus respectivos contenidos no sólo son distintos sino que se contradicen absolutamente. El fuerte contraste entre ambos escritos permite entender mejor la concepción Humeana de la ética. En cuanto al resumen, como es una apretada síntesis del Treatise contiene las ideas gnoseológicas esenciales que Hume aplica sistemáticamente en sus escritos. Por eso forma una perfecta unidad con aquellos dos”²⁰².

²⁰² Ibidem. pp. XII XIII y XIV.

5.2 LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HUME.

Una vez expuestas las principales expresiones de las tradiciones externalistas e internalistas a las ideas de Hume, que he denominado genéricamente: Virtuosistas e Institucionalistas. La primera, sobre todo, la he explicitado, según creo, con lo que juzgo fueron los momentos culminantes de la Tradición Humanista y Tomista Política, particularmente, con la versión jusnaturalista de los sig/los XVI, XVII y XVIII, respectivamente; la segunda, igualmente se ve cumplida, con la caracterización que he hecho del Protestantismo o Reformismo Luterano, así como de sus versiones antitéticas en el escenario anglosajón: por una parte, con la exposición de la tradición presbiteriana escocesa, y, por la otra, con la posición anglicana: asimilacionista, y Europea, que he expuesto recientemente en la caracterización de las filosofías políticas de la naturaleza, tanto de Hobbes como de Locke.

Sin detenerme, sino, de manera marginal, en lo presupuestos que permitieron a Hume arribar a lo que aquí se denomina su propuesta política; es relevante, ahora, que recuerde brevemente las circunstancias político ideológicas que permiten entender el proceso de diagnóstico-debate que este pensador sostuvo con los filósofos de la naturaleza precedentes, en especial con los Tomistas Políticos, y pensadores de la envergadura de Hobbes, Locke y Hutcheson. En efecto, como ya se advirtió, en el grueso de la exposición del capítulo que precede, así como en la primera incursión del presente capítulo, el desarrollo de la teoría política de la Naturaleza, particularmente, la jusnaturalista (cuyo inducción primera resulta de la aparición del movimiento Conciliarista encabezado particularmente por Gerson, Almain y Mair. La continuación de éstos, en un momento de mayor desarrollo, se presenta en las ideas forjadas en el candente debate sostenido entre las tradiciones representadas por el Tomismo Político, y por los Luteranos, y, aún, al interior mismo de los Tomistas por un segundo debate sostenido entre dominicos y Jesuítas, los dos partidos más importantes surgidos en el contexto cultural del siglo XVI y XVII de la sociedad española, destacando entre todos ellos las plumas de Vittoria, Suárez y Molina)²⁰³ sí bien mantiene una petición de principio en pro de posiciones teológico naturalistas, en la mayor parte de sus obras, igualmente, en distintas oportunidades exhibe los límites del substancialismo universalista representado por un estado poliárquico sometido absolutamente a la órbita del poder de la Iglesia representada por el Papa, y por un esquema denominado de <<las dos espadas>> conforme al cual la iglesia mantenía no sólo su propia jurisdicción sino una hegemonía indiscutida sobre la jurisdicción temporal.

Como se advirtió, los jusnaturalistas críticos no dejaron de mostrar el despotismo de la Iglesia, en modos distintos. Por ejemplo: es el caso de prácticas en que, mientras los miembros del clero gozaban de impunidad respecto de ilícitos que competían a la

²⁰³ Véase capítulo primero del presente trabajo.

jurisdicción civil, la sociedad civil o sus miembros continuamente eran llevados a juicio y sancionados por la otra jurisdicción; además, el predominio de esta última se mostraba claramente cuando los funcionarios del clero, ni que decir del Papa, no requerían de ningún acto refrendario de la sociedad civil para ser ungidos sino sólo lo eran por invocación o por una supuesta designación divina, en tanto que los funcionarios de la sociedad civil, incluyendo al príncipe, requerían como <<condictio sine qua non>> de la venia del Papa quien le ungía y le declaraba la vigencia de la dignidad que ejercían por mandato divino. Asimismo fueron denunciadas prácticas inmorales como las simonía y muchas otras corruptelas en que lo fundamental para los funcionarios de la Iglesia hacía mucho que había dejado de ser el verdadero ejercicio de la espiritualidad y mística de la divinidad, ocupando un lugar preponderante lo crematístico y la acumulación desmedida de riquezas materiales.

Este estado de cosas, con mucha mayor virulencia fue denunciado por Lutero, particularmente, en su Nueva teología plantea espectacularmente un programa de reformas que conmueven de manera esencial los cimientos de la estructura de la Iglesia tradicional. Adopta dos principios fundamentales como la <<Sola Scriptum>> y la <<Congregatio Fidelium>> conforme a los cuales se da a la tarea de interpretar el salmo 30, obteniendo por resultado la doctrina de la justificación, que concibe la justicia divina de modo no punitivo sino piadoso por la gracia de Dios; así, con ella, concluye que dada la naturaleza caída del hombre, éste, estaría imposibilitado para entender por los medios de la pura razón natural, los designios de la divinidad; por tanto, al estar condenado irremediabilmente a no entender sus secretos e intenciones, y a vivir en el mundo de las tinieblas, no le queda sino la fe como único recurso para entrar en comunión con Dios, y solo de esa manera comprender, sintiendo, sus designios. Con esto, del salmo 30, y más particularmente del principio de la <<Sola Scriptum>>, Lutero pasa al otro principio clave, el de la <<Congregatio Fidelium>>, conforme al cual a los hombres les asiste un derecho de primacía sobre la interpretación de lo que significa la Iglesia de Dios. En efecto, no son los ritos, ni los templos físicos, mucho menos los ejércitos de curas y burócratas que administran los intereses de la iglesia, los que representan la Iglesia de Dios, sino, por el contrario, ésta reside primogénitamente en el interior del hombre mismo, lo que da lugar a una congregación, a una comunidad de fieles, que directamente, sin intermediarios, sienten por su sola fe, la presencia de Dios, por tanto los fieles directamente como comunidad son la iglesia de Dios, ellos, son santuario y por albergar directa e inmediatamente la sustancia divina, ya son sustancia, y lo otro, lo profano, es decir: el clero tradicional, estaría de sobra.

Con lo anterior, la razón, como razón moderna, en el Luteranismo no queda sino por desarrollar, ya, bajo la forma de su subordinación inmediata. Así, exteriormente, aparece extraviada, sin identidad específicamente moderna, y queda sujeta ocupando un segundo sitio; mientras que los sentimientos ocupan el primero, y con ello, así, de modo absolutamente contradictorio, sienta las bases espirituales, para que la teoría humanista ulterior, se desarrolle por un sendero que hasta ese momento le era absolutamente

desconocido. De allí en adelante, en los tiempos por venir, todo se revolucionaría. El Luteranismo aparecía como un verdadero parte aguas que dividía no solo las etapas de la teología sino sentaba las bases para la construcción de la cultura moderna ciertamente sólo en una perspectiva teológico-crítica, negativa, no continuista, incomprensible para el fisicalismo.

Un aspecto más; igualmente importante, ya no sólo en el ámbito propio de la Teología, sino como extensión hermenéutica suya sobre la política, consistió en la interpretación del cap. XIII de la epístola que San Pablo dirigiera a los romanos, Conforme a la cual mucho antes que Kant se ordenaba a los fieles la absoluta obediencia a la autoridad temporal; lo cual en el momento en que se predicaba era una directiva de disciplina absolutamente necesaria en la reconfiguración del estado romano; y, ahora, en la época de Lutero, no podía serlo menos en la configuración moderna de los nuevos estados. Con este doble signo del protestantismo y la secularización, el poder temporal se veía así mismo robustecido, y con ello, terminaría por enfrentar política y militarmente al antiguo régimen, domeñado por el catolicismo y clero tradicionales. Sí bien, como sabemos este desarrollo, sobre todo en la pluma de Hobbes que justificó teóricamente la secularización del origen divino de los reyes, terminó por apuntalar la eficacia del poder político moderno pero además de tal poder devendrían otros excesos que al volverse contra los propios fieles y fanáticos adeptos a la modernidad mostraría de pronto un retroceso que obligaría a repensar sus límites y virtudes.

En efecto, como quedó de manifiesto, a Hobbes, un poco después de Lutero, correspondió encarar en términos de secularización, la primer manifestación de la ataxia política moderna, o la necesidad de eficacia del poder político de este signo; y el resultado como se vio, no fue otro, sino el desplazamiento del núcleo de sustanciación del poder; que al abandonar el recinto clerical dejó de ser poder político <<fuera de sí>>, para trocarse, ya, en el santuario individual, poder político <<en sí>>; acarreado con ello, por tanto, la quiebra definitiva del esquema de las dos espadas; que, hasta allí, había mantenido la distinción entre lo profano y lo divino; empero, ahora, igualmente se mantenía. Pero, lo profano, ya, no era, sino divino, y, éste, sino profano; en esto, parecía haber perfecto contubernio; pero, los términos anteriores yacían, con ello, esencialmente quebrados; como sí en ese reposo, se representase un escenario sepulcral, que, ahora, era, insípida memoria; que, como lo muerto, daba cuenta de modo no menos insípido sino de lo muerto, o de una batalla cruenta, librada en otro momento; pero, esta esquizofrenia que mantenía latente el movimiento moderno, y mantenía igualmente el dualismo, aún no discernido, no era sino la zona neurálgica de una sustancial contradicción; presentaba, por tanto, como metáfora suya, la relación entre el <<deus absconditus>> y lo nuevo del <<deus machine>>, o más aun, la tenue y artificial frontera entre lo sublime, y la grosera empiria. Ya, en la indiferencia de su contextura, Hume, la había distinguido como <<reto al oponente>>, pero, así misma, no podía sino distinguirse sino como, en Hobbes, a base de esfuerzo, o como en Kant, como sutileza moderna. Esta impronta, igualmente, era

anunciada, de otro modo, no menos simbólico, pero, aquí, cabía la individualidad como tal sin retraerse, sino como potencia suya, o como asunción de la soberanía del estado secular laico, lo que ya era sino signo inequívoco de la modernidad²⁰⁴.

Por su parte, a John Locke, correspondió replantear, de modo no menos secular, ya no la eficacia o la substanciación del poder político de la modernidad, sino, como se vio²⁰⁵, igualmente, la posibilidad de una segunda eficacia o resubstanciación, dados los excesos de la primera, teorizada por Hobbes; ésta había demostrado su poderío y viabilidad histórica frente a la poliarquía del medioevo. Pero, en su etapa tardía, mostró igualmente graves desviaciones que afirmando, de un modo no muy propio, la política moderna;

²⁰⁴ En efecto en la coyuntura del XVI, XVII podría afirmarse que mientras el Luteranismo fue el lado espiritual ideológico del absolutismo, este fue la más crucial de sus concreciones históricas; sin embargo, no puede afirmarse que el primero haya sido causa absoluta del segundo, pues, existen sin duda otros factores no menos eficientes como es el caso de la todavía reciente, en esa época, tradición absolutista medieval que no hacia mucho, es decir, un poco antes de los siglos XVI y XVII recreó otros experimentos absolutistas si bien con connotaciones menos universalistas que la del moderno Absolutismo; pero, en todo caso, el estilo autócrata es el mismo, por ejemplo: en los Pódestas y los Signori al interior del <<Regnum Italicum>> a partir del siglo XIII, y más aún, en la Europa septentrional en que habían tenido lugar este tipo de experiencias, lo cual no deja de ser ilustrativo, pues, antes del siglo XVI, aún no había aparecido el Luteranismo, aunque, ciertamente, el despotismo en esta época se encontraba constreñido a los contornos de las pequeñas ciudades estado, encontrándose además sometido, en última instancia, a la férula papal. Por otro lado, habría que recordar que tradiciones antecedentes del Luteranismo como el Conciliarismo surgen desde el siglo XIII en un contexto, el de la iglesia católica, no apuntalando la intolerancia o el despotismo del Papa, con lo que parece un contrasentido que mientras el Conciliarismo fustigó el despotismo Papal, la Reforma Luterana sirvió de acicate y legitimación al absolutismo de los siglos XVI y XVII. Pero, esto, que aparentemente es contradictorio se explica en las especiales circunstancias de estos siglos en que una ideología no podía confrontar a otra que le excedía en poder solo como espiritualidad sino que su punto de equilibrio como probabilidad de éxito en esa contienda era factible solo como política, y eventualmente como fuerza armada, pues bien miradas las cosas la antípoda que estaría enfrentando cifra su espiritualidad, en estos siglos, modo ya denunciado por Maquiavelo, no de otra manera, sino mediante la espada y la intriga. Por tanto, la nueva sustancia representada por la ideología Luterana solo mantendría probabilidades de éxito en su pretensión de desplazar de sí a la otra sustancia representada por la Iglesia, como lo otro de ella, que enfrentaría a lo otro de aquella, es decir, como re-configuración o fuerza esencialmente política y militar de sí; pero, los príncipes, representantes de la espada, igualmente sólo como fuerza jamás hicieron mella ni al espíritu ni a la espada de la Iglesia, pero, eran una fuerza que en las nuevas condiciones de asunción de la conciencia moderna al poco tiempo habrían de experimentar la nueva espiritualidad, la de la conciencia secular, por tanto, les era menester una fuerza a la vez que distinta, coincidente, con sus pretensiones de poder, o como ideología en cuanto igualmente antagónica a la otra fuerza espiritual que enfrentaban. De esa manera por razones estrictamente históricas dos vertientes del institucionalismo político aparentemente distintas: La teológica herética y la política secular, o el reformismo y el absolutismo empataban como fundadores históricos e ideológicos de un nuevo paradigma tradicional el del liberalismo que hacía a su vez del individuo su sustancia paradigmática, o la extraordinaria potencia físico espiritual de la secularización del poder temporal moderno.

²⁰⁵ Ver infra, cap. IV de este trabajo.

terminaba por colocarle en desventaja ante un sinnúmero de regresiones que obligaron a replantear sus términos de modo no menos radical que lo había sido frente al jusnaturalismo precedente. La respuesta que a esta problemática ofrece Locke, no es otra sino la de una segunda eficacia, o resubstanciación; es decir, la de una revaloración del individuo como poder frente al poder sin ser poder, o como legalidad; es decir, como relativismo de la generalidad jurídica, cuya solución formal de los problemas de intereses deja subsistente la posibilidad de la intervención de aquel, a quien solo de manera individual perfecciona aquella solución, y solo a él le compete y beneficia. Pero, además, deja subsistente la posibilidad de aquel como mayoría o consenso. Por tanto, de ahí en adelante la eficacia del poder o su autoridad supondrá la eficacia de la otra eficacia: la del consenso o mayoría, y la de la legalidad, y más bien ello aparecerá traducible como legitimidad moderna del poder político. Pero, estos aspectos, relativos al pensamiento político de estos filósofos aquí sólo son enunciados, pues ya fueron tratados un poco más en extenso en la parte correspondiente de este capítulo, por lo que se remite al lector a ese espacio para una mayor información.

Con lo expuesto, llegamos a Hume; quien, por su parte, no sólo se encuentra con la rica y contradictoria tradición de la sustancialidad política expresada en las importantes vertientes señaladas, sino que las eficacias de Hobbes y Locke, ya en su tiempo, además de complicarse, devinieron en la aparición de problemas políticos que presentaban un nuevo rostro. En efecto, en la época de Hume, ya no se trata del rudo enfrentamiento del estado secular contra la iglesia; es decir, de la eficacia política moderna contra el universalismo del Papa, ya no se trataba, ex profeso, de una segunda eficacia, como la de hacer valer las garantías legales de los individuos frente a los excesos del absolutismo, y con lo cual devino como poder político, el poder como no poder frente al poder, o la moralidad del poder que ya es legalidad.

Ahora, en la época de Hume,²⁰⁶ ya maduras relativamente muchas de las instituciones ensayadas por la política moderna; de lo que se trataba, era, de enfrentar la

²⁰⁶ Fue notable en Hume su preocupación por resolver el problema de la inestabilidad política entre dos sociedades y regímenes enfrentados en un mismo tiempo a destiempo, es decir, al anciano régimen aún institucionalmente, en la mayor parte de Europa regía pero no era vigente, es decir, existía, pero no era sancionado como moderno por la nueva época de ese signo, por tanto, se mantenía como autoritarismo, censura e intolerancia; pero, el nuevo régimen, en esta transición, al coincidir su tiempo con el del destiempo de la hegemonía del anciano igualmente aparecía a destiempo en su tiempo pues aún institucionalmente no terminaba de configurarse, mucho menos en un escenario en que el anciano por la fuerza obstruía las libertades, como las de expresión e imprenta que junto con las más absoluta tolerancia habrían de caracterizar al nuevo, por lo menos en su configuración formal o legal. Adviértase que la teoría política en la época de Hume habíase mostrado incapaz para dar solución a este entuerto, y en medio de la confusión teórica más bien lo antiguo tendía a afirmarse mediante contrarrevoluciones que contra el orden liberal continuaron causando estragos más allá de la época de Hume. Ver la introducción de Colmenar en Hume, David, *Ensayos Políticos*, Ed Tecnos.

necesidad del equilibrio de la nueva sociedad en perspectiva. Se trataba de que, mediante el complejo de instituciones modernas, se propusiera una alternativa sistemática al problema creciente de inestabilidad social; surgida, ya no de los excesos de un estado absolutista en franca agresión a sus ciudadanos. Sino, ahora, por la propia lógica de desarrollo moderna, por las nuevas condiciones de existencia en que vivían los individuos. Ahora, lo repulsivo, ya no correspondía con un escenario a destiempo materialmente vencido aunque espiritualmente latente, sino con el propio de la modernidad, y más aún con lo que simbolizaba la máxima atracción y simpatía de está; es decir, con su propia dinámica de acumulación de riqueza. Así, al tiempo que en cada individuo engendraba como criatura pasional con ese tenor, derivaba, a la par, que subjetividades, pasiones modernas, de signo desconocido; y su ejercicio, se mostraba, por momentos, irrefrenable e incontrolable por los solo medios de instituciones que se mantenían dentro de los estándares de la espiritualidad anterior, al tiempo que aquellos impulsos conducían momento a momento a la ataxia política, o al desorden y desequilibrio, y provocaban la esquizofrenia de la nueva ciudadanía que aún carecía plenamente del sistema nervioso central acorde con el nuevo régimen, i con una nueva regularidad, que realmente conviniera con lo moderno.

Por tanto, el punto era proponer un esquema institucional, que fuera alternativo en una perspectiva moderna, no solo teóricamente, a los apriorismos racionalista y sensualista; sino, sobre todo, prácticamente a la creciente inestabilidad social que, amenazaba, a cada momento, con tornarse en incómodas guerras civiles, parecidas a las de los excesos del poder enfrentadas por Locke, pero más complicadas, aún, que las generadas por aquella aún impronta universalista del medioevo. Ahora, este nuevo torbellino desconocido, y por lo mismo, mucho más peligroso, amenazaba con destruir, en sus cimientos mismos, al todavía incipiente y ambiguo edificio político de la modernidad. Así, tal era el problema, no menos mayúsculo, que tocaba encarar al joven, y aún al maduro, Hume. Respecto a esto, su propuesta no fue otra, sino, algo simple, pero, igualmente, general, y por lo mismo complejo, tanto en intención, que en extensión; es decir, la del equilibrio como pasiones <<regladas>>, o conductas <<debidas>>, derivables o calculables de modo retrospectivo y prospectivo (es decir, sí esto ha sido como esto, durante tanto tiempo, sí esto, se mantiene, no tiene por que no seguir siendo como esto, durante, tanto otro tiempo, luego deba ser así), a partir del principio pasional más general de todos: el de la relación fundamental <<específicamente>> moderna: la de la Propiedad. Tal fue, por tanto, el origen convencional o institucional de las reglas constitutivas del esquema de justicia, que así en términos convencionales modalizaba otro tanto la propiedad sancionándola modernamente como propiedad legal, o <<posesión continua>>. Pero veamos más detenidamente esta historia.

5.3 LA CONVENCION POLITICA EN HUME.

Antes de abordar el desarrollo de la justicia, o la propuesta Humeana de esquema de reglas justas, como modo de resolución del problema universal, que en tiempos de Hume,²⁰⁷ aquejaba a la sociedad moderna, me propongo presentar, en apretada síntesis,

²⁰⁷ En su estudio sobre Hume, Colomer destaca la pretensión de Hume de incorporar su pensamiento en los movimientos de fondo de su época. << Estos los concibió como un estímulo para su propia elaboración intelectual. Asumió posiciones políticas definidas al interior de la política Británica>> (Hume, David, Ensayos Políticos, op. cit. pp. XXIX, XXXII; Su posición respecto a la casa reinante de los Hannover, de filiación protestante, fue clara, en efecto, muestra a estos soberanos su decidido apoyo, pues pensaba que era necesario que se consolidaran políticamente ya que representaban la ideología idónea para consolidar las libertades y la tolerancia en un nuevo esquema de equilibrio institucional que permitiría el desarrollo de las relaciones de producción e intercambio, lo que era necesario para apuntalar el desarrollo de la sociedad moderna no sólo en términos económicos sino igualmente políticos. A este respecto habría que decir que la casa de los Hannover había arribado al poder a partir de la revolución de 1688. En efecto, "... Jacobo II Estuardo (reinado de 1685 a 1688), filocatólico, estaba apoyado por Luis XIV. En 1688 nace su hijo Jacobo Eduardo: de esta forma un católico regiría Inglaterra(¡ y sería también jefe de la iglesia anglicana!). La reacción no se hizo esperar. El parlamente eligió a Maria (protestante) hermana de Jacobo II y casada con Guillermo de Orange. Artífice de la incruenta revolución fue John Churchill (futuro Duque de Marlborough . Guillermo desembarcó en Torbay el 5 de noviembre de 1688. Ese mismo año, el día de Navidad, Jacobo huyó (o, más exactamente, le permitieron huir) a Francia con lo que la casa de Hannover se entronizaba en Inglaterra. Fines de la revolución fueron mantener la religión y el Estado anglicanos(frente a la fuerte presión francesa y <<papista>>) y, como objetivo inmediato, acabar con el deseo de poder absoluto que mostraron los últimos Estuardo. Jacobo II, en particular, alardeaba en público de lo que Carlos II hacía calladamente: despreciar al parlamento e infiltrarlo de católicos designados directamente por el rey)" (Ibidem, p.749 nota 64) como se observa la preocupación de Hume al apoyar a los Hannover no era otra sino la de afirmar en la Inglaterra del siglo XVIII dos condiciones necesarias que más adelante fueron claves para el desarrollo moderno: a) la ideología protestante destacada ya en pleno siglo XX por Max Weber (véase su Ética Protestante en el desarrollo del Capitalismo) y cuyo mejor traductor en las condiciones específicas de la empresa capitalista sin duda fue obra de Calvino, b) el equilibrio institucional moderno, sujeto a leyes, el moderno estado de derecho, personificado por una monarquía parlamentaria; Al igual que Maquiavelo denunció y cuestionó a la clase sacerdotal como un enemigo acérrimo del progreso moderno, y como causante de luchas fratricidas y palaciegas generadoras de grandes estragos y calamidades al interior de las sociedades lo que repercutía en su estancamiento y falta de progreso. Pero igualmente su posición respecto a la vida pública y la libertad política es clara en lo que sigue: "...El que se ama a sí mismo, sin consideración para la amistad y el deber, merece la más severa repulsa; pero quien aún siendo capaz de amistad, no tiene espíritu público ni amor a la comunidad, carece de la virtud más esencial" (Ibidem. p. 16), "...Nada honra tanto a la naturaleza humana como él vería capaz de tan noble pasión, de igual modo que nada puede ser en un hombre mayor indicio de un corazón ruin que el estar falto de ella..." (Idem) Igualmente en otros tantos pasajes asume resueltamente una actitud abiertamente a favor de la tolerancia y la actitud institucionalista como método para encarar los diferendos y disputas de orden político (Ibidem. 17, 18, 19) Así como Hume encomia a quienes se ponen al lado de la comunidad

las peculiaridades y circunstancias: objetivas y subjetivas, que hacen necesario, social y políticamente, se asuma el esquema de reglas justas, que es parte total del equilibrio institucional que resume el pensamiento político de Hume.

Como es sabido, teóricamente, Hume, más que el protestantismo, es la verdadera antípoda teórica del Jusnaturalismo²⁰⁸, conocido también como tomismo político. Hume, por ejemplo, en torno a la concepción de justicia discrepa, esencialmente, de los Jusnaturalistas. Pero, primeramente, disputa con éstos sobre la Naturaleza.²⁰⁹ En efecto, mientras, encontramos que los primeros, mantienen una posición muy próxima con la ortodoxia de la tradición presbiteriana, escocesa; pues, al igual que ésta, por ejemplo, consideran la naturaleza, de manera apriorística, sustancialista, y hasta metafísica; y, con esto, además, le atribuyen: eternidad, inmutabilidad y trascendencia. Y, así, sin mayor desarrollo, y sin tensión alguna, les fue relativamente fácil derivar, que, la razón, es un don divino natural, dado, inmediatamente, por la divinidad al hombre, para que cree instituciones de las que directamente es responsable, y no como creían los protestantes,²¹⁰ que, por su parte, atribuían incapacidad crónica al hombre para crear sus propias

defendiendo sus libertades; De igual forma denuncia las atrocidades del clero en la época que le correspondió vivir. En efecto, expresa que siempre ha sido el enemigo de la libertad. La libertad de pensar y de expresar lo pensado es siempre funesta para el poder sacerdotal, y para los fraudes piadosos en que suele basarse; y por eso esa infalible relación que se da entre todas las especies de libertad, aquel privilegio sólo puede ser disfrutado, o al menos a sido así hasta hoy por el gobierno libre.” (Ibidem. p. 53) En este mismo orden coincidiendo con Maquiavelo (ver *El Príncipe*) agrega: “...la violencia de los sacerdotes cristianos engendrada en los fieles, engendró y desarrolló a su vez el espíritu de persecución, que ha sido desde entonces el veneno de la humanidad y la fuente de las más inveteradas divisiones en todos los estados. Tales divisiones pueden ser estimadas en cuanto al pueblo como divisiones de principio; pero, por parte de los sacerdotes, que son su primer móvil se trata sin duda, de facciones de interés” (Ibidem. p. 48 49) Recordar así mismo, como el mismo Hume fue hostigado, censurado, llegando incluso la clase sacerdotal de su natal Escocia, particularmente, el sacerdote Warburton a amenazar al Editor Miller con excomulgarlo si este persistía en su propósito de publicar sus obras que a la postre serían las más trascendentales, por ejemplo, en este caso se encontraba “*El Tratado...*” Ver supra. la parte biográfica de este estudio).

²⁰⁸ Sobre los jusnaturalistas ver la parte relativa en el capítulo primero.

²⁰⁹ Repárese en la fundamental discrepancia que Hume mantiene respecto de los Filósofos de la naturaleza entre quienes destacan por supuesto la que mantiene con Hobbes y Locke, y los tomistas políticos y, entre estos, sobre todo con los Jusnaturalistas españoles quienes mantenían un concepto metafísico de naturaleza, y sus hipótesis las construían mediante deducción derivándolas invariablemente de un principio natural que casi siempre rayó con la divinidad o bien con una concepción en que la naturaleza es un principio inmutable y eterno que prácticamente comprende y abarca todo, pero en el que se pierde de vista su historicidad. Frente a esto Hume ensaya de otro modo, es decir: plural, el concepto naturaleza reintegrando a esta precisamente su carácter histórico, del que destaca esencialmente su carácter negativo; esto le permitirá concebir una segunda naturaleza antropomórfica: la del artificio humano, con lo que sienta las bases de otro modo del arte, la técnica y la ciencia del mismo modo natural pero distinto al de los filósofos de la naturaleza, y con lo cual creará una nueva genealogía del poder. Ver, Hume, “*Trat...*” op. cit. pp. 399, 638 nota 19, 640- 642, 643 y nota 21, 646, 649, 651- 652, 654, 657-658, 765, 772-773.

²¹⁰ Ver supra. la parte del cap. primero en que trato el protestantismo político

instituciones, llegando a creer que Dios le suplía dotándoles de ellas directamente; de manera que, los representantes políticos, no eran sino inmediatamente de Dios, y sólo mediamente de los hombres, pero, quedando, igualmente, éstos, sólo como súbditos suyos, por mandato divino.

En la concepción protestante, no quedaba, a los hombres respecto de sus <<representantes>>, sino atribuirles naturalmente un derecho divino de titularidad del poder, o de los cargos que ostentaban; pero, esto, no incluía el considerarlos directamente responsables de la creación de aquellas instituciones. En cambio, la creación política Jusnaturalista, sí bien liberaba al ser humano de una inmediata dependencia respecto a la divinidad, empero, aún, le mantenía súbditos del apriorismo, o de lo mismo de la divinidad; pues, ejercía, de ese modo, como razón inmutable, los atributos dogmático-deductivos que le caracterizaban; y, conforme a esto, no queda sino que la facultad racional misma mantenía, en ellos, no moderna, sino mística, estática, inamovible, o, simplemente, dada por Dios. Pero esto, en sentido estricto, no representaba ningún progreso, ninguna superación, del punto de vista de la contraparte protestante. Pues, como queda claro, aún en Suárez, su exponente más avanzado, se verifica, otro tanto, la misma eficacia de la inmediatez divina, o la eficacia apriorística, que nutría y eximía de responsabilidad la política de los protestantes; sólo que, en él, es decir, en Suárez, como en general, en el jusnaturalismo, la inmediatez jusnaturalista, no tanto relevaba la política, sino, lo que era, igualmente embarazoso, la necesidad de desarrollo de aquella razón, que se consideraba inmutable. Así, se seguía de esto, que, sí, la razón, siempre era la misma, sin importar la apariencia de cambios que comportaba, es decir: políticos y de la política, ambos, entonces, serían siempre lo mismo. Pero, si bien, en esta dinámica externalista, jusnaturalista y protestante, de la forma, todo parecía equivalerse, pues, se arribaba, en ambas, igualmente, a la apariencia inmediatista de un cambio del no-cambio. Empero, esta ecuación, no era del todo exacta; pues, interiormente, presentaba diferencias cualitativas importantes; así, mientras la inmovilidad protestante directamente era sustancia, es decir, creación política <<divina>> de las instituciones; y, lo dado, no era un dato, sin más, si no que, ahí, derivaba, como, lo dado, de la forma divina; y, por tanto, en esta su textura profana ya mediamente presentaba la necesidad inmediata de profundización en ésta, como su mismo otro; pero, esta justificación o explicación moderna, o de aquello profano, no estaba en modo alguno al alcance de la mera forma popular del dogma; de modo que, el modo teológico de Lutero, al no sobrepujar esto, tan sólo presentaba a la manera de una intuición o una premonición, la propia de su retiro en las torres de monasterio de Wittemberg²¹¹, el dolor, y por ende la seriedad que implicaría a partir de entonces la superación del dogma; y, esto, ya significaba, así mismo, la interior seriedad y dolor de la nueva ciencia. Por otra parte, el jusnaturalismo, presentaba una inmovilidad que no era sino política pero sólo por interpósita del inmovilismo de la razón,

²¹¹ Respecto a la revelación que tuvo Lutero, Skinner, cita a W. H. Auden, quien relata que el folklore a su vez cuenta que: “la revelación le llegó, a Lutero en un excusado. Ver: Skinner, Quentin, *Los fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, op. cit. p. 13, nota 4

que hacía de la política, no sólo su política, sino, tan inmóvil, como ella, o, como la inmovilidad de la creación racional, misma.

Así mismo, como temporalidad azarosa, ambos inmovilismos, eran lo mismo, reflejaban de modo mecánico la misma circunstancia moderna; y sólo de manera especulativa debatían y se ponían por encima de ésta; empero, como conceptos históricos, y más aún, por el modo esencial como encaraban lo esencial de esa circunstancia, presentaban diferencias importantes, poco visibles, a la época. Mientras, el jusnaturalismo mostrábase, así, como contrarreforma, e inmovilizaba bajo lo aparente de la dinámica del ejercicio de la facultad racional misma; con ello, no obstante, no hacía sino generar otra apariencia, la del moviismo, o lo mismo de la responsabilidad política. Por su parte, el protestantismo, negaba una y otro, y al tiempo que absolvía en esa coyuntura, circunscribía, la mente moderna, en un nuevo dilema; que, sólo, más adelante, en otras coyunturas, habría de profundizarse. Con esto, a partir de allí, se demarcaría la nueva perspectiva de su desarrollo; pero, con ello, ya, poníase en marcha, algo esencial, la filosofía moderna misma, su modo reflexivo mismo, en que lo importante no era el resultado sino el modo como se obtenía: la vuelta al sujeto, por tanto; pero, el comienzo dogmático de esto, empero, no logró universalizarse e inmovilizar desde un principio. Así, lo importante en Lutero, no fue tanto el resultado del sulfadianismo, su concepción de fe divina, no punitiva, sino piadosa; si no su crisis, su ejercicio reflexivo mismo, o, su volverse, sí mismo; que le condujo a aquel resultado tan inesperado, como trascendente, o, a la nueva interpretación del salmo 30, o, en definitiva, a, lo no escrito, escrito; o, a, lo que no está, sino, en ello, como mí mismo.

Pero, esta naturaleza que no es la jusnaturalista, tampoco, desde luego, es la luz silogística, o la luz natural de la razón, sino una luz completamente nueva, que estaría por hacerse, que solo es sustancia en cuanto su ponerse, sí mismo, o como movimiento de sí, tan nuclear como dimensional; que, se pone, misma, mediatamente, como esencia y forma. Que, por tanto, en esto, se niegan perennemente, y no como pura esencia, y no como pura forma, sino como lo uno y lo otro, como sí; o el movimiento que es como uno y otro, que, por tanto, no es responsabilidad de dios, sino, en cuanto está ahí, que no es ya desde entonces como absoluta disolución, y por tanto, en este absoluto desgarrarse, no sólo como derivación; pues, igualmente, no es sino inmediatamente ése allí sino como otro, o lo que es, solo en el movimiento de ello, como uno y otro, y por tanto se explica como sí, o esencialmente como lo que es y no es, o absoluta disolución. Así, mientras la responsabilidad de dios, en lo que ya era primero, ya era lo que garantizaba, en el jusnaturalismo, bajo la forma de la responsabilidad de los hombres respecto de las creaciones políticas, la responsabilidad de dios, aún, en éstas; y por tanto, ese inmovilismo, así develado, ya no podría ser ocultado ni siquiera por la mayor de las sutilezas del jusnaturalismo.

En cambio, en el protestantismo, el inmovilismo, en efecto, es lo que de inmediato se afirma radicalmente como embarazo moderno suyo, pero, como ya se advirtió, la extensión moderna como divinidad nueva, en lo que no tiene de explícito sino de laberíntico, vuelve a plantear el movimiento, primero, como radical necesidad intelectual, y luego en ulteriores determinaciones, como configuración ascendente suya, cada vez, de mayor complicación, y que estarían por afirmarse además de prácticamente, filosóficamente, en ulteriores coyunturas de la modernidad; pero, con esto se configuraba, de este modo no menos accidentado, pero, necesario, el nervio racional mismo de la modernidad.

Pero, ya en plena época moderna, Hume, igualmente, en contraposición con los Jurnaturalistas, estima que la naturaleza humana no es inmutable, ni eterna, sino, por el contrario, variable y dinámica, riñe de manera radical con cualquier dogmatismo sobre ella; pues, sólo se trata de una cualidad convencionalmente aprensible, y no de una vez y para siempre, por tanto, ve en ella un artificio e igualmente un producto socio cultural e histórico; de lo que se sigue, que conforme a una concepción metafísica estática las relaciones sociales, o los productos del hombre, difícilmente tienen una verdadera explicación, pues, no son expresión ni resultado, sin más, de ninguna cualidad natural de origen extraordinario, o divino; y, en cambio, éstas con todo su misticismo son expresión de aquellas, llegando a configurarse en realidad como creencias.

Con esto, los productos u objetos que se deben a la industria o arte de los hombres, incluyendo los políticos, sólo, en la fantasía podrían aparecer como resultado de la inspiración divina; pues, con lo que queda dicho, dada su procedencia puramente artificial, o que sean producto de la invención de los hombres, no cabe sino que sean esencialmente terrenales; también, en este mismo sentido, habría que decir que su existencia al ser mediada, por necesidad natural, o por convención, ya es igualmente producto esencialmente histórico. sin embargo, los filósofos de la naturaleza podrían tener razón frente a los Luteranos, cuando afirman que, <<los hombres fueron dotados por Dios de una naturaleza creativa conforme a la cual producen cosas como las instituciones políticas, y son responsables de ello>>; empero, carecen de todo crédito cuando creen que la cualidad natural que hace las cosas siempre es la misma, o, sin mutación alguna, simplemente se dilata en ellas; apareciendo éstas, simplemente como expresión de aquella, pues de ese modo lo que hacen no es demostrar ninguna necesidad natural sino más bien mistifican la realidad, y al eternizar la naturaleza, la privan de todo movimiento. Pero, con esto, la naturaleza se ve a sí misma desnaturalizada, pues, termina convertida en otra más de las entelequias metafísicas, acostumbradas por el substancialismo de signo místico.

Pero, ahora, veamos, un poco más, sobre las diferencias filosófico-políticas más concretas y específica que nuestro autor presenta respecto a Hobbes y Locke, reparemos, por ejemplo, en cómo a diferencia de estos Hume no sólo aborda un problema social

cualitativamente distinto que implica una específica dimensión institucional del poder político moderno, sino que va más allá. Es decir, en Hume, mucho antes que en Comte, asistimos a un tratamiento específicamente sociológico, y genético estructural del poder, la percepción que ensaya, en cuanto reflexiona sobre el poder y la política, se hunde profundamente en sus raíces sociales; y, es, tal el núcleo, que sirve a Hume para destacar la perspectiva mediante la que aborda el problema político moderno; pero, además, en él, encuentra la alternativa de respuesta para el problema que aborda. Pero, esto, lo veremos, ahora, de modo más claro, veamos lo que dice al respecto Hume:

“De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades (...), si consideramos al hombre solamente en sí mismo, vemos que no está provisto de garras y que no tiene fuerza ni ninguna otra capacidad natural que pudiera corresponder de algún modo a tantas necesidades como tiene.

Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aun de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria (...) ²¹².

Prosigue Hume: “...Pero para formar una sociedad no sólo es necesario que esta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas. Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento (esta ingenuidad advertida por Hume recuerda el supuesto del pacto clásico). Afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana.

Esta necesidad no es otra cosa que el natural apetito sexual, que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo. Esta nueva preocupación se convierte también en principio de unión entre padres e hijos, formando así una nueva sociedad, en la que los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio por el afecto natural que sienten hacia sus hijos. En poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden

²¹² Adviértase como Hume se coloca por encima de las posiciones egoístas extremas de Hobbes.

obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella limitando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad”²¹³.

Aquí, se observa que, a diferencia de Hobbes y Locke, la preocupación de Hume es menos político formal, y en cambio, es más sociológico política. O genético estructural; en efecto, no dirige su atención de modo preponderante a las inmediatas relaciones políticas del poder, sino en las mediáticas, es decir, en la mente de Hume, no se trata de cómo desplazar un poder por otro, ni siquiera de cómo ponerse a buen resguardo ante la irrupción ilegal del príncipe. Sí, en cambio, se trata de analizar y conocer realmente las relaciones sociales que sustentan al poder, y en consecuencia de cómo desarrollar éstas, mediante qué recursos... En esto, Hume se comporta como un verdadero sociólogo político, por tanto, no aporta recetas sobre cómo deberían comportarse los políticos aquí y ahora, sino, analiza los comportamientos políticos, tal y como se presentan en los grandes flujos de la conducta social, o, en función de las relaciones sociales que les engendran; y más todavía, su mente analítica percibe con gran agudeza la función de las cualidades sociales que la sociedad va registrando, no sólo gradual y consuetudinariamente, sino, como regularidades superiores que perfeccionan la superficial reiteración fáctica de la experiencia consuetudinaria, es decir, como patrones de conducta.

Hume, observa, las cualidades sociales que constituyen la superioridad del hombre respecto de las demás especies. Pero, estos atributos le permitirán inferir consecuencias que luego habrán de tener relevancia política, como es el caso, de la regularidad que en lo esencial significa el acto humano; ésta, a su vez, forja tradiciones, o da lugar a los grandes flujos de conducta que les configuran. Pero, la institución social, sí bien, tiene a su vez, verificación en éstos flujos, su modo, aún no es el oficial, queda pues, inteligir su necesidad como fenómeno social institucional, pero, esta parte, es la que conlleva la función trascendente de la política, cuya labor no se entiende sino como esencial superación del anterior naturalismo social que le precede; pero, aquí, su elemento ya no es lo puramente natural social sino el puramente inventivo, lo artificial, o la ficción cuya importancia no es menos trascendente para la sociedad, como verdadera configuradora de la política al tiempo que esta le configura en otros términos y que le convierten en una sociedad verdaderamente mediática.

En la exposición de Hume, ya en el primer estadio de la existencia humana, el estrictamente natural, existe la primera regularidad de un grupo social generado por el apetito sexual; pero, luego, de modo más claro, se refrenda con el nacimiento de la prole, de los hijos, y se configura como familia, finalmente tales regularidades son asumidas por convención con lo que surgiría lo que podríamos denominar con propiedad: sociedad civil;

²¹³ Ibidem. p.653

aquí, la unión, además de ser natural y social, se torna política mediante lo que el mismo Hume advierte, como conveniencia tanto de padres como de hijos, pero ya no como relación naturalística entre padres e hijos, estrictamente hablando, sino como individuos o ciudadanos; de acuerdo a esto, por tanto, se da una suerte de relación política en términos no exactamente de mando y obediencia ²¹⁴, sino, de modo más originario y previo al mando, de convencimiento; así, debido a su mayor sabiduría y fuerza, los padres mandan, y debido a las ventajas percibidas de vivir en el grupo social familiar, los hijos convienen en obedecer.

Pero, una vez establecido el proceso genealógico de la sociedad, el ciclo aún no se cierra, ahora, Hume alerta igualmente sobre los riesgos que hacen peligrar la unión social, la exigencia de respuesta ha esta problemática al propio tiempo que permitirá advertir la impotencia de la teoría de la naturaleza vigente en la época de Hume, muestra, otro tanto, el genio del autor Edimburguense, quien desarrolla <<del mismo modo>> el tema de la naturaleza, pero, como ya se observó, presenta fundamentales discrepancias de concepción, respecto a este tópico, con los representantes de la doctrina de la naturaleza.

Así, su ingeniosa respuesta, da ocasión a Hume de mostrar la viabilidad teórica de su empirismo trascendental, al elucidar <<del mismo modo>> natural moderno, el origen político, no sólo de la sociedad sino de sus elementos nucleares: la propiedad y la justicia precisamente mediante la naturaleza de un artificio fundamental: la Convención, que, en efecto, en cuanto medida común a la par que es resultado de la natural práctica del interés individual es negación no natural de este interés, y por tanto su afirmación, como interés artificial en el interés del otro, este artificio es por tanto sinónimo de equilibrio social ²¹⁵, que se proyecta como institucional en cuanto ya es medida común o socializada, y que a la postre derivará en reglas que configuran una esquema institucional de justicia.

Llegados a este punto, Hume, muestra los detalles de como se origina el problema que hace peligrar precisamente el equilibrio y orden de la sociedad, en efecto refiere, "... Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que así misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen el egoísmo.

²¹⁴ En abierta discrepancia con la teoría pactista (que fue, en términos del pensamiento político moderno, la primera en hablar de la relación mando-subordinación), Hume considera que la primera relación de gobierno no puede significarse mediante la subordinación de los súbditos con el mando, sino, más bien se trata de una relación política de persuasión, es decir, de mando persuasión, esto incluso dentro de la lógica propia de la teoría pactista pues en la relación originaria de iguales en la condición de naturaleza no podría sino persuadirseles para que enajenaran parte de sus libertades en gracia a la constitución de un poder de mando central, por tanto, la subordinación como relación prioritaria de gobierno es inconcebible en tal situación.

Consultad a la experiencia común: ¿no veis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento? Esto es lo que podemos observar en quienes están unidos por vínculos afectivos, y cabe suponer que lo mismo les sucedería a otras personas si se encontraran en situación parecida”²¹⁶.

Prosigue, “...Sin embargo, y aunque en honor a la naturaleza humana haya que reconocer esta generosidad, es posible observar al mismo tiempo que una afección como ésta, tan noble en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ella como el más mezquino egoísmo. Pues igual que cada uno se ama más así mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión”²¹⁷.

Después de llamar la atención sobre la importancia que en su análisis del riesgo de disolución social cumple el tema de las pasiones²¹⁸, y con ello quebrar el viejo esquema de

²¹⁶ Adviértase como Hume se coloca por encima de las posiciones egoístas extremas de Hobbes.

²¹⁷ Ibidem. pp. 654, 655.

²¹⁸ Las pasiones directas las abriga el espíritu como sinónimo de las impresiones o sensaciones de placer o dolor que directa u originariamente se generan a partir de una cualidad operante. Pero, en sentido estricto, las pasiones son el resultado de una interrelación que cumple aproximadamente el proceso siguiente .1. - se presenta la cualidad operante radicada en un sujeto de inhiación como componentes de una causa de referencia, y hiere alguno de nuestros órganos psicosenoriales, 2. - causa una afección o impresión que de inmediato suscita un grado de pasión correspondiente, placer dolor, en subjetividades naturalmente predispuestas para esta clase de pasión en perspectiva (pasión indirecta) Pero, para obtener la pasión propiamente dicha (o impresión indirecta) hay que agregar 3. -a la primera idea o sensación del objeto operante, esto es, de la cualidad operante, que al inherir en el objeto de atribución, es la afección que este sufre por efecto de presentarse en su mente otra impresión o idea Correspondiente no a otra cualidad operante sino que deriva directamente de la impresión presente suscitada por las propias disposiciones naturales incitas en su propia constitución primaria como objeto de atribución, esta concurrencia hace que vía principio de asociación, doble simpatía, tendencia análoga de deseos y transición fácil, o simplemente vía imaginación la primera y la segunda ideas en que devienen ambas fuentes se transformen en una tercera que deviene a su vez en pasión, y que en cuanto idea no es ni la primera ni la segunda impresión pero presenta las cualidades de una y otra, así la pasión que resulta es de un grado superior a las pasiones directas, pues contiene las cualidades de las primera más las de la segunda impresión, es decir, más vívidas y fuertes, pues se duplican en el segundo momento en que la idea en cuanto pasión se torna de nuevo impresión sólo que indirecta mente , o en el momento en que la idea de un objeto afectante se torna impresión indirecta por efecto de la impresión directa con la que se corresponde en el segundo momento. Obsérvese como en la estructura misma o en el proceso de composición interna de una pasión ya encontramos el germen mismo de lo que venimos sosteniendo como empirismo trascendental de Hume; David. Hume, *“El Trat...”*, op. cit. p 192. Abundando un poco más sobre los

la moral maniqueísta, cuyos parámetros y valoraciones de la conducta humana constituirían el paradigma fundamental de la concepción de los filósofos jusnaturalistas, al demostrar que tanto el mal como el bien, o el egoísmo como la benevolencia limitada, son pasiones que por igual pueden acarrear drásticos efectos para la sociedad y ponerla en grave predicamento para el cumplimiento de sus fines: de paz y seguridad, demuestra igualmente que son justamente estos extremos pasionales los que conducen al interés individual a la formulación, mas allá de sí, pero en sí mismos, es decir, primero como formulación social, bis a bis, y ulteriormente en el desarrollo de esto como configuración de medidas, de conductas pasionales debidas, o de reglas que al tener como origen la pasión ya son ellas mismas engendradoras de pasiones como pasiones legales o justas.

Pero, Hume, continúa entrando en más detalles: “ Merece la pena señalar, con todo, que ésta oposición de pasiones acarrearía bien poco peligro si no coincidiera con una peculiaridad de las circunstancias externas que le proporciona la oportunidad de manifestarse. Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de nuestras posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos priva de su uso. Solo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la inestabilidad de su posesión junto con su escasez, constituyen el principal impedimento de ésta” ²¹⁹.

Como se advierte en Hume lo subjetivo de las pasiones, no se explica por sí solo, sino que, es también lo objetivo de las fuerzas que expresan la objetividad social. Por tanto, la perturbación social a la que se refiere Hume es en realidad la objetividad en la que está expuesta la subjetividad de la sociedad moderna, y que por tanto se proyecta objetivamente como pasión desbordada; pues, prima facie no es otra su naturaleza, sino aquella que es inherente a la misma composición material de esta sociedad, en que los bienes han dejado de ser atributo directo del sujeto, y más bien lo son por interpósita persona o cosificación de ello, en que más bien se observa lo contrario de aquella relación primaria, cobrando aquellos, por decirlo así, paradójicamente a través de sus contrapartes

sujetos de inhición, resta decir que presentan como características las que siguen: a) forman parte de nosotros mismos y, b) están relacionados con nosotros. Aquí el <<nosotros>> es equivalente al objeto de atribución. Lo que forma parte de nosotros mismos es nuestra conducta o acciones pero también nuestro modo de ser y sus cualidades operantes, buenas o malas, constituyen la virtud o el vicio; en cuanto a lo que está relacionado con nosotros es nuestra persona, casas, carruajes, o mobiliario. El que nos hagamos vanidosos o humildes depende de la belleza o fealdad de estas cosas. David. Hume. *“El Trat...”* pp. 393, nota 10, 401.

