

## La obligación política en Hume. Entre precariedad y escepticismo<sup>1</sup>

Nicole Darat Guerra<sup>2</sup>

Recibido: 18/01/2022 // Aceptado: 25/03/2022

**Resumen.** El primer objetivo del presente artículo es reconstruir el concepto de obligación política en Hume a partir de lo expuesto en el *Tratado de la naturaleza humana* y en algunos de sus ensayos políticos. Hume es crítico del contractualismo y su idea del consentimiento como fundamento de la legitimidad de la autoridad, proponiendo en su lugar lo que llama “aquiescencia precaria”. El segundo objetivo es analizar el alcance del escepticismo humeano respecto de la obligación política y verificar si se extiende a la obligación de cumplir las reglas de justicia. Para ello analizaremos la figura del *sensible knave* introducida en la Investigación de los principios de la moral, y la respuesta que Hume le da a quienes se resisten a cumplir las reglas. Concluiremos que el escepticismo humeano que se ve reflejado en su comprensión de la obligación política, afecta también a su respuesta a los potenciales infractores de las reglas, sin embargo, más que un fallo en el argumento de Hume sería una ventaja para pensar la política más allá de los dogmatismos.

**Palabras clave:** Hume; obligación política; aquiescencia precaria; consentimiento; sensible knave

### [en] Hume’s Political obligation. Between precarity and skepticism

**Abstract.** The first objective of this paper is to reconstruct Hume’s concept of political obligation based on the theses of the *Treatise of Human Nature* and some of his political essays. Hume is critical of contractualism and consent as a basis of authority’s legitimacy, proposing instead what he calls “precarious acquiescence”. The second objective is to analyze the reach of Humean skepticism regarding political obligation and verifying if it extends to the obligation to abide by the rules of justice. In order to do that, we will analyze the figure of the sensible knave, introduced in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. We will conclude that Humean skepticism that is reflected on his understanding of political obligation, impacts his answer to the potential rule offenders, nevertheless, more than a failure in Hume’s argument this skepticism is an advantage in order to think politics beyond dogmatism.

**Keywords:** Hume; political obligation precarious acquiescence; consent; sensible knave

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Obligación política y escepticismo. 3. Interpretaciones sobre el sensible knave 3.1. La teoría del error de acuerdo con Marcia Baron. 3.2. La teoría del error de Knud Haakonssen. 3.3. La posición intermedia de David Gauthier. 3.4. La defensa de la posición humeana: Annete Baier y José Luis Tasset. 4. Conclusión.

**Cómo citar:** Darat Guerra, N. (2022) La obligación política en Hume. Entre precariedad y escepticismo. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(2), 357-369.

### 1. Introducción

Siguiendo a Sagar<sup>3</sup>, Hume no contaría con una teoría de la soberanía, es decir, con una teoría de la decisión política unitaria, pero tampoco con una teoría sobre la obligación política, antes bien, la respuesta que Hume da a esta última (tanto en el *Tratado* como en los ensayos políticos) es una descripción sociológica e incluso, psicológica, de los procesos que sostienen la autoridad.

A Hume no le preocupa tanto la cuestión de cómo surge el gobierno, sino la de mediante qué procesos, los

muchos obedecen a los pocos. Se trata entonces de una teoría de la obediencia presente y efectiva. Analiza la obligación desde la perspectiva de quienes obedecen, da una descripción de cómo ocurre este proceso de obediencia, pero no una explicación de por qué estamos obligadas a obedecer al gobierno, y en virtud de qué poder podemos ser castigadas legítimamente si desobedecemos. La obediencia es un hecho, pero quizá un hecho mucho más contingente de lo que aparece para el argumento mayormente liberal expresado en las teorías del contrato social. La cuestión que busca responder Hume es cómo

<sup>1</sup> Este artículo ha sido posible gracias al proyecto Fondecyt de iniciación 11190901 “Figuras de la injusticia. La obediencia política en Hobbes, Hume y Smith” financiado por la Agencia Nacional de Investigación y desarrollo de Chile (ANID)

<sup>2</sup> Universidad Adolfo Ibáñez. [nicole.darat@uai.cl](mailto:nicole.darat@uai.cl). ORCID: 0000-0002-7821-8689

<sup>3</sup> SAGAR, Paul *The Opinion of Mankind: Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*, Princeton, Princeton University Press, 2018.

se produce y reproduce la obediencia, y esta respuesta no tiene nada que ver con la legitimidad. Hume rechaza los relatos sobre el origen del poder legítimo en el consentimiento, y ofrece más bien un relato histórico del probable origen del gobierno en la necesidad de organizar la sociedad, el que sitúa casi con seguridad como la organización para el objetivo común de la defensa frente a las invasiones externas. En consecuencia, en Hume encontramos más bien una teoría de la obediencia política<sup>4</sup> que de la obligación propiamente tal.