²¹⁹ Ibidem. pp. 655-659.

subjetivas, vida o dinámica propia, y en que la atracción de este movimiento no sólo despliega como su propia lógica o como tráfico de bienes y utilidades, sino que los sujetos mismos, en esta inercia, se ven conducidos en una especie de ir y venir por la atracción de los bienes mismos hasta consumirse como sujetos, y cobrar vida en ellos como lo otro de ellos en cuanto objetos pertenecientes a un sistema de objetos.

Por tanto, su existencia subjetiva es la manera plástica individual en que, por decirlo así, las cualidades objetivas cobrarían movimiento más allá de sí mismos de los objetos, o lo que es lo mismo, como sí mismos como otro; pero, ahora, los sujetos, en plena alineación en tanto sujetos no se presentarían sino como cualidades de las cualidades de aquellos, o como símbolos de símbolos, y por tanto actuarían simbólicamente, o simplemente como proyecciones subjetivas de objetos, que no son tales sino mediados por el símbolo, tal sería ahora la existencia subjetiva vista en la perspectiva de la nueva relación social moderna; por lo que esta conmoción social, que rebasa la sola posibilidad del sujeto, y que más bien sólo en cuanto es obligado a comportarse así de ese modo simbólico es moderno, ya es protagonizada por los objetos, en el momento mismo en que el escenario o relación social a que pertenecen, hace que su posesión, abundante o escasa, les sea vital, tanto respecto a la satisfacción interna de la mente (satisfacción interna mentativa) y buena salud y disposición del cuerpo (satisfacción externa corporal), como respecto de la materialidad y espiritualidad de la sociedad; tan importante es esta posesión, que justamente su negación o escasez conduce a situaciones límite. Es decir, a puntos de desequilibrio o perturbación, sociales, que según, previene Hume, pone en riesgo la unión o existencia de la sociedad.

El desequilibrio, entonces, deriva de peculiaridades subjetivas como la irrupción pasional²²⁰ del egoísmo, o la benevolencia limitada; empero, estas cualidades, como momento suyo, por sí mismas, como lo sustenta Hume, no alcanzarían a explicarle. De modo que, además haría falta, el que fuesen articuladas a circunstancias externas; pero, esto, de inmediato conduciría a una subjetividad, cuya nueva existencia objetiva-subjetiva, traficada y traficante, calculada y calculante, benévola y egoísta, propia, de la sociedad moderna, derivaría, a la par que, en virtuales equilibrios, en perturbaciones o conmociones que lo mismo afectan al individuo, que al agregado social en su conjunto. Un punto de equilibrio escueto, por tanto, no sería la solución, sino virtual, y sólo constante como imagen; pues, no constituye la regularidad fundamental de esta sociedad; así, el carácter fugaz, inestable y variable de las condiciones externas, tan sólo, en él, registrarían una parcialidad, o un segmento del tiempo, demasiado ideal y abstracto; tan pronto se llega a él cuando ya en el horizonte, lo imaginario de la inflexión se dibujaría en un punto en que ya es de nuevo el desequilibrio perenne que gobierna la vida moderna; por tanto, el equilibrio que propone Hume, es más integral, granalítico, es momento a momento, su

²²⁰ Ver Hume, Una Disertación Sobre las Pasiones en Hume, David, *“Disertación Sobre las pasiones...”* op. cit. pp. 73-153.

procedencia, solo lo es a partir de un todo, cuya pretensión es tan universal como el desequilibrio mismo, incluso ya se produce en este, y en ese sentido ya es la fuerza misma del desequilibrio lo que trascendería como tal, tal es el equilibrio institucional. Pero, tal desequilibrio, ni mucho menos su tratamiento, preocupó a los jusnaturalistas, ni al parecer a Hobbes, ni al Locke, pero, sin duda, no pasó desapercibido a la percepción dinámica hipersensible de Hume, quien en ello se muestra no tanto experto de la regularidad sino de la hiper-regularidad, no tanto capta lo entitativo de la vida (pues, esto, es verdad, con todo lo fugaz de esa certidumbre, ya era la tarea propia del empirismo) sino lo nuevo en ese moverse, vertiginoso y actuante; es decir, sus cualidades circulantes, y más aún el movimiento de esto, o lo que es lo mismo el permanente desequilibrio, que ya es la cualidad del equilibrio; tal percepción, y no otra, es lo que caracteriza la maestría Humeana, por tanto se comete por entero una mayúscula injusticia cuando sólo se le caracteriza como empirista, o se le cuelga el mote de sólo escéptico, y no se destaca lo suficiente, el atributo trascendental de su pensamiento, que es una percepción en movimiento que capta lo mismo sólo que social y en movimiento. Pero, con este descubrimiento, el apriorismo, no sólo de los principios jusnaturalistas, sino, en general, entra en crisis; sus generalizaciones no son, ya, bastantes, ni suficientes, para explicar la vida, ahora, es necesario voltear a la vida para explicarle a ellos. Hume, inaugura un nuevo apriorismo pero no en el sentido de estar más allá de la experiencia, sino en el de ir más allá de ella para recrearla como otro de sí misma, o a partir de ella crear nuevas probabilidades empíricas, es decir, se trata de un apriorismo que se completaría a posteriori, mediante experimentación, por tanto, es, ni universal ni necesario sino en cuanto se experimenta, y continúa siendo a priori en cuanto no está inmediatamente, y su experiencia solo es experiencia de la experiencia, por tanto trascendental. Aquí, el contacto con lo empírico a la par que se pierde, ya es de nuevo lo que reaparece, o la experiencia para la experiencia. Esta base terrenal de la explicación muestra a la vez que la pertinencia moderna de la idea hermenéutica de Hume, su posición cognitiva indudablemente es superior en relación con el nivel de las ideas que le eran inmediatamente precedentes.

Más puntualmente, lo que está en juego en esta problemática, así, pasionalmente planteada, no es otra cosa sino el problema práctico del <<equilibrio y continuidad>> del poder político, que garantice a su vez como ejercicio suyo no sólo su conquista inmediata, sino esencialmente la certeza y continuidad de lo nuevo <<del mismo modo>> de la práctica social; esto es, de la vida social moderna, que en el plano material, como ya observé, aparece pujante en términos de acumulación, o adquisición individual, de posesiones de bienes externos; pero, en el plano espiritual, la contrapartida de este punto decisivo, aparecía insuficiente; y, más bien, implicaba una ruptura institucional en que la resurrección del poder no aparecía como poder político moderno, sino anquilosado y a contrafilos de la modernidad. La solución de esto, empero, estaría mediada por una reformulación de la idea y método de construcción de la sociedad. Por lo que, siendo, éste, el reto, la respuesta de Hume, antes que la de Kant, no sólo implica una revolución

copernicana que conlleva la revaloración del sujeto, sino que, en ella, está presupuesta de otro modo, la antípoda a todo apriorismo, aunque por el estado de desarrollo de la teoría Humeana, ella misma, al igual que la Kantiana, no haya podido desembarazarse por completo de esta impronta. Pues, en la exploración de esta naturaleza ya encuentra en gran medida, la medida de su respuesta, ciertamente el artificio social ya apunta a otra cosa, pero en Hume apenas aparece como extraordinaria intuición.

En la época de Hume, la afirmación del poder moderno como institución o sistema de instituciones era tenue y lánguida, pero, este defecto se afirmaba aún más sobre todo por el carácter fugaz, inestable e irregular de la posesión de bienes externos, cualidades que no obstante ser esenciales en la composición material de la sociedad moderna resultan igualmente constitutivas del carácter, conducta, personalidad y temperamento de las subjetividades modernas, por tanto, su industriosisidad y demás capacidades espirituales no dejaron de estar marcadas por estos rasgos que, traducidos en poder político hacían de las individualidades políticas más que puntos de equilibrio, patrones de desequilibrio como autoritarismo y riesgos de regresión social; como si con la negación absoluta de los otros se quisiera garantizar la posesión definitiva de sus propios bienes en tanto individualidades absolutamente poseedoras.

Estos rasgos del problema a social y político moderno, si bien son tratados en su primera etapa como impresión de primera generación por el <<Leviatán>> de Hobbes, y en su segunda etapa por su obra <<el ciudadano>>, así como <<los ensayos sobre el gobierno civil>> de Locke. Sin embargo, como ya se hizo notar, el equilibrio y continuidad institucional del poder moderno como necesidad política; es decir, como vigencia indiscutida suya, no fue suficientemente tratado y advertido, y por tanto resuelto, en términos teóricos, por estos autores; de manera que, en ellos, el tratamiento del desorden y aun la falta de previsión del poder político, post hoc, continuó carente de sistema, aun cuando es indudable, como ya se vió, que su teoría esta ya plenamente comprometida en dar respuesta a algunas de las cualidades legales de la problemática y perspectiva del poder de la sociedad moderna.

Esta Sociedad, con endeble representación y lánguido equilibrio institucional, por otra parte, asumía en tiempos de Hume, como cualidad suya, la pujanza productiva a la vez que la audacia del tráfico de posesiones de los irreductibles pero absolutamente deseables bienes externos; y, en ese sentido, se mostraba a sí misma desbordante e irruptora, configurando con ese carácter suyo, el propio carácter de los individuos que tras de sí actuaban a la vez que como razón y suposición, como causalidad y libertad, como presente y futuro apoyados en la certeza como intuición y entusiasmo de este <<del mismo modo social>> o en los nuevos usos y costumbres, post hoc, en que se afirmaba precisamente la impresión de primera generación de la modernidad que si bien permitía ensayar lo mismo material, era menester que se afirmara del mismo modo político en tanto modernidad.

Así, al carecer de contraparte política la certeza material del poder de la sociedad moderna, se debatía, como ya se indicó, entre el caos, falta de perspectiva y la posibilidad inminente de regresión social en cada nueva conquista o ejemplificación suya. La solución a esta problemática ofrecida hasta entonces por el realismo, racionalismo o empirismo políticos, como ya se constató, aparecía insuficiente, pues sólo destacaron determinadas cualidades y aspectos del problema, dejando sin abordar aspectos que igualmente resultaban cruciales para la consolidación del poder moderno, así el análisis empírico trascendental marca un punto de inflexión respecto del mismo modo con que procedía la teoría moral previa a Hume.

Pero, Hume, al inferir que es inútil, esperar encontrar en la naturaleza inculta remedio al inconveniente de la perturbación social, o que no terminemos por confiar en algún principio no artificial de la mente, da cuenta de las limitaciones del empirismo ingenuo, físicaalista, y rápidamente transita a otra clase de empirismo, el trascendental, que ya no es la impresión directa sino su reconfiguración, vía imaginación, o reflexión, como otro de lo mismo, o su naturaleza probable. Tal principio, ya tímidamente destacado por sus predecesores, corresponde a Hume diseñarle; en efecto, estima que lo que resuelve el problema no es sino el instrumento artificial que lo hace residir en la creencia, en una Convención, es decir, en algo que directa e inmediatamente no cuenta sino con existencia en el plano de la realidad social natural, que, no es natural, sino mediada o artificial.

En ese orden, ya Hume, reflexionando, no tanto, sobre el carácter fundante, sino, más bien, sobre el carácter artificial de la convención, produce una respuesta para el problema que le ocupa que es el de la <<estabilidad>> en base a derivaciones de gran importancia jurídica y política: "Esta Convención no tiene la naturaleza de una promesa (en esto Hume presenta igualmente fundamentales discrepancias con la teoría pactista clásica que concibe la promesa como acto fundatorio de la sociedad. Así sin mediar ningún antecedente en términos de práctica social un buen día la comunidad de individuos se reúne, no se sabe dónde ni cuando, delibera y Pacta sobre nuevas reglas del juego social distintas de las prevalecientes en el estado de naturaleza) pues hasta las mismas promesas --como veremos más adelante--- surgen de convenciones humanas. La Convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el artificio consistente en que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera contigo. 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 bastante propiedad Convención o mutuo acuerdo,

aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tiene referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo a favor de la otra parte. Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente.

No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad en la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y porque experimentemos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la seguridad futura de su conducta. Solamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. --Prosigue-- Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante Convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más.

--Concluye-- Una vez implantada esta Convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de propiedad, derecho y obligación. Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras. Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad, esto es por las leyes de justicia. Por tanto, los que utilizan las palabras propiedad, derecho y obligación antes de explicar ese origen cometen una crasa falacia y son incapaces de razonar sobre una base firme. La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y esta basada en la justicia.

Por ello supone invertir por completo el asunto e imaginar que podemos tener alguna idea de propiedad antes de haber comprendido por entero la idea de justicia y mostrado su origen en el artificio y designio de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes. Como nuestro sentimiento primero, y más natural, de lo que es moral esta basado en la naturaleza de nuestras pasiones, y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una Convención o acuerdo.

A nadie le puede caber duda de que la Convención para distinguir la propiedad y <<estabilizar la posesión>> es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de la sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia.

Aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se les deja libres. La vanidad debe ser considerada más bien como una pasión social, y como vínculo de unión entre los hombres. La piedad y el amor deben ser vistas del mismo modo. La envidia y la venganza, aunque perniciosas, aparecen solo a intervalos y son dirigidas sólo contra personas particulares consideradas sólo como nuestros superiores y enemigos. Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no este movida por esa pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y de rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión ²²¹.

Como se advierte, es en esta propuesta teórica del artificio como construcción de lo humano en donde Hume se muestra infinitamente por encima de sus predecesores tanto empiristas como racionalistas. Es aquí donde su empirismo sobrepuja al empirismo en su versión simple e ingenua, y más bien es concorde con la cualidad trascendental. Pero, igualmente, la ciencia política se ve notablemente enriquecida, pues el acto político a partir de Hume, ya no se puede ver a la manera tradicional, sino, como regularidad simbólica sobre sí, o como esencialmente imaginario, cuyo punto de origen y de llegada es sin embargo ese gran empírico colectivo que basándose en sus propias regularidades teje de sí sus propias medidas comunes, y en su hacer práctico constante se torna, por razones práctico-políticas, esencialmente otro; tal es su continuidad-discontinuidad como otro, en cuyas regularidades se crea y recrea, sin que inmediatamente se tenga sino la certeza de lo probable o lo experimentable.

Pero la respuesta que en términos institucionales ofrece Hume al problema de la coherencia y solución de continuidad (problema en que se debate el poder político moderno, que hasta ese momento carecía de perspectiva, y que más bien se manifestaba en todas partes de modo impetuoso y con el fervor de su nueva ascensión moderna aun juvenil pero igualmente caótica propiciaba en lo político contrarrevoluciones o regresiones de gran costo social) no fue otra sino la de un sistema político fundado en un equilibrio de instituciones, que surgía a partir del desequilibrio social con cualidades o regularidades ideales, socialmente adoptadas, pero, aún sin carácter vinculante, y cuyo nervio motor debía precisamente ser la institución de la justicia. Esta cualidad, empero, sólo surge cuando las circunstancias externas han adquirido status de estabilidad, entonces, concomitante a la <<posesión estable>> de bienes, aparece como cualidades inmediatas transversales las de la justicia e injusticia; pero, esto, que esencialmente rige como

²²¹ Ibidem. pp. 52-661.

calidades de un sistema de reglas convencionales, socialmente asumidas como reglas legales, surge la posesión legal o la propiedad. Así pues, en el origen de la justicia, en efecto, media la propiedad (como posesión estable), pero, igualmente, en el origen de la propiedad (como posesión legal) media la justicia. O, lo que es lo mismo, lo que, en términos de articulación, en la primera es el aspecto económico; lo es en la segunda el aspecto jurídico. Pero, en una y otra, media una motivación diferente, mientras en la primera, la economía, se ve acompañada del ímpetu social o de la sociología; en la segunda, la razón y formalidad jurídica, igualmente, se ve acompañada de la política.

5.4 DEL EQUILIBRIO CONVENCIONAL AL INSTITUCIONAL.

La respuesta institucional que Hume propone, para encarar el problema de la inestabilidad social moderna, se basa esencialmente en su concepción de desequilibrio-equilibrio artificial. Pero, más concretamente esto se sustenta en una tríada, a saber: Empiria, Creencia, Convención, o de nuevo Empiria-Empiria; visto en otros términos, su concepción de equilibrio, político y social, aunado a los principios: Empiria, Creencia y Convención, constituye, a su vez, el haz de elementos que configuran su sistema.²²² Por otra parte, de esta tríada, ya, se infiere por separado, la importancia de cada uno de los elementos que le configuran; pero, en todos ellos, con sus diferencias, resulta esencial, aun cuando la idea fisicalista lo rechace, la fundamental idea de sistema, o la idea de un cuarto elemento; que si bien, debido a un cierto apriorismo que se intuye en ella, parece rehacia, con el supuesto empirismo ortodoxo, que se imputa a la concepción de Hume; empero, la contradicción entre el apriorismo y el fragmentarismo que aquí se supondría, fácilmente se disuelve si pensamos por un momento que, lo importante en Hume, frecuentemente, no es una lógica linealista que sólo circunscribiría su reflexión sobre efectos y superficie de los fenómenos, sino con mucha más fuerza se comporta respecto a los hechos de modo tensional. Y, además, se dirige, con la misma intensidad y frecuencia, sobre causas y estructuras de las propias redes sociales; tan es esto, así, que es sobre esta genética, sobre lo que versa la creencia, y más aún, la trascendencia que de esto logra, como frecuencia comunicativa social.

En este sentido, como ya lo advertí, el empirismo que se imputa a Hume, no es por entero representativo de su pensamiento, pues, su preocupación cognitiva más que en: ¿quiénes, y, cómo son lo hechos?; en cambio, raya, partiendo de esto, en: ¿por qué, y para qué, son así? Pero, con esto, es cierto, Hume, podría catalogarse tanto empirista como genetista social. Empero, estos modos, si bien resultan corroborados por sus respuestas, aún serían insuficientes; pues, como se advirtió, la percepción de Hume, no importa donde incursione, aun en los lugares más recónditos y teóricamente inhóspitos, lleva allí, sus regularidades y alcances; su percepción, por tanto, aun ahí, en esos lugares distantes y esóticos, le acompaña, y se convierte en su inseparable compañera; pero, la percepción de Hume, no es la del simplismo, que cuando mucho solo registra y describe,

²²² Sobre la idea de <<Sistema>> en Hume, véase Dalmacio Negro Pavón en su prólogo a *De la Moral y otros ensayos*, op. cit p. 94. afirma que "... la idea central de Hume es que no puede haber un Sistema unificado de conocimiento, pero que puede polarizar el conocimiento en torno a hechos de experiencia... Ver igualmente un razonamiento reciente al respecto en F: A. Hayeck, *The Security Order* N: Yourk London 1903 espec. 8-98, pág. P 94". Véase El resumen en la obra prologada por Dalmacio Negro Pavón, supra. op. cit. pp.233-260, abundando sobre la unidad sistemática de Hume, véase asimismo, su obra *La Disertación sobre las Pasiones y otros ensayos morales*, cuya introducción y notas estuvieron a cargo de José Luis Tasset Carmona, 1ª Edición, Editorial del Hombre Ántropos, Barcelona 1990. p. 13.

sino aquella que duplica, y en su desdoblarse contrapone, y, se torna siempre una, consigo misma, o de primera generación; por tanto, en su volverse sobre sí, se troca permanentemente percepción-percepción, sin que con ello pierda vivacidad, o diluya; sino, por el contrario, al trocarse, al tiempo que pierde, o deja tras de sí su pelaje simplísta, se torna trascendental; con lo que, sin ser enteramente nueva, de nuevo, se recupera en cuanto tal, pero, es más que simple percepción, es percepción nuclear, cuya ojiva ya contienen las ondas expansivas de lo nuevo social circular, o percepción de percepciones, y en cuanto sujeto es sujetos de sujetos igualmente circulares o igualmente nucleares o expansivos; tal es la sensibilidad potenciada de los agregándose que no empiezan ni terminan, pero, ahí están, permanentemente haciéndose o rehaciéndose, con toda su fuerza y vivacidad; por decirlo así, con ello, se vuelve circularidades pasionales, en que la pasión es más que pasión pero la razón también lo es.

Así, con la potencia del pensamiento, pero, igualmente, con su vivacidad y fuerza primera, la percepción de Hume, va, más allá de la superficie de las estructuras sociales, y a la par que les registra y protocoliza con gran coherencia, les recrea, y proyecta con trazos maestros, perfectamente calculados; que, ya, anuncian a la par que la recreación de la experiencia, como experiencia de la experiencia, lo nuevo del signo moderno, o lo que es lo mismo, la nueva forma de comunicarse de lo moderno. Esta comunicación, que esencialmente es ideológica, al tiempo que hace posible el tránsito como otro, o con terceras personas, permite el desarrollo de la sociedad como permanente continuo-discontinuo, pues siempre aparece un <<nuevo reto al oponente>> o la posibilidad de lo diverso. Pero, este algo nuevo, en modo alguno, ha sido el tema del empirismo simple; sino, más bien, es lo que caracteriza la trascendencia del nuevo empirismo; por lo que, aquí, le he denominado empirismo trascendental. En Hume, como más tarde en Kant, en efecto, mediante la nota trascendental, el conocimiento va más allá de la mera <<crítica>>, o del mero <<reto al oponente>>, y, por tanto, en ellos, esencialmente, la realidad es rectificada; sólo que, mientras en Kant, tal rectificación es a partir de una actitud crítica pura; en Hume, por su parte, la rectificación o reconfiguración, ocurre de modo menos puro, más vital, a partir de una creencia que centra su fe en los poderes del artificio humano; mientras en Kant la vida se encierra en lo mismo del apriorismo trascendental y solo teóricamente sintetiza, y por tanto sigue siendo la misma, solo que reconocida, o mediante un conocimiento más consistente y coherente; en Hume, la vida siendo la misma, ya no es la misma, pues, en él, lo mismo se torna lo mismo de lo mismo, y le continua como lo mismo; pero, esto, en tanto tal, ya no es lo mismo, sino inquietud esencialmente, extrema carencia en cuanto lo mismo, y sus proyecciones en cuanto lo mismo, solo son, en su efecto expansivo, lo que se recupera de sus regresiones, y sus continuidades, son sus mismos efectos expansivos, solo que como sus momentos más sólidos, de sus discontinuidades mismas; o sus composiciones ideales prospectivas de sus desgarramientos ya en reposo; y, lo que es más bien reconocida, o solo la creencia, es de nuevo la trascendental experiencia que resuelve de nuevo su incerteza, y la continúa; así

sólo mediante ella se restablece o más bien se hace posible la comunicación como esencialmente ideología nuclear, ya que raya en la percepción o en lo granalítico.

Esto, ya ocurre, por ejemplo, en la principal de las comunicaciones científicas, la causalidad, que presenta términos, cuyo nexos es imposible acreditar en términos racionales; pero, justamente esta deficiencia se ve suplida mediante el artificio de la creencia; la mente humana bajo su influjo se comporta justo como si la causalidad existiera, y posibilita ulteriores comunicaciones; que, incluso, a partir de la trascendencia de la propia configuración de la creencia son trascendentes a la comunidad científica y generan nuevas trascendencias. Pero, en política, ocurre otro tanto; en forma paradójica, la antípoda, en esta materia, de Hume, suministra otro no menos pertinente ejemplo. En efecto, el contrato social, visto rigurosamente, no es más que una ficción, un artificio, pero su adopción como sí existiera, ha hecho posible que la sociedad civil moderna se comunique políticamente como si, en efecto, existiera. Así a partir de su adopción la teoría política moderna ha tenido uno de sus cruciales puntos de referencia, sin embargo, en lo relativo al cómo y cuándo de su adopción, difícilmente existe algún teórico, que haya ofrecido argumento racional alguno que dé satisfacción a estas cuestiones; pero, esto, no ha sido obstáculo para que se genere toda una escuela o corriente teórica, que reclama como fundamento suyo precisamente un originario pacto social.

Desde luego, existen muchos más ejemplos, en que la creencia tiene perfectamente acreditada una función antropomórfica y comunicativa; pero, los aquí aportados, bastan por sí solos para mostrar los dos tipos de empirismos que conjugan el sistema de Hume. El primero, como configuración directa de la imagen e ideas, le permite reconstruir la sociedad como proceso natural; mientras que el segundo, solo como suposición de nuevas imágenes e ideas, permite dar cuenta de las primeras imágenes e ideas de la sociedad, es decir, como esencial artificio, o como imaginación humana trascendental, así su ponerse como otro empirismo ya hace a este último trascendental al tiempo que continuación del mismo modo de aquel, y por tanto sin que exista. Es cierto que, en Hume, no existe ningún universalismo sistemático, pues todo en él, aun cuando ya está, está por hacerse del mismo modo empírico, pero, ésta continua y constante capacidad inventiva de lo que ya es, solo, como lo que se cree, es en él como mediatamente se comunican los hombres. Por tanto, en esto, que esencialmente es experimentación ya la vida es como otra en que lo fundamental es la trascendencia, o en la que lo natural no reclama mayores competencias, y deja paso rápidamente a lo social, o esto, queda como negación permanente de aquello, y por tanto, en ello reside su trascendencia empírica no tautológica, sino como continuación de aquello esencialmente nuevo, artificial, o ficticio, pero real o sancionado por ello ulteriormente.

Así, en Hume, no encontramos solo un masa informe de hechos o percepciones desconectadas que, azarosamente, configurarían un aquí y ahora, de la experiencia; sino, en él, la experiencia solo es posible como un ir más allá de ella, y no sólo conforme a

principios, en él, además, tales principios no son igualmente apriorísticos, sino, cualidades mismas de la experiencia que se configuran al configurarse ésta, su experiencia es experiencia de la experiencia, concomitante, pero, igualmente, trascendente pues hace posible lo posible, es decir, lo que sólo es posible en y a través de la experiencia. Por lo que, la experiencia, además de casuística es fundante, en el sentido trascendental que aquí vengo empleando, es decir, es experiencia de la experiencia, lo que significa que en este sentido como tal no existe, sino solo a partir de aquella experiencia de la experiencia, o segunda experiencia que ya es de nuevo primera experiencia como tal. Esta experiencia como tal, viene a suplir lo que la experiencia inmediata no es capaz, es decir, hace posible la comunicación más allá del bis a bis, como uno, y en lugar de esto como uno-múltiple, o como red social. Por tanto, del dualismo experiencia y tradiciones políticas. Así, los flujos de contenidos y prácticas contiene precisamente este ulterior elemento que resultaría fundamental en la concepción sistemática de la respuesta que sustenta, este elemento no es otro sino el principio de equilibrio, cuyo uso en modo alguno fue sólo patrimonio de los modernos, sino que mucho antes que Montesquieu las sociedades milenarias, por ejemplo, le practicaban; pero, ahora, en las condiciones novísimas de la sociedad que albergaba al joven Hume, aparecía como posibilidad a demás de necesidad suya, por tanto, debido a su trascendencia, era importante ensayarle y proponerle en su condición de propuesta sistemática de equilibrio²²³ institucional del poder político moderno ²²⁴.

²²³ Respecto a la idea de equilibrio de poderes o fuerzas políticas comúnmente se cree que es una idea de manufactura moderna sobre todo a partir de la obra <<el Espíritu de la Leyes>> de Montesquieu, sin embargo, Hume, con su acostumbrada agudeza y basta información se encarga de desmitificar esta creencia, mostrando abundantes ejemplos de cómo tal idea ya existía de manera muy clara en las sociedades antiguas. En efecto, cita el caso de las alianzas de los estados orientales como nacida del temor del incremento de fuerzas de los medos y persas en la época de Jenofontes, tal alianza, dice Hume, ya conlleva la idea de equilibrio de fuerzas (Ibidem. p. 146); en este mismo sentido las alianzas de los atenienses con los débiles es otro de los ejemplos en que se advierte la idea de equilibrio de poderes que prevalecía en la política ateniense (Idem.) Igualmente de modo más refinado la idea de equilibrio se encuentra en los discursos de Demóstenes (Idem.); el equilibrio de los persas consistió en el concejo de Alcibiades de ponerse al lado de los más débiles (Ibidem. p. 148); el equilibrio de Alejandro consistió en la prudencia y en la buena política (Idem.) La política Egípcia Explicada por Ptolomeo se basó en el equilibrio aliándose a los más débiles contra Macedonia (Ibidem. p 149); otro ejemplo de equilibrio de poderes o fuerzas se tienen en la alianza de Filipo de Macedonia con Aníbal para someter a los Romanos. De acuerdo con esto la razón de porqué se ha abrigado la creencia de que los antiguos ignoraban la idea de equilibrio de poderes o fuerzas parece provenir más de la historia romana que de la griega, pues el vertiginoso expansionismo militar de los romanos no conoció en su contra las alianzas, dadas su rápidas victorias. (Ibidem pp. 149 y 150) En todo caso la influencia del equilibrio de poderes se ejerció sobre todo en los príncipes más sabios y experimentados de la antigüedad Ibidem. p151).

²²⁴ Sin embargo, entre los príncipes antiguos, el único que puede decirse utilizó el principio de equilibrio de poderes en el sentido específicamente moderno, fue Hierón rey de Siracusa, en efecto comenta Hume: "... quien aunque aliado de Roma, ayudó a los cartagineses, <<estimandó necesario- dice Polibio_ para conservar todos sus dominios de Sicilia como la amistad romana que se salvase Cartago, pues con su caída la potencia vencedora podría llevar a cabo, sin contratiempo ni oposición, todos sus designios y empresas. En esto obró con gran sabiduría y prudencia, pues por

Es decir, la respuesta que se encuentra en el pensamiento de Hume respecto al problema de cómo resolver la discontinuidad como continuidad social o como poder político moderno, o, ha lo que he denominado el problema de la estabilidad de las instituciones²²⁵ políticas modernas, pasa precisamente por una específica concepción del equilibrio como equilibrio moderno; advertido, además como cualidad del complejo institucional que presenta el signo de la modernidad, por tanto, en esos términos, habría de mostrarse a Hume como condición de desarrollo de las relaciones y fuerzas productivas modernas; en este orden, no está demás decir, que en la época de Hume tales relaciones enfrentaban el caos, la ineficiencia y la incertidumbre institucional del antiguo régimen, y, los actores políticos de esa nueva escenografía, económicamente impetuosos y progresistas, es decir: comerciantes e industriales, moral y políticamente, se encontraban desorientados, sin rumbo, ante el torbellino de problemas inéditos que les aquejaban, pues se encontraban con el drama de constituir un poder sin correspondencia institucional, y que, por momentos, no sólo en Inglaterra sino en la mayor parte de los países de la Europa del XVIII, las instituciones prevalecientes se volvían contra ellos impulsando prácticas e instrumentos tradicionales que desestimulaban su acción material, económicamente, creadora. Pero, en el lado práctico social, la nueva perspectiva

ningún motivo debe olvidarse que nunca debe haber tanta fuerza en una sola mano que haga a los estados vecinos incapaces de defender sus derechos frente a ella>> concluye Hume, vemos, aquí, el fin de la política moderna expuesto en los más expresivos términos” Es decir mediante el equilibrio político se reproducía ni más ni menos la conducta vis a vis en que mediante el interés del otro reaparecía el interés propio y tal era su medida (Ibidem. p. 151) habría que añadir a lo anterior que en la época de Hume la idea de equilibrio de poderes sí bien conocida de manera especulativa (véase Montesquieu, *El Espíritu de las leyes*, Ed. Porrúa México 1984, p.) aún no había ejercido toda su autoridad práctica, y podría afirmarse que sí no entendemos por práctica sólo el que este principio este incorporado como uno entre otros tantos en un texto constitucional, sino que, más bien, en este se exprese como equilibrio de fuerzas sociales el interés propio por tanto lo práctico sería esto vuelto deber ser, regla, medida, o principio para el cálculo en perspectiva de solución de conflictos que se susciten en la práctica social desplegada conforme a intereses inmediatos de las fuerzas que en principio directamente o mediante representantes le instituyeron como regla de interés social, es decir, como condición social mínima que implica la posibilidad política y jurídica de existir de todo otro interés, configurándose en el tiempo de Hume como estabilidad de la sociedad moderna., entonces podría decirse que el equilibrio de poderes no es simplemente un formalismo sino un particular esquema que obedece a particulares necesidades de estabilidad social pero en todo caso consensadas, como concurrencia social de particulares sentimientos individuales cuya fuerza social motriz al desplegarse en la reciproca de cada individuo insensiblemente da como resultado una medida común que al instituirse no es otras cosa sino el común interés social o verdadera norma del equilibrio propuesto por Hume. Sí el equilibrio es esta arquitectura concreta armonizada con un fin entonces no sólo enraíza con los rasgos prácticos comunes que presenta en su larga evolución como representativo de una tradición histórico política que se pierde seguramente más allá de la modernidad, sino que en el específico contexto de la sociedad moderna coincide con las características formales y abstractas de la política moderna, es decir, es secular, representativo, consensual, predicativo, le es inherente el cálculo, y finalmente funciona como medida social y política (S. T.)

institucional más que en los representantes políticos del catolicismo Hume la entreveía más por el lado de lo Hannover, es decir, por el lado de los príncipes protestantes en los que advertía el entretejimiento de una nueva tradición política moderna como un del mismo modo político de la modernidad.

Se trata entonces en el pensamiento de Hume de reordenar la moral y la propia política, este reordenar no es visto por Hume como una posibilidad a secas del sujeto, sino, en términos genético-históricos, como posibilidad subjetiva social que por tanto va más allá del sujeto como uno, y más bien reconoce como causa eficiente suya la posibilidad práctica y teórica de cualquier sujeto, la universalidad de esto se encuentra ni más ni menos en su naturaleza, pero no como principio inmutable como querían los filósofos de la naturaleza sino como cualidad que es producto esencialmente de relaciones sociales, por tanto, como esencialmente artificio imputable a todo aquel que se encuentre en semejante situación socialmente determinada, es decir, a todos nosotros en cualquier momento de reflexión sobre: qué somos, para qué, y quiénes somos. Pero, la posibilidad subjetiva social ya no es la del sujeto centrado en sí del absolutismo teorizado por Hobbes, sino la del sujeto descentrado tímidamente entrevista por el racionalismo constitucionalista de Locke, desarrollada a partir de la naturaleza humana como lo otro de los otros, es decir, vista tanto por el lado de la institucionalidad como por el lado de la relación social o como continua de ambos respectivamente que es ya lo mismo de otro modo, o de muchos modos probables, simplemente, como lo otro de sí.

En el empirismo trascendental político de Hume, la naturaleza humana como cualidad o como haz de cualidades no puede ser estática sino productiva, de pleno dinamismo, y más bien, en cuanto naturaleza del acto individual como acto social es la configuración de la propia experiencia como experiencia común; tal es la génesis de la práctica individual como práctica social, o como equilibrio medida social en que se resuelve cualquier pasión o sentimiento que va más allá de la condición natural individual, o que se niega como artificio, prima facie, en interés propio del otro, y tal es el efecto que no sólo caracteriza en su génesis la configuración de la costumbre y creencia, sino, en cuanto sancionan, a su vez como efecto suyo, a todo sentimiento o pasión, en cuanto social; por tanto, en su reciprocidad ya esta el equilibrio como pasión de la pasión o su verdadera medida, es decir, su esencia como actos de reciprocidad social consiste en ser actos convencionales de comunicación no en sí, sino de sí y para otros.

Por tanto, tal es el sentido del equilibrio que encontramos en Hume, un equilibrio genético social que emerge de las entrañas mismas de la sociedad, no fácilmente perceptible en los flujos normales de la experiencia sino cuando su configuración ya es asumida casi como prejuicio popular o social, y, por tanto, sólo en este momento como cualidad social culturizada no sólo es percibido en su mayor vigor y vivacidad, sino, que del todo es apto para de sí volverse sobre lo social mismo en plan rector o como convención social suya, la que afirmando en última instancia el interés de los individuos,

como interés general, regla las reglas propuestas, y como convención fundante o simbólica da paso a las convenciones originadas de sociedades con ese signo de la modernidad.

Así, el sentido político del equilibrio en el pensamiento de Hume no es otro sino el de refundar en su propia génesis social el poder como regularidad <<del mismo modo>> que la continuidad discontinuidad de la naturaleza humana, pero situada como modernidad, es decir, como negación inmediata suya; y en cuanto asunción de símbolos, situada más allá de él, o como representación suya, pero propuesta, conforme a ese manantial inagotable de la hacedura social que es la naturaleza subjetiva-objetiva del hombre como síntesis de determinabilidades diversas y variables, y cuyos principios, por tanto, no terminan de conocerse porque no terminan de hacerse como cualidades de la práctica empírica misma.

La configuración de esta práctica no siempre se completa sino como continuidad de esta naturaleza, que se niega constantemente, como artificio suyo, que prepara ya sus discontinuidades de ulteriores continuidades y viceversa; y tal es el sentido profundo de este equilibrio que al fincarse en la experiencia y más aún en la costumbre como sanción suya es del mismo modo creencia o superación trascendental comunicativa mediante convención o artificio de las discontinuidades de aquellas, lo que implica su perfeccionarse continuo, precisamente, de ese modo artificial que venimos ensayando esencialmente como comprensión e histórica de la modernidad, y cuyo receptáculo es el poder político por referencia a una ficción que consiste en la individuación del hombre.

En ese sentido la continuidad-discontinuidad, o la medida social de esto es la modernidad, que correspondió ensayar a Hume del mismo modo como poder político, así su equilibrio no es sino la convención que le refunda como institución y más aún como representativa, secularizada, y moderna o esencialmente plural. Se trata, en efecto, en la teoría política de Hume de un esfuerzo esencialmente sociológico y político en el que la necesidad de estabilidad social se resuelve en gracia a las propias fuerzas endógenas de la sociedad moderna aún, en su tiempo, no suficientemente desarrolladas pero de sí ya en perspectiva la solución estaba entrevista por Hume como signo social que se vuelve de sí y para sí, igualmente con arreglo a esos síntomas ya se presentan las primicias de lo que más adelante sería la teoría democrática representativa²²⁶ que se origina precisamente en esta transversalidad Humeana.

Esta cualidad o equilibrio social consolidaría a la postre al poder político moderno esencialmente como vigencia ²²⁷, es decir, como norma válida, o, mediante instituciones

²²⁶ Ver, la teoría democrática del siglo XIX especialmente la concepción de Bentham, incluso esta influencia llega hasta el actual radicalismo de izquierda reformista en Inglaterra. Ver estudio de Colomer en Hume, David, *Ensayos Políticos*, ED. Tecnos, Madrid, p. XXXII.

²²⁷ Sobre la vigencia sustentada Hume que en realidad se trata de la verdadera norma de gobierno, se trata de la práctica vigente en cada época a) la que tiene más autoridad por ser más reciente, pero

jurídico-políticas formalmente escindidas que en cuanto signos sociales convertidos en regla permanentemente requerían la sanción del resto de la sociedad no como tal directamente sino igualmente como símbolo suyo, el que se hacía presente mediante improntas, solemnidades y signos oficiales, y tal era su validez en ese ser simbólico de su vigencia, cualidad del poder moderno que del mismo modo que su escisión primera como representación simbólica suya, aseguraría, más adelante, su vigencia simbólica como poder constantemente escindido pero igualmente sancionado como vigencia social en cuanto representación consensual; esta cuestión que entraña en ciencia moral la creación misma de la regularidad es, igualmente, jurídica y políticamente resuelta como continuidad del poder, pero, ahora, además como regularidad social mediante creencia oficializada precisamente como vigencia de su validez.

La explicación de la vigencia social del poder político moderno, antes de Hume, no estaba resuelta ni por el facticismo eficaz del Leviatán de Hobbes, cuya mayor perspectiva estaba en todo caso representada por la fuerza actual, ni por el racionalismo naturalista de los tomistas cuya perspectiva de un mayor desarrollo no atinaba sino a compaginar lo empírico con lo eterno sino como reducción, como un sometimiento a fin de cuentas del más acá al más allá, ni por el constitucionalismo temprano incluso en el ulterior desarrollo de Locke pues si bien exacerba la razón frente a la eficacia, el derecho frente al poder, pero sus cualidades se siguen perdiendo en la nebulosa de lo inmutable y lo eterno, solo con Hume las cualidades de la vida social están ahí como cualidades suyas tejiéndose momento a momento, percepción tras percepción, en su urdimbre social, incluyendo las más importantes, las institucionales.

Por tanto, el equilibrio de la vigencia del poder en tanto institución solo es resultado de la gradual aclaración de la terrenalidad simbólica de las fuerzas que le integran, y más aún, de los intereses implicados en la Convención o Convenciones del complejo institucional de una sociedad moderna, así tal equilibrio, derivando de su propia práctica social es responsabilidad exclusivamente política de los hombres de carne y hueso, pero no por apelar a principios eternos como lo creían los jusnaturalistas, o, a la fuerza ciega como mantenía la línea Hobbesiana, sino por derivar de las necesidades sociales y de la propia práctica consuetudinaria en que se desplegaban y resolvían los intereses individuales de la sociedad.

De acuerdo con esto, el equilibrio social como equilibrio político se traducía en medidas comunes, o convenciones que satisfacían el interés social que en ese momento consistía no en otra cosa sino en la estabilidad del poder, que como símbolo implicaba el equilibrio correspondiente de la sociedad civil y de la sociedad política, es decir, el equilibrio concreto de un interés social, históricamente determinado, que en cuanto

además es b) la mejor conocida por la razón. Además el ejercicio del poder es aceptado como algo natural cuando se halla plena e indudablemente vigente. *Ibidem.* p. 125.

símbolo rápidamente comenzó a ser manejado como técnica social en que lo no simbólico se adapta a lo simbólico, pero, aún, este, en cuanto tal, quedaba sujeto a la interpretación individual que es el verdadero poder moderno a la par que su propia limitación. Por tanto, de aquí igualmente se explica la importancia que en este periodo ha tenido la ideología, que en realidad es el verdadero escenario del debate político, pero, el elemento de este mundo imaginario y simbólico es la creencia y su simiente la percepción trascendental que rediseña Hume. De aquí, la importancia de su pensamiento.

5.5 EL EQUILIBRIO INSTITUCIONAL DE LA JUSTICIA COMO ARTIFICIO POLÍTICO.

En lo que sigue, abordaré la concepción peculiar que sobre la idea de justicia desarrolla Hume; en ella, como ya es posible advertir va implícita su idea de artificio. También, como prolegómeno habría que decir que, a propósito del desarrollo del tema de la justicia, a Hume difícilmente podría clasificarse con el mote de empirista; pues, en él, el causalismo lineal, incluso, se ve sobrepujado de modo notable, mediante su conversión. Pero, esta transformación, en el ámbito jurídico y político, ocurre no sólo con el uso ordinario del termino artificio, sino mediante el extraordinario manejo del ulterior concepto trascendental: identidad-ficción. De acuerdo con esto, cualidades que naturalmente pertenecen a dos entidades diferentes, verbigracia, bienes externos: o útiles sociales, pero inestables; mente y cuerpo, o inútiles sociales, en sentido crematístico, pero estables, no son registradas, por la cognición de Hume, solo en lo que tienen de simple e inmediato, sino, que la simplicidad que poseen en cuanto cualidades de bienes recíprocamente confrontados, en Hume, no se mantiene como tal, pura simplemente, pues, en él, deviene otra cosa, se ve sometida a un proceso de mutación como lo otro de ella. Es decir, en esta mutación, tanto teórica como prácticamente, la simplicidad a que se hace referencia, o los simples sin desarrollo en cuanto devienen otro, se ve reeditada como complejidad dinámica, en que, por ejemplo, lo variable de los bienes se troca estable, mediante lo estable de la mente; o, lo que es otro tanto, lo que era quietud sólo del pensamiento, ahora, tan esencial, como en este, se presume quietud igualmente de lo que es no pensamiento, o de la posesión de bienes; por tanto, la indiferencia de lo simple de aquel, en este movimiento o su quietud, es ya igualmente la indiferencia de lo simple de estos como posesión, o mediante el pensamiento, quietud suya; pero, este simple jurídico, de este modo descrito, es justo lo complejo como resultado de lo simple del pensamiento que se duplica, o que se contrapone como lo mismo en otro, y que por tanto aparece como lo simple de la posesión de los bienes, o la estabilidad que Hume advierte, justamente como alternativa a la perturbación inherente a la circunstancia moderna que le corresponde vivir .

Pero, estos componentes artificiales de entidades complejas, por un lado, ya es la solución práctica que la época de Hume aporta, mediante la experiencia, a los problemas de estabilidad, o al problema de coherencia incremental de la sociedad moderna, que se proponen resolver como racionalidad los juicios sintéticos a posteriori, y que en otro momento teorizará Kant. Por otro lado, a Hume, como exponente de esta época, habrá de corresponder en el plano teórico generalizar ya tal construcción, proponiendo la posibilidad de tales juicios, no de manera pura, a priori, como en Kant, sino de modo trascendental, prospectivo; es decir, refrendando las seguridades del pensamiento en un doble movimiento regresivo-prospectivo. Por decirlo así, recuperando hacia atrás las seguridades y regularidades de lo que ya no es, pero, al mismo tiempo, proponiendo esto, como lo que es,

o lo mismo, en otro; tal, lo logra, mediante su principio creencia, que hace posible el enlace que racionalmente la teoría de las ideas no fue capaz de demostrar. Así, la experiencia mostraba la inminencia de la regularidad como lo híbrido, o lo sintético a posteriori; pero solo la experiencia de la experiencia de Hume, o su intuición, le muestra más allá de su necesidad inmediata, en su trascendencia social comunicativa. Este carácter trascendental es lo que mejor significa a una de las creaciones conceptuales más importantes de Hume, es decir, a su principio Creencia, que a partir de aquí, estará implícito en todo ulterior desarrollo de este pensador.

Tal es el caso de la Convención de la posesión estable a que he hecho alusión, en que, por ejemplo, aparece de manera no natural sino social, es decir artificial en el sentido Humeano, el ensamble entre las características de los bienes externos con las que son propias de los bienes espirituales, particularmente de la mente. Esta hibridez que no es propia de la naturaleza sino del desdoblamiento moderno como industria, arte y técnica, es lo que mejor caracteriza la producción y desarrollo de la modernidad; sí bien, esta combinatoria, prácticamente es posible en la época de Hume, teóricamente, o la conciencia de ello, allí mismo, aún no estaba resuelta. Si a Kant correspondería la formulación de los juicios sintéticos a priori, como modo del incremento del saber científico; a Hume, otro tanto, correspondería en su propuesta implícita de juicios sintéticos trascendentales; pero, el cumplimiento de estos, no se centra estrictamente hablando en lo que ya es, sino, partiendo de esto, en lo que no es, sino de algún modo, que está sin desarrollar; por eso, en esta su génesis apenas perceptible, es del mismo modo, o regla social, o esencialmente trascendencia. Con esto, la revolución Humeana, hace posible no sólo la comunicación científica, sino lo que es más importante, la hace entroncar con la sociedad en su conjunto como comunicación suya, o con el tercero, que de modo negativo hizo alusión la teoría de las ideas. En Hume, ya el protagonista es la sociedad misma que se cuenta como uno a uno, o el hombre sencillo que si no piensa siente, y por lo mismo es susceptible de pensamiento como desdoblamiento de esa pasión originariamente suya, hasta ese momento apenas insuficientemente revalorada por el mundo intelectual; así de pronto en Hume aparece intelectual como intelectual prototípico que compromete todo ulterior desarrollo racional, Pero, con esto, lo otro, en Hume, estaba en marcha, y, esto ya es, si no me equivoco la teoría misma del sujeto descentrado.

Volviendo al punto de la estabilidad de la mente, como ya se advirtió, se usa para resolver el problema de la inestabilidad de la posesión de bienes externos, pero, esto, no está en la naturaleza, sino que le es por completo trascendente; en ella, no existe percepción de ello, sino absolutamente es algo artificial, producto de la invención de los hombres en sociedad, y más específicamente en la sociedad moderna. Así, esto que primeramente es medida o convención social, termina por volverse ley, y con esto, lo que sólo era posesión se convierte en propiedad legal, o entidad compleja, en que mediante la inversión de los términos a que hace referencia el artificio de la posesión estable, ya es posible ensayar la solución del problema de la crisis de estabilidad o perturbación social.

Esta solución, es, lo que yo llamo, la propuesta institucional de Hume; por que la convención, si bien inmediatamente, en su gestación es la naturaleza que se vuelve contra sí como artificio suyo, para regularle; también en cuanto distinto suyo, no basta sólo en su carácter de medida, si no que, igualmente, le es esencial la sanción, que a la par que la reciprocidad social, es, más bien, lo que le oficializa en la perspectiva de lo social como institucional, lo que no menos artificioso, por supuesto, pero esto ya es la institución o continuidad de lo humano determinado para lo humano determinado, deja por tanto su estado viscoso y gelatinoso e indeterminado; y, así, justamente como regularidad debida, esto es, como ley, o justicia, es como resulta fundante para todo el complejo institucional que ya es modernidad política.