Para reconstruir este argumento, consideraré principalmente lo planteado por Hume en el *Tratado sobre la naturaleza humana* y en dos ensayos breves sobre la cuestión: *Sobre el contrato original* y *Sobre el origen del gobierno*. Posteriormente buscaré probar que en la respuesta que Hume le da al *Sensible Knave* (SK) en la *Investigación sobre los principios de la moral* (EPM) hay un intento de justificar moralmente la obligación de someterse a las reglas de justicia. En este artículo revisaremos las diferentes lecturas que dicha respuesta ha recibido.

La obediencia a las reglas de justicia, y la obediencia política, están conectadas por la utilidad pública. En ambos casos obedecemos porque, y mientras, dicha obediencia sea útil. ¿Pero hay realmente una obligación? El intento de Hume ante el SK busca establecer precisamente eso, la pregunta es si acaso lo logra o si su escepticismo le impide hacerlo y qué efectos tiene dicho escepticismo sobre la justificación de la necesidad de obedecer las reglas.

## 2. Obligación política y escepticismo

Hume es uno de los críticos más agudos del contractualismo y, sin embargo, no ha recibido la misma atención que la crítica hegeliana. La revisión de la crítica humeana a las teorías del contrato social puede echar luces sobre los fallos de estas. Fallos que, siguiendo a Hume, arraigan en uno de sus supuestos más básicos: el consentimiento.

Podríamos decir que el principal adversario teórico en el argumento de Hume es Locke, a pesar de varias similitudes que podemos notar, principalmente en cuanto a ciertas premisas epistemológicas compartidas, o quizá precisamente por las diferencias que tras esas similitudes se esconden. Siguiendo a Cohon<sup>5</sup>, al acercarnos a Hume desde Hobbes o Locke, podemos tener la falsa impresión de que el escocés nos está presentando un escenario semejante al preferido por los contractualistas, con una naturaleza pre-social, que avanza hacia la constitución de una sociedad civil por vía de la ley natural. Pero es precisamente esta última noción lo que Hume rechaza: las reglas de justicia que pueden regir a la sociedad, con anterioridad a la aparición del gobierno, no son fruto de leyes atemporales, o de preceptos de la razón, antes bien, son el resultado de las propias prácticas de los individuos, resultado no necesariamente intencio-

nal. Si bien el gobierno es una necesidad, dada la imperfección de la naturaleza humana, las reglas de justicia pueden aparecer con anterioridad a las leyes puestas en vigor por el gobierno.

Para nuestro objetivo actual, resulta relevante subrayar otra diferencia entre ambos autores: a saber, su teoría sobre el origen del gobierno. Es aquí donde Locke es el destinatario más adecuado de las críticas de Hume a la teoría del contrato, particularmente de las críticas al concepto de consentimiento.

En el breve ensayo *Sobre el contrato originario* (OC), Hume aborda la cuestión del origen del gobierno, y expone sendas críticas, tanto a las teorías sobre el origen divino del poder, como a las teorías del contrato social.

La teoría del origen divino la despacha rápidamente, reduciéndola al absurdo a partir de lo insondable que resultan los designios de la Providencia, pues si asumimos que existe un ser benéfico que conoce las debilidades de la raza humana, y, por ende, su necesidad de gobierno, entonces todo gobierno, sin importar si se trata de una tiranía o de una república, si se trata del gobierno general, o de una magistratura menor, obedece a los designios de la Providencia. En palabras de Hume:

El mismo superintendente divino, que, por propósitos sabios, invistió de autoridad a un TITO o a un TRAJANO, también, por propósitos sin duda igualmente sabios, aunque desconocidos, otorgó el poder a un BORGIA o a un ANGRIA. Las mismas causas, que dieron origen al poder soberano en cada estado, establecieron de la misma manera hasta la más pequeña jurisdicción en él, y cada autoridad limitada. Un alguacil, no menos que un rey, actúa por una comisión divina, y posee un derecho irrevocable (E 467)<sup>6</sup>