La importancia de la cualidad justicia, ya esta acreditada en Hume, sobre todo por el papel crucial que juega en su esquema de equilibrio institucional; en este sentido, como ya observé, la justicia no deja de jugar un papel clave en la respuesta que ofrece al problema de estabilidad política que, enfrentaba, en su tiempo, la sociedad moderna; exactamente en esa medida, la propuesta del esquema de reglas justas de Hume, no puede reconocérsele sino como el fundamento teórico de lo que hoy se denomina pomposamente <<estado de derecho>>; sólo que Hume, va más allá de esto, en efecto, más allá del Estado, y más allá del Derecho; es decir, aquí, genera algo extraordinario, recupera su núcleo común de existencia, que no es otro sino el contenido que hace posible que exista la consideración tanto del juicio jurídico como la del juicio político; pero, este contenido, en la sociedad moderna, no es otro sino el del interés social mediante el cálculo; en efecto, mediante el cálculo la conducta privada con trascendencia social, además posee trascendencia jurídica; es decir, posee la característica de vinculante, u obligatoria, como posibilidad ideal, bien, por efectos, de la pura norma jurídica en el primer caso; o bien como realidad, en el segundo caso, o para efectos de la actualización de aquella mediante resoluciones, o sentencias.

Por otra parte, igualmente, mediante el cálculo la conducta privada con trascendencia social además posee trascendencia política, y esto significa que la trascendencia social en el acto político no queda determinada como en el acto jurídico, es decir, como idealización, o deber ser; sino, se determina en cuanto trascendencia social, como objeto particular de una actividad entre todas las demás actividades sociales; y en esta trascendencia, así destacada, como lo relevante de los políticos y de la política, o lo que les significa, lo mismo como publicistas y apologetas que como críticos, como gobernantes que como luchadores políticos, como conservadores que como liberales, etc., y que lo mismo inventa que es inventada, que es criterio que ejemplificación, que es ideología que gobierno y administración, o ejercicio suyo, reside lo que define lo político. Así, esta trascendencia, no vista sino por el político como político, o como lo que especializa su acto, es finalmente la experiencia de la experiencia que hace de la experiencia social su propia experiencia como político, pero su captación requiere de una especial percepción que ya mira lo público no sólo en lo público sino en lo privado mismo, y

esta permanente disolución de lo privado, al tiempo que hace que lo privado exista, tal existencia no es sino tan artificial, que la reconfiguración de lo público, pero, esto, así en estos términos artificiales, es la hacedura permanente y perpetua de la política misma, o el reino de la pura invención.

Así, cuando junto a las otras actividades productivo-sociales aparece la de la política, las otras actividades, siendo tales, ya no son solo actividades productivo-sociales, sino, igualmente, políticas, pues, entonces, aquella se torna rápidamente condición de existencia de aquellas; del mismo modo que éstas primeramente lo fueron de aquella. Con esto, lo privado sigue siendo hacedura primaria social, pero su forma de expresión inevitable no permanece en esa naturaleza primaria, como privado; sino como lo privado de esto, o lo que es lo mismo como lo social que ya es política o lo público. Así, lo privado es el movimiento social mismo pero visto en su interior a la par que en uno de sus momentos, en él, durante ese esencial lapso, sus criaturas y sujetos se miran así mismos como tales, y no extrañarían el ser vistos sino el no serlo como tales en esa perspectiva; mientras que en su exterior que es el necesario desdoblamiento de aquel lapso primero, lo que rige es lo público; pero, este, al ser propuesta privada igualmente propone lo privado, y con esto, lo privado ya no es más privado sin que sea a la vez que privado publico o político; aquí lo público va mas allá de sí tanto como lo privado sale de sí, por tanto, este político que constantemente le transforma es lo privado en movimiento, o lo que mueve a lo privado mismo, y por eso le regula, siempre a fin de cuentas desde una perspectiva privada. Lo mismo que ocurre en un reino ocurre en el otro, por lo que la invasión pública de lo privado, ya es la irrupción de lo público por lo privado.

Así, con lo expuesto, queda de modo irrefutable que lo político es lo privado de lo privado, o público, y la técnica o retórica que ello implica a la par que es su instrumento, sólo es su apariencia general; por tanto, como lo privado mismo constantemente se está haciendo, si desapareciera lo privado con ello lo público desaparecería, pero si desapareciera éste, lo privado aún se mantendría aunque solo como primera generación, con él aún quedaría la expectativa de lo público; lo privado es lo público latente y lo publico es lo privado que ha abandonado su privacía. Lo privado, en cuanto distinción social, ya no es desde entonces sino formal, es decir, distinción política; pero, lo político, en cuanto hacedura de distinciones, es, también, lo privado que hace de lo privado lo público o, lo político por tanto aunque no sea el origen de esto es la causa de este artificio. Así, lo político no es sino lo privado en movimiento, o, lo que hace que lo privado, no como tal, sino como político, arribe a resultados; y, entonces, lo político como este movimiento al volverse sobre lo privado, casi lo domeña; a estas alturas, y bajo el gobierno de esta inversión, respecto a él, se comporta como su signo, no hace sino calificarle como adepto suyo, como significación suya, es decir le priva de su significación privada como como privado, o más bien le asigna una nueva, y luego ya como converso desde su movimiento lo ve como privado suyo, pero lo privado, que no es de nadie sino solo de sí y por tanto privado, es más que eso; es la posibilidad amplia no resuelta de otros públicos, o de otros políticos, o de

otros conversos. Esta posibilidad es lo que no debe morir con la irrupción de lo público, es lo que se mantiene latente en la percepción Humeana, en su sensibilidad, así lo importante no es lo público como tal, pues en sí ya es un privado muerto, formal; sino, lo privado como posibilidad de nuevos públicos, o de nuevos políticos, y lo verdaderamente público debe permanecer atento a esto y flexibilizar sus formas permanentemente, sin dogmas, como un perpetuo reto al oponente, o la permanente recepción de lo otro de sí que es lo privado, o lo verdaderamente público

Este desde luego es un interés particular que se ejerce como dominante en una comunión social de intereses particulares, si fuera físicamente posible concentrarles en un espacio controlable seguramente los intereses particulares que prevalezcan serían el interés social al cual quedarían subsumidos en los individual cada uno de estos componentes pero también los restantes. Como no es posibles esto ni siquiera en los cantones suizos de que hablaba Rosseau por que ya no existen tal cual, el interés social con predominio lo siguen conformando otros intereses particulares bis a bis igualmente hegemónicos, pero por otros medios distintos al físicamente directo de un espacio geográfico; ahora, tales medios de ejercicio de dominación mediante los que se configura el interés social, no son otros sino los creadores de regularidades en los términos previstos por Hume que no son los de la simple propiedad física sino de la mas sofisticada en su versión dineraria o más allá de lo físico.

Por lo que hace al Estado de Derecho, sin duda, es un invento social; pero, este invento como todo otro, al cobrar vida independiente, se vuelve sobre sus creadores desde la perspectiva de sus creadores, por tanto desde esta perspectiva envuelve a los que no tienen esta condición como subordinados ideológicos suyos, y en ellos crea o impone las regularidades particulares a que responden ante los órganos de su institucionalidad, para ello, por motivos estrictamente de credulidad ideológica, posee el monopolio de la fuerza. Pero, la fuerza como desde antiguo se tenía claro no es otra sino la de los débiles, por ello, siempre que lo poderosos estuvieron en peligro se vieron en la necesidad de emplear su retórica para recurrir, o convencer, a los débiles de la necesidad de aliarse o unirse, desde luego bajo la férula de la hegemonía del poderoso, para equilibrar fuerzas contra otros poderosos que ponían en predicamento su propia existencia como fuerza de dominación.

La relevancia de este tópico deriva de que es precisamente la justicia²²⁸ el principio rector del sistema institucional ²²⁹. Pero la idea de la institucionalidad de Hume en modo alguno procede de una ocurrencia suya sino más bien es resultado de la reflexión que primeramente le produce el encontrarse inmerso en una serie de circunstancias sociales históricas adversas, en términos políticos; a las fuerzas que ya en el siglo XVIII se perfilaban como específicamente modernas; es decir, las relaciones de producción

²²⁸ Hume, David, op. cit. 1988, pp. 643, 663, 704-714, 725, 756, 769, 770, 820.

²²⁹ Idem.

mediante el cambio, el comercio y la industria, particularmente; por tanto, se trataba de crear regularidades para el desarrollo de estas fuerzas que en ese momento mantenían una posición tensional con las irregularidades del poder político en turno.

Así, la alternativa de regularidad social, que en ese momento visualizaba Hume sólo teóricamente, era la institucional, su forma en cuanto regularidad era útil no sólo en cuanto eficacia como constatación, registro y fluidez del acto sancionado como oficialidad, o memoria social sino como garantía de continuidad de sus flujos, y por tanto, aparecía necesario vincularle al poder que del mismo modo era el contenido real de una sociedad que en medio de inestabilidades no alcanzaba a configurarse; así la solución encontrada por Hume en los flujos mismos de la tradición social histórico política no fue otra que la del equilibrio proyectado en un sistema institucional. En efecto, éste garantizaría la formalización de las fuerzas como institucionales, por tanto sujetas a una regularidad en sus conductas asumida por encima de ellas pero legitimada socialmente como su fin.

Tal Telos que aseguraba la regularidad no era otro sino el interés social con predominio, institucionalmente asumido como interés público o interés común. Pero esta categoría, en cuanto política, ya garantizaba una nueva actitud política, precisamente, como actitud institucional que se asumía como prejuicio por encima de pasiones e intereses particulares o de grupos, es decir como imparcialidad. Tal propuesta en Hume aspiraba a resolver las graves contradicciones internas que desgarraban las entrañas de la sociedad moderna, y ponían en predicamento su estabilidad. Debido a esto la actitud política que Hume recomienda no es otra sino la prudente basada preferentemente en la costumbre pero proyectada en gracia al interés social con predominio, lo que no significa ningún tercerismo ni mucho menos un eclecticismo sino más bien la resolución y superación ideológica de las contradicciones internas o de cada posición antagónica.

En uno y otro caso, volver las aguas del turbulento uní lateralismo político al cause del verdadero interés en disputa que, según Hume, no es otro sino el interés social con predominio; es decir, algo así como un macro interés que a la vez que, ex ante, y por tanto se hace posible mediante el interés de todos los individuos, hace posible, ex post, el interés de cada uno de ellos, es decir, de cada uno de estos como interés común que en su amnesia colectiva perdieron de vista, pero que ya con su práctica originaria como sociedad orgánica ellos mismo contribuyeron a crear la institución respectiva de ese prejuicio suyo, o medida común. Pero, ahora, en su práctica cotidiana de búsqueda de su interés inmediato, no reconocían como fin de la sociedad, en cambio, sentían, ahora, como interés público que tal se volvía contra ellos mismos, si bien formalmente en gracia de su propio interés particular, por lo menos así se les reitera en su momento ideológico.

Pues bien esta ideología como propuesta institucional es la que Hume ofrece para resolver el problema que en su momento planteaba la sociedad moderna como problema político fundamental, es decir, el problema de la estabilidad social. Así Hume como es

ahora manifiesto concibe el instrumento institucional como pieza clave en su propuesta de solución al problema de la estabilidad o perturbación social que presenta la sociedad moderna; precisamente, sobre esta, habla de la complicación de este problema en el momento en que su diámetro de crecimiento va más allá de la aldea o de una sociedad reducida, es decir Hume, seguramente tiene en mente las nuevas ciudades y sociedades modernas que con el incremento del comercio y la industria provocan en cadena, fenómenos sociales nuevos, que además de pasiones crematísticas existen otras como la explosión demográfica, que años más tarde causará igual preocupación en Maltas.

En el entorno de Hume, en el que ya estaba suficientemente arraigado el egoísmo y la mezquindad, o el frío calculo utilitario, a los individuos ya no les era fácil discernir directamente en otra lógica distinta de la acumulación, cómo cuestionar que el buscar una satisfacción abusiva de su interés inmediato, pueden lesionar o trastocar gravemente el interés de toda la sociedad, lo cual podría degenerar en inestabilidad social. Pero, sí bien este tipo de inestabilidad natural urbana formaba parte de la preocupación de Hume, el centro de su atención teórica era más bien de orden político; en efecto, la principal inestabilidad que abarcaría incluso la anterior, y que ponía en riesgo a todo el espectro del conjunto social no era precisamente la que provenía directamente de las pasiones de la ganancia, sino aquella que surgiendo de esta naturaleza social derivaba en intolerancia, censura, corrupción y dogmatismo, cuyos representantes sociales en Inglaterra eran los partidos del antiguo régimen, particularmente, el partido de la corte, al que se aliaba el clero, el partido de los caballeros, o del absolutismo, o el episcopalista, etc. quienes al mantener una posición obscurantista, de atraso social y cerrazón política, y al imponer instituciones obsoletas impedían la existencia de la sociedad como sociedad con organismos institucionales modernos, es decir, con instituciones que expresaran los principios de libertad y tolerancia, condiciones políticas mínimas para que las nuevas relaciones sociales de la modernidad, es decir, las relaciones de producción mediante el cambio, la industria y el comercio, florecieran y realmente se expresaran en un estado verdaderamente moderno.

La inestabilidad, por supuesto, no era un problema privativo de Inglaterra ni siquiera de Escocia, sino por igual, Hume, lo advertía en toda Europa: aún cuando no exactamente miraba en la casa de los Hannover la solución para este problema global, sin embargo, para el caso inglés y dada a) la condición de protestantes de lo Hannover, b) además de la situación políticamente más precaria en otros países igualmente Europeos, era la salida precisamente en su propuesta protestante, y debido a su liberalismo y secularismo, les miraba como la salida inmediata, así, políticamente se aferró a ellos, por ello les dedicó gran parte de su esfuerzo teórico político a apuntalarles como regularidad alternativa, buscando afirmarles como casa reinante. La propuesta de los Hannover era al propio tiempo la propuesta para dar cuerpo al asimilacionismo que recomendaba a los Escoceses como resolución a los problemas de inestabilidad que libraba este pueblo.

Con todo ello el equilibrio institucional²³⁰ propuesto por Hume, es el elemento más importante después del punto de inflexión representado por la Creencia-Convención²³¹ en que, por una parte, la naturaleza se extiende hasta el punto en que el ejercicio de las cualidades pasionales pone en riesgo la existencia de la propia unión social²³², y por la otra,

²³⁰ En Hume la institución no es concebible sino como eficacia que expresa esencialmente los principios de libertad y tolerancia, en efecto, las regularidades modernas no se garantizaban sino mediante la práctica o vigencia de estos principios, la convicción sobre ellos en un contexto de relaciones mercantiles modernas seguramente para ya bien andado el siglo XVIII, ya había arraigado a nivel del prejuicio popular, y por tanto se asumía con toda la potencia y fogosidad de que son capaces en cuanto creencias o resortes íntimos de la conducta moderna de comerciantes e industriales, pero veamos como Hume reproduce todo esto: "...el hombre criatura con pasiones conflictivas, va en búsqueda de un equilibrio (seguramente este equilibrio no es el equilibrio que ya en cambio venía gozando el otro hombre que en el anciano régimen vivía como pez en el agua, S. T.) entre sus tendencias psicológicas (ambición, ganancia, lucro modernos, S. T.) y los requerimientos sociales (nuevas relaciones sociales de producción y de cambio, así como nuevas instituciones políticas, SST.), siempre para lograr mayor vida y prosperidad (es decir desarrollo económico, político y social de los nuevos ciudadanos, SST.); se mueve en sociedad a la vez por costumbre y por imaginación, y es por todo ello ineludible la tensión conflictiva entre conservación (anciano régimen, S. T.) y creación (nuevo régimen, S. T.), entre estado (feudal, S. T.) y Sociedad (Sociedad Civil Moderna, representada por comerciantes e industriales S. T.), entre autoridad y libertad, entre hábito establecido y revolución mental que da lugar a una nueva opinión (para Hume la del fin de la política moderna, es decir, la del interés social o común, S. T.) (Ver Estudio de Colomer, *Hume, David Ensayos Políticos*, Ed. Tecnos, Madrid 1996, pp. XXX, XXXI.

²³¹ Advértase como aquí en esta parte sin que Hume directamente haga referencia al elemento de la costumbre, * sin duda, esta presente en este desarrollo; y, en términos de certeza de la conducta que se espera de los individuos que convienen, constituye la base no sólo de la concepción de la medida común o restricción en que consiste la convención, sino que además es la base de la certeza de su cumplimiento social en su ulterior experimentación, luego la Convención en Hume no tiene que ver con ser expresión de principios inmutables o eternos de la naturaleza humana sino con cualidades de la propia práctica social, esto es, con cualidades de la propia práctica consuetudinaria que artificialmente se vinculan o se asumen por convención como medida común para resolver el problema crucial de la sociedad, su continuidad y orden, o lo que es otro tanto su necesidad de comunicación.

* Hume denomina Costumbre a "... todo lo procedente de una repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o conclusión..." En otra parte dice: "...la costumbre no depende de deliberación alguna, actúa instantáneamente sin dar tiempo a la reflexión..." Ver Hume, *El Trat.*, op. cit. pp. 171, 209, sobre costumbre ver en el mismo "Trat..." pp. 64, nota 27, 154-157, 210, 221, 225, 232, 254, 288, nota 76, 289.

²³² Respecto al tema de la unión social es perfectamente concebible en Hume tres momentos de la unión social: a) el generado por el apetito sexual entre dos miembros de la especie humana que da lugar a una unión social natural en el que se refleja ya la esencia misma de la medida común social que da lugar a la convención en que cada miembro busca el bien (satisfacción) del otro con lo que cree que se logra el bien (satisfacción) propio; b) el segundo momento ya específicamente social es el efecto de la primera unión es decir la procreación de los hijos con lo que se conforma la unión social familiar, igualmente su origen es una medida común o convención social en la que los hijos creen conveniente depositar la facultad de mando en los padres debido a su mayor experiencia y sabiduría, mientras con ello igualmente creen obtener ventajas como su protección y seguridad; finalmente, c) del incremento de uniones familiares se origina la unión social más amplia que puede

se remedia esta situación de una manera no natural, negándose la naturaleza de la experiencia²³³ social mediante su afirmación del mismo modo social, a partir de este momento en que la sociedad como tal toma conciencia de estos excesos, y de la necesidad de recurrir a restricciones a favor del otro, que es yo mismo, es decir, a mí como identidad:²³⁴ o generalidad, o simplemente a mí como otro. Es decir, en la ortodoxia de esta

ser una tribu, una ciudad, esta unión es la que posee el atributo de específicamente política pues en ella se configura la unión ya no en espacios reducidos de interés privado sino como espacio y tiempo trascendente a aquellas, por tanto, como un macro espacio en el que se cree se configura el interés social como interés de intereses, por tanto, representación o más bien, como institución pública o política cuya creencia consiste en que al buscar mediante ella el bien de los otros se obtendría con ello el bien propio. Pero su configurarse como interés de intereses hace de esta unión la más artificial de todas, pues trasciende las posibilidades empíricas de las otras experiencias de unión. Y por tanto ella misma es una unión que se corresponde con algo distinto a la experiencia inmediata, y, más bien, se presenta como el ejemplo prototípico de experiencia trascendente mediante imaginación o artificio suyo. Debido a esto estamos ni más ni menos que en el corazón mismo de la convención ya no sólo social sino política, pues de aquí toma la política el contenido de su consideración o juicio, de aquí los políticos pueden tomar su rasero o medida común conforme a la cual pueden realmente medir su capacidad como políticos, por tanto vivir en su elemento como especialistas en retórica y audacia, pero también en esta esencia estas quedarían al desnudo para el resto.

²³³ La irresolución de los problemas epistémicos que Hume encuentra en los niveles de la experiencia y razón, a las que además considera impotentes para llegar a conocer de ese modo en que sitúa la otra regularidad que aquí he denominado trascendental, Hume los resuelve de modo no menos empírico en el nivel trascendental de la imaginación o mediante experiencia vuelta imaginación, o mediante suposición o creencia, es decir mediante conciencia crítica de las posibilidades de su conocimiento, que sobrepujaba en mucho las posibilidades en esa época del dogmatismo racionalista o empirista, por tanto cuando habla de perfección de la regularidad no percibida se debe a su perfección en la mente, en la creencia, o en la suposición que mentalmente tiene la pretensión de superar la imperfección de la regularidad o irregularidad de la percepción, por tanto, La regularidad perfeccionada no es como conocimiento racional puramente causal, sino <<del mismo modo>> como concebida o supuesta que se manifiesta mentalmente no con los defectos de la irregularidad percibida, sino precisamente como irregularidad corregida o perfeccionada en un nivel de mayor grado de perfección, para efectos de comunicación humana es decir como creencia o suposición, o lo que es lo mismo como creencia en un argumento probable, individual, por tanto, sujeto a prueba o experimentación en tanto supone la concurrencia de otros. Así la certeza de Hume no es la de la experiencia sin más, ni la de la razón centrada en sí, sino la de la experiencia trascendental, la que de sí mismo o sobre sí mismo de la experiencia hace el sujeto descentrado.

²³⁴ La identidad personal que está implícita en el problema de la regularidad no es un punto que cause tanta perplejidad en Hume como insinúa Felix Duque, pues, como se aprecia en Hume, todos los temas tienen por lo menos dos dimensiones: una la de las cuestiones de hecho, cuya explicación por causalidad es objeto de la razón, pero en último análisis debido a su incognoscibilidad racional, según el pensador Edimburgence, da origen a, la otra, o se ve sustituida cognitivamente por otra, mediante imaginación, o por su instrumento: la suposición o creencia, en las que la conexión no aparece como cualidad de los hechos o de sus relaciones mediante la razón sino de la mente y más bien de uno de sus productos, de la imaginación, por tanto con la creencia a la vez que se rompe el impase de la razón, se posibilita la comunicación y con ello igualmente llegamos de manera más estricta al otro modo de conocimiento, el de la comparación o relación entre ideas. Así la confusión

que Duque atribuye a Hume respecto a que ofrece contradictorios conceptos sobre la identidad personal- Hume, op. cit. 1998. Nota 131 de la p. 300, y nota 155 de la p. 353- estriba en que no tiene en mente, los dos niveles en que discurre el pensamiento de Hume, es decir el de la razón, y el de la razón <<del mismo modo>>, o lo que es lo mismo el de la experiencia y el de la experiencia <<del mismo modo>> o el del empirismo. De acuerdo con esto la identidad anterior de que habla Duque, véase nota 128 de esta parte, como la identidad ficción sobre la continuidad de la existencia, que advierte en esta parte, son igualmente ficciones; para Hume, en términos de razón, dado que los términos sobre los que se predica la identidad son en realidad distintos e independientes unos de otros, no se puede predicar racionalmente ningún tipo de conexión, mucho menos se puede acreditar en tales términos la identidad; por tanto una vez descartada la posibilidad racional, lo que queda es la posibilidad de la imaginación, cuyo recurso en este caso es precisamente la ficción o creencia, pero no vista en su función gnoseológica racional sino en cuanto posibilita la comunicación que en términos empíricos se da del mismo modo entre términos distintos aunque no se explique, pero implica la posibilidad de probarse en sus postulados, o de obtener resultados cognitivos parecidos a los racionales por otros medios, como efecto empírico trascendental; y en este plano tanto la primera como la segunda identidad, es decir, la genuina a que se refiere Duque como la ficticia que también advierte son igualmente genuinas o igualmente ficticias, o del mismo modo en ese otro plano distinto, el de la imaginación trascendental, en que se posibilita la comunicación que de otro modo estaría interrumpida, en Hume, por tanto, es este elemento de la construcción mentativa lo que constituye uno de los principales aportes del filósofo Edimburguense, ya que al propio tiempo que explica la impotencia de la razón para explicar el acto comunicativo, el vínculo, explica la posibilidad trascendental de sustituirla mediante ficciones o suposiciones, y crear la posibilidad de la comunicación como acto esencialmente humano, tal posibilidad se explica reproduciendo la misma cualidad y mecanismo de la experiencia del mismo modo como imaginación, lo que ya contiene el germen que explica de otro modo al propio tiempo que la naturaleza de la sociedad humana, el carácter social de sus productos, incluyendo por supuesto los políticos, lo que es un descubrimiento ni más ni menos que correspondiente con la revolución copernicana que se propusiera Kant, pero un poco antes el genio Newtoniano de Hume sin duda la adelanta, al tiempo que cumple del mismo modo el principio fundamental de este, cuando hace equivaler la <<atracción universal de la naturaleza>> con la atracción no menos universal de la sociedad, representada por su <<principio asociatorio>> y en el caso presente de la creencia precisamente desplegado en tres máximas la de la conjunción constante, la semejanza, y el pasaje suave o la transición fácil, es decir, en ellos se da la trilogía de principios que son correspondientes con el mecanismo en que por observación de la repetición de un caso en que un hecho, efecto, se sigue de otro, causa, se configura en la mente o más bien en uno de sus fundamentales hemisferios, la imaginación, no la contigüidad, ni la prioridad sino la necesidad con que se da la sucesión entre uno y otro, tal configuración, por tanto se da como producto de la experiencia pero no es la experiencia sino mediada por la imaginación, por tanto estamos en presencia de un empirismo trascendental, es decir, en presencia de una experiencia llevada por la imaginación más allá de ella misma y que es convertida en punto de partida del acto humano en cuanto ficción o creencia. Tal es la naturaleza del sujeto humano vista de otro modo o del mismo modo, inmediatamente negada pero mediatamente recuperada del mismo modo como esencial artificio, o imaginación pura, Mas sobre el Yo, ver Hume, *"El Trat..."* op. cit. pp. 391 nota 7, 395 y nota 11, 402 y nota 19, pp. 443, 455, 830.

especie de culturización trascendente se conviene actuar en clara referencia al otro, buscando el beneficio de éste como si se tuviera la certeza de que esta regularidad, generalidad, acarrearía el propio beneficio ²³⁵.

Por tanto la Convención en tanto creencia²³⁶ en el beneficio propio mediante el beneficio del otro, no tiene como motivo la generalidad de un interés abstracto; sino la

²³⁵ Adviértase el paralelismo de esta idea con la sostenida mediante la metáfora de la mano invisible de Adam Smith en *El Origen de la Riqueza de las Naciones*, 3ª reimpresión Ed. F. C. E, México 1982, p. 402, en que con la satisfacción del interés privado se obtiene, empero, en Smith, al igual que en Hume la Creencia que sustituye a la razón simplemente asume la regularidad, no se sabe de que medios se vale la mano invisible para lograr este resultado, o el beneficio del público, pero el autor recomienda creer en ello.

²³⁶ Respecto a los componentes del Creencia cabe observar que en efecto la asociación de impresiones e ideas resulta fundamental no sólo porque, como se infiere, la explicación de Hume resulta plenamente concordante con el enfoque metodológico que se ensaya en este trabajo (es decir, con la heurística de Skinner para quien en la exigencia de su matriz intelectual e ideológica los principios desempeñan un rol esencial) sino porque al descomponerse la asociación en principios como el de relación, semejanza, pasaje suave, etc., da lugar a la elucidación del efecto <<propensión>> producto no de un caso ni siquiera de gran multiplicad de ellos, sino de la observación de la repetición de estos, de modo que al no encontrarse estrictamente hablando como cualidad de la repetición misma no cabe sino advertir la propensión como esencialmente cualidad de la mente. En efecto aquella consiste en que mediante uno de los hemisferios de la mente: la imaginación, las cualidades de una impresión originaria se trasladan y se asuman vía semejanza o repetición como cualidades de algo que estrictamente hablando no es ni impresión, pues es más que una concepción directa, ni idea pues es más vivaz y fuerte, pero impresión en cuanto precisamente posee las cualidades de esta, pero idea en cuanto no existe sino como derivación del efecto de aquella en cuanto se multiplica o se vuelve lo perceptible de los muchos de sí. Por tanto este efecto revolucionario no hace sino expresar la Creencia que en efecto revoluciona el conocimiento moderno (n. de S.T. Cabe agregar que la incomprensión de este efecto no sólo es sinónimo de introducir elementos hermenéuticos extraños a la naturaleza del pensamiento de Hume, como es el caso de la exigencia racionalista, que en la perspectiva de un fiscalismo en desuso introduce Perry Stroud (véase: *Stroud, Perry, Hume*, Ed. UNAM, México 1995 pp. 7-139), para luego concluir que la explicación que sobre Creencia ofrece Hume no es satisfactoria ya que, según él, solo hace residir tal idea en “ una diferencia de grado frente a la concepción simple en cuanto aquella es más fuerte y vivaz ”. Me parece, sin embargo, que lo que no comprende Stroud es que lo importante en Hume no es que la parte sustantiva de la Creencia presente esas cualidades, sino el cómo es que las llega a adquirir; es decir, Stroud puede abdicar esas características con un nombre más rimbombante si tal fuese su deseo, pero en todo caso eso no sería lo esencial, lo realmente importante en cambio es que Hume explique el mecanismo interno, el proceso, en función del cual la Creencia llega a ser diferente respecto a la concepción simple; y, precisamente, tal es el logro de la explicación genética de Hume, quien arriba a una explicación suficiente de las creencias precisamente por referencia no inmediata, como quisiera el fiscalismo de Stroud, sino mediata a sus cualidades de mayor vivacidad y fuerza; es decir, en Hume estas cualidades aparecen como resultado de un proceso dinámico, pero esto el estatismo o el fiscalismo de Stroud no lo capta de ahí su empecinamiento en echar de menos una explicación suficiente en la parte sustantiva de la creencia de Hume (recuérdese que Hume es un acerbo crítico del sustancialismo), mientras que su parte adjetiva o procesal, a la postre más importante, simplemente la ignora, lo que le genera una ceguera adicional consistente en no ver precisamente la parte dinámica de la creencia o su origen precisamente en el origen de la propensión cuya percepción ya es la que anda buscando Stroud, pero esta no se presenta como efecto de un

reiteración de uno particular, o más bien la afirmación social de un interés concreto individual; pero, tal, ya es la esencia, de la otra parte, del punto de inflexión en que la experiencia individual mediante convención, o imaginación, precisamente de su reiteración o frecuencia de su irregularidad se torna experiencia social, esto no quiere decir que desde

simple casuismo como unidad o como multiplicidad sino como efecto (que he venido denominando como trascendental) de todo esto. Se trata en efecto de una materia y una forma, pero aquí una y otra no permanecen como son sino que se transmutan en lo que no son, y en esto radica lo invisible de lo que sin embargo es su efecto visible, al buscar Stroud solo en lo visible y no en lo que pareciera no estar en la mira de Hume, debido entre otras cosas a la rapidez del movimiento, y solo reducir su observación al mínimo de los componentes de la creencia, es decir, a la parte visible estática de un solo caso de conjunción constante, hace que Stroud se incapacite para advertir lo fundamental de la explicación de la creencia por Hume, que en efecto en esta parte sobrepuja con mucho los estrechos horizontes no solo de la teoría de las ideas de Locke, de la cual el propio Stroud le cree presa, aun cuando Hume en el Abstract y en otros pasajes del Tratado, claramente pone distancia teórica frente esta limitación, lacónicamente afirma que le ha correspondido restaurar en la mente la verdadera naturaleza de las ideas, ya que el Sr. Locke le mantenía presa de su propia confusión al equipararles sin más con la percepción y al no distinguir dentro de esta la fundamental diferencia entre la impresión y las ideas (ver, sobre una mayor aclaración del mecanismo interno del principio creencia en Hume, David, *Investigación del Entendimiento Humano*, Alianza Editorial, cuarta reimpresión, Madrid 1986, pp. 99, 100, 116,117,121) (sobre la Teoría de las Ideas, y la identificación entre ideas y percepción véase directamente libro segundo Cáp. 1 de Locke, John, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, 1ª reimpresión, Ed. F. C. E., México. 1982, pp. 87; sobre la distancia que media entre Hume y Locke véase el "*Abstract*" en Negro Pavón, Dalmacio, De la Moral y otros Escritos, op cit., pp. 241, 242; igualmente véase "*El Tratado...*", op. cit. .p. 44 notas (*) y (8.) Al no captar esta diferencia en sus justos términos Stroud se incapacita no sólo para entender la crucial distancia que separa a Hume del Sr. Locke sino otros principios no menos importantes como el de la copia o el de parsimonia, y, por otro lado, mucho menos entiende como es que Hume supera con creces el estrecho horizonte fiscalista de la teoría Newtoniana cuya reelaboración <<del mismo modo>>. Fue esencial para ir más allá de la física o de la matemática de este, y más bien con las cualidades de estos instrumentos incursionar y revolucionar lo que en ese momento se configuraba como el objeto de la ciencia moral concebida de manera holística. Pero la discrepancia de Hume con la teoría epistémica de su tiempo no sólo abarcó el pensamiento de Locke sobre el tema de las ideas igualmente alcanzó al sustancialismo de Descartes sustentando en contra de éste que el alma no consiste en ningún pensamiento universal, sino en una reunión de percepciones particulares las cuales componen el espíritu pero en modo alguno pertenecen a él. (véase Negro Pavón, Dalmacio, "*De La Moral...*" p. 254. Después de estas demostraciones, considero, que con justeza se puede concluir que en efecto a Hume, en su tiempo, no le quedó grande el mote de ser el Newton de la ciencia moral, y que uno de los grandes males de nuestra época consiste en dictar sentencias lapidarias sobre pensamientos pretéritos sin que se tome la molestia en conocerles o perderse en ellos, es decir, en lo más toral de su consistencia, lo que generaría claridad pero además obligaría por lo menos a recurrir a sus fuentes.

²³⁶ Así como ya quedó indicado en la exhibición de <<los límites de un tema>> el parecido del pensamiento de Hume es extraordinario con el pensamiento de Wittgenstein, por lo menos con la categoría que imperceptiblemente he deslizado como hilo conductor de este trabajo, es decir, con el principio <<del mismo modo>>. Este sistema en Hume más que por su configuración teórica de la costumbre esta representado. Por el desarrollo que imprime a la Creencia, y en Wittgenstein por el sentido del lenguaje <<del mismo modo>>, (Véase lo relativo al pensamiento de Wittgenstein en Winch Peter, *La filosofía de las Ciencias Sociales*).

un inicio la experiencia individual no haya sido social, solo que como tal no era vigente, es decir, no estaba sancionada socialmente como vigente, por tanto, transcurría más bien como irregularidad y sólo trabajosamente se fue imponiendo en la práctica y consenso social como medida o convención; en que, en efecto, lo que se acuerda ya es la convicción de una regularidad posible por referencia a todo otro, que incluye mi interés; y por tanto, como medida social asumida, de ese modo, es decir, como acuerdo o convención es precisamente el artificio o regla social que preserva el interés privado como interés universal.

Pero, tal artificio, ya es la Justicia, o esquema de reglas justas. En Hume, consiste en la institución que núclea a cualquier otra perteneciente al sistema institucional por él propuesto, por tanto, la Justicia como esquema de reglas es lo que mejor cumple el carácter artificial no natural de la convención, pues supone por transición fácil no sólo la fuerza social de la regularidad de esta, sino de cada una de sus reglas. Esta fuerza social multiplicada, como conjunto, es la razón que da a sus regularidades una proyección trascendental como sistema de instituciones regulado por el esquema de reglas justas y propuesto por el autor Edimburguence.

Con independencia de que la moral en la época de Hume abarcaba como objeto la totalidad de la conducta humana, por tanto, todas las disciplinas que hoy se connotan como ciencias sociales o humanísticas; es decir, con independencia de, éste, su carácter polisémico, la moral en estricto sensu representa para Hume un elemento de la mayor importancia política. En efecto, en este tenor aduce lo que sigue: "la moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás. Así creemos que cualquier decisión sobre este tema pone en juego la paz de la sociedad; y es evidente que esta preocupación deberá hacer que nuestras especulaciones parezcan más reales y consistentes que cuando el asunto resulta completamente indiferente..."²³⁷.

²³⁷ Hume, David, op. cit. pp. 616, 617; igualmente respecto a la importancia que la moral tiene para el conjunto de la obra de Hume coincido ampliamente con lo aseverado por Kemp Smith, pero, además, me parece claro que en Hume la moral no posee el sentido restringido que hoy modernamente tiene sino que en el alcance holístico que se le imprimió en el siglo XVIII es, en efecto, núcleo central del acto social, en ese sentido, por tanto, no sólo tiene las dimensiones de la extensión sino esencialmente las de la comprensión o intención de lo social moderno, es decir: se trata de un concepto al que le son similares sólo otros ulteriores de dimensión parecida, tales como: el de ciencias de la cultura o ciencias del espíritu, o más recientemente: Ciencias sociales, en que formalmente se encuentra contenido lo social moderno y en el que están trazadas las coordenadas y grandes líneas cognitivas de la savia espiritual moderna ya secularizada que se disemina imperceptible pero eficazmente por todas sus partes y rincones, siendo una de ellas precisamente la región de lo político Ibidem. pp. 616, 617 nota 5; es fundamental en este punto la consideración que tiene en cuenta el interés general de la sociedad pues a partir de ello es como la cualidad de la conducta puede derivar en virtud o en vicio, si bien esta consideración general formalmente la hace un individuo, pero, este, para operarla tiene que elevarse a la perspectiva general de la sociedad aunque sea en su caso particular; esta operación, por otra parte, no es sino el rasgo más general

Por otra parte, al tratar la cuestión relativa a la justicia y la moral ²³⁸, en tratándose de esta última se ponen de manifiesto una serie de elementos sumamente importantes que afectan el contenido de lo que en términos de Hume constituye el acto moral. En efecto, los más importantes son a) la cualidad virtuosa, b) la constancia de esta, y c) la consideración general de aquella. Sí para arribar a la precisión del concepto de moralidad, o de deber moral, fue necesario recurrir a una consideración del carácter general del hombre, ahora para arribar igualmente a la postulación del deber implícito en las reglas de justicia no es menos necesario tener en mente esta perspectiva ²³⁹. Pero, antes de arribar a este punto que me parece crucial, conviene detenernos un poco y preguntar sobre sí la conducta justa al igual que la conducta moral supone un originario motivo virtuoso, del que precisamente derive la naturaleza de la conducta justa.

Planteado así el problema, Hume se da a la tarea de buscar una respuesta en los términos que siguen:

En relación que el motivo virtuoso de la conducta justa sea el interés privado Hume argumenta que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre albedrío resulta fuente de toda

mediante el que se individualiza el principio de la tendencia análoga de deseos. Ver. Hume, *“El Trat...”* op. cit. p. 643 nota 72.

²³⁷ Ibidem. pp. 764, 765.

²³⁸ Ver en este estudio supra. pp. 43-48.

²³⁹ Pero la naturaleza del artificial deber ser del esquema de reglas de justicia no se comprende de manera precisa solo como medida, acuerdo o regla en que Hume hace residir la naturaleza y carácter de la Convención, sino que la contribución de la medida convencional es tan importante como el aporte que desempeña la consideración moral. En efecto ambas regularidades contribuyen casi por igual en la estructuración de la regularidad justa. La primera aporta el artificio con base social y conforme al cual se crea el artificio jurídico, o se derivan aplicaciones suyas, o ulteriores artificios jurídicos; en tanto la segunda, ya es la forma que aporta la consideración jurídica, por tanto, es la intimidad subjetiva del deber ser jurídico, que en la medida que es exigida no por la íntima convicción subjetiva como lo general, sino como lo general por la representación de cada una de estas ya lejanas o distantes intimidades, esto es, por lo general como lo general social, o por la autoridad que es trasposición actuante del interés particular como interés general, entonces, como se aprecia en este desdoblarse del sujeto como subjetividad social, la consideración general sufre una metamorfosis y se separa de su original vínculo subjetivo y se torna exigencia heterónoma, o consideración general heterónoma, por tanto quien la actualiza actúa como autoridad, mientras la consideración general en cuanto moral queda solo como lejana intimidad suya, y sólo la que rige o vale en términos jurídicos es la que resulta de su desdoblamiento como consideración heterónoma. Pero, este desdoblamiento al ser operado por individuos y aún cuando actúan como autoridad o como gobernantes, es decir, como representantes del interés general, no deja de reflejar su consideración particular de lo general como consideración general heterónoma, por lo que quienes realizan esta operación abrigan la convicción y creen que esta consideración no es de ellos, en cuanto individuos, sino de la sociedad representativa, o de las instituciones que representan. Y estas creencia al expresarse en símbolo, como sellos, membretes oficiales, o decretos, etc., ya es lo que, en el ámbito institucional, mejor simboliza la vigencia de la regla convencional, o lo que da verdaderamente validez oficial a cualquier otro acto o conducta por referencia a ella, como justa o injusta, legal e ilegal, lícita e ilícita.

injusticia y violencia, en vez de comprometer en acciones honesta, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos naturales de aquel apetito ²⁴⁰.

Respecto al interés público advierte que la benevolencia no está conectada por naturaleza a la observancia de las reglas de justicia, pues es claro que si los hombres tuvieran tal benevolencia no habrían pensado jamás en estas reglas. Del mismo principio podemos deducir que el sentimiento de justicia no esta basado en la razón, esto es en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues dado que es algo reconocido que una alteración, como la antes mencionada, en el carácter y circunstancias de la humanidad, alteraría también nuestras deberes y obligaciones, el sistema común, que afirma que el sentimiento de la virtud se deriva de la razón, tendría que mostrar necesariamente el cambio que ello debería producir en las relaciones de ideas. Pero es evidente que el único motivo de que una amplia generosidad de los hombres y la abundancia perfecta de todas las cosas destruyen la idea de justicia se debe a que haría esta idea innecesaria; y también lo es, por otra parte, que la benevolencia limitada y la precaria condición de los hombres dan lugar a esa idea únicamente porque la hacen necesaria para el interés público y para el de cada individuo.²⁴¹

Fue por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general²⁴² lo que lleva a establecer las leyes de justicia, y no hay nada más cierto de que no es una relación de ideas lo que nos infunde esa preocupación, sino nuestras impresiones y sentimientos ²⁴³, sin los cuales todas las cosas de la naturaleza resultan totalmente indiferentes y son capaces de afectarnos en lo más mínimo (recuérdese que para Hume la realidad o el objeto es idénticamente igual que una percepción o un conjunto de ellas). Por tanto, el sentimiento de justicia no está basado en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.

²⁴⁰ Ibidem, p. 647.

²⁴¹ Idem.

²⁴² Sobre la importancia de asumir un punto de vista general para considerar una conducta o su carácter, véase Ibidem. pp. 8 y nota 19, cfr. III, I, 2, 649, 772 y 773.

²⁴³ Repárese en lo que ya se comento sobre el desdoblamiento originario del sentimiento como sentimiento general que da origen a la medida social en que Hume finalmente hace radicar la convención. Por otra parte Habría que agregar que la consideración general que abriga el juicio de moralidad de un acto no es sino este mismo sentimiento general o consenso sobre lo que socialmente se considera conducta valiosa y que es la materia del acuerdo convencional, por tanto el criterio moral es este mismo sentimiento pero como consideración subjetiva de su cualidad general, mientras que el criterio jurídico igualmente es este mismo sentimiento pero como consideración heterónoma, habría que decir que la consideración política es este mismo sentimiento o consideración heterónoma pero a diferencia de la estrictamente jurídica realizada por particulares en cuanto representantes u órganos de representación, en este sentido la consideración política es similar a la consideración institucional, mientras que la consideración estrictamente jurídica es la consideración heterónoma contenida en normas operada por particulares.

--Concluye Hume en abierto rechazo ha la concepción metafísica que sobre la justicia ofrece el Jusnaturalismo-- ...podemos confirmar la anterior proposición: que las impresiones que dan lugar a este sentimiento de justicia no son naturales a la mente humana (en el sentido eterno e inmutable que los filósofos de la naturaleza les atribuyen) sino que se deben al Artificio y Convención de los hombres (...) ²⁴⁴.

En efecto, dado que cualquier alteración considerable del carácter y de las circunstancias destruye por igual la justicia que la injusticia, y dado que una tal alteración surte efecto solamente si se cambia el interés público y el nuestro propio, se sigue que el establecimiento primero de las reglas de justicia depende de estos distintos intereses (...) estas reglas son por consiguiente artificiales y persiguen su fin de un modo oblicuo e indirecto: no las ha originado un interés de un tipo tal que pudiera ser seguido por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres sino sólo esta ligado a ellas por una convención artificial a favor del establecimiento de dichas reglas..." ²⁴⁵.

Sí bien puede quedar establecido que todas las ideas son engendradas por pasiones ²⁴⁶, debido a los principios rectores que son inherentes a la doble asociación de ideas e impresiones, y además por efecto de la doble simpatía y de la dirección análoga de deseos, pueden terminar convertidas igualmente en pasiones, en el caso de la cualidad social de la justicia igualmente puede observarse un movimiento parecido, sin embargo, la justicia no es una cualidad natural, sino, social; por tanto, artificialmente establecida, y su idea diseñada para producir el bien de la sociedad, termina por convertirse en pasión sólo cuando además de la creación artificial de su medida común ella misma es objeto de comunicación mediante otro artificio. De este modo, sí el motivo virtuoso de las reglas de justicia no es el amor universal, es decir, no es el interés público o el interés de todos los hombres, o el respeto al prójimo, ni el respeto a los intereses de la contraparte, ni la equidad etc. entonces cuál es este motivo.

²⁴⁴ Ibidem. pp. 648, 649.

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ En un nivel de mayor precisión habría que afirmar que lo que constituye el motivo del establecimiento de la regla justa es el interés de uno mismo, o el interés privado, pero una vez establecida la regla justa lo que constituye la fuente de su aprobación no sólo es el interés público o interés social sino la simpatía por ese interés; en este respecto, habría que concluir con Hume que "... aún cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando por que la consideramos nociva para la sociedad humana y pernicioso para todo el que se acerque al culpable. Participamos por simpatía del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras lo que produce satisfacción, también en general, es llamado Virtud, esta es la razón de que el sentimiento del bien y el mal sigan siempre a la justicia." (Ibidem.p 670).

Según Hume como ya quedó establecido no es algo que se derive de la naturaleza sino algo completamente artificial, en efecto, se trata del interés social²⁴⁷ que aparece en la sociedad moderna como la expresión de un sentimiento que incorpora como cualidad necesaria en toda conducta, lo que hace posible todo otro interés particular; tal cualidad sentida comúnmente en la época moderna no es otra sino la que implica la posibilidad de satisfacer de modo universal la necesidad social moderna misma, por tanto no es otra, sino la de la paz o seguridad, o lo que, parafraseando a Hume, he denominado: estabilidad social ²⁴⁸.

En efecto, la estabilidad social como valor convencional, que resulta del equilibrio institucional, en que un esquema de reglas Justas desempeña el papel neurálgico como expresión de ese equilibrio propuesto por Hume ante la emergencia de un estado de perturbación social, que reconoce, como ya se advirtió antes, como origen precisamente una situación pasional a la vez que una serie de circunstancias externas (tránsito del feudalismo al capitalismo); configurándose el primero en una situación en que tanto el egoísmo de los intereses particulares o privados como la benevolencia limitada al actuarse prácticamente conducen a idénticos resultados, igualmente, nocivos para la sociedad; mientras el egoísmo enfrenta a los miembros de la sociedad en una especie de guerra fratricida, con la benevolencia limitada ocurre lo mismo, pues al preferirse uno mismo, luego a los padres y hermanos, luego a los primos y a los amigos, y finalmente a los nacionales respecto a los extranjeros, se termina por caer igualmente en una situación de enfrentamiento cuyo origen al igual que el egoísmo es la preferencia o benevolencia limitada.

Pero, en la perturbación social, no sólo es causada por las pasiones del egoísmo y la benevolencia limitada, igualmente, concurren circunstancias de índole externa las cuales son descritas por Hume a partir de la propia configuración de la naturaleza humana, es decir, como ya se adujo, considera que el ser humano tiene tres clases de bienes: la satisfacción interna de la mente, la buena disposición y salud del cuerpo, y la posesión de bienes externos. La mente se caracteriza por su estabilidad y armonía, mientras que la salud y proporción es lo que caracteriza al cuerpo, ambos coinciden en que respecto de

²⁴⁷ En un nivel de mayor precisión habría que afirmar que lo que constituye el motivo del establecimiento de la regla justa es el interés de uno mismo, o el interés privado, pero una vez establecida la regla justa lo que constituye la fuente de su aprobación no sólo es el interés público o interés social sino la simpatía por ese interés; en este respecto, habría que concluir con Hume que "... aún cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando por que la consideramos nociva para la sociedad humana y pernicioso para todo el que se acerque al culpable. Participamos por simpatía del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras lo que produce satisfacción, también en general, es llamado Virtud, esta es la razón de que el sentimiento del bien y el mal sigan siempre a la justicia." (Ibidem.p 670).

²⁴⁸ Ibidem. pp. 651-652.

ellos tenemos una posesión permanente, y no corre riesgo, pues nadie le ambiciona. En cambio, respecto de los bienes externos, ocurre todo lo contrario, su posesión es inestable, variable, fugaz, incierta e insegura, y son motivo de ambición, ocurre también con ellos que mientras su incremento genera seguridad y estabilidad, en cambio, su escasez provoca incertidumbre y perturbación social.

Por tanto sí a la variabilidad de los bienes externos se aúna los resultados nocivos que conjuntamente el egoísmo y la benevolencia limitada producen, el resultado no solo es una perturbación social mayor sino cualificada, en el sentido de mayor gravedad. La respuesta a este problema, Hume, no la encuentra en la naturaleza como la concebían los filósofos de la naturaleza, es decir, como solución dada o, como mera proyección de una cualidad eterna, inmutable, de la mente. Por el contrario, la solución que encuentra Hume es esencialmente artificial, pero, con esto, recuerda asimismo a los jusnaturalistas cuando discuten con los Luteranos²⁴⁹ el origen de la organización política, mientras estos la atribuyen como creación directa de la divinidad, aquellos consideran que la divinidad sólo es responsable de haber dotado al hombre del poder o facultad de crear más no de la creación del organismo político mismo, ya que éste, dicen, es responsabilidad directa del hombre de carne y hueso, mismo.