Las teorías contractualistas, en tanto, reciben una crítica bastante más extensa. Hume parte reconociendo que, dada la igualdad natural entre los hombres, el consentimiento parece ser la única causa de la asociación y sometimiento a una autoridad. Resalta que no es necesario que este contrato se encuentre escrito, porque las razones por las cuales los hombres decidieron someterse o fueron expresadas o eran tan evidentes, que no necesitaron ser expresadas. Hasta este punto del argumento pareciera que Hume solo critica a los defensores del contrato social explícito, o incluso que defiende la teoría del contrato frente a eventuales ataques alusivos a la falta de prueba documental de tal acontecimiento, sin embargo, avanza en el argumento, matizando primero la efectividad del consentimiento para ser la base de una administración regular en los orígenes de nuestra especie. A continuación de esto introducirá la que es su propia teoría: probablemente la autoridad provenga de la guerra, este tipo de conflicto, y la necesidad de una autoridad permanente, serían el origen más probable del sometimiento a un poder común entre nuestros ancestros. El jefe militar “que probablemente habría adquirido su influencia durante la continuidad de la guerra, regía más por persua-

<sup>4</sup> PATEMAN, Carole *The problem of political obligation: a critical analysis of liberal theory*, Cambridge, Polity Press, 1986.

<sup>5</sup> COHON, Rachel. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, London, Oxford University Press, 2008.

<sup>6</sup> Existe traducción. Vid. HUME, David *Ensayos morales, políticos y literarios* (Trad. Carlos Martín Ramírez) Trotta, 2011.

sión que por comando, y hasta que este no pudo emplear la fuerza para reducir a los refractarios y desobedientes, la sociedad escasamente se podría decir que había alcanzado un estado de gobierno civil” (E 468).

En el mismo párrafo continúa afirmando que ningún contrato, o acuerdo, fue formado para la sumisión general, y que las órdenes del jefe debían ser particulares, exigencias del presente, y no una promesa de sumisión futura. Y a continuación remata con una frase que sintetiza la opinión de Hume: “la evidente utilidad, resultante de su intervención la hizo cada día más frecuente; y su frecuencia produjo en el pueblo una aquiescencia habitual, y si se quiere llamar así, voluntaria, y, por ende, precaria” (Ibíd).

Conviene analizar la frase arriba citada, que es la frase con que Hume cierra este párrafo. En ella encontramos dos cuestiones relevantes para este análisis: primero, que la utilidad hizo que la intervención del jefe militar se hiciera frecuente y segundo, que fue dicha frecuencia la que produjo una “aquiescencia habitual” y “si se quiere llamar así, voluntaria” “y, por ende, precaria”.

El primero de los elementos que componen el remate del argumento, es una cuestión conocida en la argumentación de Hume, a saber, la utilidad, que es la que da origen a ciertas prácticas. En segundo lugar, aparece la repetición que forma el hábito, estrechamente vinculada a la utilidad. Es esta la que en el largo plazo crea reglas e instituciones, como ocurre con el origen de las reglas de justicia. La repetición produce la “aquiescencia habitual”, que podría ocupar el lugar que en las teorías contractuales ocupa la “aquiescencia voluntaria” o “consentimiento”. Pero el consentimiento generado por el hábito es precario, se apresura a señalar Hume.

Para Hume parece haber consentimiento, pero es más bien un consentimiento en sentido figurado, cuya voluntariedad no proviene de un acto consciente o voluntarista, si se quiere, de crear una obligación<sup>7</sup>, sino más bien de participar de una práctica que ha probado ser útil en el tiempo. El problema es que los partidarios del contrato social entienden el consentimiento como un acto creador, y no como efecto del hábito y lo erigen en fundamento de toda obligación política. Con el rechazo del consentimiento como acto voluntario, Hume hace gala de un escepticismo que se traduce en moderación política, pues si bien critica fuertemente a los *whigs*, vehementes defensores de la teoría del contrato y de las consecuencias que supuestamente se derivaban del origen consensual de la obligación, resiste la identificación con sus adversarios políticos (*tories*), definiéndose a sí mismo como un “*whig* científico”, según rescata Forbes<sup>8</sup> a partir de la correspondencia entre Hume y su amigo Henry Home (Lord Kames).

En su afán científico, que se traduce en un afán escéptico, Hume critica la plausibilidad de las ideas contractualistas, principalmente por lo engañoso de la noción de consentimiento, la llave maestra de la teoría contractualista. En primer lugar, Hume rechaza el con-

sentimiento pues señala que nunca ha existido un pueblo que se funde sobre el acuerdo y no sobre la fuerza. Por otro lado, Hume prueba que el consentimiento no puede ser señalado como el epítome de la legitimidad del gobierno, pues, incluso si hubiera ocurrido, nunca se ha tratado de un consentimiento universal: ni mujeres, ni esclavos, ni extranjeros han consentido en someterse a la autoridad política, y, quienes han venido después de los eventuales pactantes originales se han visto forzados a obedecer las reglas propias de la comunidad política. Esto que Locke denomina consentimiento tácito, y que le permite extender la legitimidad del pacto original a las generaciones venideras, para Hume no es propiamente consentimiento, sino más bien la imposición de unas condiciones a las cuales no se puede decir que no, pues la alternativa es altamente costosa: si la alternativa a someterse a las reglas heredadas es abandonar la comunidad política, el costo de dicho abandono no puede ser asumido por cualquiera. Aquí es donde el escepticismo de Hume muestra su base en una apelación a la vida concreta y cotidiana de las personas: ¿podría abandonar su país un pobre campesino que conoce solo su lengua y sus costumbres, y vive al día? Estas críticas aun hoy pueden hacer mella a la idea política y ética del consentimiento.

El consentimiento es una ilusión *whig*, para decirlo en términos de Hume, es una idea filosófica que poco tiene que ver con la cotidianeidad de la obediencia. En *Sobre el contrato original* lo expresa del siguiente modo:

La obediencia o la sujeción se vuelve tan familiar, que la mayor parte de los hombres nunca se hacen ninguna pregunta sobre su origen o causa, como no se la hacen acerca de la gravedad, la resistencia o de las leyes universales de la naturaleza. O, si la curiosidad alguna vez los mueve, tan pronto como se dan cuenta de que ellos mismos y sus ancestros, por muchos años, o desde tiempos inmemoriales, han estado sometidos a una determinada forma de gobierno o a una determinada familia, inmediatamente ceden, y reconocen su obligación de fidelidad (E 470).

Este argumento guarda similitud con aquel argumento escéptico que cierra la segunda parte del *Tratado de la naturaleza humana* (T 1.4.7)<sup>9</sup>, donde Hume reflexiona sobre el escepticismo al que parecen conducirlo sus propias reflexiones sobre el origen del conocimiento humano. La mente humana necesita producir fantasías que conecten los fenómenos entre sí, dando sentido a los fenómenos más lejanos, pero, en una reflexión más profunda, estas se revelan como lo que son, meras fantasías, y sin embargo no podemos renunciar a ellas. Esta constatación, afirma Hume, le produce un ánimo *esplenético*, que luego abandona cuando se entrega a los placeres de la compañía de otras personas.

Más adelante en el *Tratado*, Hume afirma, sobre la obligación de someterse al gobierno:

<sup>7</sup> PATEMAN, Carole. *The problem of political obligation: a critical analysis of liberal theory*, p. 22.

<sup>8</sup> FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>9</sup> HUME, David. *A Treatise on human nature*. David Fate Norton and Mary J. Norton Eds. Oxford University Press 2007. Existe traducción *Vid. Tratado de la naturaleza humana* (Trad. Vicente Viqueira, revisada por José Luis Tasset Raquel Díaz Seijas). Gredos 2012

Siendo cierto, que hay una obligación moral de someterse al gobierno, porque todo el mundo lo piensa, debe ser igual de cierto, que esta obligación surge no de una promesa, dado que nadie, cuyo juicio no se haya dejado engañar por una adherencia demasiado estricta a un sistema filosófico, ha soñado en atribuírselo a ese origen. Ni los magistrados, ni los súbditos, se han formado esta idea de nuestras obligaciones civiles. (THN 3.2.8.8)

Por otro lado, el autor cierra su ensayo sobre el contrato original afirmando que la autoridad de un gobierno presente no procede del consentimiento, sino del hábito que se forma de la obediencia. Solo en las ideas abstractas de los filósofos tendría cabida una idea como la de que la obediencia al gobierno pudiera estar basada en el consentimiento. Añadiré que, en cuestiones prácticas, es la opinión de la humanidad la que nos permite identificar si una teoría es errónea, y la teoría del contrato social se opone a los sentimientos de la humanidad, entonces, cabe concluir por ello, que es errónea<sup>10</sup>.