Sí bien, en principio, la coincidencia de Hume con la posición de los jusnaturalistas, sus antípodas, no deja de ser curiosa; sin embargo, rápidamente habría que advertir que la responsabilidad que, ambos, atribuyen a los hombres en la creación del instituto político tiene, un basamento natural, esencialmente distinto. En los jusnaturalistas, es la proyección directa de una cualidad natural mística, inmutable y eterna, la que sirve de causa eficiente en el diseño del organismo político. En Hume, en cambio, si bien, la naturaleza inmediata no desaparece sino que se mantiene, con toda su fuerza y vivacidad, deja en su incompetencia que sobre sí se vuelva, como otra, su naturaleza, y la medie como creación o recreación suya, por tanto, como experiencia de su experiencia suya, pero, esto, así, más bien, ya es objeto del artificio humano; que, precisamente, como creación artificial con la misma violencia y fuerza, niega a aquella manteniéndola; esto, hace decir a Hume: si bien la naturaleza no interviene en la creación de las instituciones sociales, sin embargo, si las cualidades que intervienen en esto son naturales, entonces también la naturaleza interviene, y lo hace preponderantemente a través de dos cualidades suyas; esto es, inmediatamente a través del entendimiento y el juicio, pero mediatamente también y de modo no menos protagónico a través de la imaginación.

Con esto, frente a la conjetura jusnaturalista que al fundarse en principios inmutables utiliza la deducción silogística reduciendo la realidad social a una camisa de fuerza deductiva: la facultad divina vuelta principio axiomático. Hume, en cambio, presenta una conjetura de nuevo tipo, vía imaginación, en que la naturaleza solo es principio por ejercerse esencialmente como resultado, es decir, a partir de inferencias experimentables,

²⁴⁹ Véase supra parte relativa del cap. primero.

ciertamente como suposición lleva implícita la deducción, pero con mucha más fuerza la inducción, pues solo en ella la realidad empírica se revela como límite, e invita a su perfección mediante regularidades que al no existir esencialmente son propuestas de lo empírico mediante imaginación, por tanto, mediante trascendencia suya; como lo otro, así en cuanto indiscernible inmediatamente en lo que es, lleva implícita la observación de esto, pero también la experimentación y más aún la conjetura, es decir, el análisis pero también la síntesis. Esta complejidad metodológica ya es la complejidad de un objeto no fácilmente discernible, aunque empíricamente ya esté en la regularidad de la naturaleza, pero no se trata de esto pura y simplemente, sino que en cuanto regularidad, ya es además moral; pero, de esta índole, son precisamente los motivos, inclinaciones y tendencias de la conducta humanas; por tanto, esto, que no es la negación de la naturaleza en un sentido absoluto, es, en cambio, su redescubrirse como lo otro, de sí, o la naturaleza en otros términos, lo que es, ya, un modo de concepción esencialmente distinto a los antagonistas de Hume; en él lo que lo que se describe se prescribe trascendiéndole, y esta trascendencia tiene su origen en la creencia con que se completa la descripción, o más bien como único modo en que se hace posible de modo pleno; lo que existe no existe absolutamente en cuanto se piensa, pero, es comunicable en cuanto se cree en el modo en que se describe, y más aún cuando se prescribe lo que se describe completándolo o perfeccionándolo, y esto ya es la función de la creencia que completa lo incompletable.

Como probabilidad y más aún como autopoíosis o auto-referencia, un interprete reciente de esto sin duda es Niklas Luhmann. Véanse sus obras iniciales, particularmente las propuestas teóricas de su Teoría de sistemas. Hume, por tanto, trasciende tres regularidades, la de la naturaleza inmediata en cuanto va más allá de su límite y le pone como otra mediante su imaginario, pero también la naturaleza de la mente se ve sobrepujada en cuanto no es lo tradicional de ella sino la misma naturaleza en sus posibilidades diversas lo que desarrolla; y esto se expresa, en la misma reconfiguración de su experiencia mediante su posibilidad, o como, naturaleza de la naturaleza, o carácter propio de la relación social en que surge el problema de la perturbación o de la regularidad posible, y, finalmente como experiencia trascendental plantea la combinatoria de atributos naturalmente diferenciables y excluyentes, pero artificialmente incluyentes e integrativos que en su movimiento, o de ese modo no estático, reproducen cualidades complejas de estabilidad, equilibrio y armonía, característicos de la mente multidimensional, apareciendo como si fueran atributos de circunstancias en cuyas regularidades empero ya se ejercen como medidas que solo como imaginarios terminan por institucionalizarse, como es el caso de la fundamental posesión <<continua>> de bienes externos, en que la institucionalización no aparece sino como esencial movimiento o combinatoria de cualidades cuya trascendencia es justo el efecto institucionalizador, que hace de la posesión una regularidad legal, mientras que de los bienes, el núcleo de la motivación trascendente de ulteriores principios jurídicos. A esto formulación sintética con efectos trascendentes se dirige la ojiva jurídico política de Hume, o su propuesta de reglas justas.

Esta propuesta, desde luego, no es natural, es decir, no es dable inmediatamente en la naturaleza ni en la experiencia, pero es posible como tal experiencia, sí se recurre más allá de la experiencia a la experiencia de instrumentos artificiales, y se recrean conforme a ella nuevas regularidades de experiencia. Tal artificio por ejemplo no es otro sino la regla justa en tanto no natural adoptada socialmente por convención. Así, pues, de esta clase, son las primeras medidas comunes, o convenciones sociales, aunque propuestas por la experiencia de los particulares, que realizan actos en beneficio de los otros, si bien con ello, en procura del propio, no son naturales sino, ya, artificialmente empíricas, o experiencias de la experiencia. Con ello la Primer convención, o convención originaria de la que deriva la primer regla de justicia <<la posesión estable>> (véase el ardid: la posesión del bien externo que por naturaleza es inestable, variable, y el atributo de la mente que por naturaleza es interno además de fijo... ¡de repente! ya es, no de la mente, sino de la posesión, esto es, muy parecido al ¡Hágase,...y se hizo! Del milagro del Dios litúrgico, o por lo menos igual de efectivo, y de efectos igual de extraordinarios que en el acto litúrgico de la orden sagrada o en la transubstanciación en que una cierta fórmula unida a una cierta intención cambia por completo la naturaleza de un objeto externo e incluso la de un ser humano ²⁵⁰.

Pero, como advertí, en ciencia moral esto no es sino el paralelo Kantiano de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori²⁵¹ o el fundamento de ulteriores reglas del esquema de Justicia en cuanto reglas artificiales. De las que empero se espera como valor fundamental de su realización o actualización precisamente la estabilidad o el equilibrio social que resultaba necesario y preferible a la salida violenta en un ambiente de hostigamiento en que las fuerzas productivas de la sociedad moderna, particularmente, comerciantes e industriales (representantes de los intereses egoístas) eran obstaculizadas en términos políticos por el antiguo régimen, prefiriendo en cambio de manera limitada sólo a las fuerzas unidas por lasos de familia y linaje (con las que mantenía sin duda una fraternal alianza), pero lo mismo que el egoísmo profesado por los primeros como la preferencia limitada hacia los segundos aunada a la posesión de bienes externos dio lugar a una situación de desorden agravada.

En este contexto de transición entre el antiguo orden (que significaba desorden u obstáculos para el nuevo) y el moderno orden burgués (que a su vez era considerado subversivo, y peligroso para el primero) es donde adquiere relieve la propuesta de equilibrio institucional = estabilidad de Hume como resultado de su propuesta empírico trascendental de lo otro como equilibrio artificial e institucional de fuerzas políticas relativamente protagónicas en una determinada fase histórica, en este caso moderna.

²⁵⁰ Ibidem. p. 702.

²⁵¹ Kant Imanol, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Losada S. A., 12ª edición, Buenos Aires, 1986, pp. 118-163.

Y que en primer término según la propuesta de nuestro autor es resultado esencial del esquema de reglas Justas, pero con la misma fuerza de la Educación y la Convención humana, es decir, de la otras dos versiones del artificio humano que hemos pasado revista en que mientras la Convención, como medida común de la pasión, es portadora de la sanción social de un sentimiento común, la Educación no sólo hace posible el cumplimiento práctico de la convención sino que la recrea fomentando como cualidad subjetiva lo que ya es sentimiento común, es decir, recreando lo que ya es creencia social como creencia del sujeto; por tanto, una y otra, una como contenido, y otra como forma, son ya con la justicia el contenido y forma de la estabilidad social, en una y otra cuando se despliega una actividad parecida a cuando juzgamos de la belleza de los cuerpos de los animales y tomamos en consideración su economía y orden, y de este modo cuando el animal guarda la proporción y orden propios de su especie decimos que es agradable, de igual modo una pasión que se mantiene dentro de su medida común (cualidad común de una conducta intersubjetiva: convención) debe ser igualmente agradable y bella, esto es moral, y virtuosa en cambio cuando incurre en excesos, y es llevada al extremo es considerada viciosa. Por tanto, la cualidad de la regla de derecho, en la época de Hume, por las razones apuntadas parece como idénticamente igual a estabilidad social, entendida como paz y orden, residiendo en ello no-solo lo bello y agradable sino la posibilidad de lo virtuoso como lo justo, o la posibilidad de lo vicioso como lo injusto. Estos artificios desde luego no adquieren especial significación si no se comprende la situación de perturbación social que impedía la afirmación de la sociedad moderna ²⁵².

Lo mismo ocurre mediante la regla convencional de justicia que recrea la cualidad de la conducta social como distinción o medida común socialmente justa; aquí se juzga no solo como agradable y bella una conducta si no como social o jurídicamente justa, lo que ocurre al mantenerse dentro de la proporción o medida común representada por la regla. En esto, igualmente estriba lo que podríamos denominar con Hume sentimiento del deber o moralidad de la acción justa; es decir, ya no en el plano moral sino en el jurídico estribaría la juricidad en la observancia de la proporción y medida representada por la regla

²⁵² Ver en este estudio, supra, nota 91, de la p. 54. en que se advierte claramente como entendía Hume el sentimiento de estabilidad o de equilibrio moderno. No hay que olvidar que si bien la teoría política de Hume se puede aplicar <<Era Monees>> sin embargo su objeto específico es la sociedad moderna por tanto el interés social de un orden jurídico perteneciente a esta temporalidad no puede ser sino perneado por las exigencias y presiones sociales imperantes en esta sociedad (esto esta corroborado por lo que sigue. "Una vez que los hombres (comerciantes y fabricantes) han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacitan totalmente para vivir en sociedad, si esas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para satisfacer esas mismas pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de esas reglas, con el fin de que El Comercio y el Mutuo Intercambio resulten más Seguros y Convenientes.." Hume, *"El Trat...."* o. cit. p 670), miasmas que por otra parte no son soslayadas por el pensamiento de Hume sino que más bien es del parecer de interiorizarse en ellas y a partir de la intimidad de los movimientos dejarse influir por sus impulsos hasta convertirlos es los temas favoritos de su reflexión hecha teoría, ver en este estudio, supra. nota 80, p. 48.

convencional de justicia; y esto ya entraña la solución en términos conceptuales de lo que para los juristas sigue siendo un enigma; esto es, el legítimo significado de la palabra derecho, que no es otra cosa parafraseando a Hume sino precisamente la medida común convencionalmente adoptada como regla; o, más allá, de esto inmediato, en cuanto institucionalizada, asumida como criterio heterónomo, es decir, en cuanto autoridad. Esto, por tanto, en cuanto criterio jurídico, y visto en la perspectiva ya no heterónoma sino en la del destinatario implica mantenerse socialmente dentro de la proporción, o cualidad social, a que hace referencia la conducta socialmente valiosa así dictada, proporción a la que metafóricamente se le denomina regla como símil de lo que es recto, o por último derecho con lo cual se abriga la creencia de que el derecho es sinónimo de regla recta ²⁵³. A este sentimiento, o como diría Hume a este artificio es a lo que se dirige lo socialmente exigido como derecho, o se le equipara con la metáfora de lo recto, y por tanto, tal sentimiento es lo que se empata con lo que se conoce como la regla de derecho.

Esto que ya es criterio para la solución del equilibrio o la equidistancia de los distintos sociales, no es la absoluta sujeción mecánica a la legalidad, como quiere el tardío escolasticismo legal; sino la comprensión del mismo modo legal como lo jurídico de la solución al conflicto social, que comporta la dirección en un mismo sentido: el de la medida común, generado precisamente por los intereses en juego ²⁵⁴. Y por otra, como Costumbre y Educación, reproduce, comunica y recrea la idea de la justicia como pasión, deber, distinción o medida común justa en que se cifra precisamente la formación subjetiva en cada uno de los miembros del grupo social. Constituyendo en estos una intencionalidad especialmente apta para el despliegue del acto socialmente justo, y para la formación de nuevas distinciones cuyo punto de partida empero sea, sin embargo, las propias cualidades naturales que prima facie presenta la experiencia o percepción social, es decir, la dinámica fáctica de la sociedad moderna en que vivió Hume.

La conclusión de este punto no puede cerrarse sin antes exponer de manera breve otras consideraciones complementarias que sobre el conjunto del esquema de reglas de justicia hace Hume a fin de esclarecer mayormente su carácter. La que sigue ya fue tratado, por lo que sólo me referiré a ella de modo sucinto aunque complementario. En efecto,

²⁵³ Desde luego la creencia del derecho como sinónimo de regla recta no pasa de ser una metáfora pues lo recto en sentido estricto no existe, y más bien es una figura convencional como cualquier otra de la geometría, pero más convencional se torna cuando de la geometría se extrapola al derecho para dotar de sentido a las normas de este; por tanto, no existiendo un criterio científicamente válido para determinar en que casos estaríamos en presencia de una sustancia a la que convendría perfectamente el atributo <<recto>> como dice Hume sólo queda el recurso de la imaginación, y en efecto tanto en la geometría como en la ciencia jurídica no queda sino imaginar que la recta es recta, y que el derecho es derecho como sinónimo de conducta recta y por referencia al cual se puede evaluar o ponderar toda otra figura o conducta que les sea física o socialmente correspondiente, pero, este recurso, lo mismo que en la geometría en la disciplina jurídica es una convención, esto es, algo no natural sino artificial, en cuanto producto de la mente humana .

²⁵⁴ Ibidem. pp. 651, 652.

aduce, entre otras cosas, que la convención que crea las reglas del esquema de Justicia resulta del artificio de equiparar la naturaleza estable, inalterable y constante de dos de los tres bienes con que la naturaleza dotó al hombre, es decir, de la mente y el cuerpo con el tercero: los bienes externos, cuya naturaleza por el contrario es inestable, escasa y fugaz; así las reglas que regulan sobre todo la relación del hombre con las cosas participan por convención de las cualidades de la mente y aparecen con el atributo de la estabilidad y la no-alteridad ²⁵⁵.

Por otra parte, sustenta que la mayoría de las cualidades de los objetos no son directamente productores de una pasión, sino que esta se produce por su tendencia o dirección a un fin, esto es, se produce con miras a un fin. Así la belleza de un cuadro no produce directamente la pasión del amor o del orgullo, sino porque presenta la tendencia a un fin, un fin agradable que puede ser el reconocimiento, la ganancia, o la simple satisfacción de contemplar lo bello. De igual forma la cualidad de la justicia no produce directamente placer, sino por el fin que persigue, esto es, por su oferta de bien común, seguridad y estabilidad. (...) debe tenerse en cuenta que la justicia no es una cualidad natural, sino que su origen es artificial, ella fue inventada para producir el bien de la humanidad. Lo mismo puede decirse de la obediencia a la autoridad, de las leyes de las naciones, de la modestia y la cortesía. Todas estas cosas son meras invenciones humanas creadas en vista al interés de la sociedad ²⁵⁶ y en todas ellas opera, además del interés social como cualidad virtuosa, su constancia en el tiempo, la consideración general en virtud de la cual se les pondera, el principio de la tendencia análoga de deseos y de doble simpatía conforme a los cuales, en el primer caso, además del placer inmediato que directamente causa la invención la simpatía más fuerte se produce cuando se tiene en mente el fin a que se tiende, en el caso de la justicia tal fin no es otro sino uno que tiene que ver con el interés social: la estabilidad, la paz y la seguridad.

También aduce que: "...Estas reglas son por consiguiente, artificiales y persiguen su fin de un modo oblicuo e indirecto: no las ha originado un interés de un tipo tal que pudiera ser seguido por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres.

(...) aunque las reglas de justicia son establecidas meramente por interés, su conexión con el interés general resulta algo singular y es distinta de lo que podamos observar en otras ocasiones. Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al interés público. Y si tuviera que permanecer aislado, sin verse seguido por otros actos, podría ser de suyo muy perjudicial para la sociedad. Cuando un hombre de mérito o bien intencionado devuelve una gran fortuna a un avaro, o a un fanático sedicioso, ha obrado justa y laudablemente, pero el público es quien sufre (...), pero a pesar de que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el

²⁵⁵ Ibidem. pp. 656, 658.

²⁵⁶ Ibidem. pp. 766, 767.

plan o esquema considerado en conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar lo bueno de lo nocivo. La propiedad debe ser estable y estar determinada por reglas generales. Aunque en un caso el público sufra las consecuencias, este daño momentáneo se ve ampliamente compensado por la constante prosecución de la regla y por la paz y el orden que aquella establece en la sociedad. Y, además cada persona individual debe encontrarse así misma beneficiada al sopesar el asunto, pues sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato, y todo el mundo debe caer en esa condición salvaje y solitaria que es infinitamente peor a la peor situación que puede imaginarse en la sociedad.

Por eso cuando los hombres ya han tenido suficiente experiencia para darse cuenta de que, sean cuales sean las consecuencias de un acto singular de justicia realizado por un individuo, todo el sistema de acciones realizado por la sociedad entera es, en cambio, inmensamente provechoso para el conjunto, para cada una de las partes, no pasa mucho tiempo sin que aparezca la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad advierte este interés: cada uno lo comunica a los demás que lo rodean, junto con la resolución que ha tomado de regular sus acciones por él, a condición de que los demás hagan lo propio (...) No hace falta más que inducir a cualquiera de ellos a realizar un acto de justicia a la primera oportunidad, lo que se convierte en un ejemplo para los demás, y así se va estableciendo la justicia misma por una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentimiento de interés que se supone común a todos, de modo que, cuando se realiza un acto particular, se espera que los demás harán lo propio. Sin una convención tal, nadie habría figurado que existía una virtud como la justicia, ni se habría visto llevado a conformar a ella sus acciones. Aislada, y en un sólo caso, mi justicia puede ser algo pernicioso en cualquier circunstancia, solamente suponiendo que otros van a imitar mi ejemplo puedo verme inducido a aceptar esa virtud, dado que solamente esta combinación puede hacer que la justicia resulte provechosa o darme motivos para obedecer sus reglas ²⁵⁷.

Hume, igualmente, sustenta la idea de que las reglas de justicia se aplican no de acuerdo con el principio de conveniencia ²⁵⁸, sino en concordancia con el principio de generalidad, el cual deriva precisamente de la naturaleza u origen de la regla justa que obedece otro tanto a los principio rectores de doble simpatía y dirección análogas de deseos, pero la generalidad es efecto del criterio rector que quedó explícito como criterio productivo en la regla cuarta del conjunto de reglas rectoras de toda inferencia empírica y que establece: <<Ahora bien, aquello que descubro es verdad en algunos casos, supongo que también lo es en todos>> ²⁵⁹ Pero los principios implícitos en la generalidad de la regla justa, son conformes con la naturaleza de las formas modernas de la imaginación y en este

²⁵⁷ Ibidem. pp. 666, 669, 678.

²⁵⁸ Ibidem. pp. 674, 690.

²⁵⁹ Ibidem. pp. 674, 675 y 690; II, I, p. 401, y nota 18; I, III, 14, p. 258; nota 74, p. 768, nota 99.

caso se trata de normas institucionales precisamente propuestas por y para la modernidad como ejercicio del poder político.

Explicitada la concepción del esquema de justicia como respuesta institucional de Hume al problema de la continuidad y estabilidad del ejercicio del poder político moderno, paso a exponer brevemente lo que son las reglas fundamentales de este edificio institucional del poder moderno. En efecto la más importante de ellas es: la Convención que establece <<la estabilidad de la posesión>> que es equivalente con <<la Propiedad>>; en segundo lugar viene la Convención que establece: <<la Transferencia de la Propiedad por Consentimiento>>; y, finalmente, la que establece: <<el Cumplimiento de Promesas>>. Respecto de estas leyes Hume produce la siguiente afirmación "... son necesarias para la paz, el comercio y la ayuda mutua, rigen igualmente para el derecho internacional o leyes de las naciones" ²⁶⁰.

La conciencia que Hume tiene sobre la generalidad de estas tres leyes no sólo es en términos de intención o del cómo aplicar estas leyes al sujeto destinatario, sino en términos de extensión, es decir, en términos del sujeto a que van dirigidas que tanto es el destinatario del derecho interno como el del derecho externo o de las naciones. Esta generalidad²⁶¹ por cierto como en otro momento del mismo modo lo han puntualizado Tigar y Levy es la generalidad propia del Derecho Moderno, cuyo momento productivo precisamente es el espacio del intercambio de productos o mejor conocido como mercado, por ello resulta comprensible que Hume corresponda con las necesidades del comercio precisamente la satisfacción específicamente moderna que en términos jurídicos y políticos reporta su propuesta institucional o esquema de leyes justas específicamente genéricas, es decir, tal y como las propone el espacio no menos genérico del mercado o del comercio moderno.

Después de destacar la importancia que para el establecimiento y legitimación del gobierno, así como para el logro del bien común, tienen las Convenciones que establecen las leyes fundamentales del esquema de justicia²⁶² Hume aborda en particular cada una de estas leyes, veamos:

²⁶⁰ Ibidem. pp. 704, 754-755.

²⁶¹ Ver Tigar y Levy, *El Derecho en el ascenso del Capitalismo*, Ed. Siglo XXI, México 1982.

²⁶² Ibidem. p. 722 , 723.

5.6 PRIMER ARTIFICIO: O <<DE LA POSESIÓN ESTABLE>>.

Continuando con el debate que sostuvo con los filósofos naturales respecto a términos como naturaleza, justicia, propiedad, promesa ²⁶³, etc. ahora, respecto a la

²⁶³ En relación a la naturaleza del Pacto o Promesa social es uno de los puntos neurálgicos en que se advierte con mayor nitidez la crítica que Hume hace a los filósofos de la naturaleza, particularmente, sus dardos van dirigidos contra Hobbes, Locke, Rosseau, Kant, y los Jusnaturalistas quienes en conjunto con matices, por supuesto, más o menos relevantes sostenían la teoría del pacto o contrato social según la cual antes que se fundara el estado civil o social existía un estado de naturaleza en el que los hombres eran sustancialmente iguales y además contaban con un máximo de libertad, pero al propio tiempo arrastraban una serie de desventajas y contradicciones que impedían el progreso de la sociedad, de manera que un buen día, no se sabe exactamente cuándo ni dónde pero se mantiene la creencia de que en efecto así ocurrió, los hambres acertaron a unirse, y decidieron enajenar parte de su absoluta libertad en gracia a constituir un poder social que expidiera leyes y de acuerdo con las cuales arreglar sus diferendos y controversias,... En fin, con ese pacto se constituyó la sociedad como estado político. Palabras más palabras menos tal es en términos generales la descripción de este acontecimiento, por cierto el más ahistórico de todos los acontecimientos sociales, pues no se cuenta con testimonio alguno de su ocurrencia solo se tiene fe en él. Respecto de esta creencia Hume sustenta los siguientes argumentos críticos: "...El contrato original, precisamente por ser tan antiguo carece de autoridad, y no ha sido probado por la historia, o la experiencia de ninguna época..." (Colomer, *"Ensayos políticos..."* op. cit. p.101) "...El contrato original, casi nunca ha existido en la fundación de un estado. En el origen de este lo que sí ha cumplido un rol fundacional es la usurpación o la conquista, la violencia, y casi nunca el libre consentimiento, o la libre sujeción del pueblo..." (Ídem.) "...El hombre más fuerte y rudo jamás podría someter a todos los hombres, por tanto, sólo por consentimiento podría darse esta sujeción..." (Ibidem. pp. 98, 99) "...Al ser el consentimiento imperfecto entre los salvajes u hombres primitivos la autoridad solo se dio de manera infrecuente, a través de actos de autoridad aislados e independiente, y solo se hizo más frecuente, con lo evidente de su utilidad, determinándose en el pueblo una aquiescencia habitual, y si se quiere voluntaria, y por tanto precaria..." (Ibidem. p. 99) "...El gobierno se ejerció en un primer momento más que como mando como persuasión: pues el consentimiento, fue, durante mucho tiempo imperfecto, y no pudo servir de base a una administración regular. El mando sólo aparece con el uso de la fuerza para reducir a refractarios y desobedientes, y sólo con eso la sociedad pudo alcanzar un estado de gobierno civil. Cada acto de autoridad del jefe debe haber tenido un carácter independiente, y ser exigido por las circunstancias del momento. La evidente utilidad de su intervención hizo que fuese cada día más frecuente, y esta frecuencia (destáquese la importancia de la costumbre como regularidad política S. T.) determinó en el pueblo, una aquiescencia habitual y, si se quiere voluntaria, y por tanto, precaria." (Ibidem. p. 99) Otro hecho que contradice el contrato original: "...la suposición de que en caso de que este pacto hubiese subsistido desde épocas remotas no tendría en cambio ninguna autoridad, como si la obligación de los padres obligase a los hijos de generación en generación. Este pacto no está probado ni por la experiencia ni por la historia de ningún pueblos. Además un acto tan importante es inexplicable que nadie de noticias de él."(Ibidem. p. 101) "... El consentimiento del pueblo como fundamento del gobierno se da muy rara vez. Donde se da es sin duda lo mejor y lo más sagrado. Casi nunca se da plenamente por tanto hay que admitir otros fundamentos: la fuerza, la usurpación, el fraude, la violencia, etc., ..." (Ibidem. p. 104) "...los dos supuestos del estado de perfección son de imposible realización para la naturaleza humana. Ni el respeto inflexible a la justicia, ni el del entendimiento perfecto que les hiciera conocer sus

verdaderos intereses” (Ídem.) “...El momento de establecimiento de un gobierno es el momento en que menos se toma en cuenta el consentimiento popular..” (Ídem.) Finalmente, Hume presenta un argumento pasional-jurídico-político con el que prácticamente quiebra las entrañas mismas del pacto o promesa política, y por tanto uno de los presupuestos básicos de la filosofía política de la naturaleza. En efecto sostiene que: “...una promesa no será inteligible antes de ser establecida por las convenciones humanas; y que, aún en el caso de ser inteligible, no estaría acompañada de ninguna obligación moral. (...)

Continúa-... Sostengo en primer lugar, que una promesa no es ni naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas, y que un hombre que no conozca la vida en sociedad no podría jamás concertar compromisos con otra persona, aun cuando ambos pudieran conocer intuitivamente los pensamientos del otro. Si las promesas consisten en algo natural e inteligible, algún acto mental deberá acompañar a las palabras <<yo prometo>> y la obligación deberá depender de este acto mental. Examinemos, pues, todas las facultades del alma a ver cual de ellas es la que interviene en nuestras promesas.

El acto mental expresado por una promesa no consiste en la resolución de realizar una cosa, pues, por si solo, ello no nos impone en ningún caso obligación alguna, pues podemos contraer una obligación sin que medie ningún deseo y hasta existiendo una aversión manifiesta y declarada...

...tampoco existe en la volición de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre a un tiempo futuro y la voluntad tiene influencia únicamente sobre las acciones presentes...

...por tanto, se sigue que sí el acto mental interviniente en un promesa y engendrador de su carácter obligatorio no es ni la resolución ni el deseo, ni la volición de realizar algo determinado, tendrá que consistir, necesariamente, en la volición de la obligatoriedad misma que se manifiesta en la promesa. Esto no es tan sólo una conclusión filosófica, sino algo enteramente conforme con nuestro común modo de pensar y expresarnos, como se ve cuando decimos que estamos atados por nuestra propia palabra y que su carácter obligatorio se deba a nuestra mera voluntad y deseo. La única cuestión es, pues, la de si no hay un absurdo manifiesto en suponer este acto de la mente; un absurdo de tal magnitud que ningún hombre caería en él a no ser que sus ideas estuvieran trastornadas por los prejuicios y el uso falaz del lenguaje...

...Toda moralidad depende de nuestros sentimientos; cuando una acción o una cualidad de la mente nos agrada de cierta manera decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o su omisión nos desagradan de cierta manera análoga decimos que tenemos la obligación de realizarla. Un cambio en la obligación presupone la aparición de un nuevo sentimiento. Sin embargo, lo cierto es que nos resulta tan imposible cambiar naturalmente nuestros sentimientos como cambiar los movimientos celestes, y que un simple acto de nuestra voluntad- esto es, una promesa- no puede hacer agradable o desagradable, moral e inmoral una acción que sin ese acto podría haber producido impresiones contrarias o estar dotado de cualidades diferentes. Sería absurdo, por consiguiente, generar una nueva obligación, es decir, un nuevo sentimiento de dolor. Sería absurdo, por consiguiente, querer una nueva obligación, es decir, un nuevo sentimiento de dolor o placer, y además es imposible que los hombres puedan caer en un absurdo tan manifiesto. Así, pues, en el plano natural una promesa es algo absolutamente ininteligible, y sin posible acto mental alguno que le corresponda...

Concluye-... Pero como en nuestro caso no existe inclinación natural alguna hacia el cumplimiento de las promesas que sea distinta del sentimiento de su obligatoriedad, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza con anterioridad a las convenciones humanas.

Si hay alguien que no este de acuerdo con esto tendrá que proporcionar una prueba en regla de estas dos proposiciones: que existe un acto mental que interviene en las promesas, y que como consecuencia de este acto mental surge una inclinación, distinta al sentido del deber, a realizar la promesa. En mi opinión es imposible probar ninguno de estos puntos por lo que me atrevo a concluir que las promesas son invenciones humanas basada en las necesidades e intereses de la

propiedad o a la convención de la regla fundamental que establece la <<posesión estable>> dice que queda descartado que la propiedad sea una cualidad sensible de los objetos o una relación entre objetos. Así queda que la propiedad más bien es una cualidad que consiste en una relación de objetos con seres inteligentes y racionales. Tal relación no es externa ni corporal, sino interna: es decir, se trata de alguna influencia que las relaciones externas del objeto tienen sobre la mente y las acciones.

Así la ocupación no constituye la propiedad sólo es causa de esta. La relación externa no produce nada en los objetos, tan sólo ejerce una influencia en la mente en razón del sentido del deber (o medida común de la pasión del interés) que nos infunde para hacer que nos abstengamos de ese objeto o lo restituyamos a su poseedor originario, esto es aparece como deber de respetar los bienes que poseemos. Todo esto Hume lo expresa del mismo modo "... la ganancia o el interés o la pasión de la propiedad es una pasión que se restringe así misma mediante el establecimiento de la regla de estabilidad de la posesión (...) Si esa regla fuera muy difícil de entender y de inventar habría que considerar a la sociedad como siendo en cierto modo accidental, resultado de un muy largo periodo de tiempo, pero si se encuentra que nada puede ser más simple y obvio que esa regla; si se advierte que, para preservar la paz entre sus hijos, todos los hombres se ven obligados a establecerla, y que a cada momento hay que ir perfeccionando estos primeros rudimentos de justicia, según que la sociedad se va haciendo más grande; si todo esto resulta evidente como tiene ciertamente que resultar podemos concluir que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un periodo de tiempo considerable en esa

sociedad" (Hume, *"El Trat..."* op. cit. pp. 692-693 y s.) Después de esta dilatada argumentación la conclusión es obvia, en efecto, no sólo los hombres de carne y hueso son responsables de la producción política, sino además, al no contar con soluciones mágicas aportadas por una naturaleza inmutable y eterna, el hombre en presencia de intereses y necesidades diversas que le apremian y presionan se las arregla para hacer uso de sus cualidades naturales, y por tanto inventa o crea artificialmente (recuérdese que el mismo Hume aduce que el hombre es una especie inventiva) las soluciones e instituciones políticas que convienen al tipo de problemas que en cada periodo de la historia enfrenta. Con esto Hume, por un lado, sí bien, en esto, coincide con los jusnaturalistas, se aparta de los Luteranos que incapacitaban al hombre para crear sus propias instituciones políticas; pero, igualmente, como se advierte de lo expuesto, respecto de los jusnaturalistas y filósofos de la naturaleza, en general, presenta sustanciales diferencias. La más importante consiste en que sustenta en bases terrenales la posibilidad de la política y el derecho, es decir demuestra la base empírica del más importante fundamento de la teoría política de los filósofos de la naturaleza con lo cual pulveriza en sus entrañas mismas a esta teoría. Demuestra la falsedad de la teoría pactista en sus fundamentos mismos, pues la promesa mediante la que se gesta la sumisión o la obediencia y el mando, carece de bases para su existencia como obligación natural, no existe ni como resolución ni como deseo ni como volición de determinar una acción futura. En cambio, la existencia de la promesa misma ya implica o supone la existencia previa de una convención, es decir, de un artificio mediante el que una sentimiento utilitario individual se intersubjetiviza como sentimiento común o medida común, pero este invento no tiene nada de eterno ni de racional sino que obedece a intereses y circunstancias que al presionar sobre los hombres cada vez que cambian las circunstancias y los intereses pueden imaginar instrumentos nuevos, en cambio, la razón no puede cambiar las circunstancias ni las pasiones que empero si la alteran y modifican a ella.

condición presocial, sino que ya su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social. Esto no impide, sin embargo, que si los filósofos, así lo desean, pueden extender su razonamiento hasta un presunto estado de naturaleza, siempre que reconozca que se trata de una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad...”²⁶⁴.

Abordando más concretamente el asunto de la Propiedad que aquí identificamos como equivalente de la <<Posesión Estable>> Hume la hace derivar del establecimiento de las reglas del esquema social de justicia, pero estas al derivar de la convención social, en último análisis hace derivar la propiedad del artificio de la convención. Igualmente de la idea de justicia además de la propiedad deriva la idea del derecho y la obligación ---al respecto argumenta Hume: “...Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras- es decir las ideas relativas a la Convención e idea de Justicia- Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes (¡he aquí! el porqué de la equivalencia de la propiedad con la <<posesión estable>>) de la sociedad, esto es por las leyes de la justicia. (Recordar que las leyes de la justicia antes se establecieron por Convención, esto es, por un sentimiento o medida social de la ganancia moderna que se establece justamente como interés común.

Por tanto los que utilizaron las palabras propiedad, derecho y obligación antes de explicar ese origen cometen una crasa falacia y son incapaces de razonar sobre una base firme (aquí Hume hace referencia directa a los filósofos de la naturaleza, particularmente los jusnaturalistas) (...) –prosigue-- la propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral y esta basada en la justicia- en reglas de justicia- por ello supone invertir por completo el asunto imaginar que podemos tener alguna idea de propiedad antes de haber comprendido la idea de justicia y mostrado su origen en el artificio y designio de los hombres (...) El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes. Como nuestro sentimiento primero y más natural, de lo que es moral esta basado en la naturaleza de las pasiones-afecciones e inclinaciones naturales- y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujan en direcciones contrarias y no se vean restringidos por una convención o acuerdo que es igualmente impulsivo ciego”²⁶⁵. Aquí habría que agregar que lo ciego y lo impulsivo de la convención es del mismo modo en que la imaginación mediante su artificio da razón o regla o restringe los pasionales excesos de la conducta social y por tanto ya desde la primaria unión social del apetito sexual en ello se hace consistir la medida común de la pasión o el deber precisamente como pasión o impulso ciego, pues la tendencia hacia la idea del bien común que se significa en la regla igualmente es sentida con la misma vivacidad y vigor como cualidad de la conducta humana en una consideración general en que precisamente

²⁶⁴ Ibidem. p. 663.

²⁶⁵ Ibidem. pp. 660, 661.

esta presente la generalidad de la especie o mediante los principios de doble simpatía, dirección análoga de deseos la vivacidad, vigor y fuerza de su impresión, por tanto la idea del deber es ya la pasión del deber en este específico sentido, así con ello se entiende que la regla justa sea la pasión de la pasión.

En el lenguaje jurídico adviértase además que una determinación normalmente sólo puede ser modificada por otra de igual naturaleza. Así la pasión de la ganancia a propósito de la <<posesión estable>> o propiedad establecida por las leyes de la sociedad, solo puede ser modificada o corregida por otra pasión, la del deber o la restricción ejercida pasionalmente como representativo del bien común hacia el cual tiende en la consideración general que de la regla justa se hace.

Enseguida, Hume, argumenta sobre la importancia que para la sociedad moderna tiene esta primer ley fundamental, veamos lo que dice: “A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia. Aparte de esta pasión del interés (propiedad), todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias cuando se les deja libres ²⁶⁶.

Culmina esta parte destacando el riesgo de no tratar institucionalmente la pasión del ansia de adquirir bienes o de la ganancia, precisamente mediante restricciones o reglas como la posesión estable propuesta en su esquema de justicia, todo ello lo hace de manera comparativa con la presentación de los efectos de otras pasiones, y finalmente de ello vuelve a deducir la importancia de la primer regla fundamental que venimos desarrollando según Hume, en efecto dice: “... la vanidad debe ser considerada más bien como una pasión social, y como vínculo de unión entre los hombres. La piedad y el amor deben ser vistas del mismo modo. La envidia y la venganza, aunque perniciosas, parecen sólo a intervalos y son dirigidos contra personas particulares consideradas como nuestros superiores y enemigos. Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y para nuestros enemigos más cercanos resulta insaciable, perpetua y universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no este movida por esa 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. Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esa pasión. ²⁶⁷

²⁶⁶ Ibidem. pp. 661, 690.

²⁶⁷ Ibidem. p. 661.

5.7 MODOS DE ADQUIRIR LA PROPIEDAD²⁶⁸

Si bien la Posesión Estable o propiedad²⁶⁹ constituye en el pensamiento político de Hume el fundamento mismo de la sociedad, una vez establecida o fundada esta sin embargo el concepto de aquella consistente en <<seguir disfrutando de aquello que ya poseemos>> no alcanza para explicar sus modos de asignación o de adquisición ya en una sociedad estable, fundada. Por tanto, Hume, en un claro intento por demostrar las posibilidades heurísticas del elemento más importante de su empirismo trascendental, es decir, del elemento de la Imaginación, o su <<del mismo modo>>, y a propósito del desarrollo de la concepción institucionalita del poder como Convención jurídica se da a la búsqueda de una circunstancia que pueda dar origen a la propiedad en las condiciones de una sociedad estable, y encuentra que las circunstancias de este tipo son cuatro principalmente, a saber: a) ocupación, b) prescripción, c) accesión y d) sucesión. En lo que sigue brevemente describiré la naturaleza de estos modos.

²⁶⁸ Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit. pp. 36, 38, 45.

²⁶⁹ Ibidem. pp. 37, 40, 44.

5.7.1 LA OCUPACIÓN.

Con él animo de transparentar mayormente la idea que sobre la ocupación mantiene, Hume, la analiza de manera comparativa con la posesión inestable y la <<estable>>, así argumenta que la posesión variable e insegura surge con anterioridad a las reglas de Justicia que tratan de poner remedio a este crucial inconveniente (inseguridad, inestabilidad, variabilidad de la posesión) ¿cómo lo remedian?. Conviniendo en establecer una posesión estable. La posesión estable restringida por reglas o leyes de justicia es justamente la propiedad (comprobación de lo que más arriba se sostuvo sobre este tema) Esto hace que la Propiedad justamente por ser la posesión vuelta estable, se confunda con la posesión primera inestable, insegura, también denominada ocupación. Pero entre una y otra media precisamente el establecimiento por las reglas de justicia de la estabilidad de la primera posesión u ocupación ²⁷⁰. Adviértase en este desarrollo como mientras la propiedad coincide con la posesión estable otro tanto ocurre con la ocupación sólo que ahora la coincidencia se da con la posesión inestable, anterior al mismo establecimiento de las leyes de justicia.

Pero Hume a propósito de la ocupación demuestra su genio reflexivo en una serie de consideraciones técnicas al relacionar por ejemplo el trabajo con la ocupación y derivar de ello precisamente la propiedad, así arguye: "algunos filósofos explican el derecho de ocupación diciendo que todo el mundo tiene la propiedad de su propio trabajo, y que cuando ese trabajo esta unido con alguna cosa, tal unión confiere a la persona propiedad sobre el conjunto. Sin embargo: 1) Hay varias clases de ocupación en que no podría hablarse de unión entre trabajo y objeto adquirido; por ejemplo, cuando poseemos un prado en razón de nuestro ganado pasta en él. 2) Esa opinión explica la ocupación mediante la accesión, lo que supone un rodeo innecesario. 3) No podemos decir que unimos nuestro trabajo con alguna cosa sino de un modo figurativo. Propiamente hablando, lo único que hacemos es modificar esa cosa por medio de nuestro trabajo, que establece una relación entre el objeto y nosotros. Y es aquí donde surge la propiedad de acuerdo con los principios anteriores."²⁷¹ Una vez más me parece poco objetivo el comentario que produce Duque en la nota 36²⁷² en que imputa a Hume el no comprender en esta reflexión sobre la ocupación, la propiedad y el trabajo las rápidas transformaciones económicas de su entorno ²⁷³, además, de no tomar en cuenta las ideas que Adam Smith sustenta en la Riqueza de las Naciones sobre temas como: <<Medios de producción>> y <<División técnica del trabajo>> a diferencia de ello estimo que las consideraciones de Hume en este tópico no sólo toman en cuenta las ideas económicas de Smith sino que

²⁷⁰ Hume, David, *"El Trat..."* op. cit. .pp. 678, 679.

²⁷¹ Ibidem. p. 678 nota*

²⁷² Idem.

²⁷³ Para un mentís a las imputaciones que Duque hace a Hume en el sentido de que no esta al tanto de las transformaciones de su época véase Supra. pp. 48 nota 80, 90, nota 131, 91, 92 nota 131.

incluso va más allá de ellas, aunque sea solo por el hecho de que, sobre el tema de la ocupación, las deriva en ideas jurídicas absolutamente modernas, en efecto, el trabajo no es en Hume sólo un resultado que conlleva la relación de la persona que trabaja con un objeto del que en consecuencia habría que apropiarse resultando de ello la propiedad, sino, esencialmente, se trata de una facultad subjetiva humana no depositada en el objeto sino como transformación de él, y por tanto solo en cuanto tal puede resultar del objeto la propiedad, pero esto no ocurre en la ocupación de un prado por nuestro ganado, y sin embargo por extensión o accesión sobre él se tiene la propiedad, pero el que ocurra tal resultado sólo se debe a una convención estrictamente moderna en que va implícito no el uso exclusivamente agrícola del prado sino su uso industrial moderno al servir ya no sólo para el cultivo, sino precisamente como lugar de pasto del ganado y de perspectiva de ganancia de sus productos; ciertamente no elaborados con el antediluviano arado agrícola sino con herramientas y maquinas modernas tomadas en cuenta como entorno suyo precisamente por Hume, por supuesto este desarrollo no se comprende si sólo se tiene en mente la idea de un empirismo escueto supuestamente asumido por Hume y no se advierte su momento trascendental, es decir, la importancia que en su empirismo tiene la imaginación que precisamente mediante ficciones identidad reconstruye del mismo modo lo que en la experiencia aparece sin solución aparente como absoluto desgarramiento de los distintos o absoluta discontinuidad.

5.7.2 LA PRESCRIPCIÓN.

En estricto sentido la misma posición convencionalista que sobre la ocupación y propiedad mantuvo Hume ahora la reproduce sobre la prescripción. En efecto aduce que la propiedad no es una cualidad existente en los objetos sobre los que se ejerce un poder de dominio. Es derivada en el caso de la prescripción por el tiempo y el sentimiento. El tiempo sólo ejerce influencia sobre el sentimiento. La prescripción es otro resultado de la convención o sentimiento de interés común en que la posesión se vuelve estable y sujeta a reglas o leyes de justicia. Es decir se trata de algo no natural derivado de ideas inmutables y eternas o de obligatoriedad universal, sino producto del artificio humano, convención que establece precisamente la propiedad como algo artificial precisamente por el solo transcurrir del tiempo como continuidad suya ²⁷⁴.

En un desarrollo más técnico Hume argumenta a propósito de la prescripción que: "La posesión presente es evidentemente una relación entre una persona y un objeto, que no tiene en cambio fuerza suficiente para contrarrestar la relación de la posesión primera, a menos que lleve establecida ya mucho tiempo y de una forma ininterrumpida. En este caso, la relación se incrementa del lado de la posesión en virtud de la extensión de tiempo, mientras que disminuye del lado de la posesión primera en virtud de la distancia pasada. Y este cambio en la relación produce consecuentemente un cambio en la propiedad." ²⁷⁵

²⁷⁴ Ibidem. p. 682.

²⁷⁵ Ibidem. p. 683

5.7.3 LA ACCESIÓN.

En este punto quizás más que en ningún otro destaca Hume las posibilidades Heurísticas de la imaginación trascendental que le he atribuido, en efecto haciendo alarde de sus dotes de jurista da cuenta de este importante tópico así como de la confusión y de la conmixción con las que distingue la accesión, en los términos que siguen:

“Adquirimos propiedad sobre los objetos mediante accesión cuando estos se hallan íntimamente conectados con objetos que no son ya de nuestra propiedad y al mismo tiempo son inferiores a estos últimos. Así los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado, el trabajo de nuestros esclavos; todas estas cosas se consideran de nuestra propiedad aun antes de poseerlas de hecho. Cuando los objetos están conectados con la imaginación son susceptibles de ser situados al mismo nivel y comúnmente se les supone dotados de las mismas cualidades. Pasamos con facilidad de uno a otro sin hacer diferencia alguna en nuestros juicios sobre ellos, y especialmente cuando el último objeto es inferior al primero”.

Pero la argumentación probable o imaginativo trascendental, en términos técnico-jurídicos, de Hume no termina con lo anterior sino que del mismo modo continúa con su exposición en torno de la accesión, prosigamos con su desarrollo: “Esta fuente de propiedad no puede ser explicada en ningún caso sino partiendo de la imaginación y cabe afirmar aquí que las causas no son muy complicadas. Vamos a explicarlas con más detalle. Ilustrándolas mediante ejemplos de la vida y experiencia comunes.

Se ha dicho antes que la mente tiene una natural propensión a unir relaciones, especialmente cuando encuentra que estas son semejantes y advierte una especie de adecuación y uniformidad con tal unión. Es de esta propensión de donde se derivan estas leyes naturales: que una vez realizada la formación primera de la sociedad, la propiedad sigue siempre a la posesión presente, y que, posteriormente, de la propiedad se deriva de la posesión primera o de la ejercida durante largo tiempo. Ahora bien, es fácil observar aquí que la relación no se ve simplemente limitada a un único grado, sino que, a partir de un único objeto relacionado con nosotros, adquirimos también relación con todo otro objeto relacionado con el primero, y así sucesivamente, hasta que el pensamiento pierda de vista el total de la cadena de relaciones en virtud de los numerosos miembros de esta. A pesar de que la relación pueda debilitarse cada vez que se suprime un miembro, no resulta inmediatamente destruida, sino que con frecuencia conecta dos objetos por medio de un tercero relacionado con ambos. Este principio tiene tal fuerza que da origen al derecho de accesión, y nos lleva a adquirir la propiedad no solamente sobre los objetos que directamente poseemos, sino sobre los que le están íntimamente conectados (...)”²⁷⁶.

²⁷⁶ Idem. Nota * *

Más adelante Hume sobre este mismo tema agrega “Los juristas dicen que las accesiones de las tierras ribereñas corresponden a las comarcas que se extienden a partir de esa orilla, a condición de que hayan sido formadas por lo que llaman aluvión: esto es, de un modo insensible e imperceptible, circunstancias que posiblemente ayudan a la imaginación en la conjunción. Cuando se desgaja una porción considerable de terreno de un ribera, y llega a unirse con la orilla opuesta, no se convertirá en propiedad de los dueños de esta última hasta que se una firmemente con el terreno de esta última en que ha sido y en ambas comiencen a arraigar árboles o plantas. Antes de que esto ocurra, la imaginación no conecta suficientemente las dos tierras...”²⁷⁷.

Respecto a la distinción de la Confusión y la Conmixción que además los separa de la accesión, dice lo que sigue:

“Existen otros casos parecidos en algún punto a éste de la accesión, pero que en el fondo son completamente diferentes por lo que merecen nuestra atención. De este tipo es la conjunción de propiedades de personas diferentes, realizada de tal forma que no admitan separación. El problema está en quien deberá ser dueño del conjunto.

Cuando esta Conjunción es de tal naturaleza que admite división, pero no separación, la decisión es sencilla y natural. Debe suponerse que el conjunto es común a los propietarios de las distintas partes, y luego hay que dividirlo según la proporción de estas partes. A este respecto no puedo por menos por menos de indicar aquí una notable sutileza del Derecho Romano, que distingue entre Confusión y Conmixción. La confusión es una unión de dos cuerpos en la que las partes respectivas se hacen indistinguibles, como cuando se mezclan dos licores. La conmixción es la combinación de dos cuerpos, en la que las partes permanecen separadas de modo obvio y visible, como cuando se mezclan dos fanegas de distinto grano. En el caso de la conmixción, la imaginación una unión tan completa como en el de la confusión, sino que es capaz de tener y preservar una idea distinta de la propiedad de cada una de las partes, y esta es la razón de que, aunque el derecho civil establezca una comunidad total en caso de confusión y, de acuerdo con ella, una distribución proporcional, en caso de conmixción, suponga, en cambio, que cada uno de los propietarios conserva un derecho preciso sobre sus pertenencias, a pesar de que la necesidad les haya forzado a someterse a una misma división...”²⁷⁸.

²⁷⁷ Ibidem. p. 685 nota 40.

²⁷⁸ Idem.

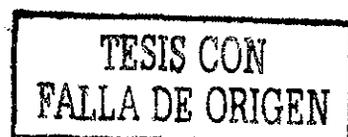
5.7.4 LA SUCESIÓN.

Respecto a este último de los modos de adquirir en términos institucionales la propiedad Hume aduce que: "El derecho de sucesión es aceptado como algo perfectamente natural, tanto por el supuesto consentimiento del padre o pariente cercano como por el interés general de la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a quienes le son más queridos, para hacerlos así más laboriosos y frugales. Es posible que esas causas se vean ayudadas por la influencia de la relación o asociación de ideas, por la cual nos inclinamos naturalmente a llevar nuestras atenciones al hijo, después del fallecimiento del padre, y también a asignarle derecho sobre las posesiones paternas. Estos bienes deben convertirse en propiedad de alguien, pero la cuestión es, de quién. En este punto, es manifiesto que es la persona de los hijos la que se presenta de modo natural ante la mente, y como ya estaban relacionados con esas posesiones por medio de su padre, ahora fallecido, nos inclinamos a consolidar aun más la conexión mediante la relación de propiedad. Existen muchos ejemplos análogos a este" ²⁷⁹.

Del mismo modo, en otro de sus argumentos probables, Hume desarrolla la misma idea de la sucesión, en ese tenor argumenta lo que sigue: "Al examinar las diferentes causas del derecho de autoridad por parte del gobierno encontraremos muchas razones que nos convencerán de que el derecho de sucesión se debe en gran medida a la imaginación. Por ahora me conformaré con presentar una ejemplo apropiado a este asunto. Supongamos que alguien muere sin dejar hijos, y que los familiares se disputan la herencia. Es evidente que si la riquezas de esa persona se debían en parte a su padre, y en parte a su madre, el modo más natural de solucionar la disputa consistirá en dividir las pertenencias del difunto, asignando a cada parte a la familia de la que procede. Ahora bien, como se supone que esta persona ha sido antes propietaria plena y perfecta de esos bienes, me pregunto que será lo que nos lleva a encontrar una cierta equidad y razón natural en esta distribución, sino la imaginación. El afecto que la persona sintiera por esas familias no depende de los bienes que poseía, y por esta razón su consentimiento no puede ser nunca considerado como criterio preciso de la distribución. Y por lo que respecta al interés público, no parece que tenga que ver con ninguna de las partes" ²⁸⁰.

²⁷⁹ Ibidem. pp. 684-689.

²⁸⁰ Ibidem. p. 689 nota *



5.8 SEGUNDO ARTIFICIO: O <<DE LA TRANSFERENCIA DE LA PROPIEDAD POR CONSENTIMIENTO>>.

La Transferencia de la Propiedad por Consentimiento o la segunda de las leyes fundamentales del esquema institucional de justicia que aquí se intenta reproducir, en su versión breve, permite a Hume igualmente ensayar el poder de la imaginación, pues el problema que intenta resolver, en efecto, está planteado en términos empíricos, pero su solución no es fácilmente discernible sólo a partir de los datos puramente fisicalistas de la experiencia, sino mediante la reelaboración trascendental de esta como otra de las tantas ficciones en que se proyecta de sí, de la misma experiencia, la imaginación humana, que en aquella aparece como su elemento, además de que en ella se prueba el hombre precisamente como un animal o especie esencialmente inventiva (como ya se hizo notar más arriba).

Respecto a este tópico Hume destaca asimismo la insuficiencia de la primer ley fundamental de la <<posesión estable>> para el logro de la necesaria estabilidad y continuidad de la sociedad, y del ejercicio del poder moderno, de manera que aquí se propone explicar la necesidad que tiene el hombre moderno de inventar una nueva institución jurídico política que garantice en términos jurídicos la estabilidad de un acto esencialmente económico y crucial para la marcha ascendente de la sociedad moderna: es decir, se trata de garantizar estabilidad institucional en la celebración del acto económico social más universal de esta sociedad que sin que explícitamente lo diga Hume, lo hace residir en el acto del cambio, y cuya expresión jurídica institucional es precisamente esta segunda ley fundamental de la sociedad, es decir, la de la <<Transferencia de la Propiedad por Consentimiento>> misma que completa otro tanto la sistemática de su esquema de Justicia propuesto, en este tenor expone:

“A pesar de lo provechosa, e incluso necesaria, que pueda ser la estabilidad de la posesión para la sociedad humana, se ve también acompañada de muy considerables inconvenientes (...) La relación de adecuación o inconveniencia no debe tenerse nunca en cuenta al distribuir las propiedades de la humanidad, sino que debemos gobernarnos por reglas de aplicación más general, y más libres también de duda e incertidumbre (...) de este tipo es la posesión presente, cuando se establece por vez primera una sociedad y, más tarde, la ocupación, la prescripción, accesión y sucesión.

Como todas ellas dependen en mucho del azar, con frecuencia entran en contradicción con las necesidades y deseos de los hombres (es decir, al ser actos unilaterales de transferencia o adquisición de la propiedad frecuentemente entran en fricción o conflicto con otros actos igualmente unilaterales de adquisición o transferencia de propiedad), de modo que las personas y las posesiones deben estar muy mal acopladas, en

muchas ocasiones este es un gran inconveniente que exige remedio. Pero aplicar uno directamente, permitiendo que todo el mundo arrebatase por violencia lo que estime oportuno, supondría la destrucción de la humanidad. Y a esto se debe que las reglas de justicia busquen algún término medio entre una rígida estabilidad y una cambiante e incierta distribución de bienes. Pero no existe mejor medio que el siguiente, obvio por lo demás: la posesión y la propiedad serán siempre estables, excepto en el caso de que el propietario consciente en conferir las a otras personas (...)

Estas reglas no deben tener consecuencias nocivas ni ocasionar guerras y diferencias dado que en la enajenación se guarda el consentimiento del propietario, único a quien esto concierne. Esto puede servir a muchos buenos propósitos, ya que adecua a la propiedad de las personas (...) las diferentes partes de la tierra producen bienes diferentes, y no sólo esto: también diferentes tipos de hombres resultan naturalmente apropiados para ocupar puestos diferentes y alcanzar una mayor perfección cuando se dedican exclusivamente a su tarea- todo ello requiere un cambio y comercio mutuos; por esta razón, la transferencia de la Propiedad por consentimiento, se halla basada en una ley natural, igual que ocurría con la estabilidad (de la posesión) sin consentimiento (es decir con la primer ley fundamental) (...)

---Prosigue--- Hasta aquí, todo se encuentra determinado por un evidente interés y utilidad. Pero el que la entrega o traspaso del objeto este comúnmente exigido por las leyes civiles y también por las naturales- de acuerdo con la mayoría de los autores como requisito indispensable para realizar la transferencia de la propiedad, es algo que posiblemente se debe a razones más triviales (...) Cuando tomamos la propiedad de un objeto como algo real, sin referencia alguna a la moralidad o sentimiento de la mente, vemos que se trata de una cualidad totalmente invisible y aun inconcebible; no podemos hacernos ninguna noción precisa ni de su estabilidad ni de su traspaso. Esta imperfección de nuestras ideas se experimenta en un grado aun menor por lo que respecta a la estabilidad (de la pasión), ya que esta llama menos nuestra atención, y la mente la pasa fácilmente por alto sino se realiza un escrupuloso examen. Pero como la transferencia de propiedad de una persona a otra es un suceso más notable, lo defectuoso de nuestras ideas se manifiesta entonces con más claridad y nos obliga a reflexionar sobre todos los puntos a fin de buscar algún remedio a esa imperfección. Ahora bien, como no hay nada que confiera mayor vivacidad a una idea que una impresión presente (redorar el principio de la copia) y una relación entre esa impresión y la idea, es natural que busquemos desde este ángulo alguna falsa aclaración al respecto (...)

Así con el fin de ayudar a la imaginación a concebir la transferencia de propiedad, tomamos el objeto sensible y transferimos realmente su posesión. La supuesta semejanza de las acciones y la presencia de esta entrega sensible engañan a la mente, haciéndolo creer que concibe la misteriosa transición de propiedad. Y nuestra explicación del asunto es correcta, como se manifiesta en el hecho de que los hombres hayan inventado esta

entrega simbólica para satisfacer a la simpatía, en los casos en que la entrega real es impracticable.

Así, la entrega de llaves de un granero significa la entrega de grano en él contenido. Este tipo de práctica supersticiosa que encontramos en las leyes civiles, y también en las naturales, es semejantes a las supersticiones realizadas en la religión por la iglesia católica romana. Así como los católicos representan los misterios inconcebibles, y los hacen más presentes a la mente por medio de cirios, hábitos y gesticulaciones supuestamente semejantes a estos misterios, así también han llegado los juristas y moralista. Y por la misma razón- a invenciones parecidas, intentando de esta forma satisfacerse así mismos en lo que respecta a la transferencia de la propiedad por consentimiento”²⁸¹.

²⁸¹ Ibidem. pp. 690-692.

5.9 TERCER ARTIFICIO: O <<DEL CARÁCTER OBLIGATORIO DE LAS PROMESAS>>.

Con esta tercer convención que establece la ley fundamental del <<carácter obligatorio de las promesas>>²⁸² Hume, por una parte, asesta un demoledor golpe a la teoría pactista clásica y en general a los filósofos de la naturaleza que creen ver la obligatoriedad de la promesa o de un pacto en principio o cualidades inmutables e intrínsecas e inherentes a la naturaleza humana o de las cosas, aquí la argumentación de Hume muestra toda su capacidad de penetración teórica al demostrar con giros semánticos y lingüísticos sumamente sutiles que ninguna facultad del alma: resolución, deseo, volición, renuncia filantrópica etc. pueden causar la obligatoriedad de la promesa, sino que tal cualidad sólo puede derivar de la invención humana, de la institucionalización de signos y prácticas mediante convenciones sociales, por tanto no hay un primer pacto sino Convenciones sociales en los términos ya expuestos más arriba..

Por otra parte, perfecciona y completa la insuficiencia de la segunda ley o de la <<trasferencia de la propiedad por consentimiento>> que al sólo regular los actos realizados en beneficio de los demás con carácter desinteresado, no satisfacía plenamente el carácter del acto social moderno más universal, es decir, el acto del cambio; que implica además de manera preferente los actos más modernos realizados en beneficio de los demás pero con <<carácter interesado>>. En lo que sigue, veamos cómo el carácter obligatorio de las promesas satisfacen este requisito de universalidad.

Lo que primeramente sustenta Hume es que una promesa no es ni naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas, y que un hombre que no conozca la vida en sociedad (moderna, por supuesto) no podrá concretar jamás compromisos con otra persona, aun cuando ambos conocen intuitivamente los pensamientos del otro. Enseguida estima que "... si las promesas son algo natural e inteligible, algún acto mental deberá acompañar a las palabras YO PROMETO, y la obligatoriedad deberá depender de este acto mental. Para encontrar ese acto mental revisa todas las facultades del alma, y así encuentra que el acto mental no consiste en la resolución de realizar una cosa, pues por sí sólo, ella no nos impone en ningún caso obligación alguna; lo mismo ocurre con el deseo de realizar una cosa, pues podemos contraer una obligación sin que medie un deseo y hasta existiendo una aversión manifiesta o declarada; tampoco consiste en la volición de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre a un tiempo futuro y la voluntad tiene influencia únicamente sobre acciones presentes.

Por tanto se sigue que sí el acto mental interviniente en una promesa y engendrador de su carácter obligatorio no es ni la resolución, ni el deseo, ni la volición de realizar algo

²⁸² Ver supra. p. 97 nota 141.

determinado, tendrá que consistir necesariamente, en la volición de la obligatoriedad misma que se manifiesta en la promesa. Esto no es tan sólo una conclusión filosófica, sino algo enteramente conforme con nuestro común modo de pensar y expresarnos, como se ve cuando decimos que estamos atados por nuestra propia palabra y que su carácter obligatorio no se debe a nuestra mera voluntad y deseo. La única cuestión es, pues, la de si no hay un absurdo manifiesto en suponer este acto de la mente: un absurdo de tal magnitud que ningún hombre caería en él a no ser que sus ideas estuvieren trastornadas por los prejuicios y el uso falaz del lenguaje” ²⁸³.

En seguida Hume analiza la imposibilidad de que la promesa por si sólo constituya una obligación, en efecto arguye que: “Toda moralidad depende de nuestros sentimientos; cuando una acción o una cualidad de la mente nos grada de cierta manera decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o su omisión nos desagrada de manera análoga decimos que tenemos la obligación de realizarla. Un cambio en la obligación presupone la aparición de un nuevo sentimiento. Sin embargo, es que nos resulta tan imposible cambiar naturalmente nuestros sentimientos como cambiar los movimientos celestes, y que un simple acto de nuestra voluntad- esto es una promesa- no puede hacer agradable o desagradable, moral o inmoral una acción que sin ese acto podría haber producido impresiones contrarias o estar dotada de cualidades diferentes. Sería absurdo, por consiguiente, querer una nueva obligación, es decir, un nuevo sentimiento de dolor o placer, y además es imposible que los hombres puedan caer en absurdo tan manifiesto. Así pues en el plano natural una promesa es algo absolutamente ininteligible sin posible acto mental alguno que le corresponda” ²⁸⁴.

En otro giro, es decir en el de la razón, Hume argumenta de nuevo la imposibilidad de que la promesa naturalmente implique o genere la obligación, dice Hume: “ Si la moralidad pudiera descubrirse mediante la razón y no mediante el sentimiento, todavía sería más evidente que las promesas no producirían modificación alguna en ella. Se supone que la moralidad consiste en una relación. Por tanto, toda nueva imposición moral tendrá que surgir de alguna nueva relación entre objetos; por consiguiente, la voluntad no podrá producir inmediatamente un cambio en lo moral; sólo podría tener efecto produciendo un cambio en los objetos. Pero como la obligación moral de una promesa es mero efecto de la voluntad, sin que se produzca el menor cambio en ningún punto del universo se sigue que las promesas no tienen ninguna obligación natural.

Y si se dijera que, al ser de hecho este acto de la voluntad un nuevo objeto, produce por ello nuevas relaciones y nuevos deberes, replicaría diciendo que esos es un puro sofisma, detectable fácilmente a poco cuidado y exactitud con que se examine. Querer una nueva obligación supone querer una nueva relación de objetos; por tanto, si esta nueva relación de objetos estuviera formada por la volición misma tendríamos de hecho la volición

²⁸³ Ibidem. p. 692.

²⁸⁴ Ibidem. pp. 693, 694.

de la volición, lo que es manifiestamente absurdo e imposible. La voluntad no tendría, en este caso, objeto hacia el que tender, sino que tendría que retornar sobre sí misma ad infinitum. Una nueva obligación depende de nuevas relaciones. Las nuevas relaciones dependen de una nueva volición. La nueva volición tiene por objeto una nueva obligación y, en consecuencia, nuevas relaciones y, en consecuencia, una nueva volición, y esta última volición engendra a su vez una nueva obligación. Relación y volición, sin que exista un término en esta serie. Por tanto es imposible que en ningún caso podamos querer una nueva obligación, y, en consecuencia, es imposible que la voluntad pueda acompañar a una promesa o producir una nueva obligación moral”²⁸⁵.

Con lo hasta aquí argumentado Hume llega a la siguiente conclusión: “...como en nuestro caso no existe inclinación natural hacia el cumplimiento de las promesas que sea distinta del sentimiento de su obligatoriedad, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza con anterioridad a las convenciones humanas.

Sí hay alguien que no este de acuerdo con esto, tendrá que proporcionar una prueba en regla de estas dos proposiciones: que existe un acto mental peculiar que interviene en las promesas, y que como consecuencia de este acto mental surge una inclinación, distinta al sentido del deber, a realizar la promesa. En mi opinión es imposible probar ninguno de esos puntos, por lo que me atrevo a concluir que las promesas son invenciones humanas basadas en las necesidades e intereses de la humanidad ”²⁸⁶.

Después de este rodeo en que ni la resolución, ni el deseo, ni la volición ni ninguna facultad natural son causa de la obligatoriedad de las promesas, Hume llega a la conclusión de que su origen es de carácter artificial, y se debe a determinadas invenciones (convenciones) humanas que se basan en determinadas necesidades e intereses humanos. Con el fin de profundizar sobre esto último prosigue su reflexión Hume del modo que sigue:

“Con el fin de descubrir estas necesidades e intereses, deberemos examinar esas mismas cualidades humanas que hemos visto originaban las leyes de la sociedad antes mencionadas. Como los hombres son naturalmente egoístas o poseen solamente una generosidad limitada, no resulta fácil inducirles a realizar una acción en beneficio de personas extrañas, a menos que adviertan algún provecho mutuo que no tendrían esperanza de conseguir sino mediante dicha acción. Ahora bien, como ocurre frecuentemente que dos personas no pueden realizar a la vez sus respectivas acciones a favor de otra persona, es necesario que una de las partes se contente con permanecer en la incertidumbre y dependiendo de la gratitud de la otra persona para que le sea devuelto el favor. Pero existe tanta corrupción entre los hombres que, hablando en general, ello no proporciona sino una frágil seguridad. Y como en este caso se supone que el benefactor

²⁸⁵ Ibidem. p. 694 nota *

²⁸⁶ Ibidem. pp. 695, 696.

ha concedido el favor con vistas a su propio interés, esto libera de la obligación, constituyendo a la vez un ejemplo de egoísmo, que es el verdadero origen de la ingratitud. Por tanto, si tuviéramos que seguir el curso natural de nuestras pasiones e inclinaciones, pocos actos realizaríamos en beneficio de los demás de un modo desinteresado, pues somos naturalmente muy limitados, en nuestro cariño y afecto. Y realizaríamos tan pocas acciones de este tipo, aparte de las hechas por interés, porque no podemos depender de la gratitud del otro. De aquí que de algún modo se pierda del intercambio de tareas útiles entre los hombres y que cada uno se vea reducido a su propia habilidad y laboriosidad para atender a su bienestar y subsistencia.”²⁸⁷.

A partir de aquí Hume se da a la tarea de demostrar, por una parte, la necesidad de la tercer ley fundamental; pero, por otra, igualmente demuestra que su obligatoriedad depende de causas estrictamente artificiales, que se corresponden con la universalidad de la conducta moderna por antonomasia: la del cambio, es decir, con el acto a favor de otro con carácter interesado. Pero volvamos a Hume: “ ... La invención de la ley natural concerniente a la estabilidad de la posesión ha hecho ya que los hombres se toleren unos a otros; la de la transferencia de la propiedad por consentimiento ha comenzado a hacer mutuamente provechosa la vida en común.

Pero todavía estas leyes naturales, aun cumplidas rigurosamente, son insuficientes para que cada uno resulte tan beneficioso para el otro como están los hombres naturalmente destinados a serlo. Aunque la posesión sea estable, con frecuencia no podrán obtener sino poco provecho de ello mientras posean mayor cantidad de un bien determinado que la que necesitan y sufran en cambio de la carencia de otros bienes. La transferencia de propiedad, que resulta el remedio adecuado para este inconveniente, no puede remediarlo por completo, por que solo puede tener lugar por lo que respecta a objetos presente e individuales, pero no los ausente o generales. No se puede transferir la propiedad de una casa particular que esta a veinte leguas de distancia, porque el consentimiento no puede estar acompañado por la entrega, que es un requisito necesario. Tampoco puede transferir nadie la propiedad de diez fanegas de trigo o cinco toneles de vino mediante la mera expresión y consentimiento, porque estas cosas no son sino en términos generales sino relación directa con un montón particular de trigo o de barriles de vino.

Además el Comercio no está limitado al tráfico de bienes de consumo, sino que puede extenderse a los servicios y acciones que podamos intercambiar para nuestro mutuo interés y provecho. Tu trigo esta maduro hoy, el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tu me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por tanto, yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por mi interés esperando que se me

²⁸⁷ Idem.

devolviera el favor, sé que me engañaría y que esperarí en vano tu gratitud. Así pues, dejo que trabajes tú solo y tú me tratas de la misma forma. El resultado es que se pasa la época de la cosecha y ambos la perdemos por falta de confianza y seguridad mutua ”²⁸⁸.

Pero la derivación del intercambio naturalmente bondadoso en uno interesado Hume lo propone como resultado de la propia dinámica de la vida moderna que por tanto exige como respuesta institucional suya la de un mecanismo no natural, artificial en el que se funde y legitime su propia necesidad social, de tal convención o artificio por tanto habrá de derivar precisamente la obligatoriedad de las promesas, cualidad que por vía de la naturaleza era imposible percibir, pues sólo atentos a las nuevas características y rasgos de la sociedad es factible su percepción y aún más su caracterización, veamos como aparecen, mediante que signos o símbolos.

“Todo esto es efecto de los principios y pasiones naturales e inherentes a la naturaleza humana. Y como esas pasiones y principios son inalterables, cabe pensar que nuestra conducta, que depende de ellos, deberá serlo también, así que es inútil que moralistas y políticos se metan en nuestra vida o que intenten cambiar el curso habitual de nuestras acciones con vistas al interés público. Y, de hecho, sí el éxito de sus intenciones dependiera de su éxito en corregir la ingratitud y el egoísmo de los hombres, jamás habrían hecho el menor progreso de no verse asistido por la omnipotencia, única cosa capaz de remodelar la mente humana y de cambiar su carácter en puntos tan fundamentales. Lo más que esas personas pueden pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándonos que no es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos. Aprender de esta forma a prestar servicios a otras personas sin sentir por ella ningún afecto real, porque preveo que ésta me devolverá el favor esperando que yo realice otro de la misma clase, a fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros. Y de acuerdo con esto, después de haberle prestado ya algún servicio, una vez que el otro se encuentre en posesión del provecho resultante de mi acción, se ve inducido a cumplir con su parte porque prevé lo que ocurrirá si se rehusara.”

Continua- “Pero aunque estas relaciones interesadas entre los hombres comiencen ya a realizarse y a predominar en sociedad, no suponen la abolición completa de aquel otro intercambio amistoso y de buenos oficios, más generoso y noble. Puedo seguir favoreciendo a aquellas personas por las que siento afecto y que trato con mayor asuicidad sin la menor perspectiva de obtener un provecho por ello, y estas personas pueden corresponder de la misma manera, sin más intención que la de recompensar mis pasados favores. Por tanto, a fin de distinguir estas dos clases de intercambio. La interesada y la desinteresada, aparece en el primer caso una cierta Fórmula Verbal por la que nos

²⁸⁸ Ibidem. 697, 698.

comprometemos a realizar una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que denominamos Promesa, que es la sanción del intercambio interesado entre los hombres.

Cuando alguien dice que Promete una cosa, expresa de hecho la resolución de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta Fórmula Verbal, se somete al castigo de que nunca más se confié en él en caso de incumplimiento. La resolución es el acto natural de la mente expresado por la promesa. Pero si no existiera más que la resolución, las promesas declararían sólo nuestros antiguos motivos, pero no crearían ningún nuevo motivo ni obligación. Son las Convenciones de los hombres las que crean un nuevo motivo, una vez que la experiencia nos ha enseñado que los quehaceres humanos irían mucho mejor y redundarían en provecho mutuo si se Instituyeran ciertos símbolos o signos con los que darnos unos a otros la seguridad de nuestra conducta en cualquier asunto determinado. Una vez que se Instituyeron esos signos, quienquiera que los utilice queda inmediatamente ligado, por su propio interés a cumplir con sus compromisos, y no deberá esperar que se vuelva a confiar jamás en él si se niega a cumplir lo que prometió”²⁸⁹.

Como se observa la institucionalidad de los signos que dan carácter obligatorio a la promesa, o como dice Hume a cualquier asunto determinado no excluyendo por supuesto el intercambio como intercambio político o el acto político a favor de los demás pero con carácter interesado, ya, Hume, la siente y la respira, por decirlo así, también, en cualquier parte del mundo o de la sociedad moderna, los signos que siente y ve el autor Edimburguence sobre la institucionalidad de la promesa con carácter obligatorio aparecen como sigue:

“No hay que pensar que el conocimiento necesario para que los hombres se den cuenta del interés que tiene la institución y la observancia de las promesas sea algo superior a la capacidad de la naturaleza humana, ni siquiera aunque sea esta salvaje e inculta. No necesitamos sino un poco de mundo para advertir todas estas consecuencias y ventajas. Cualquier persona las descubre al más breve contacto con la Sociedad. Y como cada individuo percibe el mismo sentimiento de interés de sus semejantes, cumple inmediatamente su parte en el trato que haya efectuado porque está seguro de que los demás no querrán dejar de cumplir la suya. Todos ellos se conciertan en un esquema de acciones (esquema de justicia) calculado para el beneficio común, esquema que se conviene sea verdadero según la palabra acordada, y no se necesita de más, para formar este concierto o convención, que el que todos y cada uno de los individuos tengan un sentimiento de interés en el fiel cumplimiento de los compromisos que expresen ese sentimiento a los demás miembros de la sociedad, lo que produce que ese interés actúe sobre ellos, el interés resulta así la primera obligación para el cumplimiento de las promesas.

²⁸⁹ Ibidem. pp. 698-700.

Posteriormente, un sentimiento de, moralidad se une al interés, convirtiéndose en una nueva obligación para la humanidad. Ese sentimiento de moralidad en el cumplimiento de las promesas deriva de los mismos principios encontrados en el caso de la abstención de la propiedad de otros: el interés público, educación y artificios de los políticos tienen el mismo efecto en ambos casos. Las dificultades que se nos presentan al suponer que una obligación moral acompaña a las promesas pueden o vencerse o eludirse...”²⁹⁰

“...Es evidente que en ningún caso se supone que basta la sola voluntad para que la promesa sea obligatoria, sino que esta deberá estar expresada en palabras o signos si quiere obligar a una persona. Una vez que la expresión se ha puesto al servicio de la voluntad, bien pronto se convierte en el elemento principal de la promesa. Y a pesar de que alguien imprima en secreto una diferente dirección a sus intenciones y se niegue a tomar una resolución y a querer una obligación, no por ello quedará menos obligado por su palabra. Pero, aunque en la mayor parte de los casos la expresión constituya el total de la promesa, no siempre ocurre así. Si alguien utiliza una expresión sin conocer su significado y sin ninguna intención de obligarse a sí mismo, no estará ciertamente comprometido. Es más si no conociere su significado, pero utilizara la expresión solamente en broma y con signos tales que mostrasen inequívocamente que no tiene seria intención de comprometerse, tampoco se sentiría sujeto a ninguna obligación; por eso es necesario que las palabras expresen perfectamente la intención sin signos contrarios de ninguna clase...”²⁹¹.

En otras referencias sobre el mismo tema, agrega Hume: “...Todas estas contradicciones se explican fácilmente si la obligatoriedad de las promesas es simplemente una invención humana concerniente a la sociedad, pero jamás podrán explicarse si son algo real y natural procedente de alguna acción de la mente o el cuerpo”²⁹².

“... Como la obligatoriedad de las promesas es una invención en beneficio de la sociedad, se diversifica en tantas formas diferentes como el interés lo requiera y cae incluso en contradicciones directas antes que perder de vista el objeto...”²⁹³.

“...Los teólogos percibieron claramente que como la forma externa de las palabras es mero sonido, hacía falta una intención para que tuviera eficacia. Y vieron también que una vez se considerara esa invención como circunstancia necesaria su ausencia tendría que impedir claramente el efecto, ya fuera la intención manifiesta u oculta, sincera o dolosa. De acuerdo con esto han determinado comúnmente que es la intención del sacerdote la que constituye el sacramento, y que cuando aquel reniega secretamente de aquella intención, resulta altamente criminal consigo mismo, destruyendo además el bautizo la comunión o las

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Ibidem. p. 701.

²⁹² Ibidem. p. 702.

²⁹³ Idem.

ordenes sagradas. Las terribles consecuencias de esta doctrina no han logrado impedir que ésta se haya establecido, como tampoco los inconvenientes de una doctrina similar concerniente a las promesas ha impedido que la doctrina misma se establezca..."²⁹⁴.

²⁹⁴ Ibidem. p. 703.

5.10 LA POLÍTICA COMO ARTE DE DISTINGUIR.

En lo que podemos asumir como el modo del pensamiento político de Hume aparece precisamente el tema de las distinciones morales como distinciones políticas, a las que conecta precisamente con los intereses de la sociedad en los términos que siguen: "...las distinciones morales surgen naturalmente de la tendencia o dirección de las cualidades y caracteres para con los intereses de la sociedad y es nuestra preocupación por el interés lo que nos lleva a aprobar o censurar a aquellas"²⁹⁵.

Prosigue: "... por tanto lo que nos provoca agrado o desagrado es precisamente la tendencia del carácter o de la conducta respecto a ese bien común o interés común..."²⁹⁶Dicho lo anterior, en otros términos, la dirección o tendencia de una cualidad moralmente practicada en cuanto socialmente es creída: aprobada o censurada podría considerarse como el elemento constitutivo del sentimiento en que se traduce ya no una distinción estrictamente moral sino política; es decir, se trataría de un sentimiento no individual sino común, por tanto, de una medida cuyo contenido y forma ya es materia del cumplimiento o trasgresión de una regla o norma social, digamos de justicia, por ejemplo.

En concordancia con lo expuesto podría sostenerse que, en la concepción de Hume, cuando dado el carácter permanente de la cualidad de una conducta humana es motivo de una consideración general, o de un principio o fin (valor) asumida o puesta en práctica por el miembro de una sociedad, entonces estamos en presencia a la vez que de una conducta de una norma moral. Asimismo cuando al considerar en general la permanencia de una conducta y en ella sé hecha de menos su cualidad virtuosa, al abrigar el sentimiento de su necesidad, con ello surge el principio de la obligación moral.

Por otra parte, cuando la consideración general, no sólo es subjetiva sino objetiva, y la prolongación social de la cualidad en la conducta individual deja de ser solo espontánea para tornarse necesidad heterogénea, y cuando la regularidad de esta observancia deja de ser motivo privado de los individuos para tornarse en ocupación específica de una clase especial de individuos que creen actuar con miras al interés general de la sociedad. Entonces se producen los siguientes efectos: la regla moral, mediante la conversión de la consideración general en regla socialmente adoptada (ya no solo asumida directamente por los individuos sino por su representación como facultad vinculante), deja de serlo y se torna regla de justicia, o regla de derecho. Pero, por otra parte, con la prolongación en el tiempo de la cualidad de la conducta como necesidad heterogénea de los individuos, aparece la necesidad de la administración o institucionalidad pública. Finalmente con la conversión de

²⁹⁵ Hume, "*El Tratado*," op. cit. p. 769; repárese en la importancia que inmediatamente cobra en estas cuestiones de moral política, principios como la tendencia análoga de deseos y de doble simpatía, ya expuestos a propósito de la moral; ver supra. p. 21, nota 40.

²⁹⁶ Idem.

la observancia de la regla justa en interés inmediato no de la sociedad toda sino de un grupo o clase especial de hombres, entonces parece la clase de los políticos o de los gobernantes.

En efecto, sostengo que, en Hume, la política al igual que la moral es una consideración o criterio general de la conducta humana, sólo que mientras esa consideración proviene de un individuo como particular entre otros individuos igualmente particulares su conducta entonces se circunscribe en el hemisferio de la moralidad estricta, en este caso se trataría sólo de una conducta sujeta a normas morales. Aquí cabe decir que la especificidad de las reglas morales en un determinado grupo y orden, no obsta para que se pueda intentar una reunión de ellas en términos de la sociología o la psicología o de otras disciplinas que converjan sobre el análisis de la moral.

Por otra parte, cuando la consideración de la conducta humana la hacen los individuos, no como particulares, sino en cuanto tales como representantes, o más aún como representantes sociales; entonces la consideración deja de tener solo un carácter privado, moral; pues al entrar en escena como interés superior de los intereses individuales la representación del interés general, hace que la consideración general deje de ser la operación intelectual de los individuos sólo en cuanto tales, para tornarse en la operación intelectual de individuos bajo la embriaguez de la creencia, de que no sólo representan al público sino de que son lo público mismo. Luego, entonces, con ello, la consideración por encima de los individuos, y de la individualidad misma, si bien esencialmente es creencia, se torna criterio público, y más aún institución o representación suya; y a la vez que surgen principios generales como regla política, o jurídica, surge el criterio que distingue casi con la fuerza de un prejuicio, la cualidad política de los gobernantes, o de los funcionarios; o lo que se ha dado en llamar reglas escritas y no escritas de los gobernantes.

De aquí, Hume, extrae otras derivaciones como la consistente en que la política tiene por elemento la retórica, pues suponiendo a los individuos iguales, lo originario no es el mandato o la orden, sino la persuasión o el convencimiento. Por tanto, la retórica es instrumento esencial de la acción política, ya que mediante sus buenos oficios busca convencer a los otros de lo políticamente valioso; sus argumentos generalmente son morales y jurídicos, o de otra índole; pero, tiene por escenario y destinatario precisamente a la opinión pública, y a los agregados sociales. La política vista desde la perspectiva moral no es exactamente la contraparte externa de la conciencia moral, si no, algo más, es sentido externo, práctico del sentido interno, especulativo, de lo moral; de lo que se sigue que la comprensión moral, ya es comprensión política, en su primer momento; pero, en tanto perspectiva suya es la originaria fuerza de que depende el movimiento social, en que se va más allá de los confines individuales, y la comprensión de estos bajo sus circunstancias morales en cuanto tales individuos ya es no como individuos bajo su individualidad sino como la parte general de estos, o fuente de moralidad. El tránsito entre lo moral y lo político, de acuerdo con esto es fluido y sutil pero aún perceptible, y más aún

diferenciable; en esto, lo más interesante, reside en que lo político como tal, ya es productor de lo moral, pero, en esto, lo político sigue lo moral, como si en ella reconociera su naturaleza remota, y precisamente sin cuartarla sino prosiguiéndola se propusiera como su naturaleza segunda, y en esto residiría lo que es pauta de lo político; mientras que lo moral en movimiento apenas es distinguible de lo político que es el movimiento, lo moral ya en esto o en su dimensión militante es nutriente permanente de la distinción política, los criterios de esto, aparecen en este tránsito y son absolutamente disolubles, por tanto, artificiales y dependen de circunstancias; lo moral en la política es lo permanentemente disoluble pero la política en la moral ya es lo fijo, y esta fijeza es la naturaleza de la moral en la política, es decir, es criterio esencialmente político.

Pero, con esto, de repente, ya nos vemos directamente comprometidos con el desarrollo del pensamiento político más representativo de Hume. En efecto, comenzamos con un tema absolutamente simple y sencillo: el de la distinción moral como distinción que tiene que ver con el quehacer de esa extravagante especie: la de la animalidad política, digo animalidad política por que eventualmente todos en algún momento u otro de nuestras vidas podemos vernos envueltos o enredados por los laberintos de conquista, creación, desarrollo, transformación, interpretación, decisión y planeación de la relación social que da significado a la conducta humana en el escenario de la política:²⁹⁷ y que algunos denominan simplemente poder: o creencia en un modo del ser social: que posee la facultad de causar, modificar o anular conductas, movimientos, o existencias, que terminan por ser en cuanto determinados por él, él mismo, sólo que considerados bajo un punto de vista diferente; otros, bajo el manto clásico de la relación: mando y obediencia ²⁹⁸, cuya mejor expresión filosófico-política fue acuñada por Hegel como dialéctica del esclavo y el amo; o bien, otros (Carl Schmit) la significan mediante la relación: amigo-enemigo.

Pero, lo más representativo de este escenario o de su animalidad son los gobernantes o los líderes, criaturas cuyo comportamiento consiste en surgir y hacerse necesarios socialmente cambiando las circunstancias para hacer coincidir el interés más remoto de los hombres ordinarios, con el interés más cercano que ellos como determinados hombres ordinarios tienen como políticos; es decir, como ya se advirtió en lo que precede, hacen de la salvaguarda de aquel una actividad especial, de la que por estar preocupados en otros intereses más cercanos y materiales, la generalidad de hombres ordinarios no pueden ocuparse de la materialidad de sus intereses remotos como intereses cercanos de ellos como políticos. Así, en tanto, éstos ven con toda normalidad el desarrollo de su ocupación especial como políticos o más bien como gobernantes, aquellos ven con toda normalidad él asumirse como destinatarios, incluso como beneficiarios indirectos de aquella

²⁹⁷ Hume considera que lo que constituye la ocupación de la política es una trilogía: la moralidad, la crítica y la lógica; también considera que la política es “el Arte y Don de la penetración”; en otra parte dirá que la retórica es el elemento de la política (ver Negro Pavón, Dalmacio, *“De la Moral...”* op. cit. pp. CXII, CXIII y 55; ver en relación a la última proposición *“El Tratado”*, op. cit. p. 764.

actividad que ven como remota, por estar ocupados en la cercanía de atender sus intereses inmediatos.

Con lo anterior, los políticos o los gobernantes, ven con la mayor naturalidad la artificialidad de hacer de la observancia de las leyes de justicia, por ejemplo, su interés más cercano, mientras que su violación el más remoto; esta actividad, como se comprende, en cuanto termina, por diversas razones y circunstancias, por especificarse socialmente, teóricamente es una de las razones que da cuenta en la concepción de Hume del origen al gobierno civil; es decir, de cómo un conjunto de criaturas a las que esencialmente se les denomina incluso hoy día clase política, o clase dirigente ²⁹⁹ integrada por magistrados civiles, reyes, ministros, legisladores, líderes en la época de Hume aparecen precisamente con tal investidura por supuesto no menos artificial que el interés que creen representar etc. Pero, el carácter artificial de este fenómeno social, no sólo da idea de la ocupación específica de los políticos en cuanto no directamente creadores de las distinciones como distinciones morales ³⁰⁰ sino de cómo una vez elevados por encima de la sociedad como representación suya, adquieren en cuanto políticos, una vida propia independiente de su origen y si el artificio de la representación convenció a aquellos para erigirse en guardianes de su interés como interés social, ahora siguen convenciendo³⁰¹ con nuevos artugios y son causantes de su modelación como distinciones políticas, artificiales impuestas al conjunto social.

Sin embargo, en el diseño de la distinción aquí propuesta, el diálogo que los políticos deben observar con la naturaleza es fundamental, pues Hume advierte, sobre la necesidad de la subordinación a la naturaleza para diseñar, del mismo modo, solo que en términos políticos la distinción moral; que directamente emana de la naturaleza; pero, ahora, en la dimensión de lo político, ya no como naturalidad sino como artificialidad; esto es, como distinción que tiene que ver con el interés concebido como utilidad social que, como tendencia o dirección suya se cree presenta una actividad o carácter especialmente comprometido o articulado a una consideración general; en que, como ya se afirmó, estas criaturas hacen del interés remoto de los otros, el interés inmediato de su ocupación; mientras del mismo modo, de ello deriva su interés remoto, como interés igualmente político al quedar constatado socialmente por la sanción o tratamiento político que aplican al suministro de conductas de los otros, que en su afán por cumplir la pasión de su interés inmediato trasgreden o desbordan el fondo y forma de su interés remoto, y que otro tanto es lo que cumple igualmente la especificidad del interés remoto de aquellos, al hacer de las reglas de justicia el "Telos" de su actividad o al erigirse en sus guardianes.

²⁹⁹ Véase: Mosca, Gaetano, *La Clase Política*, Selección de Norberto Bobbio, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2002

³⁰⁰ Sobre la imposibilidad de que los políticos creen las distinciones morales, ver Hume, *"El Trat..."*, op. cit. pp. 771, 772.

³⁰¹ Recuérdese la concepción que sobre retórica mantiene Hume, ver supra. p.46 nota 81.

Por tanto, ahora, precisamente mediante esta consideración social y política, es decir: artificial, en que aparece como actividad social, específica: la conversión de la cualidad natural de la conducta humana, en que el interés remoto de los otros se transforma en interés inmediato de los gobernantes, y la trasgresión por los otros (los hombres normales), de las reglas justas que derivan, o de lo que constituye el bien común custodiado por aquella singular especie de hombres gobernantes, es, al propio tiempo, lo que da origen al interés remoto de estos y, de ese modo, tanto en el primero como en el segundo aspecto, Hume, hace consistir el nuevo carácter y naturaleza no sólo del gobernante sino de la actividad política en general ³⁰².

Lo anterior pone de manifiesto en el pensamiento de Hume la importancia de la naturaleza humana concebida de otro modo, es decir, como momento artificial de sí, o como experiencia que ya no es solamente si misma sino como otro mediante la imaginación o el artificio humano natural, por tanto, como determinación empírico-trascendental que en último análisis debe tenerse en cuenta en el modo o consideración de cómo se gesta u ocurre la creación del acto y del sujeto político, es decir, como creación esencialmente artificial o auto creación política.

Con lo expuesto, sin duda, se evidencia la importancia de la moral, o más específicamente de la distinción natural-moral como criterio o parangón de la distinción política; pero, sobre esto, abunda el propio Hume, veamos detenidamente la siguiente ilustración: "... las distinciones morales son construidas artificiosamente por los políticos para establecer el bien público, pero ello no significa que los políticos produzcan el sentimiento de la censura y la aprobación, pues este sentimiento nos es dado ya por la naturaleza, es un <<sentimiento natural>>, el artificio de los políticos solo ayuda a la naturaleza a producir el sentimiento de la aprobación. Pero el artificio de los políticos en modo alguno es la causa única de la distinción moral. Si la naturaleza no nos ayudara en este respecto sería inútil que los políticos nos hablaran de honroso o deshonoroso, de lo digno o de lo censurable. Estas palabras nos serían totalmente ininteligibles y no uniríamos una idea a ellos más de lo que haríamos si pertenecieran a una lengua que nos fuera completamente desconocida³⁰³ lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de los límites originales; sin embargo, es la naturaleza la que debe seguir procurando los materiales, dándonos alguna noción de las distinciones morales" ³⁰⁴.

³⁰² Hume, *"El Trat..."* pp. 717 y ss.

³⁰³ Al respecto comenta Ardal que la base última de los planes de los políticos se debe a la convicción Humeana de que <<una palabra no es una causa natural, sino que adquiere su eficacia causal por convención, a través de su asociación con alguna experiencia o convención>>, ver *Ibidem.* p. 672

³⁰⁴ *Ibidem.* pp. 672-673; abundando más en específico sobre la distinción política, Hume encuentra el siguiente criterio en Maquiavelo: "dos métodos de distinguir: uno, que solo tolera la distinción proveniente del gobierno sobre súbditos, borrando toda otra, este método es usado en la política

5.11 LA AUTORIDAD DEL GOBIERNO Y DEBER POLÍTICO.

5.11.1 LA NATURALEZA DE LA AUTORIDAD.

En esta parte, se abordan dos tópicos que tienen gran importancia en el desarrollo del pensamiento político de Hume: la naturaleza del gobierno, y el deber político. En efecto, el gobierno civil ya ha sido desarrollado en términos generales a propósito de la distinción moral como cualidad política; por lo que, aquí, se buscará completar el tema, destacando algunas otras características suyas, particularmente, se busca mostrar la naturaleza convencional que le atribuye Hume a su origen; pero, igualmente, se mostrará el modo como según nuestro autor se legitima su autoridad, es decir, en términos Humeanos se busca dar respuesta a la importante cuestión de ¿cuándo se considera en términos sociales que un gobierno goza de esa cualidad eminentemente política, como es la autoridad?

En principio me parece que es sumamente importante partir de la distinción que hace Hume entre naturaleza y fuente o causa del gobierno. La naturaleza de un ente social, como el gobierno, no es otra sino el principio o cualidad que desarrolla un modo de ser específicamente social; mientras que la expresión fuente, más bien, hace alusión al factor o factores que originan, causan o producen en determinadas circunstancias de espacio y tiempo aquélla naturaleza o modo de ser social de tal modo que este es aquel mismo factor solo que considerado bajo un punto de vista diferente. De acuerdo con esto, ahora, es fácil advertir que la reflexión de Hume encara del mismo modo los dos problemas encontrando precisamente que no es lo mismo tratar de la naturaleza que de las fuentes o causas del gobierno.

Por lo que hace al problema de la naturaleza del gobierno se presentan varios aspirantes a constituir esa naturaleza o cualidad. Pero en el tiempo de Hume el más importante de ellos es la Promesa; y, en efecto, era auspiciada teóricamente por los representantes más conspicuos de la teoría pactista clásica. Sin embargo, esta pretensión teóricamente resulta vana por los argumentos en contrario, expuestos por Hume, que ya se esgrimieron en la tercera de las fundamentales convenciones expuestas. Ahí se argumenta que si la promesa, tal y como sustentan los filósofos de la naturaleza, fuera un acto natural e inteligible habría que preguntarse por el acto mental que en términos naturales daría origen a la promesa, encontrando que no puede ser la resolución pues esta por si misma no obliga a nadie; igualmente no puede ser el deseo pues sin que medie éste pueden

oriental; dos, aquí se toleran otras fuentes de distinción a las emanadas del soberano, tales como: el nacimiento, los títulos, las posesiones, el valor, la integridad, el saber o las grandes acciones, este es el sistema Europeo.” Ver Hume, David, *Ensayos Políticos*, Ed. Tecnos, Madrid 1996, pp. 13 y 14.

contraerse obligaciones; asimismo quedó descartado el que puede ser la volición de una acción, pues sí bien la promesa implica como elemento esencial suyo el primigenio de la volición, empero, tal elemento solo tiene el poder de obligar en el estricto margen de la situación presente, y no para el futuro como es de esperarse en toda promesa.

Finalmente, queda el elemento de la volición de la obligatoriedad misma de la promesa, pero, dice Hume, toda obligación, al igual que toda nueva moralidad supone un nuevo sentimiento, y, por tanto, un cambio en la relación entre objetos, lo que supone la creación de una nueva relación entre objetos, pero la obligación moral de una promesa es un mero acto de la voluntad, sin que se produzca el menor cambio en ningún punto del universo, se sigue que las promesas no tienen ninguna obligación natural. "...Querer una nueva obligación supone querer una nueva relación de objetos de objetos; por tanto, si esta nueva relación de objetos estuviera formada por la volición misma tendríamos de hecho la volición de la volición, lo que es manifiestamente absurdo e imposible. La voluntad no tendría en este caso, objeto hacia el que tender, sino que tendría que retornar sobre sí misma in infinitum. Una nueva obligación depende de nuevas relaciones. Las nuevas relaciones dependen de una nueva volición. La nueva volición tiene por objeto una nueva obligación y, en consecuencia, nuevas relaciones y, en consecuencia, nuevas relaciones y, en consecuencia, una nueva volición, y esta última engendra a su vez una nueva obligación, relación y volición, sin que exista un término en esta serie. Por tanto es imposible que en ningún caso podamos querer una nueva obligación, y, en consecuencia es imposible que la voluntad pueda acompañar nunca a una promesa o producir una obligación moral" ³⁰⁵.

Por tanto, es de concluirse que el carácter obligatorio del cumplimiento de una promesa análogamente a la resolución y deseo no deriva de una cualidad natural, es decir, no deriva de la naturaleza³⁰⁶ tal y como pregonan los filósofos de la naturaleza en la época de Hume. Como derivación de esta refutación a la teoría pactista clásica es fácil concluir con Hume que dada su misma naturaleza artificial o convencional al igual que la promesa el gobierno no tiene su asiento en una obligación natural. Por tanto, el origen o naturaleza de este como de aquella hay que buscarlo en otro lado ³⁰⁷.

De este modo Hume arriba al resultado de que una promesa no es ni naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas, es decir, se trata de un instrumento no natural sino esencialmente social y por tanto artificial. En efecto, la promesa no es posible pactarla sin un conocimiento de la vida social, pues su origen es una convención. Pero el origen del gobierno al igual que esta y que la <<posesión estable>> (ya analizada más atrás) supone un cálculo de intereses inmediatos, es decir, se trata de un cálculo del provecho propio derivado del beneficio que con mi acción procuro al otro, y de la sanción o

³⁰⁵ Ibidem. p. 694 nota*.

³⁰⁶ Ibidem. pp. 692, 693.

³⁰⁷ ver supra. pp. 97 nota 141, 110 nota 160.

castigo contra esta para el caso en que no haga lo mismo. Tal es el principio o convención generador de la promesa o de la obligación de abstención del bien del otro, o en términos generales del sentido del deber social, pero como veremos más adelante también del gobierno o de cualquier otra institución. Volviendo al modelo de la promesa, puede decirse que el interés convencional en que reside es la primera obligación o el motivo del sentimiento del deber o de la obligatoriedad del cumplimiento de las promesas.