Sin embargo, Hume mantiene que hay una *obligación moral* de someterse al gobierno. Esta obligación proviene, no de su origen en una promesa sino de la opinión de la mayoría sobre el carácter de dicha obligación. Paul Sagar busca mostrar que “es la imaginación humana y las operaciones de la opinión, y no la búsqueda directa de la utilidad, lo que asegura fundamentalmente que las sociedades modernas de gran escala sean generalmente cohesivas y estables a lo largo del tiempo”<sup>11</sup>.

Rachel Cohon analiza el carácter de la obligación de obediencia, en los siguientes términos:

Vemos que no es la fuerza la que produce la obediencia, e incluso cuando la recompensa puede producirse, eventualmente, no necesita ser así al principio. Más bien, los motivos de la obediencia son el respeto y la confianza en el magistrado, consideración de su nacimiento y estatus, el partido que toma, la probidad (la virtud de la justicia), y eventualmente el hábito<sup>12</sup>.

Cohon resalta que es más bien el carisma individual, y la apelación a la moralidad la que inspiraría al pueblo a cumplir, y ayudar al magistrado a hacer cumplir, las reglas de justicia.

En el ensayo *Sobre el origen del gobierno*, Hume afirma que en primer lugar existe un amor por el mando, mayor que un amor por los conciudadanos, lo que garantizaría una obediencia a los magistrados, mayor que la obediencia a las reglas de justicia que regulan las relaciones de propiedad. Este amor por el mando estaría justificado por la admiración ante la virtud que habrían tenido las primeras autoridades establecidas en el contexto en que Hume estima que se habría originado el gobierno. Hume añade que luego del establecimiento del gobierno se produce un cambio en aquellas cualidades que suscitan el respeto: “(...) después de que el gobierno es establecido, el respeto por la cuna, el rango

y la condición, tienen una poderosa influencia sobre los hombres y refuerzan los decretos del magistrado”<sup>13</sup>.

De acuerdo con Cohon esto equivale a una justificación ética de nuestra obediencia: es la virtud de los magistrados la que opera la transformación de la mera obediencia por miedo, en obligación política. Pero pareciera que la virtud ocupa un lugar más relevante en los primeros momentos de la organización política, cediendo después a otras distinciones que tiene más que ver con la imaginación que con la virtud, distinciones que se sostienen meramente sobre la opinión.

Hume distingue entre obligaciones naturales, dentro de ellas, las obligaciones reflexivas, y las obligaciones propiamente civiles. Las obligaciones naturales son aquellas a las que las personas se ven impelidas por instinto, sin ninguna conciencia de tener dicha obligación. Un ejemplo de ello para Hume es el cuidado de los hijos. Las obligaciones reflexivas, que son parte de los deberes naturales, previo a la institución del gobierno, son aquellos que cumplimos por un “sentido de la obligación”, como el respeto a las reglas de justicia o la obediencia a la autoridad, previo a la institución del gobierno.

Sagar ve en Hume una obligación natural de obedecer que solo cesa cuando la función de los magistrados de conservar la *salus populi* es desatendida, entonces la obediencia podía ser suspendida sin injusticia.

Duncan Forbes subraya la misma cuestión cuando revisa el derecho de resistencia:

El gobierno es fundado en el interés de los gobernados, y cuando dicho interés cesa, la obligación natural cesa también. Pero puede esperarse que nuestra obligación moral no lo haga, debido a la inercia de la imaginación, el hecho ‘del cual frecuentemente hemos tenido noticia’, que ‘los hombres sienten una poderosa atracción por las reglas generales’, y tienden a llevar sus máximas más allá de las razones que los indujeron a aceptarlas<sup>14</sup>.