Pero Hume advierte una segunda nota igualmente artificial pero esencial en la constitución de la obligación o institución social, tal rasgo, lo constituye el sentimiento de moralidad que posterior al interés convencional se une a este y como resultado de esta unión surge la nueva obligación social por el conjunto de la humanidad, los motivos de esta unión son determinados por los mismo principios que los de la propiedad o <<posesión estable>>, es decir, por medios igualmente artificiales como el interés público, la educación y los artificios de los políticos, quienes al igual que los teólogos agregan a la forma externa de las palabras, frases y discursos una intención con lo que constituyen prácticas, ritos, instituciones, símbolos y tradiciones, y estas acciones sólo tienen como punto de comparación la transubstanciación o las órdenes sagradas en que "... una fórmula unida a una cierta intención, cambia por completo la naturaleza de un objeto externo e incluso la de un ser humano..." ³⁰⁸.

De esta forma, volviendo a la volición de la obligatoriedad de una promesa es claro que aquella no constituye a esta ni naturalmente, ni por sí misma en cuanto resultado de una convención, sino que para que se perfeccione la obligatoriedad o el cumplimiento de una promesa tiene que aparecer "... una cierta fórmula verbal por la que nos comprometemos a realizar una acción. Esta fórmula constituye lo que denominamos una promesa, que como ya se apuntó es la sanción del intercambio interesado entre los hombres. Cuando alguien dice que promete una cosa, expresa de hecho la resolución de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta fórmula verbal, se somete al castigo de que nunca más se confié en él en caso de incumplimiento. La resolución es el acto natural de la mente expresado por la promesa: pero si no existiera más que la resolución, las promesas declararían sólo nuestros antiguos motivos, pero no crearían ningún nuevo motivo ni obligación.

Son las convenciones de los hombres las que crean un nuevo motivo, una vez que la experiencia nos ha enseñado que los quehaceres humanos irían mucho mejor y redundarían en provecho mutuo si se instituyeran símbolos o signos con los que darnos unos a otros la seguridad de nuestra conducta en cualquier asunto determinado. Una vez que se instituyeron estos signos, quienquiera que los utilice (recuérdese el principio de generalidad que antes instituyó Hume sobre la concepción del acto moral) queda

³⁰⁸ Ibidem. p. 702.

inmediatamente ligado, por su propio interés, a cumplir con sus compromisos, y no deberá esperar que se vuelva a confiar jamás en él si se niega a cumplir lo que se prometió.

--agrega Hume-- No hay que pensar que el conocimiento necesario para que los hombres se den cuenta del interés que tiene la institución y la observancia de las promesas sea superior a la capacidad de la naturaleza humana, ni siquiera aunque sea esta salvaje e inculta. No necesitamos sino un poco de mundo para advertir todas estas consecuencias y ventajas. Cualquiera persona las descubre al más breve contacto con la sociedad. Y como cada individuo percibe el mismo sentimiento de interés en sus semejantes, cumple inmediatamente su parte en el trato que haya efectuado porque está seguro de que los demás no querrán de dejar de cumplir la suya. Todos ellos se conciertan en un esquema de acciones calculado para el beneficio común, esquema que se conviene será verdadero según la palabra acordada, y no se necesita demás, para formar este concierto o convención, que el que todos y cada uno de los individuos tengan un sentimiento de interés en el fiel cumplimiento de los compromisos que expresen ese sentimiento a los demás miembros de la sociedad, lo que produce que ese interés actúe sobre ellos; el interés resulta así la primera obligación para el cumplimiento de las promesas.

Posteriormente, un sentimiento de moralidad se une al interés, convirtiéndose en una nueva obligación para la humanidad..."³⁰⁹.

De esta forma llegamos al momento en que habría que concluir este punto, que al igual que los anteriores resulta crucial no sólo para entender el pensamiento de Hume en torno a lo que es el origen del gobierno sino para comprender en forma más clara la naturaleza de la Institución social y política según el pensador Edimburguense. En efecto, para lograr lo anterior resulta esencial tener en cuenta los intereses en juego; pero, también, lo que es igualmente esencial: el instrumento mediante el cual la naturaleza inmediata es negada y, por tanto, afirmada como artificio, esto es como mediación suya; pues la solución del conflicto de intereses, inmediatos y remotos en juego, por la mente humana, sí bien no es algo inmediatamente dado por la naturaleza como puesto en ella, empero dicha solución con todos los atributos de seguridad y estabilidad que conlleva cualquier Institución es ni más ni menos resultado de las mismas fuerzas y poderes con que la naturaleza dota y privilegia a la mente del ser humano.

En estos términos, Hume, no renuncia a la naturaleza sino a la idea con que la conciben los filósofos de la naturaleza, es decir, como entidad inmutable, inalterable y eterna. Hume, en cambio, en un esfuerzo por volverse el Newton de las ciencias morales se vuelve sobre el sí mismo de la naturaleza humana esto es sobre el sujeto de la modernidad y destaca su momento escéptico, artificial, su negación como naturaleza inmediata, pero en la experiencia de ella misma <<del mismo modo>> en un momento

³⁰⁹ Ibidem. pp. 699, 700.

superior, en que lo que vale como sociedad como cultura y en general como institución es precisamente lo mediato, el artificio, y de esa forma asume como verdadera naturaleza y origen, en un claro mentís a los filósofos de la naturaleza, del gobierno precisamente la naturaleza no como inmediatez sino como artificio o negación suya por sus propias fuerzas y poderes. Es decir, como Convención y por tanto como institución, y supone como principio motriz de estas fuerzas naturales precisamente una determinación que no por descarnadamente mundana y empírica deja de ser esencial en el ser humano de la modernidad, y más bien es la cualidad empírica que mejor constituye la percepción de su modernidad, es decir, la del interés, la del provecho o beneficio cuyo carácter social empero lo garantiza precisamente la mutuidad con el otro como Creencia en él, y cuya expectativa y sanción son las mismas en el mismo plano de la experiencia y de la Costumbre.

Pero este interés no constituye directamente la moralidad u obligatoriedad de la institución o del gobierno sino que por convención la circunstancia en que aparece este interés inmediato del ciudadano se ve transformada. En efecto, se ve transformado en un segundo interés: el del respeto de las leyes o esquema de reglas de justicia, que al consagrar jurídicamente los intereses inmediatos de los ciudadanos, estos se ven elevados precisamente a ley y por tanto cuentan con el respaldo de la forma jurídica y por tanto de las instituciones. Pero inmediatamente este interés o respeto jurídico de sus intereses o respeto al esquema de justicia socialmente convenido o acordado no constituye ningún interés inmediato para aquellos sino tan sólo su interés remoto. Por lo que sólo al verse transformado este último, al cambiar sus circunstancias, por un número determinado de hombres que precisamente adquieren una distinción especial al hacer de su ocupación precisamente la custodia, el resguardo y respeto de los intereses remotos de los otros ciudadanos, transformándolos precisamente en su interés inmediato, y al hacer de la sanción de los excesos y trasgresiones de las conductas de los otros al esquema de justicia o al sistema de instituciones precisamente su interés remoto, tal especie no es otra sino, como ya se adelantó más atrás, la de los gobernantes y políticos ³¹⁰.

Por tanto se trata de la especie a la que pertenecen príncipes, partidos, reyes, magistrados, jueces, ministros, líderes, etc. y todos ellos constituirían el futuro estado gendarme o la institución política del dejar hacer dejar pasar del futuro liberalismo político clásico cuyas miasmas ya las respiraba Hume y por ello tuvo oportunidad de teorizarlo desde su ahora o desde la perspectiva de su <<del mismo modo>>. Pero en esto ya nos excedimos en, lo que respecta a su naturaleza, con esto último más bien entramos de lleno a las causas y fuentes que dan origen no tanto al gobierno sino a su autoridad. En esta parte igualmente se aborda implícitamente el aspecto de la legitimidad política en el pensamiento de Hume.

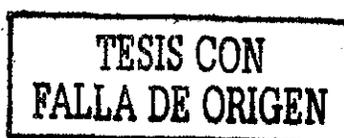
³¹⁰ Ibidem. pp. 717-723, 730-735, 738.

Conviene destacar que en Hume el fundamento de la autoridad o el derecho a la autoridad lo mismo es del gobierno que del ciudadano, y se encuentra ya en un nivel de institucionalización avanzado precisamente en el que le es propio a las leyes fundamentales, o al esquema de reglas de justicia. Pero para llegar a este estadio de desarrollo institucional habría que distinguir dos momentos en que los individuos eligen su gobierno o sus autoridades. Uno tiene que ver con el momento en que por convención se acuerda o se celebra la promesa mediante la cual se pacta la instauración de un esquema de leyes o reglas de justicia o la instauración misma del gobierno por que se juzga conveniente, provechoso, para la satisfacción de los propios intereses inmediatos, si bien para esto se actúa como si se actuara en interés y provecho del otro. En este momento de instauración del gobierno no existe incertidumbre respecto a quienes habrán de fungir como autoridades, en la misma promesa queda claro quienes por convención habrán de mandar y quienes habrán de obedecer.

Sin embargo, y con esto llegamos al segundo momento, una vez establecido el gobierno y transcurrido un tiempo más o menos largo en que ya se experimentó los beneficios que acarrea la invención de esta institución, la elección del gobierno mismo, por decirlo así, se inmaterializa o se despersonaliza, y en su elección deja de pesar el interés privado que en principio motivo la original obligación política convencional. Con esto se da paso al interés general o, a lo que podríamos denominar Creencia del interés general que se ha construido como función de la serie de experiencias semejantes en que los ciudadanos como público se han visto beneficiados, y que por tanto la elección de las autoridades ya no la identifican ni refiere con su interés privado, sino, ahora, con un interés más específico, es decir, con un específico interés general consistente en el beneficio o provechos que erga omnes representa la institución del gobierno como tal.

Pero la elección a que se refiere Hume no es la elección democrático – representativa de los modelos electorales, que habrían de cobrar fama ya en pleno siglo XIX a partir de las teorizaciones de autores como Jeremías Bentham, John Stuart Mill, Burke, Constant, etc. Si bien en Hume el carácter instrumental de las formas de gobierno ya esta implícito en el enfoque utilitarista que imprime a sus reflexiones, también es de hacerse notar que, más bien, cuando habla de elección del gobierno se refiere no a otra cosa sino a los modos de adquisición o fuentes de la autoridad en general, con lo cual se pone por encima de su propia temporalidad histórica; con ello, de manera implícita, aborda el problema de cómo la autoridad adquiere igualmente legitimidad política. Como respuesta a este tópico y en congruencia con el empirismo trascendental que he advertido en Hume, ensaya precisamente las categoría del Tiempo y Costumbre³¹¹ como factor determinante de todo tipo de legitimidad política. En lo que sigue abordaré estas cuestiones con lo cual concluiré el primero de los tópicos de los propuestos en esta parte.

³¹¹ Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit. pp. 128, 129.



5.11.2 LAS FUENTES O CAUSAS DE LA AUTORIDAD.

El primer modo de adquisición o fuente de autoridad es el de la <<posesión prolongada>> Este principio dice Hume es el que "... confiere autoridad a todos los gobiernos bien establecidos del mundo, sin excepción (...) en una forma cualquiera de gobierno o en una sucesión de príncipes. Es cierto que, que sí nos remontamos al origen de cada nación, encontraremos que apenas si existe estirpe regia o forma de gobierno que no esté basada al principio sobre la usurpación y la rebelión, y cuyo título no sea al principio peor que dudoso e incierto. Solamente el tiempo confiere validez a su derecho; así, operando poco a poco sobre la mente de los hombres, los va reconciliando con la autoridad, haciendo que esta les parezca justa y razonable. Nada hay que cause un sentimiento de mayor influencia sobre nosotros que la costumbre, o que dirija más intensamente nuestra imaginación hacia un objeto. Una vez que llevamos ya mucho tiempo de obedecer a una serie de hombres, ese instinto general o tendencia por el que suponemos que la lealtad debe ir acompañada por una obligación moral toma fácilmente esa dirección y elige como objeto esa serie de hombres. Es el Interés el que produce el instinto general, pero es la costumbre la que proporciona la dirección particular (...)

-puntualiza- Se juzga naturalmente de una cosa por comparación (...) Se juzga que se ha adquirido derecho sobre un caballo o un conjunto de vestidos en un periodo muy breve; en cambio apenas basta un siglo para consolidar un nuevo gobierno o suprimir en la mente de los súbditos todo reparo hacia él. A esto hay que añadir que, para conferir a un príncipe el derecho a adquirir un poder adicional que haya podido usurpar, bastará un periodo de tiempo más breve de tiempo que el necesario para consolidar su derecho cuando ha usurpado la totalidad. Los reyes de Francia (Luis XIV y Luis XV) no han tenido en sus manos el poder absoluto durante más de dos reinados, y sin embargo, nada le parecerá más extravagante aun francés que él hablarle de libertades. Si recordamos lo dicho a propósito de la accesión, podremos explicar fácilmente ese fenómeno " ³¹².

Respecto a este punto, cabe recordar lo dicho ha propósito de la conformación de la Creencia en la mente humana para que esta surja tiene que operarse precisamente una transición fácil o un pasaje suave de la ideas de una primera impresión a otra idea, cuyos rasgos de vivacidad, vigor y fuerza son precisamente los de aquella; pero esto ya es de nuevo mediante el principio de la doble simpatía y dirección análoga de deseos una nueva cualidad pasional o Creencia, en que los distintos de la experiencia ya aparecen reconciliados en este movimiento, y resultado, operado por la imaginación humana. Es decir, en el caso del usurpador y ya en el escenario empírico de la costumbre del ejercicio del poder, la impresión ilegítima de éste terminó por disolverse en el efecto que sobre la

³¹² Ibidem. pp. 740, 741.

mente de los ciudadanos generó la repetición constante de experiencias semejantes, en que el usurpador se condujo otras tantas veces como titular en la diversidad de actos con ocasión del ejercicio del poder legítimo.

Es decir, la idea de la impresión del ejercicio legítimo del poder repetida tantas veces como fue necesario por el usurpador, hizo que la imaginación humana terminara por asociar la idea de la impresión de aquel ejercicio con la idea del poder legítimo; y, por tanto, con ello, vía los principios operados por la imaginación en la transición fácil, la semejanza del ejercicio del poder legítimo del usurpador con el poder legítimo, al repetirse una y otra vez, terminó por configurar la Creencia en la disolución de la diferencia de lo que sólo era semejante, y en afirmar su identidad, como sí realmente se creyera en esta Ficción. Esta Creencia es la <<posesión prolongada>> aparece en Hume como fuente primera de legitimación del actual soberano aunque en su inicio su verdadera toma del poder fue la usurpación.

En los demás modos o fuentes de autoridad Hume igualmente hace valer la articulación del tiempo costumbre y creencia, es decir, la potencialidad heurística de su sistema empírico trascendental para explicar esos otros tantos modos de legitimidad o <<del mismo modo>> políticos.

Dice Hume que cuando un gobierno no está establecido por el principio de la <<posesión prolongada>> entonces queda como fuente de adquisición legítima precisamente el principio de la <<posesión presente>> Pero la <<posesión presente>> generalmente no aparece sola sino que se hace unir de la posesión constante de la autoridad mantenida por las leyes de la sociedad y por los intereses generales de la humanidad. Hume plantea igualmente la necesidad de que el poseedor presente adecue su derecho con un sistema conocido de ética, si se rehusare a esto, y llegase a negar que por este hecho no se encuentra sometido a la sanción de la moralidad, sería justamente considerado como una persona extravagante que repugna al sentido común y al juicio de la humanidad. Por otra parte, se pregunta Hume "... ¡ Cuántos gobiernos habrá ahora en el mundo, y cuántos más encontraremos en la historia, cuyos gobernantes no tengan mejor fundamento de su autoridad que el de su posesión presente? –dice- Limitémonos simplemente a los imperios de Roma y Grecia: ¡ No es evidente que la larga sucesión de emperadores que media entre la desaparición de las libertades públicas de Roma y la final extinción de este imperio a manos de los turcos no podría presentar otro título de justificación que su mandato? La elección del senado era un mero formulismo que seguía siempre a la elección de las legiones; y estas se encontraban siempre divididas en las distintas provincias, de modo que sólo la espada podía acabar con las disensiones. Por tanto fue mediante la espada como todo emperador adquirió, defendió su derecho; así, pues, o tendremos que decir que en todo el mundo conocido, durante tantas épocas, no ha tenido formas de gobierno que merecieran obediencia, o habrá que admitir que en los

asuntos públicos es el derecho del más fuerte el que debe ser reconocido como legítimo y sancionado por la moralidad, cuando no se le opone otro título " ³¹³.

Sí bien para Hume esta vía de hecho (ocupación o posesión presente) como fuente de autoridad es una constante no sólo en la historia sino igualmente en la situación actual, particularmente en su época, la exigencia como atributo de la legitimidad de su autoridad planteaba su unión con la posesión constante del poder; unión que podría garantizarse mediante un sistema conocido de ética, o bien por la adopción de un esquema de leyes o de justicia, cuyo atributo político precisamente consiste en ser una posesión constante de autoridad o de legitimidad. Pero estos atributos políticos, en cuanto Creencias, derivaban de la propia naturaleza de la regla justa o legal, pues como ya se argumentó (más atrás) su estabilidad y regularidad, es lo que mejor representa el resultado de la transición fácil de la idea, o de la impresión del constante tráfico empírico interesado de la inestabilidad de los bienes externos a la idea de la estabilidad de ese tráfico, que se logra precisamente mediante la equiparación del consuetudinario traficar los primeros con la estabilidad de la mente, este empate social, justamente es lo que garantiza como atributo suyo precisamente la regla de justicia, y la estabilidad e institucionalidad que se deriva de ello es la Creencia que como resultado se deriva de la unión o la transición fácil de la idea de la impresión de un distinto representado por la posesión presente u ocupación a la idea de otro distinto representado por la posesión constante que se contiene precisamente en la cualidad del sistema ético o del sistema de reglas de justicia. Tal Creencia vuelta mentalidad social no sólo legitima al poder de hecho de la <<posesión presente>> sino que marca el principio de la institucionalización del poder, y marca la pauta para su ulterior conquista de otro modo, esto es, mediante otra Creencia, y esto implica la asociación de otros distintos y, por tanto, <<del mismo modo>> institucionales.

El tercero de los modos o fuentes de adquisición de la autoridad es <<el derecho de Conquista>>. Comenta Hume que "... este tipo de derecho se asemeja al de la <<posesión presente>>. Pero tienen todavía más fuerza, pues está acompañado por las nociones de gloria y honor que atribuimos a los conquistadores, en lugar de estarlo por los sentimientos de odio y aborrecimiento que tenemos por los usurpadores. Los hombres otorgan naturalmente su favor a los que aman, y se inclinan por ello a conferir fuerza de derecho a la violencia con éxito de un soberano contra otro, con preferencia a la rebelión triunfante de un súbdito contra sus soberano " ³¹⁴.

Más adelante en un comentario marginal destaca que: "... no se quiere decir que la posesión presente o la conquista basten de suyo para conferir derecho frente a la posesión prolongada o las leyes positivas, sino sólo que tienen alguna fuerza, y que serán capaces de inclinar la balanza a su favor en caso de igualdad de derecho, pudiendo incluso en

³¹³ Ibidem. pp. 742, 743.

³¹⁴ Idem.

ocasiones conferir fuerza de derecho a la parte que menos títulos tiene para ello. Sin embargo, es difícil determinar su grado preciso de fuerza. Creo que todo hombre discreto admitirá que su fuerza es muy influyente en todo tipo de disputas relativas a los derechos de los príncipes.”³¹⁵

Sin que, Hume, lo diga expresamente estimo que los mismos argumentos esgrimidos sobre la legitimación de la posesión presente, cabe sí hacer extensión de ellos para explicar igualmente la legitimación de la autoridad adquirida mediante conquista. Es decir, el poder de hecho que se obtiene mediante conquista con independencia de los rasgos carismáticos que pudiesen atribuirse al conquistador y que ya de por sí en términos de los tipos de legitimación que más adelante desarrollaría Max Weber³¹⁶ es indudable que una legitimación más institucional y de mayor estabilidad política sin duda es la que prevé en términos éticos y jurídicos Hume al recomendar antes al poseedor presente se haga acompañar en su actos de poder de un sistema conocido de ética o de un sistema de reglas de justicia. Lo que esta en juego en uno y otro caso no es otra cosa sino la lucha por la legitimación, y si bien tanto <<la ocupación>> como <<la conquista>> son medios eficaces para obtener la autoridad de facto; sin embargo por si misma esta eficiencia no les alcanza para su acreditación social, en ellas su momento institucional solo esta implícito no esta desarrollado. Pero este despliegue de su estabilidad sólo se alcanza en el resultado de su unión con los atributos de lo que mejor se conoce como <<posesión constante>>, esto es, con los atributos de la regla tanto ética como jurídica.

Así, la <<posesión constante>> como regla justa no es otra sino el derecho a la autoridad que se logra en la perspectiva del ciudadano en cuanto estima la regla justa su propia medida social o común: es decir, es su sentimiento común en tanto conducta debida, promedio, sancionada convencionalmente por el propio poder social: es decir, este sentimiento común es la autorización social que hace que una ley o regla tenga precisamente la autoridad de la justicia, por que se ajusta al sentimiento e interés común que es el interés de todos. En la perspectiva del gobernante también <<la posesión constante>> es también el derecho a la autoridad, pero vista esta no ya como resultado de un mecanismo ipso, en que la autoridad puede coincidir, incluso, con la arbitrariedad, sino vista en un proceso de cualificación o legitimación política cuyos atributos y calidades precisamente los consagra la regla justa, que así se vuelve el objeto de la <<posesión constante>>, y, por tanto, en la legitimación generada de este modo por esta costumbre institucional, no sólo está, como es obvio, la legitimación de la autoridad mediante <<posesión presente>> sino con igual fuerza y exactamente por los mismos motivos mediante conquista, es decir, <<del mismo modo>> en que el poseedor presente obtuvo la suya o su verdadera autoridad.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, 5a Reimpresión, Ed. F. C. E., México 1981, p.706 y ss.

Con lo anterior llegamos al cuarto de los modos o fuentes de autoridad que es <<el derecho de sucesión>> y que se actualiza cuando no existe ni <<posesión prolongada>> ni <<posesión presente>> ni <<conquista>> entonces dice Hume que "... como sucede cuando muere el primer soberano fundador de una monarquía, es el derecho de sucesión el que naturalmente prevalece, pues los hombres se ven inducidos a colocar en el trono al hijo del monarca fallecido, suponiendo que hereda la autoridad de su padre. La presunción de que este último habría dado su consentimiento, la imitación de la sucesión en familias privadas y el interés, en fin que el estado tiene por escoger la persona más poderosa y con mayor número de seguidores, son razones que llevan a los hombres a preferir a hijo del último monarca antes que a cualquier otra persona.

-Prosigue- Estas razones deben tener algún peso; sin embargo, estoy seguro de que a cualquiera que examine imparcialmente el asunto le parecerá que en este caso intervienen también algunos principios de la imaginación, aparte de las ya conocidas consideraciones del interés. La autoridad real parece estar conectada con el joven príncipe, aun en vida del padre, por medio de la transición natural del pensamiento; y esta conexión se consolida aún más tras la muerte del monarca, pues nada es más natural que el completar esa unión mediante una nueva relación, haciendo que el príncipe posea realmente lo que tan natural parecía que le perteneciera.

Para confirmar este punto podemos considerar los siguientes fenómenos, muy interesantes en su género:

En las monarquía electivas, ni las leyes ni las costumbres admiten el derecho de sucesión y, sin embargo, es tan natural su influencia que resulta totalmente imposible apartarlo de la imaginación y evitar que los súbditos no lleven su atención al hijo del monarca fallecido. A esto se debe que en algunos gobiernos de este tipo recaiga por lo general la elección en uno u otro miembro de la familia real (...)

Y si a este respecto se dijese que es el examen de la conveniencia lo que puede constituir la fuente de todo derecho de sucesión, y que los hombres se aprovechan alegremente de cualquier regla por la que determinar el sucesor del último soberano, impidiendo así la anarquía y confusión que acompañan a toda nueva elección, replicaría que admito que este motivo puede contribuir en algo al efecto, sin embargo, afirmaría al mismo tiempo que, sin otro principio, sería imposible que dicho motivo tuviera lugar. El interés de la nación exige que la sucesión a la corona esté determinada de un modo u otro, pero le es indiferente el modo particular. Así pues, si la relación de sangre no tuviera un efecto independiente del interés público, jamás habría sido tomada en cuenta sin una ley positiva que la promulgara, y entonces habría sido imposible que tantas leyes positivas de

naciones diferentes hubieran coincidido precisamente en las mismas consideraciones e intenciones.”³¹⁷

Como se advierte, en Hume, hay un propósito muy claro de supeditar cada vez más las consideraciones sobre el poder, de <<ipso>>, a su consideración institucional. De esa forma, estima, que en el nivel fáctico existen razones que conllevan una respuesta para el problema de la sucesión del monarca fallecido, así la preocupación que pesa en el ánimo de los súbditos, a la hora de elegir a su sucesor, es canalizada en términos de colocar en el trono al hijo del monarca; pues presumen que este último es quien posee más poder y al que probablemente siga un mayor número de hombres, y además el monarca sin duda habría dado su consentimiento a favor de su hijo.

Pero, la solución a este problema, no se ve apoyada sólo por este tipo de razones; si no que sobre todo la imaginación aquí juega un papel crucial, pues debido, entre otros principios, a la transición fácil operada en la mente de los súbditos, el vigor y fuerza de la idea de la impresión que en los súbditos genera la persona y poder del monarca se ve continuada en la idea que aquellos se forman de la persona de su hijo; y, por tanto, la representación que se hacen de él es ni más ni menos que la imagen y semejanza de los atributos del poder del monarca fallecido; por tanto, la Creencia en éste, ahora, se ve trasladada, en un pasaje suave de la mente del súbdito, como Creencia en el hijo o en el poder que ahora le atribuyen, sin saber exactamente porqué, pues de este fenómeno solo tienen el mimetismo social en que se ven envueltos, para Weber habría de ser este fenómeno constitutivo del tipo de la dominación carismática ³¹⁸.

Pero estas consideraciones más allá de su momento estrictamente pasional y ético tienen todavía una ulterior determinación estrictamente política y jurídica en efecto su factualismo es todavía cualificado mediante la determinación institucional así aduce Hume que estas consideraciones que prima facie tienen que ver con las relaciones de sangre no tendrían ningún sentido en la perspectiva del interés nacional, sino fuesen diferentes a este, y además no estuviesen contempladas por la ley positiva. Pues para efectos del interés de la nación no importa los modos particulares de acceder al poder, lo importante es la continuidad de éste, y que este en condiciones de cumplir con las funciones que tienen que ver con la realización de aquel interés. Así, Hume, se pone por encima de los avatares empíricos concretos que tiene que ver con la lucha por el poder y les deja libre juego en el terreno de su especificidad a condición de que sus actores se ajusten a la generalidad de la condición institucional, que no es otra sino la de la estabilidad y continuidad implicada en su ejercicio y garantizada por el esquema de reglas de justicia o por lo que se conoce como leyes positivas ³¹⁹.

³¹⁷ Hume, David, “*El Trat...*” op. cit. pp. 745, 746.

³¹⁸ Weber, Max, “*Economía y Soc...*” op. cit. pp. 856-882.

³¹⁹ Hume, David, “*El Trat...*” op. cit. pp. 745,746.

En Hume, por tanto, la condición institucional no está supeditado a las vicisitudes de los modos particulares de acceso al poder sino que se coloca por encima de esto. En efecto, empata el contenido de su principio como generalidad formal con la generalidad fundamental del sentimiento común de comunidad o de comunidad política que se sustenta en el sentimiento o convención originaria del interés común. Este principio o generalidad ya es el fundamento mismo del deber político, que habré de abordar enseguida, pero igualmente sustenta que lo que mejor representa su nivel de máxima generalidad es el esquema de leyes positivas con lo que llegamos a la quinta de las fuentes o causas de la autoridad del gobierno.

Cómo ya se anticipó las leyes positivas no son sólo una causa más de la que deriva la autoridad política sino que en realidad se trata de la fuente de autoridad más importante en la época de la civilización moderna, pues se trata en ellas no sólo de una fuente sino del fundamento mismo de la autoridad con lo que en ella en realidad coincide tanto el anterior tema de la naturaleza como de la fuente o causa de la autoridad, así, incluso, contenidos de autoridad tan fundamentales como el consenso se supeditan en tiempo y forma a la generalidad formal de lo legal, ¿cómo ocurre esto? Como respuesta se podría obtener todo un catálogo de razones, sin embargo, la más importante de ellas reside en que bajo el concepto de esquema de leyes positivas se contiene un sistema de gradación en que aparecen dispuestas cada una de ellas en unidad sistemática, es decir, a pesar de que en número pueden ser múltiples y diversas, pero en cualidad son idénticas. Esta cualidad que las integra en un sistema de gradación referido, empero es ficticia tan ficticia como la misma expresión ley, sin embargo, en su diversidad y jerarquía todas hacen referencia al principio de su identidad que por no ser real tiene forzosamente que ser formal, esto es simbólico, o sujeta al trámite de requisitos dispuestos en escala o de manera gradual.

Así lo que debiera ser una cualidad intrínseca de cada uno de los miembros del sistema de leyes justo por no ser inherente a ellos aparece como requisito de su validez, y por lo tanto su validez siempre está de manera simbólica en otra parte distinta de ellos o por lo menos esta otra parte siempre les califica en cuanto representativa de esta su cualidad que no está en ella, así la validez o autoridad de una sentencia no está en ella sino en una ley ordinaria; pero, la de esta, deriva de la norma constitucional; la de esta, de un constituyente histórico originario; pero aun la de este sólo depende de la primera ficción, pero aun en esta convención originaria tiene un carácter simbólico, no es la verdadera generalidad sino su Creencia. Tal requisito o cualidad como se comprende no es otra sino la generalidad, pero no la originaria de la convención sino, en tanto ley o principio de ella, la formal. Y en tal se basa no solo la autoridad de la ley sino de todo aquello que deriva de ello, y por tanto tal es el criterio estrictamente formal y artificial conforme al cual verdaderamente confiere autoridad a los que no son ley pero derivan de, o se comportan conforme a, ella.

Al ser el origen de esta cualidad o generalidad simbólico, producto de una Creencia, en cuanto generalidad de las leyes, igualmente ficticio o formal, es igualmente ficticio o formal el origen de ulteriores derivaciones suyas. En efecto, tal generalidad no es por tanto sino la presunta generalidad de la convención o sentimiento de interés común. Pero, este en tanto Creencia es resultado de un pasaje suave operado por la mente de los individuos en múltiples relaciones de acuerdo, duales, en que esperando el provecho propio actuaban en beneficio del otro, y la repetición de este acto interesado terminó en su diferencia reiterativa acreditando no la ventaja privada que se obtendría mediatamente sino otra en perspectiva, como atributo social directo de la cualidad genérica. El efecto o provecho social no fue otro sino la estabilidad y la continuidad del ejercicio del poder moderno en distintos niveles, pero estos atributos le eran directamente imputables a la institucionalización de la generalidad social de la operación privada como genérica institucionalización mediante el esquema de reglas justas o de leyes positivas.

De este modo, la cualidad impersonal o general, aparece ya desde su origen, no sólo como un artificio que es producto social sino como cualidad o atributo esencial de la convención originaria y de ulteriores convenciones, y por tanto de toda producción simbólica o formal que deriva de ella, entre estas, de las más importantes socialmente como la institución política del derecho y desde luego la estética. Y así como la mente y fantasía de los individuos transitó fácilmente de su idea derivada de la impresión que les causaba el beneficio privado mediante acuerdos duales, en un inicio puramente de índole sexual según Hume, a la idea de beneficio igualmente privado como derivado de la generalización de tales acuerdos, no tanto porque ese beneficio les fuera inmediatamente retribuable como beneficio privado sino mediatamente como condición de aquellos en cuanto beneficios sociales de estabilidad y continuidad del ejercicio del poder social que la generalidad de tal acuerdo generaba, o lo que tanto significa, de la sociedad moderna; así también esta Creencia o generalidad, inherente a la ficción de la convención originaria o sentimiento de interés común, como fundamento de la sociedad es igualmente fundamento del sistema institucional de leyes positivas, la generalidad de cada una de sus gradaciones es tan ficticia como la generalidad de la ley jerárquica que les es superior.

Respecto a esta última, Hume antes que Calcen ³²⁰, la denomina ley fundamental o leyes fundamentales, al igual que en este se trata de las menos jurídicas de todas, su criterio de existencia es fundante no derivado, por tanto supuesto o Creído, no están supeditadas a ningún principio o modo fáctico de acceso al poder sino como ficción son la ficción o generalidad originaria con que da inicio la misma práctica social en que lo que esencialmente es uno ya contiene lo que esencialmente son otros, pero mientras estos depende de ello aquel solo depende de estos en cuanto les determina, pues el mismo como sentido figurado y simbólico es lo indeterminado, y solo parece como ficción de sí mismo en cuanto social o movimiento formal y simbólico suyo. Por tanto las leyes fundamentales no

³²⁰ Kelsen, Hans , *Teoría Pura del Derecho*, Ed. UNAM, México 1982.

están supeditadas a los poderes legislativos de los modos fácticos de acceso al poder: de la <<posesión prolongada>> <<posesión presente>> <<conquista>> <<sucesión>> sino más bien son fuente misma no de su poder fáctico, sino de su poder que es autoridad³²¹ basada como ya se dijo en la generalidad caracterizada desde un inicio como ficción, ficción o creencia mediante la que la mente humana ve su interés en el particular interés de todos, pero, más que esto, en tanto estabilidad y continuidad como condición de posibilidad de su interés en serie, y por tanto como Símbolo Institucional o sentimiento de interés común que es específico a una nación.

Así, por otra parte, esta generalidad ficción que es la generalidad de la ley, es al propio tiempo en cuanto no se observa fácticamente lo que da origen como efecto mental de la repetición de abundantes casos de excepción o de su no-generalidad práctica, a la Creencia o noción del deber, precisamente, como deber jurídico, que <<del mismo modo>> es la representación o símbolo formal de mi disgusto o molestia contra toda aquella conducta que pone en riesgo la existencia de la condición para la realización práctica de mi interés, y por tanto es la condición jurídica que legitima el uso simbólico de la fuerza social como represalia contra la conducta excepcional del interés inmediato que actualiza el interés remoto de la justicia, pero tal uso es simbólico, pues la fuerza pública es tan gigantesca en comparación con un individuo que ni siquiera un cártel sería capaz de resistirla.

De este modo lo que mejor representa en términos jurídicos o de justicia positiva el interés privado en las leyes, o aún más en las leyes fundamentales no es exactamente el derecho o la facultad sino precisamente el deber, sólo el deber es activo, beligerante, y sólo el custodia y garantiza el interés privado poniéndolo en movimiento de la pasividad del derecho, autorizando de su generalidad precisamente el uso simbólico de la fuerza y sus mecanismos; tal simbolismo que en el derechos es institucional y sistemático es al propio tiempo lo que explica la sanción, pues el daño de esta no es un daño provocado por los poderes fácticos de la sociedad sino por sus símbolos, por tanto se trata de daños que no proceden naturalmente de la sociedad sino de artificios suyos, y son calculado en concordancia con fines políticos adecuados a la naturaleza social, es decir, es moderno; pero, el principio de todo esto, es aquel sentimiento que ahora desencadena nuevos sentimientos o impulsos en escala, y tal es el origen de esta molestia social denominada Deber, y que es en realidad el verdadero derecho que simboliza a este en la perspectiva de la generalidad, como generalidad ficción que hace alusión a otra generalidad que al ser convencional no es menos ficción o artificialidad. Sin embargo, en ello y no en otra cosa es como la especificidad histórica de los intereses de los individuos modernos mejor se representan precisamente como intereses jurídicamente protegidos o asumidos como sistemática institucional.

³²¹ Hume, David, *"El Trat..."* op. cit. p. 722.



Como se comprende la causa o verdadera fuente de la autoridad del gobierno y no tanto de su poder, pues este puede derivar de la <<posesión prolongada>> <<posesión presente>> <<conquista>> <<sucesión>>, depende de la generalidad de las <<leyes positivas>>. En la concepción de Hume la cualidad autoritaria no es un atributo de la naturaleza de la mente humana sino un invento suyo, por tanto, es totalmente artificial. Esta cualidad no consiste en una investidura del poder, o en el ejercicio de un mecanismo suyo, sino tan sólo en una generalidad originaria que al depender su artificio de un efecto mental de la repetición o costumbre o flujo de prácticas de tratos duales, termina por representar o simbolizar la condición de existencia del interés privado como interés general o bien común. Por tanto, esta creencia, traducida como creencia o generalidad jurídica es el verdadero fundamento o artificio que nutre la Creencia como autoridad que al ser artificial no puede ser otra sino sujeta a formas o símbolos y, con ello, ella misma es un símbolo y, por tanto, lo que mejor representa su naturaleza inicialmente pasional; su origen social no reside exactamente en la costumbre pero si en su efecto, mental, por tanto es esencialmente símbolo suyo, o de lo que es costumbre, o de lo que es experiencia suya. Y finalmente con esta condición simbólica es como se presenta de vuelta en la sociedad, esto es, como institución justa en la que esta implícita el efecto mental de la costumbre, con esta naturaleza, por tanto, requiera o es promotora de nuevos flujos de costumbre o de conducta consuetudinaria, y en ello reside el reciclaje institucional necesario para el contenido del principio de autoridad de las leyes positivas, lo que es otro tanto la estabilidad y continuidad de su generalidad como poder social.

Así su contenido consiste en ser esencialmente este reciclaje, por ello su simbolismo es dinámico y su autoridad no puede sino ejercerse de manera práctica pues tal es la función social de la institución que propone leyes positivas a la vez que es propuesta por ellas. Por tanto, en ellas la autoridad del estado y derecho coinciden, es lo mismo, aunque ciertamente la autoridad es un artificio que va más allá de estas expresiones y como artificio social es la autoridad de todo poder; pero, como se dijo, en la sociedad moderna esta conexión solo coincide con la ley o con la razón dispuesta de este modo no menos pasional sujeto por tanto a vicisitudes no menos históricas, y que en este caso serían las vicisitudes de la sociedad moderna.

5.12 DEBER POLÍTICO Y RESISTENCIA CIVIL.

Con la distinción moral y política, y la naturaleza del gobierno, he tratado en el pensamiento político de Hume lo relativo a la categoría Gobierno. En esta oportunidad en que abordaré el deber político me es indispensable volver una vez más sobre el tema del gobierno, del que ahora destacaré no su naturaleza y carácter, ni siquiera el de sus gobernantes, sino el de su origen social en los peculiares términos con que este origen es concebido por Hume. Todo esto permitirá más adelante precisar el sentido estrictamente secular con que Hume determina la categoría deber político que nos ocupa, al tiempo que permite derivar el derecho de resistencia civil, cuyos fundamentos los encontramos igualmente en la concepción teórica del origen del gobierno.

En principio es necesario tener en cuenta que Hume considera al gobierno como una institución que no se debe a la naturaleza sino por mediación suya, es decir, por mediación de las facultades o poderes con que la naturaleza dotó a la mente humana tales como: el entendimiento o la imaginación, y de acuerdo a las cuales es posible cualquier arte, industria o ciencia. Esto le permite concluir que no se trata, entonces, sino de un artificio, o de una invención del hombre. Dice Hume: "Ya hemos demostrado que los hombres inventaron las tres leyes naturales fundamentales al observar la necesidad que tenían de la sociedad para su subsistencia y al advertir la imposibilidad de mantener relaciones unos con otros sin restringir de algún modo sus apetitos naturales. Por tanto, fue el mismo egoísmo que tan violentamente enfrenta a los 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 de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia..."³²².

Con lo anterior, caemos en la cuenta de que sí bien la existencia del gobierno es necesaria, no es imprescindible, en toda circunstancia; así en los comienzos de la sociedad humana, en que el interés presente no es más fuerte que el interés remoto, o que nos es más fácil resistir la tentación a cualquier ventaja que podamos disfrutar inmediatamente en lugar de prevenir un mal lejano, etc., la prescindencia del gobierno fue más que clara, la sociedad en esos remotos tiempos vivió durante largos periodos sin instituciones de gobierno: Esta visión Hume la ejemplifica con el caso más reciente de las tribus de América "... en donde los hombre viven en paz y armonía sin que exista ningún gobierno establecido; nunca se someten a ninguno de sus compañeros, salvo en tiempos de guerra, en que el

³²² Ibidem. pp. 724, 725.

jefe goza de una apariencia de autoridad, que termina con el regreso del campo de batalla, al hacerse la paz con las tribus vecinas..."³²³.

Pero la circunstancia de la sociedad natural, en su evolucionar trae aparejada otra circunstancia en que la sociedad natural desaparece, para dar paso a la sociedad en que la posesión de bienes sobrepuja la condición material de unos individuos por otros; de esa forma, debido a la guerra, pero, también, al intercambio o, a la fortuna personal, la asimetría social se incrementa a la vez que se vuelve riesgosa. Esta circunstancia de cambio en la posesión de bienes, según Hume, hace que se vea con buenos ojos la función del gobierno; que en sus orígenes, no fue efecto de guerras civiles intestinas, internas, propias de una sociedad; si no, más bien, fue resultado de la secuencia que supuso el ser jefe militar en el enfrentamiento de un grupo social con otro, y como consecuencia de ellos resultó natural su desempeño, una vez terminada la guerra, como dirigente o jefe civil, es decir, como gobierno del mismo modo.

Hume, agrega: "...este tipo de autoridad les muestra las ventajas de estar gobernados y les enseña a recurrir a la función de gobierno cuando sus riquezas y posesiones, obtenidas como botín de guerra, por medio del comercio o gracias algún hallazgo fortuito hallan llegado a ser tan considerables que cada vez que esto sucede, les hagan olvidar su interés por preservar la paz y la justicia..."³²⁴.

Continúa- "... la guerra no puede ser llevada sin conferir alguna autoridad a una sola persona, así este tipo de autoridad aparece naturalmente en el gobierno civil que sigue al militar. Creo que esta razón es más natural que la explicación común, derivada del gobierno patriarcal o de la autoridad del padre, que se dice tiene lugar primero en la familia y acostumbra así a sus miembros a ser gobernados por una sola persona. El estado de la sociedad sin gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aun cuando se hallan agrupado ya muchas familias y haya pasado ya mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de riquezas y posesiones podría obligar a los hombres a abandonar ese estado; 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..."³²⁵.

El esquema pasional ensayado por Hume para explicar el origen del gobierno le conduce asimismo a una explicación de las formas de gobierno en los términos que siguen: "...Partiendo de este punto cabe aducir una razón plausible- entre otras- para explicar que todos los gobiernos hayan sido primero monárquicos, sin mezcla ni modificación alguna; las repúblicas aparecen solamente a partir de los abusos de las monarquías y el poder despótico: Los campamentos constituyen el verdadero origen de las ciudades. Y de la

³²³ Ibidem. p. 720.

³²⁴ Ibidem. p. 721.

³²⁵ Ibidem. p. 722.

misma manera que en razón de la rapidez con que se producen los acontecimientos, la guerra no puede ser llevada sin conferir autoridad a una sola persona, así este mismo tipo de autoridad aparece naturalmente en el gobierno civil que sigue al militar...”

5.13 EL DEBER POLÍTICO COMO TÉCNICA DEL BIEN COMÚN.

El debate mantenido por Hume con los filósofos de la naturaleza fue permanente en los temas morales (recuérdese la concepción holística que sobre el término moral se mantenía todavía bien entrado el siglo XVIII, en que lo mismo cabía la ética que la política o el derecho) esta polémica continuó con respecto al tema del deber político. En efecto, la urdimbre argumentativa Humeana se torna especialmente fina y sutil en el momento mismo en que desarrolla el origen del deber político o civil, imputable a la relación gobernante-gobernado; acepta, Hume, que aunque a los hombres les sea posible mantener una pequeña e inculta sociedad sin gobierno, sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de promesas. En Hume, estas leyes fundamentales son, en efecto, anteriores al gobierno, y se suponen obligatorias antes de que los hombres hayan siquiera pensado en la obediencia a los magistrados civiles; y todavía más, como ya se indicó más arriba al desarrollar su generalidad, de ellas depende la autoridad del gobierno, particularmente de la ley fundamental del cumplimiento de las promesas.

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

Este razonamiento parece tan natural que se ha convertido en el fundamento de nuestro actual sistema político y constituye en cierto modo el credo de uno de nuestros partidos, cuyos miembros se enorgullecen con razón de lo correcto de su filosofía y de su libertad de pensamiento. <<Todos los hombres- dicen- han nacido libres e iguales. Solo por consentimiento pueden establecerse el gobierno y la superioridad. Al instaurar la función de gobierno, el consentimiento de los hombres impone a estos una nueva obligación, desconocida por las leyes de la naturaleza. Por tanto, los hombres están obligados a obedecer a sus magistrados únicamente por que 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 >>. (...) ³²⁶.

³²⁶ Ibidem. p. 722.

Pero, esta posición le merece una replica a Hume en términos de su sistema Costumbre – Creencia-Transición Fácil, evidencia el pasaje suave que se opera entre el deber emanado de las leyes fundamentales, en que todavía advierte un cierto resabio naturalista, y el que surge con la instauración de la autoridad; y con ello, del mismo modo, explica la diferencia del último, secularizado, del deber político natural que implícito todavía en las leyes fundamentales y que proponen los filósofos de la naturaleza con quienes debate, veamos: (...) Esta conclusión, la propuesta por los filósofos de la naturaleza, sin embargo, será totalmente errónea si se amplía hasta abarcar la función de gobierno en todas las edades y situaciones; lo que yo mantengo es que, el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de las promesas y sea mantenido durante algún tiempo gracias a esa obligación, sin embargo, llega a echar rápidamente raíces por sí solo, engendrando una nueva y original obligación y autoridad, con independencia de todo contrato..."³²⁷.

Agrega: "Es razonable que los filósofos defensores de la justicia como virtud natural y previa a las convenciones reduzcan toda obediencia civil al carácter obligatorio de una promesa y afirmen que solamente nuestro consentimiento nos obliga a someternos a la magistratura. Pues como todo gobierno es claramente una invención humana y el origen de la mayoría de los gobiernos es conocido por la historia, resultara necesario subir más si queremos encontrar nuestros deberes políticos, en caso de que afirmemos que estos deberes tienen una obligación moral por naturaleza. Estos filósofos observan enseguida que la sociedad es algo tan antiguo 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"³²⁸.

Al mostrar la refundación del origen laico del deber político, que precisamente ocurre cuando después de un cierto tiempo de instaurada la autoridad el deber de obediencia a ésta se autonomiza y vale por sí mismo con independencia del deber que se supone deriva de otra fuente como la de la ley fundamental del cumplimiento de las promesas, Hume, destaca que esta refundación deriva de la necesidad misma de salvaguardar los deberes contenidos en las leyes fundamentales; hay que subrayar que el contenido de esta necesidad se despliega, por una parte, en el interés que tiene el carácter de remoto para los individuos, pero prioritario para los gobernantes, y que consiste: en mantener el orden, la paz y la armonía, o lo que tanto vale, la estabilidad y la continuidad sociales; por otra, una vez evolucionada la sociedad este interés a su vez es condición de existencia del propio interés inmediato de los individuos, pero también en este orden, de lo que aparece como interés remoto de los gobernantes; es decir, de su facultad y deber de sancionar las

³²⁷ Ibidem. pp. 722, 723.

³²⁸ Ibidem. pp. 723, 724.

conductas excesivas de los individuos que ponen en riesgo el primer interés al transgredir precisamente el esquema de leyes justas o el de las leyes positivas que las salvaguardan. Con esto, Hume, advierte en los deberes civiles en cuanto derivados de la instauración y continuidad de la autoridad civil además de un carácter laico, uno positivo; con esto, no tanto acredita su diferencia sino más bien sitúa el tema de su refundación, y destaca sus similitudes, encontrando lo siguiente:

“... Nuestros deberes civiles están, pues, conectados con los naturales en cuanto que los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales. A este respecto, sin embargo, la 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. Aunque el objeto de nuestros deberes civiles sea la consolidación de los deberes naturales, el motivo primero de la invención y del cumplimiento de ambos no está sino en el interés por uno mismo. Y dado que en la obediencia al gobierno existe un interés separado y distinto del encontrado en el cumplimiento de promesas, deberemos admitir que obligan de modo independiente. Para mantener el orden y la armonía en la sociedad es necesario obedecer al magistrado civil. Para engendrar credulidad y confianza mutuas en los comunes quehaceres de la vida es necesario cumplir las promesas. Lo mismo los fines que los medios son en ambos casos completamente distintos; por consiguiente tampoco está un deber subordinado al otro (...) – continúa- si suponemos que esos otros intereses son tan generales y admitidos como el que se tiene en el cumplimiento de las promesas, serán considerados entonces al mismo nivel y los hombres comenzaran a tener igual confianza en ellos. Pero este es exactamente el caso de nuestros deberes civiles u obediencia al magistrado, sin cuyo cumplimiento ningún gobierno podría subsistir ni mantenerse la paz y el orden en grandes ciudades, en donde existen tantas posesiones en unas manos y tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras. Nuestros deberes civiles tienen por consiguiente, que separarse bien pronto de nuestras promesas, adquiriendo fuerza e influencia independientes. El interés en ambos casos es del mismo género: es universal, admitido por todos, y prevalece en todo tiempo y lugar. No hay, pues, pretexto racional alguno para basar el uno en el otro, ya que cada uno tiene su fundamento peculiar y propio.

En efecto, si hiciéramos tal cosa podríamos reducir también la obligación de respetar la propiedad ajena lo mismo a la obligatoriedad de una promesa que a la necesidad de obediencia de la autoridad. Los intereses no son más distintos en un caso que en el otro. Respetar la propiedad no les es más necesario a la sociedad natural que la obediencia a la sociedad civil o gobierno; tampoco es el primer tipo de sociedad más necesario para la existencia de la humanidad de lo que es el segundo para su bienestar y felicidad. En pocas palabras, sí el cumplimiento de 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 (...) ³²⁹.

Concluye esta parte destacando el carácter institucional del deber político como deber de lealtad, asimismo le hace predominar frente al deber privado, con esto aparece un primer esbozo de lo que más adelante sería la teoría del derecho público que en gran medida su desarrollo es un resultado específicamente moderno, y ya Hume advierte esta posibilidad al anunciar precisamente la hegemonía del interés público frente al interés privado o del deber público frente al privado, si bien sólo para preservar este último; igualmente, con el predominio del deber público frente al deber privado incluso llegando a la subordinación de este último respecto al primero, anticipa antes que Kant lo que más adelante ya en el siglo XX Kelsen populariza como teoría del derecho positivo, en efecto aduce: "... 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 por que nos damos cuenta de que la ejecución de la justicia: para garantizar la estabilidad de la posesión, su transmisión por consentimiento, y el cumplimiento de promesas, es imposible sin estar sometidos al gobierno. Como estos son dos intereses completamente distintos entre sí, deberán originar dos obligaciones separadas e independientes. Aún cuando no existieran en el mundo las promesas, el gobierno seguiría siendo algo necesario en toda sociedad numerosa y civilizada. Y si las promesas tuvieran solamente el carácter obligatorio que les corresponde, pero no recibieran por separado la sanción del gobierno, no tendrían sino bien poca eficacia en tales sociedades. Esto separa los límites de nuestros deberes políticos y privados, y muestra que los segundos dependen más de los primeros que al contrario. La educación y el arte de los políticos coinciden en conferir una moralidad ulterior a la lealtad, y estigmatizan toda rebelión, presentándola como algo aún más criminal e infame. No es tampoco extraño que los políticos se afanan tanto por inculcar estas nociones, ya que ello concierne particularmente a su interés" ³³⁰.

Después de destacar la imposibilidad de que el deber de obediencia civil o deber político pueda tener como origen la obligatoriedad o el cumplimiento de una promesa tal y como sustentan los filósofos de la naturaleza, Hume, desarrolla el carácter bilateral y secular del deber político en términos de que esta categoría presenta dos determinaciones que son recíprocas pues a la obediencia que el ciudadano debe al gobernante le es correspondiente el deber del gobernante de preservar el orden, seguridad y paz, que estarían garantizados por la observancia de las leyes positivas. Pero al mismo tiempo, siendo la naturaleza de esta bilateralidad una convención o sentimiento de Interés común mientras la trasgresión del primer de los deberes genera represalias en forma de castigos o

³²⁹ Ibidem. pp. 726, 727.

³³⁰ Ibid. p. 728.

sanciones en contra de los gobernados al actualizar precisamente el interés remoto de los gobernantes; la trasgresión o la corrupción del segundo de los deberes por parte de los gobernantes dejaría sin materia o motivo la convención social del deber político, por lo que los ciudadanos al no recibir sino perjuicio de parte de sus gobernantes no estarían más obligados frente a ellos, y en caso de tiranía tendrían incluso el derecho de resistir a quienes no por ser gobierno se convierten en hombres especiales sino que continúan siendo los mismos hombres ordinarios y comunes de siempre sólo, que ahora ocupan al cambiar las circunstancias un rol laboral y técnicamente distinto en la división social y técnica del trabajo, es decir, se ocupan del ejercicio de una actividad peculiar consistente en transformar sus intereses inmediatos como salvaguarda de los intereses remotos de los individuos, lo que logran precisamente mediante la observancia y custodia del esquema de justicia o de leyes positivas.

Veamos más de cerca todo esto en las palabras del propio Hume quien primeramente reproduce la opinión popular sobre la obediencia al gobierno y después reproduce sintéticamente la opinión doctrinaria para con base a su replica fundar del mismo modo la bilateralidad del deber político, su carácter Institucional, y, finalmente, el derecho de resistencia: "De igual modo, como ciertamente existe la obligación moral de someterse al gobierno porque todo el mundo lo piensa así, deberá ser igual de cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie a quien no se le haya extraviado el juicio por adherirse demasiado estrictamente a un sistema de filosofía ha soñado jamás con atribuir obediencia civil a ese origen. Ni los magistrados ni los súbditos se hacen esa idea de nuestros deberes civiles.

Vemos que los magistrados están lejos de derivar su autoridad, y la obligación de obediencia por parte de sus súbditos, de la base de una promesa o contrato original, que ocultan en lo posible a su pueblo, y especialmente al vulgo, que un derecho se deriva de tal origen (...) --por otra parte--... Sí preguntáis a la inmensa mayoría de la nación si ellos dieron alguna vez su consentimiento para que se ejerciera la voluntad de sus gobernantes sobre ellos, o si prometieron obedecerles, seguramente se inclinarían a pensar cosas muy raras de vosotros lo que dirían es que la cosa no dependió en absoluto de su consentimiento, sino que han nacido ya bajo la obediencia. Como consecuencia de esta opinión, vemos frecuentemente que la gente piensa que sus gobernantes naturales son personas que al nacer estaban privadas de todo poder y autoridad; nadie que no fuera un estúpido les habría elegido voluntariamente. Y piensa también que si ahora gobiernan es porque esas personas siguen la línea de quienes lo hacían antes y según la jerarquía en que se acostumbra a realizar la sucesión, pero que todo esto comenzó posiblemente en un tiempo tan lejano que apenas si vive alguien que haya dado una promesa de obediencia..."

331.

³³¹ Ibidem. pp. 730, 731.

En cuanto a la opinión doctrinaria Hume reproduce lo que sigue: “Los tratadistas que han recurrido a una promesa o contrato original como fuente de nuestra obediencia hacia el gobierno deseaban establecer un principio perfectamente justo y razonable, pero el razonamiento sobre el que intentaban establecerlo era falaz y sofisticado. Querían probar, en efecto, que nuestra sumisión al gobierno admite excepciones, y que una tiranía desmesurada por parte de los gobernantes bastaba para librar a los súbditos de todo vínculo de obediencia. Dado que los hombres entran en sociedad decían, y se someten al gobierno por libre y voluntario consentimiento, deberán tener en perspectiva ciertas ventajas que se proponen alcanzar y por las cuales pierden con gusto la libertad con que nacieron. Hay pues, algo a lo que el magistrado se compromete por su parte, a saber: a dar protección y seguridad, y es sólo por la esperanza de alcanzar por su medio tales beneficios por lo que puede convencer a los hombres que se sometan a él. Más cuando éstos se encuentran con tiranía y opresión en lugar de protección y seguridad, se ven libres de sus promesas (como sucede en todo contrato condicional) y vuelven a ese estado de libertad anterior a la instauración del gobierno. Los hombres no serían tan estúpidos que aceptaran compromisos tales que las ventajas fueran todas para la otra parte, sin perspectiva alguna de mejora de la propia condición. Quien se proponga sacar algún provecho de nuestra sumisión deberá también comprometerse, expresa o tácitamente, a que obtengamos alguna ventaja de su autoridad, y no deberá esperar que sigamos obedeciendo sino cumple con su parte”³³².

La opinión de Hume se circunscribe en su tesis convencionalista de la institución, y es como sigue: “ Repito: esta conclusión es justa, pero, los principios son erróneos; por mi parte me jacto de haber logrado la misma conclusión sobre principios más razonables (podríamos decir que de acuerdo con las línea de análisis que vengo sosteniendo en este trabajo la conclusión de Hume es <<del mismo modo>>, y además una prueba más de su <<pluralismo>> que es teórico, epistémico pero al mismo tiempo político, en todo caso la ilustración y posibilidad de argumentación probable de lo primero posibilita en Hume lo segundo) Cuando establezco en que consisten nuestros deberes políticos, no tengo con ello la intención de afirmar que los hombres perciben las ventajas del gobierno, que instauran esa función con vistas a esas ventajas, que dicha instauración requiere una promesa de obediencia, y que esta impone hasta cierto punto una obligación moral, pero que al ser condicional, deja de ser vinculante cuando la otra parte contratante no cumple con su compromiso. Soy consciente de que la promesa misma surge enteramente de convenciones humanas y de que se ha inventado con vistas a un cierto interés. Busco por consiguiente, algún interés semejante que esté conectado de modo más inmediato con el gobierno, y que pueda ser además el motivo originario de su instauración, y fuente de nuestra obediencia hacia él. Encuentro que este interés consiste en la seguridad y protección de que disfrutamos en la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando éramos libres e independientes. Como el interés es, por consiguiente, la sanción inmediata

³³² Ibidem. pp. 732, 733.

del gobierno, éste no puede tener existencia más antigua que aquel, de modo que cuando el magistrado civil lleve su opresión al punto de que su autoridad sea completamente intolerable, no estaremos ya obligados a someternos a ella. Si la causa cesa el efecto debe cesar también (...) ³³³.

Si bien la consecuencia anterior es correspondiente con el carácter natural de la obligación política, sin embargo en el nivel propiamente moral de dicha obligación observa Hume que existe un obstáculo para el caso en que los ciudadanos deban resistir a la autoridad que se conduce de manera opresiva y tiránica, tal obstáculo deriva de la naturaleza humana especialmente proclive a seguir reglas cuya observancia en ocasiones sitúa a los hombres a ir más allá de los principios. De esa forma observa que incluso estos se sienten en deber de obediencia a favor de gobierno despóticos debido a esa inclinación precisamente de observar reglas. Sin embargo, argumenta, que sí bien esta es la regla, la misma no está exenta de excepciones y así concluye: "Nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, nuestra observación de la historia pasada de la humanidad y nuestra experiencia de los tiempos presentes serán causas que nos lleven a la admisión de excepciones, y hacernos concluir que podemos oponernos a los más violentos efectos del poder supremo sin por ello ser culpables de crimen o injusticia.

--agrega-- De acuerdo a lo anterior, podemos observar que esto es a la vez práctica general y principio de la humanidad y que no hay nación que, estando en su mano remediarlo, haya tolerado nunca los crueles estragos de un tirano o haya sido condenada por oponerse a ellos. Quienes se levantaron en armas contra Dionisio, Nerón o Felipe II encuentran la simpatía de todo el que lee su historia; solo la más violenta perversión del sentido común podría llevarnos a condenarlos: Es cierto, pues, que en ninguna de nuestras nociones de lo moral mantenemos un absurdo tal como el de la obediencia pasiva, sino que admitimos la resistencia en los casos más flagrantes de tiranía y opresión. En todos los casos tiene alguna autoridad la opinión general de los hombres, pero en este problema moral su autoridad es totalmente infalible. Y no es menos infalible porque los hombres no sepan explicar con precisión los principios en que se basa su opinión.

Pocas personas pueden establecer esta cadena de razonamientos <<el gobierno es una mera invención humana para favorecer el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante hace que ese interés desaparezca, desaparece también la obligación natural a obedecer. La obligación moral está basada en la natural y, por tanto, debe cesar cuando ésta cesa, especialmente cuando el asunto sea tal que nos lleve a prever numerosas ocasiones en que pueda cesar la obligación natural, siendo por ello causa de que establezcamos una especie de regla general para regular nuestra conducta en esos casos>> pero aunque esta argumentación sea demasiado sutil para el vulgo lo cierto es que todo hombre tiene una noción implícita de ella y se da cuenta de que su obediencia hacía el

³³³ Idem.

gobierno simplemente se debe al interés público, y también de que la naturaleza humana está de tal modo sujeta a flaquezas y pasiones que fácilmente puede llegar a corromper esa institución convirtiéndose entonces los gobernantes en tiranos y enemigos del pueblo. Y si el interés común no fuera nuestro motivo original de obediencia, me gustaría saber que otro principio de la naturaleza humana será capaz de subsumir las ambiciones naturales de los hombres y e obligarles a una sumisión tal. La imitación y la costumbre no son suficientes, pues el problema sigue estando en que es lo que imitamos y que concatenación de acciones producirá la costumbre. Evidentemente el único principio es el de interés común. Y si al comienzo es este principio la causa de la obediencia deberá cesar cuando lo haga el interés, siempre que esto tenga lugar en un alto grado y en considerable número de casos

"334.

Con esto finalmente muestra Hume no sólo su posición teórica absolutamente Plural, muestra que las otras son otras tantas opiniones <<del mismo modo>> que tienen la misma dignidad en cuanto esfuerzos de la argumentación racional del hombre por desentrañar y esclarecer problemas de la mayor importancia, como el de la paz y seguridad ciudadana, o el de la estabilidad y continuidad del poder moderno. Sin embargo, de igual forma, en esta exposición queda evidenciada la posición política de Hume, a quien en efecto se pudiera caracterizar de manera conservadora por su proclividad a teorizar temas aparentemente estáticos tales como la posibilidad del orden; empero, mantengo que la teoría de Hume en cuanto propone la condición institucional del poder moderno como solución al problema de la estabilidad y continuidad del mismo, ya por lo menos es un innovador de la teoría política moderna en cuanto supo caracterizar adecuadamente el problema que en ese momento la sociedad le planteo.

La solución expuesta por este teórico sin duda es controvertible, sin embargo, es de resaltar su esfuerzo en ofrecer un instrumento tanto legal como institucional que si bien respondía en último análisis a intereses privados, igualmente, en cuanto estas instituciones se instauraron y desarrollaron prácticamente, ya de sí mismas surgen flujos nuevos de practica social, no como nuevos usos y costumbres sino como reconocimientos y aceptaciones sociales de aquellos, con lo que inician una dinámica y vida propia en cuanto no-ligada natural causalisticamente solo a la esfera de los intereses privados sino a otra que surge con ellas, y que ahora caracteriza a las instituciones públicas, y en este orden cualidades como el deber y reglas que les son propias igualmente sufren una suerte de refundación como cualidades públicas lo que permite que la teoría del estado y del derecho en pleno contexto de la sociedad moderna, tenga ya una suerte de autonomía e independencia relativa que lo pone al margen del barrunto teólogo con que sus contrapartes feudales se vieron mezcladas o confundidas apenas en la fase inmediata anterior en que le corresponde a Hume reflexionar. Hume con toda justicia al igual que Kant

³³⁴ Ibidem. pp. 734-737.

sienta las bases de lo que pudiéramos llamar la posibilidad teórica del instituto estatal, de una teoría verdaderamente general del estado, o de un verdadero derecho público.

Como corolario de todo esto conviene igualmente subrayar que sí bien en Hume encontramos a un teórico fundante del sistema político como sistema institucional, igualmente encontramos en él un convencido de las libertades ciudadanas y, por tanto, de la base misma de su teoría, del principio creencia y convencionalista justifica plenamente la posibilidad ciudadana de ejercer en los casos de despotismo y tiranía de los gobernantes precisamente el derecho de resistencia que tiene en esos casos los individuos para sobreponerse a todo aquel obstáculo que atente contra la libertad y tolerancia social tan necesarios para el desarrollo de los intereses individuales, mismos a que hace referencia el sentimiento de interés común.

CONCLUSIONES

1.- Por los resultados obtenidos en este trabajo, me parece plenamente justificadas las directrices hermenéuticas aquí ensayadas, y más aún su subsunción en una genérica, pues estimo que si bien existen diferencias teóricas importantes entre Collingwood, Skinner y MacIntyre, aquí no abordadas, por supuesto, en todo su detalle (para este efecto remito a las obras ya aludidas del doctor Velasco) por razones de espacio en este trabajo; empero, igualmente, existen puntos de coincidencia hermenéutica que en lo esencial creo haber recuperado en la categoría crucial <<Del mismo modo>> que para efectos de la comprensión aquí propuesta he reelaborado.

En este orden, me parece que por ejemplo la fórmula de Collingwood sobre el proceso histórico en que $P = P_1, P_2$ o del pasado como realidad capsularia, sí bien inmediatamente pareciera no tener punto de contacto con los <<Principios Ideológicos>> de Skinner, o el Concepto: <<Tradición de Investigación Intelectual>> de McIntyre, sin embargo, mediatamente como se advirtió en la descripción de sus modos comprensivos se contienen conforme a la hermenéutica <<Del mismo modo>>; en este sentido espero que en la exposición ensayada en la parte introductoria y aun en el primer capítulo haya quedado suficientemente acreditado lo relativo a estos puntos en que esencialmente coinciden las tres directrices hermenéuticas que se postulan.

En efecto, en lo esencial de sus propuestas los tres, por ejemplo, coinciden en rechazar abiertamente la práctica del análisis sólo como práctica textualista de la <<Tijera y el engrudo>>. En cambio los tres recomiendan un análisis en que lo lógico se corresponde con lo histórico y más aún con su núcleo contextual. Además en los tres autores referidos se plantea la necesidad hermenéutica de reproducir el escenario intelectual prevaleciente en el momento en que un autor estaría escribiendo su obra, de tal suerte que se esté en condiciones de contestar a la interrogante de ¿qué estaba haciendo al escribir su obra? Este planteamiento me condujo a mostrar cómo, lo que pasaba por la mente de Hume en términos aporético políticos, era sustancialmente distinto de lo que pasó por la mente de Hobbes incluso de Locke cuyos contextos específicos eran otros, pero sobre esto mismo volveré en una ulterior conclusión.

2.- He estimado que entre los teóricos clásicos quizá corresponde a Hume el lugar de honor en el esfuerzo de arribar a un nivel de exposición mayor respecto del principio del Pluralismo. En efecto en el autor Edimburgence las posiciones cognitivas con pretensiones de definitividad no se mantienen sino como probabilidad, por tanto, los desarrollos que logra sobre la variedad de temas son esencialmente susceptibles de ulteriores esfuerzos cognitivos igualmente probables. Hume mucho antes que los autores posmodernos desde el escenario propio de la modernidad pone en todo su relieve la importancia de lo otro, mostrando con ello cómo pretensiones como la egolatría racionalista no son sino carencias

cognitivas que casi siempre adquieren el modo alternativo de la subjetividad mediante su configuración como creencias. Por tanto, en la perspectiva de su crítica, en que la realidad es asumida de modo conmocionante o granalíticamente, nada se mantiene sino sólo en la dignidad de lo probable, o más allá de esto como lo increíble creíble.

Pero las creencias cualquiera que sea su nivel o modo de exposición en Hume si bien por un lado construyen el mundo permanentemente habría que desacralizarlas, o más aún desmitificarlas, pues lo natural de una creencia que es su poder de solidificación en el entrelazamiento de regularidades es igualmente su límite que podría eventualmente mostrarse como petrificación o regresión, es decir como negación del flujo humano, por tanto, en estas reliquias aún antes de que se petrifiquen habría que encontrar permanentemente el nervio de su disolución o de su desgarramiento conceptual, lo que eventualmente conduce a otros argumentos probables o igualmente creíbles, pero, esta lógica que es la lógica de lo que es mediante el movimiento de la crítica es ni más ni menos que la lógica de lo otro, cuya expresión más formal modernamente se tipifica como pluralismo o probabilidad, arquetipo que desde Kant, Nietzsche y Weber por ejemplo ha tenido cultivadores insuperables.

3.- En cuanto al por qué, a propósito del pensamiento político de Hume, se cumple <<Del mismo modo>> la Hermenéutica de Collingwood. Bueno, in extenso, sería bastante difícil desarrollar la respuesta de esta interrogante, sin embargo, me parece que el pensamiento político de Hume en lo esencial es el activismo de lo otro que está expuesto como un cobrar conciencia y proyectar de su pasado capsulario o bien como lo mandata la Fórmula del proceso histórico $P = P_1, P_2$ como un movimiento que se recupera a cada momento como presente pero que esencialmente no empieza ni termina sino que simplemente es en la lógica de lo otro, y que formula este autor precisamente como pasado capsulario. En efecto, si tan sólo nos detenemos en una de las categorías ensayadas por Hume, digamos, la pasión política, el interés social o común, la Naturaleza, la justicia, o el equilibrio político, lo primero que encontramos es nada que se parezca a un tratamiento inmediateista de tales entidades sino ya en el mismo autor existe una clara conciencia de cómo el origen de estas nociones se hunde a la vez que en lo más profundo de la génesis socio estructural moderna, en lo más remoto de la temporalidad histórica pero uno y otro solo es factible de comprensión en cuanto recuperación tecnológica o comprensiva en una perspectiva de distancia histórica, y tal por ejemplo es la fórmula de Collingwood. Pero, esto, que es evidente en la obra del autor Edimburguense, la mayoría de las versiones sobre las ideas de Hume empero no la recuperan, y más bien yerran respecto a la caracterización de su pensamiento, pues en ellas se echa de menos al tiempo que un juicio mesurado y prudente las posibilidades hermenéuticas de la tecnología comprensiva que se ensaya.

4.- En concordancia con el movimiento de lo probable otro. Por ejemplo: en la exposición del <<equilibrio de fuerzas políticas>> contrariamente a la creencia

prevaleciente, Hume, desacraliza y explica que no es exactamente hechura teórica de autores modernos como Montesquieu, sino, que su origen viene de largo, pues ya los antiguos, particularmente, lo griegos tenían idea de esta práctica, y sólo los romanos, que han ejercido gran influencia sobre la cultura occidental la desconocían en su contra, entre otras razones, por que en sus campañas militares utilizaron la sorpresa y su conclusión rápida, con ello se generaba el efecto de que en la mayor parte de los casos se complicara a los pueblos sometidos utilizar las técnicas de alianza, como estrategia de equilibrio de fuerzas en contra de lo romanos.

Con similares y abundantes ejemplos antiguos de equilibrio político, Hume no puede menos que afirmar que sobre el origen del equilibrio político resulta difícil emitir conclusiones lapidarias, que por tanto su origen se remonta mas allá de la sociedad moderna, y que aún allí las afirmaciones no son ciencia cierta sí no solo como selección o probabilidad sobre su origen, como componentes teórico-históricos, por tanto, su razón suficiente no se encuentra en un solo P_2 o un sólo P_1 , pues un componente histórico sólo coyunturalmente suspende su papel protagónico como regularidad, y generalmente perdura como realidad capsularia, latente, por tanto, en esta tónica se hace necesaria una selección mayor al modo propuesto de manera mas completa por la fórmula de la $P = P_1, P_2$ de la que el equilibrio captado por Montesquieu tan solo sería una ejemplificación moderna probable en tanto sujeta esencialmente a regularidades específicas contenidas en el movimiento de lo otro, o parafraseando a Hannah Arendt, en cuanto existe lo otro ya sería condición de existencia de otros componentes, de otra forma la historia no se volvería compleja. Pues bien, lo otro, como complejidad es esencialmente el tema desarrollado por Hume en cuanto equilibrio político, y con ello los absolutos sobre esta temática quedan negados como otros tantos y cuantos totalitarios, afirmándose con ello la Pluralidad sí bien aún formalmente.

5.- Sobre la regularidad de lo probable, sobre todo, de un pensamiento tan trascendente como el de Hume se carece de control sobre el impacto, efectos o influencias que ejerció y continúa ejerciendo sobre la posteridad. La realidad capsularia de tales impactos se tornan, aún, más difíciles de precisar cuando los escritores representativos de una época ulterior se encargan, en aras de una mayor originalidad, de crear mayores artificialidades encubriendo sus deudas intelectuales con el pasado. Cuando no es inconsciente la influencia, en tales afanes generalmente utilizan técnicas de reelaboración perlocucionaria como lo advierte categóricamente Skinner con las cuales reconfiguran la apariencia formal de los términos y usos de la exposición; empero en una comprensión profunda de tales escritos es de advertir que en esencia mantienen los mismos usos de los progenitores de las nociones y paradigmas utilizados, y cuando mucho presentan como nuevo la impronta de la novedad de un ulterior horizonte contextual, con esto no se quiere afirmar que por completo la innovación o revolución terminológica o semántica no es posible sino más bien que cuesta en demasía trabajo heurístico el demostrarla, más aún como funcional para la época en que aparece, por dos razones: una por que generalmente los contemporáneos se muestran incapaces o carecen de competencias para asumirla con

plena comprensión; dos, porque generalmente se innova en la etapa de madurez del sujeto pensante y carece de publicistas para su promoción, y tres por que la innovación y más aun la revolución no hace sino coincidir la teoría desarrollada con una realidad seminal que sólo en segmentos del tiempo más prolongados se adquiere conciencia sobre lo innovatorio o revolucionario de su aporte.

En el sentido negativo de esto, tal es el caso, o más bien la suerte, que en una generalidad de tradiciones corrió Hume sobre todo durante el siglo XX. Para no citar más que un caso tenemos la metodología de la separación del <<Dasein>> respecto al <<Sollen>> que dio origen a la Grundnorm Kelseniana, en efecto, ahí encontramos que esencialmente ya está disponible en la parte primera del "Tratado de la Naturaleza" igualmente en dicha obra existen varios pasajes en que por ejemplo la revolución Copernicana que pomposamente anunciara Kant en el prólogo de su Crítica de la Razón Pura, ya esta indicada por Hume, ciertamente no con el detalle y profundidad del autor de Köenigsberg. Por otra parte, no se olvide que la lectura de Hume hizo que "Kant despertara de su letargo dogmático..." Sin duda, abordar el tema de Hume como probabilidad y más aún como realidad capsularia implicaría un trabajo tan arduo y difícil que con mucho excede los límites del presente; lo que sí se puede afirmar es que este autor sin mucho ruido, sin duda, ha ejercido una influencia toral en gran parte del pensamiento ulterior y particularmente del siglo XX. Su influencia al igual que sus antecedentes carece aún de determinación, y sin duda pesa en la complejización del análisis comprensivo actual.

6.- En cuanto al cumplimiento de la Hermenéutica de Skinner, particularmente su postulación comprensiva de una obra en términos de <<lo que estaría haciendo un autor>> en ella motivado por <<Principios Ideológicos>>. Me parece que, por una parte, no sólo el pensamiento político de Hume sino en general todo su pensamiento es reductible en términos hermenéuticos a lo que se podría denominar Matriz Intelectual; en efecto, la obra de Hume se explica por referencia a principios, o motivos, esencialmente teóricos e históricos, el núcleo de estos principios solo es descifrable en términos hermenéuticos y lo advertimos, igualmente en términos de MacIntyre, en el contexto social de investigación científica al que pertenece Hume, en él no sólo se escenifica un debate teórico sino igualmente político. Este esencialmente determina a aquel y lo torna igualmente político pero se desdobra en dos espacios: a) uno estrictamente Escocés, y otro b) Europeo.

En el primero lo que está en juego es el futuro social y político de la nación Escocesa del siglo XVIII. Como consecuencia de esto aparecen dos niveles de respuesta que a su vez configuran dos tradiciones: La Tradición específicamente Escocesa o Presbiteriana, y la Asimilacionista Anglicana. La primera mantiene una posición conservadora e independentista en pro de la identidad Escocesa y si bien renuncia a la vía política de enfrentamiento para lograr su objetivo, plantea como alternativa para conservar esa identidad precisamente la vía Institucional Cultural no menos política aunque sí menos visible; la segunda, en cambio, sugiere la asimilación definitiva de la sociedad Escocesa a

Inglaterra pues estima que sólo así podrá aquella configurarse como sociedad moderna y salir de la situación de atraso en que se encontraba en el siglo XVIII.

7.- En la tradición Escocesa a sí mismo se advierten dos matices que por momentos no dejan de significar al pensamiento y obra de quienes le representan. En este sentido sí bien, en Autores como Stair encontramos claramente una posición principista escocesa en directa consonancia con el método de la derivación deductivista y además con los principios de la Confesión de Westminster y de los Catecismos Mayor y Menor en que se contiene lo esencial del pensamiento teológico que significa esta tradición; existen otros autores como Hutcheson en que la disciplina a la formalidad de la ortodoxia dentro de esta tradición constantemente es quebrantada asumiéndose por momentos <<herético>> a esta tradición, tal posición por ejemplo la encontramos en su concepción de <<sentido común>> en que se muestra cómplice del sensualismo de Shaftesbury; pero más aún, y esto directamente interesa al tema que trato, dentro de la tradición escocesa es dable caracterizar como herética la obra de Hutcheson quien apoyándose en Shaftesbury mantiene posiciones anti-aprioristas lo que pone en tela de juicio los principios en que se sustenta aquella.

8.- En concordancia con el numeral anterior ya puse de manifiesto en la parte última del capítulo primero que Hume solo por razones formales pertenece a la Tradición Escocesa, herencia que debe sobre todo a su maestro Hutcheson: así el peso moral que este ejercía al interior de esta tradición hizo que sus correligionarios no abdicaran por completo de Hume como perteneciente a la misma; sin embargo, es incontrovertible que lo que más liga a Hume con Hutcheson es lo que más separa a éste de aquella tradición, es decir, su parte herética. Si partimos de la idea de que Hume desarrolla y profundiza esta parte la conclusión es obvia: Hume solo artificial o convencionalmente pertenece a la Tradición Escocesa, cuyo apriorismo supera ampliamente.

9.- Así mismo, b) en el espacio Europeo del siglo XVIII en que aparece Hume al igual que su gran amigo Adam Smith como un pensador que excede con mucho los estrechos límites del localismo tanto de la tradición escocesa como de la asimilacionista anglicana, y más bien, por la configuración de sus pensamientos, ambos adquieren un relieve verdaderamente continental, y por extensión universal, tanto en espacio como en tiempo. En efecto, lo que pasa por la cabeza de Hume no solo consiste en el futuro social de la escocia del siglo XVIII, pues este asunto tan solo sería expresivo de una problemática más universal advertida por Hume a diferencia de sus correligionarios tradicionalistas.

Hume, por tanto, en este sentido piensa la condición moderna europea de Escocia, pero más aún advierte un mayor énfasis empírico de tal cualidad en la sociedad vecina de Inglaterra. Advierte el ascenso social rápido y vertiginoso de los <<gentiles hombres>> de Inglaterra cuya sustitución de la nobleza aristocrática decadente es inevitable en gracia y obra del comercio y el desarrollo de las manufacturas, advierte la importancia en términos de equilibrio de la balanza comercial y del producto nacional bruto del que tiene un correcto

y moderno entendimiento de las importaciones y exportaciones, así como de la orientación del comercio e industria en términos de ventajas comparativas de una nación, no de balde crea un modelo de macroeconomía abierta alternativo mejor conocido como de <<Cuatro púas>>. Por tanto, al advertir el futuro social en estas nuevas regularidades específicamente modernas, las del atraso o las regularidades sociales Escocesas en comparación con las Inglesas le parecen inaceptables, y su petrificación y regresismo desde luego evidentes.

Pero, más aún, no sólo percibe las bondades prácticas del comercio y manufactura inglesa sino que con su afirmación conceptual, busca asimismo la superación de esto, e igualmente les desgarras al desarrollar teóricamente sus riesgos; es decir, no se intoxica y obnubila con la bonanza económica de aquella nación sino más allá de todo localismo anglosajón, Hume, esta pensando la problemática de toda sociedad moderna del siglo XVIII, la cual por de pronto ve configurada en el caso Inglés, y por tanto en lo otro de ella busca lo otro como regularidad. Aquí, por tanto, no se trata del particularismo de presuntos y aprioristas principios universales como querría la parte más conservadora de la tradición escocesa tampoco se trata del encierro virtual del <<Camino de las ideas>> que mantuvo ocupado a Descartes, Malebranche, Arnauld y Locke sin poder transitar a la tercera persona, sino, mas bien, de lo que se trata es calcular la configuración ulterior de la sociedad moderna a partir de la descripción y comprensión de los alcances y efectos universales de la particularidad todavía seminal del desarrollo Inglés a partir de sí mismo, esto es de su práctica comercial y manufacturera. Pero esto ya de lleno nos coloca en el centro del debate teórico que tiene que ver con el cómo Hume da respuesta al problema político específicamente moderno, y que he cifrado precisamente como el problema de la estabilidad y seguridad social que aqueja a esta sociedad.

10.- La alternativa teórica ofrecida por nuestro autor no es otra sino la de la regularidad del equilibrio de la pasión social y política mediante esquemas de reglas. El más importante de ellos es el esquema institucional de justicia con lo que virtualmente estaría configurando lo que hoy pomposamente se denomina estado de derecho. Tal respuesta, como ya resulta obvio desprender, es por completo ajena de la repuesta fáctica afirmativa del substancialismo moderno ofrecida por Hobbes. Igualmente, en lo esencial difiere de la teoría restrictivista de Locke quien se mantiene presa del intelectualismo característico del <<Camino de las ideas>> y en general aunque en términos intuitivos aporta una respuesta apropiada para los excesos del facticismo sustancialista Hobbesiano, el garantismo a sí mismo no es garantía suficiente de la comprensión del problema moderno, sus regularidades allí parecen subsumidas, sin la libertad de su despliegue, aunque, ciertamente, aún en Hume se mantienen en su dimensión empírico formal sino como aún abstracta resolución, y por tanto bajo la limitación de lo que es nuevo en su convulsionada época.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

11.- Todavía en el siglo XVIII predomina el paradigma implantado por Newton a partir de sus <<Principia Matemática>>. De manera que el uso investigativo más difundido en ese momento por una parte es la deducción matemática y, por la otra, la demostración geométrica. Pero ambas habían demostrado su éxito en la postulación del principio central de Newton, es decir, el de: <<Atracción Universal>>. Por otra parte, la preocupación social más difundida en la época de Hume era la ausencia de regularidades modernas que apuntalaran o reencauzaran el desorden en medio del cual sin embargo estaban creciendo o incrementando su poder material las nuevas fuerzas sociales, particularmente, comerciantes e industriales. El febril crecimiento de estas fuerzas generaba dos inestabilidades, por un lado, siendo característico, en ellas, el momento pasional de su crecimiento, como lucro o ganancia, hacía que el egoísmo por ellas albergado, así como la benevolencia limitada de su contraparte aristócrata, al desbordarse hasta el extremo ponían en riesgo la estabilidad de la sociedad; pues, en el primer caso, el egoísmo terminaba por enfrentar a los individuos entre sí, mientras que la benevolencia aristócrata hacía otro tanto al practicar la preferencia limitada, le imprimía visos de exclusividad al poder instituido en términos feudales, y esto generaba toda clase de resentimientos en la parte mayoritariamente marginada del uso o usos institucionales, de manera que la preocupación social no dejaba de tener fundamento de ese modo.

12.- Pero, por otro lado, la perturbación social se nutría de otra forma, es decir, ya en la época de Hume asistimos a un universo social en que sí bien la mente y el cuerpo se seguían considerando bienes de otra clase, los bienes que comenzaron rápidamente a predominar fueron los materiales, externos, denominados así por el escritor Edimburguense, pero, estos, a diferencia de aquellos se caracterizaban por su inestabilidad, su carácter variable, fugaz, exiguo y escaso; por tanto, mientras su incremento generaba estabilidad en sus poseedores, su carencia era causa de lo contrario. Al ser este rasgo el predominante en los inicios de la sociedad moderna la inestabilidad o perturbación social era más que latente, más aún, sí a la inestabilidad externa se aúna la de por sí inestabilidad que el egoísmo y las preferencias limitadas desatan en este contexto en los individuos o en la autoridad aún bajo la regularidad del régimen antiguo. En estas circunstancias los problemas sociales difícilmente podrían tener solución en la perspectiva de una ciencia moral fuertemente dominada por el prejuicio metafísico, en el que, es cierto, imperaba la hipótesis, pero no la experimental, sino la de la deducción mecánica, la silogística de la escolástica, por tanto, en el apriorismo, con absoluto sacrificio de la ponderación empírica, y que además de haber conducido casi siempre a posiciones dogmáticas, las conclusiones sobre el acto social no pasaban de ser irrelevantes tanto en sus formas Jusnaturalistas como en las formas del luteranismo temprano. Por tanto, el problema social ya bien andado el siglo XVIII, difícilmente podría ser abordado y solucionado a partir de comprensiones localista o de heurísticas tautológicas que debatían escolásticamente los nuevos fenómenos de la realidad como <<más de lo mismo>>.

13.- Así el joven Hume no tiene más alternativa que buscar en otra parte que el escolasticismo predominante, el tipo de respuestas para el tipo de problemática social que la sociedad de su tiempo planteaba a la ciencia moral (ciencias sociales actualmente) y lo primero que encuentra como inquietud hermenéutica es explorar él porque del éxito de las ciencias de la naturaleza en su parte más representativa (ver autobiografía, y el Abstract.) Que en ese momento se expresa en los <<Principia matemática>> de Newton. Encontrando, de inmediato, en efecto, como explicación, la asunción de nuevos paradigmas que habían sustituido ya hacía algún tiempo la silogística tautológica del medioevo, y que constituían la novísima investigación moderna expresada precisamente como probabilidad o como método hipotético experimental que en pensadores como: Kepler, Copérnico, Galileo, Bácon y, ahora Newton, había barrido con los prejuicios y arcaísmos heurísticos de la ciencia escolástica y la metafísica premoderna.

En efecto, Hume no se consideraba pionero en el intento de trasladar el método experimental a las ciencias morales, pues antes que él un esfuerzo parecido lo habían realizado Altusio, Grocio, Hobbes, Locke, Hutcheson, Mendeville, entre otros, sin embargo, lo específico en el esfuerzo comprensivo de Hume no era solo trasladar el método experimental a la ciencia moral, sino, emular de modo no necesariamente fisicalista la metodología específica de los Principia matemática de Newton en el terreno propio de la ciencia moral, de tal suerte, que se le considerase el Newton de las ciencias morales sin ser fisicalista o naturalista sino <<Del mismo modo>>. Por tanto, a Hume, por analogía con Newton, lo que le preocupa es precisamente el disponer de un método para indagar no directamente la naturaleza si no en ella lo otro de ella, comprendiendo precisamente de manera esencial su tránsito como otro en lo que empero la naturaleza no es menos naturaleza pero del mismo modo, por tanto, distinta.

14.- Del mismo modo que Newton explicaba la producción de la naturaleza conforme a la universalidad del principio de <<Atracción>> Hume se dio a la tarea de encontrar su equivalente hermenéutico en el plano moral, encontrando que en esta dimensión lo que rige la universalidad de la acción natural humana, prima facie, es él <<Principio de Asociación>> que es el equivalente en el plano moral de la <<Atracción>> en el plano natural. Es de hacerse notar que la <<Asociación>> no es, de ninguna manera, una mera transposición mecánica de la <<Atracción>> Newtoniana como para que sin más se incurra en la tentación de etiquetar a Hume como fisicalista. Por el contrario se trata en él de una verdadera refundación teórica, que sólo puede ser entendida como una reelaboración hermenéutica en términos de otra frase, general y paradigmática, igualmente mal entendida, acuñada por Witgenstein como <<Del mismo modo>>.

En efecto, no se trataba sólo de matematizar la ciencia moral como hoy el uso fisicalista del neopositivismo contemporáneo ha querido dar a entender, y suponer que a eso se reduce la complejidad del fenómeno social, es decir, a una complejidad puramente formal con independencia del contenido, sino de comprender esencialmente el <<por qué>>

de aquella en este, mediante la comprensión de sus cualidades profundas; pero, en este desideratum comprensivo resultaba esencial igualmente el dominio y manejo adecuado de la hipótesis experimental, de la demostración geométrica, y conforme a las cualidades de estos instrumentos <<Del mismo modo>> ensayar hipótesis tan experimentables y probables en ciencias morales como las que se ensayan en las ciencias exactas.

15.- El prodigio hermenéutico de Hume consistió precisamente en esto y por experimentación y observación infirió como principio clave de la experiencia moral, y por ende política, precisamente: el de <<Asociación>>. Pero, este principio, sí bien es el núcleo cognitivo más íntimo que en última instancia explica la conexión del acto humano con la naturaleza, es decir, explica la experiencia humana como un acto de la naturaleza mediante su negación conforme a principios, mas aún lo comprende de modo hermenéutico como probabilidad o Creencia. Todavía el genio de Hume en un ulterior esfuerzo de profundización habrá de aportar su trascendental comprensión del acto humano del mismo modo distinto de su naturaleza como naturaleza específica, y, por tanto, en estricto sentido como acto social o humano en que lo estrictamente natural desaparece para verse sustituido por lo estrictamente social o humano. Es decir, Hume arriba a la conclusión de que la verdadera naturaleza del acto humano es su carácter <<Artificial>> y tal es su dialéctica natural en ser como artificial la hacedura del mundo de lo humano..

16.- Principios que en un primer momento son imprescindibles como mecanismo de <<Asociación>> para explicar el primer momento natural del acto humano, es decir: principios como contigüidad, prioridad en el tiempo, conjunción constante, semejanza, causalidad, ahora, en el plano de lo moral o social, ya no son suficientes, pues, la complejidad mayor del acto moral en comparación con su estricta naturaleza, exige una reelaboración hermenéutica ulterior de la teoría moral, y es así como la explicación de actos como: la obligación moral y política, la Justicia, el Estado la Creencia o la Convención etc. implican otra clase de principios que los que inicialmente había supuesto el principio <<Asociación>>, por tanto, lo que explica lo que no explica la causalidad o la experiencia inmediata natural humana, en Hume, consiste en ulteriores principios que implican una connotación trascendental de la experiencia, en que la experiencia ya no es, en efecto, si no la experiencia de la experiencia como otro, es decir, como probabilidad o aserción hipotética, o una especie de transubstanciación de sí operada por la mente, prima facie, como imaginación, por cuyos buenos oficios el centro de gravedad lo pasa a ocupar esencialmente lo no natural <<el Artificio>> la ficción humana.

Por tanto, con esto: los actos humanos esencialmente son comprendidos como artificios, ficciones, y aparecen, en vez de conocimientos indubitables, más bien, como creencias, que suponen en el sí mismo de su estructura, o en lo recóndito de su intimidad, una especie de Jano-Bifronte, es decir, por una parte, en la inmediatez de su repliegue natural, precisamente el mecanismo <<Asociatorio>>. Pero, por otra, en su despliegue como lo social rigen principios de otra índole, empero, igualmente perceptibles en la

naturaleza humana, como el de simpatía, doble simpatía, tendencia análoga de deseos, propensión empática, cuya combinación con el mecanismo asociatorio dá por resultado en cada caso de modo muy específico la explicación de temas disímbolos como la costumbre, la creencia, las pasiones, y más particularmente en el ámbito propio de la política llegan a comprenderse tópicos con gran suficiencia, tales como: las Tradiciones Políticas, la Convención Política, la Justicia, la Propiedad, el Estado, el origen del Gobierno, los Partidos Políticos, la Libertad política, la Responsabilidad Política, las Formas de Gobierno, el Equilibrio Institucional, etc.

17.- En este trabajo todos estos tópicos excepción hecha de la moral y el esquema de justicia se tratan de manera rápida; empero la muestra que se selecciona es suficientemente representativa de lo que aquí asumo como comprobación de la hermenéutica de Skinner y MacIntyre, conforma a la cual finalmente creo se demuestra la hipótesis central de este trabajo consistente en acreditar el pensamiento de Hume tanto, en su parte general, epistémica, como, en su parte moral-Política, como dos momentos en que la una es función de la otra en el doble sentido que esta relación implica, es decir, la parte epistémica es política porque gracias a la reelaboración o refundación hermenéutica operada en este ámbito estuvo en condiciones de dar respuesta a los problemas sociales y políticos que su tiempo y sociedad le plantearon.

Con esto me atrevo a sostener que sin la reelaboración de la teoría de Newton como teoría social hermenéutica, difícilmente Hume hubiera podido desbaratar la armazón metafísica de la filosofía política del Jusnaturalismo, y mucho menos ofrecer como respuesta al problema social moderno, su propuesta de equilibrio institucional, teniendo como base precisamente el esquema de justicia, de acuerdo al principio de utilidad en sus dos dimensiones individual y social. Por otra parte, en este mismo sentido político y a propósito de su teoría moral y política Hume estaría demostrando la científicidad de su teoría política como teoría epistémica individualizada, o más bien como historiografía política. Todo esto pareciera reñir con el bien conocido slogan de que Hume rehusó considerarse un fanático práctico de la política. Sin embargo, por el recurrente deseo de incorporar su objeto de atribución a los movimiento sociales, o más bien incorporar estos en aquel se puede sostener que lo que sí debió aceptar es considerarse fanático, ciertamente no aficionado, sino de grandes y extraordinarios vuelos, de la consideración filosófico política.

18.- Con todo esto Hume combatió tempranamente el fisicalismo, y el naturalismo ingenuos, e hizo predominar lo que bien pudiera denominarse el primer gran hito de la tradición comprensiva moderna, es decir, el hito de la pluralidad mediante lo probable. Me parece que si bien miramos la obra de Hume, particularmente, su obra menos leída y mucho menos estudiada, "El Tratado..." sin duda podemos hablar, mucho antes que Saint Simon y su discípulo Comte de los fundamentos comprensivos mismos de la ciencia social, y, por tanto, de la política moderna. Me parece que lo nuevo de la moral, del derecho, de la

sicología, de la historia y de la política moderna ya esta en Hume, no sólo como intuición seminal sino en importantes desarrollos conceptuales. Espero que este estudio sirva de acicate para comprenderlo sin el prejuicio de las diferentes versiones del dogma que este pensador tanto combatió, siendo las más dañinas la intolerancia y la pedantería intelectual.

19.- Respecto del Dilema de Conmensurabilidad en que MacIntyre traduce su concepción de Investigación racional que supone la disyunción respecto a sí una obra posee un valor filosófico o histórico. Me parece que en la producción de Hume sin duda encontramos el cumplimiento de las dos exigencias, es decir, por un lado, la validez filosófica de la obra de Hume estaría suficientemente acreditada en cuanto Hume refunda y supera la generalidad de la concepción empírico-escéptica de la vida como empirismo trascendental, pero, además crea y enriquece conforme a esta concepción la lexicografía filosófica con términos relativamente novedosos, mostrándose igualmente capaz de transformar usos y términos esencialmente filosóficos, es decir, aptos para la reflexión general, en aptos para la reflexión general de la moral y por extensión de la política y, más aún, conforme a las técnicas perlocucionarias advertidas por Skinner, transforma los usos tradicionales de gran parte del código de términos y reglas con que el pensamiento filosófico político tradicional venía desplegando su reflexión; representativo de esta transformación, sin duda, es la acepción naturaleza como <<artificio>>, la percepción como impresión e idea, la necesidad como creencia, la justicia como cualidad o pasión, la asociación como contra-parte moral de la atracción Newtoniana, el gobierno como clase especial de la sociedad, la institución como equilibrio institucional, el interés social como núcleo de la consideración política, la convención como naturaleza de la sociedad, la experiencia trascendental como creadora de regularidades más perfectas, etc.

20.- Es decir, en Hume, el lenguaje no es una convención más sino un artificio que experimenta el significado de un significante esencialmente moderno, por tanto, en él, se trata de una concepción de la realidad en que lo que se diagnostica como tal es precisamente la circunstancia moderna, y de su experiencia se crea y proyecta una segunda experiencia que está, como en, <<un no estar, como presente>>, y que en consecuencia es susceptible de percibir y desarrollar, pues es lo otro de ella, como ella de ella, en un segundo momento, concebido como regularidad trascendental mediante lo que se espera su ulterior desarrollo; en esencia, el pensamiento de Hume es ya la concepción que da cuenta de la regularidad misma de la modernidad y, por tanto, con ese activismo simboliza el signo vuelto sobre sí de lo moderno, es decir: da cuenta del paradigma o esquema de acción de lo moderno en que la utilidad social es la utilidad individual mediante el cálculo.

Debido a esta doble conciencia la clase gobernante no solo se desdobra como clase moderna, sino se cree así misma heredera de esta tradición que en la modernidad simplemente aparece como constitución primaria, es decir inmediatamente sin principio y sin fin o simplemente dada, y se asume por tanto con toda la carga individualizante de que es

capaz, por lo pronto, su acto político más esencial es revelarse así como principio, o como quien detenta el privilegio de la dominación o de diseñar el signo de lo moderno, imponiendo de ese modo su concepción como concepción del mundo; en lo político el diseño del signo es ya la concepción de la política mediante instrumentos que le realizan y abstraen aún más, por tanto, todo se adecua a él y se calcula en términos de ganancia o del interés individual que expresa, que no es otro sino el de la propiedad moderna que en su configurarse configura y es el verdadero diseño del diseño, es decir, el de la propiedad que ya es virtual o mediante el dinero en la época de Hume. Debido a esto a los empresarios les resultará esencial, como la ganancia misma, la política, o su actuación en la constitución primaria moderna vis a vis buscando el interés del otro como el propio, por lo que ya se contiene en sus primeras medidas o regularidades sociales esta savia y solo espera ulteriores desarrollos que por de pronto las instituciones del antiguo regimen obstruían y aún cancelaban.

21.- En cuanto a la trascendencia histórica sin duda queda demostrada no sólo por el extraordinario hecho de fundar las bases de la ciencia moral moderna mediante su concepción del acto humano como artificio, sino, que igualmente es absolutamente trascendente su extraordinario esfuerzo de superación de la metafísica jusnaturalista, lo que permitió precisamente una concepción moderna además de la naturaleza, de la institución política. Desde luego existen otros modos de su trascendencia histórica como la influencia que ejerció en la constitución de nuevas tradiciones tales como la utilitarista encabezada por Bentham y Stuart Mill, etc. Este tema que es más espinoso desde luego excede los límites de este trabajo sin embargo a lo largo de las citas del aparato crítico se aportan algunas insinuaciones con más o menos fundamento. Pero, el Dilema de Comensurabilidad como ya quedo claro más arriba se despliega no sólo en lo filosófico y lo histórico sino en a) el dilema de la relevancia teórica o práctica, b) el dilema de la validez de la verdad sustancial frente a la validez interpretativa y, finalmente, c) el dilema de referencia contextual contra lo textual.