Este principio que señala Forbes pareciera tener como consecuencia necesaria la imposibilidad de la resistencia, pues la inercia generaría permanentemente obediencia más allá del primer motivo interesado que condujera a las personas a someterse. No obstante, Hume admite la posibilidad de la resistencia (lo que no equivale a aceptar su promoción abierta como una conducta cívica deseable), sobre esto Forbes añade: “Una investigación más detallada muestra que, aunque rara vez hacemos alguna excepción a las reglas generales, la hacemos si la excepción misma tiene la calidad de una regla general y está fundada en instancias numerosas y comunes”<sup>15</sup>.

La inercia es, sin duda, el elemento central del argumento de Hume. Tal como lo introdujéramos previamente al revisar *Sobre el contrato original*, la inercia aparece bajo la forma de la “aquiencia habitual”, que produce el fundamento precario de la obligación política. Son las “instancias numerosas y comunes” las que producen el

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>11</sup> SAGAR, Paul. *The Opinion of Mankind: Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*, p. 18.

<sup>12</sup> COHON, Rachel. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, p. 227.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>14</sup> FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*, p. 12.

<sup>15</sup> *Ibid.*

hábito. Este fundamento precario es la obligación natural-reflexiva, una obligación que se basa en la opinión de los gobernados. Pero si el mismo Hume sostiene que la aquiescencia habitual es un fundamento precario para la obligación (comparado con la aquiescencia voluntaria o consentimiento que apuntalan a las teorías contractualistas) ¿por qué la resistencia es tan poco frecuente? Quizá debamos cambiar nuestra pregunta por esta otra ¿qué clase de precariedad atraviesa a la aquiescencia habitual que no implica su desestabilización? Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

Permítasenos hacer ahora una breve digresión respecto del asunto de la aquiescencia precaria, para decir un par de cosas sobre el rol de la opinión en el sostenimiento de dicha aquiescencia.

De acuerdo con P.F Brownsey<sup>16</sup>, la confianza “asombrosa” que Hume tiene en la opinión como fuente de verdad en cuestiones éticas, se sustentaría en los supuestos metaéticos de su teoría, principalmente en la idea de que la moralidad es “más sentida que pensada”. Brownsey resume la metaética humeana a partir de la respuesta a dos preguntas clave: “(1) ¿Qué significa que algo sea virtuoso o vicioso, moralmente bueno o malo, correcto o incorrecto? Y (2) ¿Por qué medios uno distingue que algo es virtuoso o que algo es vicioso?”<sup>17</sup>. La respuesta a la primera pregunta es “que algo sea virtuoso o vicioso consiste en que sea natural que un sentimiento de aprobación o desaprobación se adhiera o llegue a adherirse a él”<sup>18</sup>. Hume piensa que este “ser natural” corresponde a la mayoría de la humanidad. Se trata de una naturaleza humana compartida por todos o casi todos, y que solo puede ser distorsionada por la influencia de la educación o de los filósofos. Hume identifica la obligatoriedad de una acción con este sentimiento de aprobación.

En cuanto a la respuesta a la segunda pregunta, es por medio del sentimiento de aprobación o desaprobación “que surge en nuestro propio pecho” que distinguimos la virtud del vicio<sup>19</sup>.

Entonces, se vuelve comprensible el lugar que ocupa la opinión si la moral es más sentida que juzgada. La opinión, podríamos decir a partir de la lectura de Brownsey, es el tipo de conocimiento del que son susceptibles los asuntos prácticos como la moral o la política y cuya universalidad radica en la propia naturaleza humana. La obligación de obediencia es una opinión de este tipo, tal como lo señala la cita del *Tratado* comentada previamente: *todo el mundo* piensa que es una obligación moral someterse al gobierno. Solo las ideas de los filósofos podrían desviar la opinión de la humanidad, y pretender dar por cierto el engaño de que dicha obligación proviene de una promesa. La obligación de obediencia es una obligación moral de acuerdo con los supuestos metaéticos humeanos, pues se origina en el natural “amor por el mando” en primer lugar, y luego es estabilizada por la imaginación, expresada en las ideas del rango y el linaje, que reemplazan la virtud una vez que ya se ha

establecido la sociedad, además de la utilidad que percibimos en la existencia de un gobierno como solución al problema del cortoplacismo propio de la naturaleza humana. Cuando llegamos a percibir esta utilidad, es que la obligación natural se ha consolidado como obligación política.