22.- Respecto al inciso a) ya quedo acreditado tanto la relevancia práctica como la teórica en lo dicho sobre lo filosófico y lo histórico de la obra de Hume, respecto al inciso b) en Hume me parece queda supeditada la validez de la verdad sustancial a la validez de la verdad interpretativa, es decir, la comprensión de Hume, por ejemplo, en temas políticos, no solo implica giros en los usos lingüísticos sino que en su reelaboración conlleva ya una interpretación de lo que es la verdad en este escenario, por tanto, sí bien Hume tiene como coincidencia con el Luteranismo el que éste termina donde el aquel comienza, el substancialismo en Hume ya comienza a ser superado, y en este sentido su interpretación no es otra verdad sustancial, como pudo ocurrir en Hobbes, en Locke y aún en Hutcheson, pues lo que en él gravita es el artificio, la ficción, como: Lo <<Del mismo modo>> de lo social, en este sentido, Hume puede pasar ni más ni menos como un antecedente relativamente temprano de lo que apenas hoy es el postmodernismo, pero en Hume la

determinación comprensiva de la indeterminación no pasó de ser sino el rostro Plural o de la diversidad de la razón moderna sí bien de otro modo.

23.- En cuanto al dilema referencial de lo contextual y lo textual me parece que en la interpretación de Hume ni uno ni el otro absolutamente se cumplen sino más bien en Hume aparece un elemento que no se da ni en la apereza y tosquedad del contexto, pero tampoco en la sutileza y tersura literaria del texto sino en la lógica de la inteligencia del sujeto que estando, está por encima tanto del contexto en el que se mueve como del texto sobre el que ejerce un control aumentándolo o disminuyéndolo o corrigiéndolo constantemente, tal elemento es la suposición, que un contexto absolutamente no explica, y al mismo tiempo un texto no da cuenta de sí en cuanto esto, pues es una suerte de inteligencia muda. Pues ahí lo que predomina es la fantasía y la combinación virtual de elementos no siempre del todo configurados en el escenario en que un autor escribe, pero como suposición factibles de ensamble, esto también se le denomina predicción o pronóstico o simplemente narración, aquí los conceptos y términos que se utilizan cuando no son los matemáticos sino, los comprensivos o literarios generalmente no son los de uso corriente, y mas bien son innovaciones que se diseñan en el esfuerzo por transitar el límite de lo discernible a lo indiscernible mediante determinaciones nuevas, creíbles, por tanto solo a posteriori en la ulterior configuración empírica a que hace tímidamente referencia la suposición son susceptibles de interpretación igualmente virtual, con esto la mera interpretación referencial contextual aparece como insuficiente, no basta aunque es necesaria.

24.- En lo relativo a la interpretación textual de Hume presenta las mismas limitaciones de la contextual, pero, de otro modo, aquí hay que decir que entre texto y pensamiento de un autor generalmente no se da una identidad sino más bien una disparidad calculada no siempre, lo que es absolutamente concordante con la naturaleza del texto, pues con toda su complejidad sigue tratándose de una abstracción que no siempre es representativa del universo de abstracciones en que estaría pensando un tema o la serie de temas un autor pero la calcula o no en un texto como socialmente comunicable y la escribe, por tanto, la lectura textual ya es también suposición y por tanto este elemento que no es ni uno u otro pero esta en ellos es el único recurso comprensivo verdaderamente objetivo que queda para comprender o mas bien para suponer lo artificioso de la creación intelectual de un autor como Hume.

25.- Con lo anterior el principio Skinneriano queda resuelto a favor del predominio, no dominio absoluto, del sentido contextual de su pensamiento y más aún de la mente autonomizada como auto referencia, en lo que pareciera cifrarse como sentido moderno de la frase Protagórica que reza <<el hombre es la medida de odas las cosas>>, en la sociedad moderna debido a la autonomización de la mente pareciera que este adagio se cumple mediante la independencia relativa de la dinámica de los signos mentativos, que se vuelven en su independencia contra el referente y todo lo ajustan a su peculiar concepción del mundo, este rasgo resulta ser dramáticamente cierto sobre todo en el discurso de la

política moderna, en que el signo lleva la voz cantante y todo lo acomoda a imagen y semejanza suya, y se ejerce de modo esencialmente pragmático o utilitario, más aún con la asistencia de medios en que los fines no resultan justificados sino producidos y reproducidos dramáticamente como realidad contextual.

26.- Respecto a la concepción de tradición Política introducida por la Clasificación de Skinner, estimo que se trata de una refundación de la tradición institucionalista en la que, empero, se sintetiza las cualidades y rasgos más seculares o modernos del virtuosismo tradicional como del institucionalismo precedente, pero, más aún, la institucionalidad desarrollada por la Teoría Política Humeana en esta refundación ya es la fundación misma de la Institucionalidad Política como Sistema Político Secularizado Moderno. En efecto, Hume además de terrenalizar la naturaleza del acto humano esencialmente como invención, no hay que olvidar que Hume declara que “el hombre esencialmente es una especie inventiva”, es decir, capaz de <<Artificio>> y mediante ello terrenaliza, la justicia, lo que hoy se denominaría <<Estado de Derecho>> concibiendo a aquella, en una radical confrontación y superación no solo del jusnaturalismo del siglo XVI y XVII, sino del tardío del mediados del siglo XVIII, es decir concibiendo a aquella no como una determinación antdiluviana que naturalmente el hombre posee digamos: en su naturaleza interior, como si Dios la hubiese implantado directamente como disposición en la mente de los hombres, sino esencialmente como cualidad social, creada por convención o medida social, es decir, como experiencia de la experiencia societaria, cuya primera impresión corre por cuenta y cargo de la imaginación o de lo que aquí he convenido en denominar << Empirismo Trascendental >>.

27.- Recordemos que aquí en un fenómeno de experiencia ya no inmediata sino mediata, los principios de la experiencia justa no sólo son los del <<mecanismo de asociación>> sino más aún los de su formulación hermenéutica como experiencia trascendental, es decir, como mediación hermenéutica de la doble simpatía y de dirección o tendencia análoga de deseos, que explican como la cualidad o la virtud de la conducta justa no existe naturalmente sino que sólo se justifica su existencia por que es un atributo que al no existir sino artificialmente, sin embargo representa el beneficio de todos y por tanto es sancionada como reciprocidad social, es decir, se trata de la utilidad social que al practicarse como técnica vis a vis o más aún en su extrapolación representa al propio tiempo el conjunto de las utilidades individuales, o de la pasión social más fundamental de la sociedad moderna, y que al expresarse trascendentalmente como pasión justa ya es ella misma como regla o regularidad depositaria de esta savia; por tanto ella como conducta debida pasional engendra nuevas pasiones o regularidades de igual naturaleza social, como aquellas de las que provino en cuanto medida cuyas convencionalmente adoptadas como regla, o reglas partir de la regularidad técnica del interés del otro como propio.

Así la regla de una esquema de justicia genera un efecto doblemente simpático no sólo por la sensación de placer que causa el individualizar el bien en cada caso que se

observa sino por la sensación de placer que implica el representarse en la conducta justa el ulterior bien al que tiende la realización individual del bien en la conducta justa individual, o también en cuanto se siente placer por la propensión del bien en general que igualmente provoca placer el representarse la realización del bien propio, individual, mediante la consecución de aquel sino por que como ya se vio en su origen las reglas son igualmente propuestas por un comercio pasional originariamente verificable en una exclusiva relación, vis a vis, social y potencialmente incluyente que se fermenta a partir del nutriente pasional o el interés, pero, esto, da lugar a la regla que como tal no existe en la experiencia inmediata carente en los términos tradicionales de la época de Hume: de conexión, por tanto, a este en su formulación no quedaba sino como suposición de la experiencia de la experiencia o como esencialmente experiencia trascendente, o imaginación trascendente.

28.- Por tanto, lo que se venía connotando, desde las tradiciones de los Conciliaristas (recuérdese particularmente a Gerson, Mair y Almain), los Humanistas, tanto de Duecento como los del Cuatrocento (de manera particular los Humanistas Cívicos), los Jusnaturalistas de los siglos XVI y XVII, incluso en Hobbes y Locke, como <<Justicia>> <<Derecho>> <<bien común>> etc. o lo que en Hume además reaparece como <<Utilidad Social>> no aparece en la óptica Humeana sino como invención, artificio, producto de la imaginación humana. Es decir la vieja discusión entre Jusnaturalistas y Luteranos tempranos en el sentido de sí el hombre de carne y hueso tiene o no-responsabilidad en la creación de la institución política, Hume la resuelve no sólo afirmando la absoluta responsabilidad de los hombres respecto a sus producciones políticas, sino que además funda la responsabilidad política de otro modo, al dotarle de un lugar en la Tierra; es decir, en Hume, gracias a la asunción conciente del acto humano como artificio se prescinde por completo del artificio de recurrir al más allá, y al escindir, la política de sus antiguas bases teológicas la emancipa y seculariza profundándola en bases puramente terrenales; con ello los hombres no sólo son responsables de la creación de lo político sino que su antiguo tutor: dios mismo, aparece como una invención suya, pues no se cuenta con la evidencia de su existencia o de alguna otra responsabilidad sobre ella.

Así, Hume, lanza <<su reto al oponente>> en el sentido que se aporten pruebas en contrario acerca de su identidad más allá de lo que imaginamos de él con base en percepciones, que no sea exactamente lo que imaginamos de nosotros mismos con base en percepciones; pues nosotros, según Hume, no somos sino como identidad una reunión de estas en un momento determinado pero esencialmente disolubles y resolubles del mismo modo trascendental en que las captamos, lo que ya es la medida del artificio de la vida social y por tanto salvo prueba en contrario de sus criaturas.

29.- Más precisamente la regla justa resulta esencialmente de un invento en que lo que no es directamente natural se obtiene de manera artificial, es decir: por comprensión de la convención, así la convención que da origen a la primera de las reglas de todo esquema de justicia moderna, es decir, la regla de la <<posesión prolongada>> se obtiene mediante

el artificio de transformar la inestabilidad característica de los bienes externos en la estabilidad característica de la armonía y equilibrio mental, resultando entonces como equilibrio justo la <<permanencia>> <<constancia>> o <<regularidad>> de la posesión de nuestros bienes; pero de este equilibrio o estabilidad resulta algo esencial para la misma connotación del derecho que de ello ve revelado su misterio más íntimo, esto es, aquellos atributos convertidos en <<regularidad>> muéstrense al propio tiempo como regla, y se equivalen con lo recto, y por tanto con lo que conviene con la noción que los hombres se representan como derecho o regla justa. Por tanto transgredir el derecho no significa sino apartarse o perturbar la estabilidad artificialmente inherente en lo recto de la regla justa, considerada como conducta valiosa precisamente por ser portadora de la estabilidad.

30.- Hume aún contempla el por qué de la obligación de observar la regla justa, o de lo que denomina sentido natural de Justicia y concluye que aún cuando sea factible que la conducta justa, esto es conforme a una regla justa, individualmente, sea contraria al bien común, sin embargo, es recomendable que se siga observando el conjunto de reglas del esquema de justicia pues su práctica en el largo plazo resulta benéfica para la sociedad ya que entonces se actualiza más aún la cualidad que les es inherente, es decir, <<la cualidad estable>> que ya implica al propio tiempo la utilidad social que conviene a todos y cada uno de los intereses individuales, pues aquella es la condición política que hace posible la realización social de estos. De acuerdo con todo lo dicho no queda sino concluir que la Propuesta Política de Hume al problema de la inestabilidad moderna, no es sino una Propuesta de equilibrio institucional cuyo centro de gravedad se localiza en el Esquema de Reglas Justas, por tanto, con esto me parece que asistimos ni más ni menos que a la primer gran teorización de lo que hoy se denomina <<Estado de Derecho>>.

31.- Pero la Teoría política de Hume no solo aborda la configuración del Aparato de Justicia como punto de equilibrio del sistema político moderno, con lo que se aparta esencialmente de Hobbes en quien más bien su teoría responde a la consolidación fáctica del poder frente a la impronta del clero, y de Locke en el que se observa que sí bien pensó el derecho, y más aún la cuestión de la restricción del poder mediante su propuesta garantista constitucional empero no logró sacudirse los estrechos horizontes de la concepción metafísica tradicional, pues continuó pensando tanto el derecho como la política como derivación de cualidades naturales estáticas, incluso inmutables, y como ya observé generalmente preso del <<Camino de las ideas>>. Por tanto, Hume, como ahora resulta claro, en cambio, trasciende y quiebra la concepción de la metafísica tradicional y propone la experiencia social del mismo modo otro, esto es: mas que contextual y textual, como suposición, y más aún como secularización de la mente respecto de todo otro poder. Con esto, las aportaciones de Hume, son claro antecedente de la autonomía de los estudios sociales, que más adelante tendrá importantes desarrollos en autores como Saint Simón, Comte, Weber, Durkeim, Parson, etc. Esta autonomía del pensamiento social, ya en sus primeras versiones, es lo que realmente permite su desarrollo no solo como cognición del

acto social moderno sino del acto social como acto político, por lo que Hume se esfuerza en rediseñar o configurar su expresión intelectual o su traducción teórica.

32.- Si bien, en Hume, encontramos muchos de los temas tratados por tradiciones filosófico políticas precedentes, sin embargo, por su peculiar concepción, resultados y modos de abordar su carácter encontramos en Hume diferencias cualitativas sustanciales en las cuales se advierte casi siempre una refundación del mismo modo de lo otro del tema, y por tanto con la fuerza de la secularización o autonomización que es inherente a su pensamiento encontramos la fuerza de su probabilidad argumentativa característica de la modernidad, y podría decirse que en cuanto suposición es condición sine qua non de la creación del acto social moderno. Así, por ejemplo, la lucha por las autonomías no es sino la lucha por la secularización de la modernidad como lo otro de ella, o la lucha por completar la Modernidad, recordad que bajo este signo aparece la reforma y más aún aparece el estado moderno, por tanto, en su constitución primaria es natural la relativa autonomía a prácticamente cualquier instituto o estatuto social, es decir, al patrimonio de la certidumbre le es inherente el patrimonio de la incertidumbre, o lo que es lo mismo al ensayo le es inherente el error o lo que no es como es pero inmediatamente se presenta como tal, por tanto, susceptible de autocorrección o autodeterminación, pues tal es la existencia en cada segmento del tiempo, más aún la social o la moral a que se refería Hume. En esto reside la intimidad del pluralismo mas allá de la forma, pero más aún, por ello, le es esencial la tolerancia que mientras se cancela castra inteligencias y más aún posibilidades de desarrollo social, debido a ello el desgarramiento o su autodesgarramiento también le es esencial a la creencia que cuando construye ya deja de construir y antes de que esto se absolutice habría que preparar su autodisolución por ello resulta esencial junto al pluralismo y la tolerancia como permanente disolución: la crítica, simiente de la que precisamente nuestro autor aparece y se muestra como maestro humano.

33.- Al ser incomprendida su tarea el propio Hume fue víctima de la censura y de otras mendacidades humanas, por lo que su ciencia hermenéutica políticamente representa un titánico esfuerzo por poner la inteligencia pura al servicio de la creación social moderna, así existe un signo característico que caracterice adecuadamente su pensamiento me parece no puede ser otro si no el de un tozudo empirista contra lo empirista, por tanto, en él la tecnología de la experiencia se vuelve contra la experiencia y es experiencia de experiencia. En él la regularidad es la contra regularidad y por tanto la regularidad probable o la suposición que es la perfección del aquello en que se constituye primariamente.

34.- Finalmente en el trabajo igualmente aparecen otros desarrollos filosófico-políticos entre los que quizás sean los más importantes el relativo al origen y naturaleza de la moral, el origen y naturaleza del gobierno, la crítica a la teoría pactista clásica, la exploración de la naturaleza de la obligación política, el origen del derecho de resistencia civil, y uno último que me parece crucial y complementario del esquema de justicia con el que además se completa su propuesta de equilibrio institucional, es decir, el equilibrio de

fuerzas políticas en el que predomina una concepción de la política que parte de la concepción virtuosista de Maquiavelo pero estimo la supera con su concepción de equilibrio institucional, a esta combinación la denomina equilibrio de la política moderna en que predomina el interés o la utilidad.

35.- Un último corolario reside en que el pensamiento de Hume tiene como principal virtud que muchos de los temas que aborda sobre la política moderna para sus contemporáneos representaron elucidaciones teóricas incomprensibles, lo cual es un *mentis* para la sola comprensión contextual pues quien más que sus contemporáneos conocían mejor el contexto que fue propio a Hume, y sin embargo en sus creencias y principios inmediatamente en él no se vieron reconocidos; pero igualmente para nosotros sus extemporáneos en muchos de sus aspectos continua siendo incomprensible, empero me parece que en lo que aquí se ha abordado se abriga la confianza de presentar una muestra suficientemente representativa de su pensamiento tanto epistémico como político; en esta guiza, creo haber profundizado lo suficiente en una de sus obras fundamentales, quizás la menos leída, pero no por ello la menos importante, pues me parece que debido a las alturas teóricas que en el "Tratado..." logra el Joven Hume difícilmente otra obra suya, aún las que el mismo recomienda como más acabadas, por ejemplo: <<Los Ensayos sobre los Principios Morales>>, o los <<Diálogos sobre Religión>> logran superar no sólo la extensión sino la intención filosófico política que allí sé alberga.

36.- Por otra parte, no es factible encontrar en Hume el cumplimiento cabal de la mayor parte de los temas políticos que aborda, si bien para sus contemporáneos tales desarrollos representaron un avance extraordinario, como afirmé, para ellos por momentos incomprensibles; en nosotros, los contemporáneos actuales, pesa la distancia, además de que la mayor parte sus obras no se conocen, o conociéndose no siempre se tiene de ellas una comprensión justa; empero, su riqueza cognitiva se mantiene a la manera en que Collingwood caracteriza la historia, es decir, como realidad capsularia, latente, siempre posible. Pero, nuestro contexto no es el contexto de Hume, sino el de una perspectiva que al tiempo que es distante de la de Hume, cuenta con la ventaja que esta propia distancia aporta; siendo usual, en el presente, la introducción de elementos hermenéuticos, conforme a los cuales más que resaltar la objetividad del contexto de Hume, es la objetiva subjetividad de su interprete lo que tiene mayor relevancia; pues, siendo exactos, éste, en su comportamiento explorador, en gran medida mira lo que quiere o puede ver en aquella obra, y generalmente no coincide con lo demasiado pretensioso de la actitud objetivista, que pretende captar lo "objetivo" del objeto sin el sujeto, o lo que es lo mismo prescinde de la molesta carga de juicios de valor; por el contrario aunque se sea objetivo en lo que se intenta en la labor investigativa, empero, no es la objetividad humeana la que por sí misma habla, sino la objetividad de la subjetividad de quien explora, por tanto, el problema de la comprensión de la obra de Hume, al tiempo que es un problema arduo, es un tema que no puede resolverse de un plumazo mediante digamos un <<golpe o presentimiento de objetividad autodiseñada>>, sino que la objetividad ya es más bien la subjetividad histórica

cargada cada vez más de nuevos recursos explorativos, y, con esto, la riqueza interpretativa, ya es la objetividad de la obra más o menos enriquecida pero nunca cabalmente completada.

En todo caso, siendo justos con Hume y con cualquier otro autor pretérito, habría que decir que en el plano histórico, los conceptos de hoy, en realidad no son sino, a la vez, el desarrollo, en otros términos, de los del pasado, y el estado larvario de los del futuro; y, del mismo modo, que las cogniciones de hoy se nutren tanto de las visiones y fenómenos actuales, como de las visiones del pasado, igualmente, ya son, condición de existencia para el virtual desarrollo de los conceptos del futuro. Por tanto, aún las concepciones teóricamente más desarrolladas en la historia no son sino, él <<in unce>>, de otras, o como afirmaría Collingwood: su realidad capsularia. Con esto, la validez de la historia esencialmente reside en su poder de ilustración, tal es su herencia: una ventana para observar con sistema y rigor el ser de lo que ha sido: la cultura o las culturas, o su significación; de aquí, que, no sea un poder que aporte soluciones para el presente, sino que con sus ilustraciones chá competencias, facultades o poderes objetivos a la subjetividad presente, pero las soluciones, para los propios problemas de ésta, ya son por entero responsabilidad de ésta. Así, la validez de la teoría de Hume, no es ninguna solución a los problemas actuales, sino que como realidad capsularia, o realidad histórica, sólo reside en ser esencialmente ilustración, es decir: apertura de escenarios culturales o cargados de significación, no causa determinante de la creación social actual. Por tanto, en Hume, encontramos una obra, "histórico, filosófica y política", cuya hermenéutica al tiempo que estaría por hacerse en el sentido de cumplir los puntos finos de su comprensión, no podría dejar de corresponderse con un significado que igualmente estaría por hacerse, siempre, en cada época, sin ser algo acabado, siempre, sino en las dimensiones y posibilidades de cada época, pero no a la manera de una receta culinaria que incluso bajo el supuesto de su presunta sencillez, en su específica dimensión, no siempre espera una aplicación dogmática, sino justo por ser sencilla su aplicación es variada, pues el origen de la diversidad es lo que se simplifica de ella, o lo simple, y tal es la enseñanza de la diversidad aun de la histórica. Pero sobre esto gravita una gran pluralidad cognitiva.

37.- Sin duda los horizontes de filosofía política a través de los cuales puede percibirse la plenitud de significado del pensamiento humeano son diversos, pero, como se ha visto, su profundidad y extensión comprensiva dependen en cada caso de la capacidad y aptitud teóricas propias de los instrumentos conceptuales con que cuente la perspectiva teórica en cuestión. Así, por ejemplo, para Norberto Bobbio, como antes para MacIntyre, Skinner y Collingwood, importa clarificar lo relativo a las herramientas conceptuales que son propias a la hermenéutica en uso. Es decir, mientras para los primeros fueron conceptos claves los de tradición, contexto histórico e ideológico, y realidad capsularia, respectivamente, para Bobbio es de gran importancia clarificar qué sea la Historia, la Filosofía de la Historia, y la Filosofía Política. Resultando que en este autor la dificultad

elucidatoria se ve resuelta a través del uso conveniente de metáforas, o imágenes, tales como: las de teatro, huracán, laberinto, etc., aplicadas a la historia, y de ese modo mientras la historia es hacedora de significados, es decir, les esculpe y consiste en estar al interior del laberinto, y por tanto en ella el historiador recurrentemente se vuelve atrás en una especie de regresión metódica que procura mirar los entretnejimientos sociales a partir de lo simple; el filósofo de la historia, más bien, está al exterior del laberinto, por fuera, su actitud es de balance, reflexiva, esencialmente axiológica, y su perspectiva puede adoptar formas diversas, polifórmicas, polivalentes, y es más bien el constructor de un menú de posibilidades interpretativas o esclarecedoras de significado; por cierto en ello los juicios de valor no están exentos ni dejan de acompañarle, más bien son las improntas de que en un inicio mediante su reflexión hace gala y les ensaya como tales, asistido por la logística interpretativa de las nuevas herramientas con que se encuentra en la perspectiva del nuevo horizonte cultural en que se haya, y del cual el mismo es representante. Con esto al filósofo político no queda más que cumplir una función más bien praxística, o pragmático-teórica, pues se especializa en la crucial tarea de ejercer la facultad de elección de una entre varias posibilidades racionales interpretativas, que sea concordante o le parezca concordante con la actual evolución y racionalidad de los hechos históricos (para un concepto mucho más preciso sobre estas ideas de Bobbio se remite al lector sobre todo a las obras posteriores a 1962, particularmente, véase su artículo publicado en *Homine*, sobre <<la noción de sociedad civil>>, nn. 24-25, marzo de 1968; y su obra <<el problema de la guerra y las vías para la paz>> publicada en 1972). Pero, en un intento de ver a Hume en una perspectiva Bobbiana me parece que la descripción del laberinto histórico y que en este sentido sería imputable al pensamiento de Hume, en gran medida, se logra en los capítulos 1, 2 y 3 del presente trabajo, capítulos esencialmente elucidatorios del significado o semánticas propias del laberinto que es imputables a la obra de nuestro autor. El cuarto y quinto capítulos sugieren varias posibilidades interpretativas que en gran medida evalúan la obra de Hume, muestran asimismo la propia valoración racional mediante la cual Hume da cuenta de su realidad socio-histórica, y ve en perspectiva empírico-transcendental la evolución de los acontecimientos, predice el futuro, y desarrolla in nuce su propuesta de solución esquemático institucional de lo que considera el problema político moderno.

38.- Por otra parte, sin duda, la relación del autor edimburguense con la teoría política contemporánea no es fácil de establecer, pues aparece mediada por las mayores complejidades. Este espinoso problema ya está presente con la propia alusión al pensamiento de Bobbio, cuya óptica filosófico política presenta contenidos diferentes a aquellos que ocuparon la labor pensativa humeana. En efecto, mientras a ésta, le fueron naturales, problemáticas propias del estado-nación, como la <<estabilidad del poder político moderno>> en un sólo país; en el caso Bobbio, como es evidente, en otros términos, en los del siglo XX, el problema de la estabilidad continuó siendo una constante, pero, además habría que asentar que, en esta época en lo esencial, en su dimensión centrípeta, la estabilidad nacional estaba resuelta, empero, esta virtual resolución, como

acertadamente, en diversos pasajes de su obra, lo deja entrever Bobbio, no es absolutamente cierta en lo centrífugo, es decir, en la dimensión a escala, o en el plano mundial; y más bien el efecto de aquella resolución endógena-centrípeta llevada en muchas ocasiones a sus extremos, incluso de tomas de decisiones democráticas; y se traduce frecuentemente en el sentido centrífugo de prohijar otras inestabilidades nacionales, que esencialmente no sólo trastocarían el orden mundial sino igualmente pone en grave riesgo lo que se haya consolidado nacional o endojenamente, generando la posibilidad de efectos <<reversivos, sin regreso>> con lo que los pasos andados desde Hume, en términos de estabilidad nacional, precisamente podrían socavarse gravemente en el nacionalismo y democratismo sin control de la época de Bobbio.

39.- Asimismo me parece sorprendente que en uno y otro, a pesar de la distancia histórica, encontramos cruciales coincidencias sobre todo de método. Por ejemplo, si bien, como es evidente, el principio <<Claridad de ideas>> no es un principio cuyo diseño por vez primera se encuentre en la teoría de Hume, sino que ya en los principales expositores de esta Teoría encontramos tal principio (que, en su deducción lógica, ya es distinción, diferenciación, separación, independencia, y finalmente individuación) también es cierto que en Hume recibe un ulterior impulso que le revoluciona, y en el que por primera vez la comunicación se resuelve como pertinencia de lo <<Otro>>, o con lo que en términos semántico-lingüísticos se conceptúa como <<el paso a la tercera persona>>, es decir, el impase a la tercera persona, en la obra de Hume, se resuelve, no sólo en una perspectiva trascendental sino empirista-nominalista que es imputable a Hume; y a mi parecer presenta en la perspectiva Bobbiana una traducción inequívoca, por supuesto no mecánica, consistente en la preocupación de Bobbio por el rigor analítico conceptual en el acto comunicativo científico, y más aún el filosófico-político, y que igualmente es condición de posibilidad comunicativa de las ciencias sociales contemporáneas.

En esta misma lógica, y pasando rápida revista a otro aspecto no menos importante, habría que decir que, del mismo modo que Hume cuestionó las simplicidades del modo apriorístico de las generalidades jusnaturalistas de su época, Bobbio combate nuevos apriorismos: el de las leyes generales del historicismo que todo lo subsume sin importar las realidades específicas, y el de las individualidades historiográficas que dejan de mirar en lo único lo que tiene de general, tal y como reza la réplica bien fundada que les formula E. Carr en su obra ya famosa <<Qué es la Historia>>. En síntesis, lo que para el antiguo Hume contenía su <<Reto al oponente>>, es decir, la posibilidad plural del conocimiento moderno, en otros términos, con otros contenidos, más complejos, reaparece (no exactamente en la *res gestae* o en la *rerum gestarum* memoria de Bobbio) en el <<Pluralismo Crítico>> asumido por este autor, y que desde luego apoya en su metodología analítica conceptualizante. Con esto, en un nivel de máxima abstracción, el escepticismo metódico exhibido por el empirismo trascendental de Hume, sobre todo en su análisis de las ideas abstractas, igualmente, parece ser el propio escepticismo analítico de Bobbio, pero enteramente no es así, a este último ya no le es característico una

concepción artificialista del conocimiento, y con más fuerza que Hume sustenta la posibilidad racional como posibilidad cognitiva verificacionista fáctico-empírica.

Uno y otro no obstante resuelven los problemas políticos de su época a través de un mecanismo más o menos complejo y de raigambre jurídico-política. En Hume le encontramos como propuesta de un <<Esquema de reglas justas>>; mientras lo que es característico a Bobbio, es su propuesta de un mecanismo de Derechos Humanos. En uno y otro, a fin de cuentas, y en lo que respecta al problema filosófico político, encontramos un ritual que reivindica la solución del institucionalismo, pues en sus respuestas la constante no es tanto el elemento personalizante que afecta al sujeto sino el impersonal que sigue afectando al sujeto pero por mediación del complejo institucional; cuya solución implica el ejercicio de cualidades pero que van más allá del sujeto, que lo sobrepujan, y que en todo caso es dable situarlas como cualidades organizacionales o de relaciones sociales, en que se sintetiza precisamente la red institucional cuya medida es la medida precisamente de la individualidad, que de esa manera en uno y otro resulta redimensionada como individualidad moderna, mediada por instituciones que van más allá de la eventualidades que fácilmente pueden dislocar a una subjetividad por meritocrática que se le suponga.

40.- Por otra parte, sin asumir conscientemente la restricción tempóreo-espacial, sería demasiado injusto comparar de modo exhaustivo al pensamiento de Hume con el pensamiento de cualquier autor de nuestra época. Mas bien, la comparación anterior valga sólo para destacar algunas de las pertinencias de las ideas Humeanas en la época actual; sin embargo, algunas de las limitaciones más drásticas en que incurre no es tanto que enfoque la reflexión en la dimensión de los aspectos cuánticos y de las magnitudes sociales que son propias a su reflexión, que así se nutre verosímelmente de la tradición Galileano-Cartesiana, sino que se intente visualizar sin mayor trámite, en esa dimensión unilateral, la totalidad de la polivalencia de las cualidades modernas, más aún, que se asuma como rasero absoluto, ciertamente cuestionable, aún de la antropomórfica social de la época dieciochesca europea. Pero, lo más importante en Hume, a pesar de lo dicho, no es lo penetrante de su discurso sino la construcción del mismo, en él tenemos uno de los grandes clásicos del discurrir filosófico político moderno, tenemos en él el método que es propio al discurrir filosófico político de la modernidad, su principal aporte no son sus respuestas sino su inagotable capacidad problematizante de una realidad significada más que por lo vacío o lo lleno de las presuntas relatividades históricas, por los tránsitos que le son propios en cuanto magnitudes sociales, y por tanto, por la manera punsante, crítica, de plantear el conflicto real esencialmente poroso. Tal actitud exige la puesta en escena de actitudes cognitivas dinámicas y de gran atrevimiento dialéctico, pues se las aviene con objetos de esa naturaleza aunque sea en su dimensión cuántica; ahí, con toda la carga escéptico-crítica característica de Hume, su fin no es su principio, sino permanentemente autorreferencias en lo otro como sí, y en ello como lo otro, por tanto lo esencial es su permanente recreación como certeza en la incerteza infinita en cada segmento, por ello,

<<el reto al oponente>> ya es la pluralidad Humeana lanzada al futuro, y lo que posiblemente recuperan posiciones similares a la asumida por Bobbio. Por ello finalmente sustento que la pluralidad que es característica en Hume y en Bobbio, desde luego, guardando las debidas restricciones en uno y otro caso, es lo que posibilita la intercepción de horizontes socioculturales a la manera de Gadamer, y con ello la posibilidad dialogante, no sólo entre pasados y presentes yuxtapuestos, respectivamente, sino, entre sí, al interior de su propia yuxtaposición y superposición, tratándose en efecto de una transversal oblicua, histórico-dialéctica, que, a propósito de la ojiva plural de puntos transversales que entremezclan razón e imaginación, o la trascendentalización de que ya en su tiempo Hume desarrolla <<in nuce>>, chá fuerza y sustenta la posibilidad de la filosofía política que razona imaginando o que imagina razonando, y que por tanto su punto de llegada no es La razón instrumental, sino la razón-razón o la negación de aquella en que, en muchos temas, el propio Hume se vio envuelto, o por falta de condiciones no pudo desembarazarse siendo víctima de interpretaciones demasiado empiristas o física listas .

En la concepción filosófica-política de Hume, lo fundamental, siempre, está por hacerse: la significación, y la posibilidad de elección racional, verdaderos antecedentes de la acción política, afirmaría Bobbio, no son difinitivos sino siempre presentan un <<reto al oponente>>; pero, esto, en alguna medida, ya es el meollo que resuelve el artificio Humeano, que se asume así como uno de los precedentes más importante de la pluralidad moderna. Sin embargo, a pesar de lo dicho, y dados los parámetros que significan a la nueva filosofía de la ciencia, hoy en día quedarse en Hume es sinónimo de retardismo, pero no tomar en cuenta sus ideas y sus proyecciones es sinónimo de eminente riesgo de incurrir en errores que la teoría humeana ya superó. Así, volver a Hume, es superar a Hume comprendiéndolo como lo otro de Hume; pero, negar a Hume es asumir su pensamiento como <<reto al oponente>>, su pensamiento en este sentido es a la par que empírico-escéptico y ,como dije, esencialmente trascendental, y con ello, también, un motor del desarrollo cognitivo moderno. Su punto de partida, a pesar de la inmediatez del dato que le ocupa, es la permanente negación mediante afirmaciones iconoclastas de /lo otro/ de lo otro, o la asunción de lo otro como otro, el alter, la afirmación de la modernidad como esencial secularización de sí misma, por tanto, ahí, en términos empíricos, a pesar del tono escéptico, o más bien, mediante su evocación, es la nada de las entelequias, de los misticismos solipcistas; pues en él, el todo, es secularización, y el método de esto ya es la <<claridad intelectual>> llevada a sus consecuencias últimas, sustentada en la posibilidad perceptiva, lo que finalmente ya habría de ser el contenido de lo plural MISMO.

Por tanto, es un error interpretar sustancialistamente a Hume y quedarse en ello, cuando de lo que se trata es más bien de poner el acento no en su instrumentalización sino en su procesalización cognitiva que ya esencialmente es en ese tránsito de lo perceptivo como otro, o un permanente otro, y es por tanto, como este otro, lo otro de la sustancia, o el principio que en su desarrollo se niega a sí, y sólo se mantiene como

permanente creación de sí, y con ello la exhibición de su posibilidad trascendental como lo otro de lo otro, o lo plural; es decir, lo alternativo de una interpretación siempre posible y probable o trascendental.

BIBLIOGRAFÍA.

Abagnano, Nicola.

- Diccionario de Filosofía. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Adam Smith.

- El Origen de la Riqueza de las Naciones. 3ª reimpresión Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1982, pp. 402.

Arendt, Hanah.

- La Condición Humana. Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- De La Historia de La Acción. Ediciones Piados/ I. C. E. De La Universidad Autónoma De Barcelona, Barcelona 1995.

Aristóteles.

- Metafísica. Libro XII, Capítulo 6, Editorial Porrúa, México, 1973.
- La Política. Ed. Porrúa, México. 1976.
- Ética Nicómaco. Ed. Porrúa, México. 1977.

Barudio, Günter.

- La Época Del Absolutismo Y La Ilustración. 1648-1779, Vol. 25, Enciclopedia De Historia Universal, Ed. Siglo XXI, México, 1983.

Bennett, Jonathan.

- Locke, Berkeley, Hume.: Temas centrales. Ed. UNAM, México 1988.

Berkeley, George.

- Tratado Sobre Los Principios del Conocimiento Humano. E. Gredos, Madrid, 1982.
- Comentarios Filosóficos, Introducción manuscrita a los Principios del Conocimiento Humano, Correspondencia con Jonson. Ed. UNAM, México, 1989.

Berlin, Isaiah.

- "La Contrailustración" en Contra corriente: Ensayo sobre historia de las ideas. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Bobbio, Norberto

- Artículo publicado en Homine, sobre <<La Noción de Sociedad Civil>>, nn. 24-25, marzo de 1968; El Problema de la Guerra y las Vías para la Paz, Turín 1968; del mismo autor, Estudios de Historia de la Filosofía, Ed. debate S. A., Madrid 1985; Entre Dos Repúblicas, con una nota histórica de Tommaso Greco, ED. Siglo XXI, México, 2002.

Bongie, L. L.

- David Hume: Prophet of the Counter. Revolution.

Braudel Fernand.

- La Historia y Las Ciencias Sociales. 2ª Reimpresión, Alianza Editorial, México, 1992.

Bronowski and Mazlish.

- The Western Intellectual Tradition, Capter 19.
- The Western Intellectual Tradition, Capter 21-23.

Cerroni, Humberto.

- Marx Y El Derecho Moderno. Ed. Grijalvo, Col. Teoría y Praxis, México, 1987.
- Crossman, R: H: S. Biografía Del Estado Moderno. 4a Edición en español, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Collingwood, R. G.

- Autobiografía. 1ª Reimpresión, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- "La idea de la Historia". 19ª reimpresión, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Condillac.

- Lógica: Extracto Razonado Del Tratado De Las Sensaciones. Ediciones Orbis, S. A., Argentina, 1984.

Chappell, V. C.

- Hume: A Collection of Critical Essays.

De Hipona, Agustín.

- La Ciudad de Dios. Ed. Porrúa, Col Sepan Cuantos, México, 1978.

Deleuze, Gilles.

- Empirismo y Subjetividad: La filosofía de David Hume. 2ª Edición, Ed. Gedisa, Barcelona, 1981.

Descartes Renato.

- Discurso del Método. Tratado De Las Pasiones. Introducción de Miguel Angel Granada, traducción y Notas de Eugenio Frutos, Ed. RBA, Barcelona, 1994.
- Las Pasiones Del Alma. Estudio Preliminar y Notas de José Antonio Martínez y Martínez, Traducción de José Antonio Martínez y Martínez y Pilar Andrade Boué, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

Dilthey, Wilhelm.

- Mundo Histórico. Versión, Prólogo y Notas por Eugenio Imaz, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, s. f..

Dunn, John.

- The politics of imponderable And Potentially Lethal Judgment for mortals. Hobbes's Legacy to The understanding of Modern Politics. (Ponencia presentada por Dunn en el XVII Simposio internacional, sobre El Pensamiento Político de Hobbes, auspiciado por el instituto de investigaciones Filosóficas de la UNAM).

Easton, David.

- La Política Moderna. Ed. Letras S. A., México, 1968.

Ferrater Mora, José.

- Cuatro Visiones de la Historia Universal. Alianza Editorial, Madrid. 1982.

Forbes.

- Hume's Philosophical Politics.

Foucault, Michel.

- Lads Palabras y Las Cosas. 12ª. Edición, Ed, Siglo XXI, México, 1981.
- Defender La Sociedad. Traducción de Horacio Pons, 1ª Reimpresión, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000.

Gadamer, Hans Georg.

- Verdad y Método. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.

Goldman, Lucien.

- Introducción a la Filosofía de Kant. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.

Gramsci, Antonio.

- La Política Y El Estado Moderno. Ed. Premia, México, 1978.

Habermas, Jürgen.

- El Discurso Filosófico de la Modernidad. Ed. Tauros, Buenos Aires, 1989.
- Habermas y La Modernidad. 2ª Reimpresión, Ed. REI, México, 1997.

Hayeck, F. A.

- The Secury Order. N. Yourk, London, 1903.
- Camino de servidumbre. Alianza editorial, Madrid, 1985.

Hegel, G. W. F,

- Lecciones de Historia de la Filosofía, tres tomos, Ed. F. de C. E. México, 1988.
- Filosofía de la Historia, ED. Fondo de Cultura Económica, México1989.

Hobbes, Thomas

- El Leviatán, o la materia Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil. 1ª reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Del Ciudadano y el Leviatán. Estudio preliminar y Antología de Enrique Tierno Galván, Traducción de Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, 4ª Edición, ED. Tecnos, Madrid 1996.

Hume, David.

- Tratado de la Naturaleza Humana. 1ª Edición, ED. Tecnos, Madrid, 1996.
- Hume. Trad. De José Martínez. 1ª Edición, ED. Del Orto, Madrid, 1996.
- De la Moral y Otros Escritos. Prólogo, Traducción y Notas de Dalmacio Negro Pavón, 1ª edición, ED. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

- Disertación Sobre las Pasiones y otros ensayos morales. Trad. de José Luis Tasset Carmona, 1ª edición, ED. Anthropos, Barcelona, 1990.
- La Investigación Sobre El Conocimiento Humano. 4ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 1986. -
- Compilación de Charles W. Hendel. Trad. De Mario H. Calidrio. ED. Agora. Buenos Aires.
- Del Conocimiento. Selección y trad. por Juan Segura, ED. Aguilar, Buenos Aires, 1969.

Kant.

- "Crítica de la Razón Pura." Dos tomos, 12ª Edición. ED. Losada, Buenos Aires, 1986.
- Crítica de la Razón Práctica. ED. Porrúa, México, 1978.
- Crítica del Juicio. 3ª Edición, ED. Espasa Calpe, México, 1985.
- La Metafísica de las Costumbres. Trad. Y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, ED. Tecnos, Madrid, 1994.
- Los Sueños de un Visionario. ED. Alianza, Madrid, 1987.
- Teoría Y Práctica. ED. Tecnos, Madrid, 1986.
- La religión Dentro de los Limites de la Mera razón. ED. Alianza, Madrid, 1981.
- Dieras Para Una Historia Universal En Clave Cosmopolita, y Otros Escritos Sobre filosofía de la Historia. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, 2ª edición, ED. Tecnos, Madrid, 1994.

Kelsen, Hans.

- Teoría Pura del Derecho. ED. UNAM, México, 1982.
- Teoría General Del Estado. Ed. Nacional, México, 1995.

Koenigsberger, H. G.

- Historia De Europa, El Mundo Moderno 1500-1800. ED. Crítica, Barcelona, 1991.
- "El Abstract" en Negro Pavón, Dalmacio, De la Moral y otros Escritos.
- Ensayos Políticos. Tirad. De Colomer, ED. Tecnos, Madrid, 1996.
- Diálogos Sobre Religión Natural. ED. Fondo de Cultura Económica, México 1978.

MacIntyre, Alasdair.

- Historia de la ética. Ediciones Piados, Barcelona, 1991.
- Justicia y Racionalidad. Ediciones Piados, Barcelona, 1991.

Mach, Ernst.

- Análisis De Las Sensaciones. ED. Alta Fula, Barcelona, 1987.

Maquiavelo, Nicolás.

- El Príncipe y La Mandrágora. Edición y Traducción de Elena Puigdoménech, ED. Rei México, Letras Universales, 1988; Obras Políticas, Ciencias Sociales, La Habana 1971

Meinecke Friedrich.

- El Historicismo y su Génesis. Versión Española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muños Molina, ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

Michels, Robert.

- Los Partidos Políticos I y II, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1991.

Kolakowski, Leszek.

- Husserl Y La Búsqueda De La Certeza. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Laudan, Larry.

- El Progreso y Sus Problemas. Trad. De Javier López Tapia, Hacía una Teoría del Crecimiento Científico, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986.

Locke, John.

- Sobre La Tolerancia. Trad. De Ana Isabel Stellino, ED. Gernika, México, 1997.
- Ensayo Sobre El Gobierno Civil. 2ª Edición, ED. Gérica, México, 1998.
- Ensayo sobre el Entendimiento Humano. 1ª reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Lüthmann, Niklas.

- Teoría de la Sociedad. Editada de manera conjunta por Universidades De Guadalajara, Iberoamericana, Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Sistemas sociales, Lineamientos para una Teoría general. ED. Alianza Editorial/ Universidad Iberoamericana, México, 1991.
- Teoría Política en El Estado del Bienestar. ED. Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Montesquieu.

- El Espíritu de las leyes. ED. Porrúa, México, 1984.

Popper, Karl R.

- La sociedad abierta a sus enemigos. ED. Piados, Barcelona, 1999.

Rawls, John.

- Teoría de la Justicia. ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Rickert, Heinrich.

- Introducción a Los Problemas De Filosofía De La Historia. ED. Nova, Buenos Aires s. f..

Russell, Bertrand.

- El Conocimiento. ED. Revista de Occidente, Madrid, 1955.

VILFREDO, Pareto

- Escritos Sociológicos, ED Alianza Universidad, Selección, Introducción y Notas

de María Luz Morán, Madrid 1987

More, G. E.

- Principia Ethica. ED. UNAM., México, 1997.

Mosca, Gaetano.

- La Clase Política selección e introducción de Norberto Bobbio, ED Fondo de Cultura Económica, México, 2002

Ohmae, Keniche.

- El Fin Del Estado Nación. ED. Andrés Bello, Barcelona, Buenos Aires, México, D. F. Chile.

Petit, Philip.

- Hobbes end Harrington, Hobbes and the Decline of Republican Liberty. Ponencia presentada por el autor en el XVII Simposio Internacional de Filosofía, sobre el Legado Teórico de Hobbes, auspiciado por el Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM.

Samuelson, Paul.

- Décimo Tercera Edición, ED. Mac Graw Hill, México D. F. 1992.

Sartori, Giovanni.

- La Teoría de la Democracia. El Debate contemporáneo. Dos tomos, Alianza Editorial, México, 1986.

Stroud, Perry

- Hume, Ed. UNAM, México 1995.

Spinoza.

- Tratado de la Reforma Del Entendimiento/Principios De La Filosofía de Descartes/Pensamientos Metafísicos. Alianza editorial, Madrid, 1988.

Stewart, F.

- The Moral and political Philosophical of David Hume.

Stroud, Barry.

- Hume. ED. UNAM, México, 1995.

Sabine, H, George.

- Historia de la Teoría Política. ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Skinner, Quentin.

- Los Fundamentos Del Pensamiento Histórico. 2 Tomos, 1ª reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno. Tomo II, 1ª Reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- Ver artículo de Skinner, Quentin, "Some Problems in the Análisis of Political Thought and Action" pp.5, 14 y s. respecto de este artículo Skinner comenta:

“Estoy muy agradecido con Stefan Collini y John Thompson por revisar el borrador de este artículo. Estoy especialmente en deuda con John Dunn por las numerosas discusiones con él al respecto.” Este artículo apareció en un Simposium en *Political Theory*. 2 (3). Agosto. 1974. en donde participaron los profesores Wirner y Schochet.

Spengler, Oswald.

- *La Decadencia de Occidente, Bosquejo De Una Morfología De La Historia Universal.* Trad. De Manuel García Morente, 11ª Edición, ED. Espasa Calpe. Madrid, 1966.

Tigar y Levy.

- *El Derecho en el Ascenso del Capitalismo.* ED. Siglo XXI, México, 1982.

Van Dülmen, Richard.

- *Los Inicios De La Europa Moderna.* 8ª edición, Enciclopedia de Historia Universal, Vol. 24, ED. Siglo XXI, México, 1984

Velasco Gómez, Ambrosio.

- *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacronías o Anticuarios?*. Editorial UNAM, México, 1998.
- *Filosofía de las Ciencia, Hermenéutica y Ciencias Sociales.* s. e, s.l, y, s. f.
- *Ensayo sobre Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en las ciencias sociales.* Ed. ENEP Acatlán, UNAM.

Von Ranke, Leopold.

- *Historia De Los Papas.* 7ª Reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Watkins, F.

- *Hume. Theory of Politics* (Selections from the Treatise and Political Essays.) Waismann, A. El Historicismo Contemporáneo. ED. Nova, Buenos Aires, s. f.

Weber, Max.

- *La Ética Protestante en el desarrollo del Capitalismo.* ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- *Economía y Sociedad.* 5ª Reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México 1981.
- *Ensayos sobre Metodología Sociológica.* ED. Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- *Economía y Sociedad.* 5ª Reimpresión, ED. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Wilson Harles y Parker Geoffrey.

- *Una Introducción a las fuentes de la historia económica Europea 1500-1800.* 2ª Edición en Español, ED. Siglo XXI, México, 1986.

Winch, Peter.

- *Estudios Sobre La Filosofía De Wittgenstein.* Editorial Universitaria De Buenos Aires, Buenos Aires, 1971.

- Ciencia Social y Filosofía. ED. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971.
- Comprender Una Sociedad Primitiva. Introducción de salvador Giner, ED. Piados, Barcelona, 1994.

Witgenstein, Luwig.

- Observaciones Filosóficas. ED. UNAM, México, 1997.

Yvon, Belaval y otros.

- Racionalismo, Empirismo, Ilustración. Vol. 6, De La Enciclopedia De Historia De La Filosofía, ED. Siglo XXI, México, 1976.

Diccionario de <<Hermenéutica>>,

- Segunda Edición, ED. Universidad de Deusto, Bilbao 1998