Para Brownsey la debilidad del argumento de Hume radica en que no logra probar que la autoridad de los magistrados sobre los súbditos sea legítima, es por esto por lo que en el argumento de Hume resulta indiferente el tipo de poder que se ejerza, si es tiránico, monárquico o republicano. Esto probaría que Hume no consigue refutar la teoría contractualista y que, si bien podía ser cierto para la opinión de la mayoría de las personas de su época que el origen de nuestra obligación de obedecer al gobierno no fuera algo que ocupara las mentes de los ciudadanos de a pie, hoy en día ese escenario podría ser fuertemente contestado.

Este último punto en el argumento de Brownsey resulta interesante, así como resulta interesante que Pate-man<sup>20</sup>, usara el mismo argumento contra las teorías contractualistas contemporáneas, por dejar paulatinamente de lado la cuestión de la justificación de la obligación política. A pesar de Hume podemos preguntarnos si es cierto que la opinión de la humanidad puede cambiar conforme cambia nuestra experiencia de la vida política compartida, podría ser una opinión común que la cuestión de la obligación política dejara de sernos indiferente. Más aún, muy probablemente en momentos críticos de tensión entre el gobierno y la ciudadanía, la obligación de obedecer deja de estar en el trasfondo de nuestras preocupaciones cotidianas, y se vuelve algo para nada evidente. Cuando el contexto que le daba su seguridad al hábito de la obediencia se ve alterado, es esperable que dicho hábito se vea alterado también.

En la siguiente sección revisaremos el argumento de Hume frente al *sensible knave* (a veces traducido como bribón astuto o bribón avezado, por lo que acá conservaremos el concepto en su idioma original), como un espejo de su argumentación sobre la obligación política, con el fin de ver los efectos del escepticismo humeano sobre ambos argumentos, cuestión que procuraré sintetizar en la conclusión.

### 3. Interpretaciones sobre el *sensible knave*

La condición humana, tal como Hume la entiende, es un punto intermedio entre la extrema necesidad, y la extrema abundancia (THN 3.2.2; EPM 3.I.13) Solo en esta suerte de intermedio la justicia tiene su real utilidad. Hume deja de lado así el escenario hobbesiano en torno al estado de naturaleza como punto de partida. Para Hume tanto el estado de naturaleza, como la edad de oro, son hipótesis que poco nos ayudan a entender la emergencia de las reglas de justicia ahí donde no existían antes. La idea de una naturaleza humana perfectamente asocial solo puede conducirnos a una

<sup>16</sup> BROWNSEY, P. F. « Hume and the Social Contract », *The Philosophical Quarterly* 28 (1978/111), p. 132148.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> PATEMAN, Carole. *The problem of political obligation: a critical analysis of liberal theory.*

instancia en que la justicia es inútil y jamás podría emerger. La condición humana de insuficiencia si bien hace necesaria la existencia de un gobierno, no tiene el carácter del estado de naturaleza hobbesiano. Gauthier, por ejemplo, afirma que para Hume la condición natural de la humanidad no es de insuficiencia radical, como en el estado de naturaleza de las teorías del contrato social, antes bien, “somos conscientes de las ventajas de la interacción humana. Pero hemos llegado a darnos cuenta de que, en ausencia de posesiones estables y consensuadas, esta interacción, aunque sea suficiente para la mera supervivencia, es menos ventajosa de lo que podría ser”<sup>21</sup>. Es esta conciencia la que le hace un lugar a la virtud de la justicia, entendida como disposición a aceptar limitaciones al interés propio, con vistas a establecer y mantener un sistema de posesión estable e intercambio voluntario.

El razonamiento que nos conduce a sancionar la deseabilidad de las reglas de justicia, en tanto freno al interés propio, no es el razonamiento orientado a la supervivencia, sino a elevar nuestra condición por sobre esta. Las reglas de justicia son para Hume un artificio, pero no un artificio como el de los contractualistas, sino un artificio que emerge de la naturaleza humana misma, de la natural sociabilidad, pero también de la natural limitación de nuestra benevolencia.

Hume ve en la justicia un artificio que es un remedio del entendimiento para lo que es irregular y nocivo en las afecciones. No se trata de un remedio contrario a las pasiones, es decir, no se trata del triunfo del entendimiento sobre estas. Hume dirá que un intento tal jamás hubiera conseguido establecer ni mantener las reglas de justicia. Antes bien, se trata de una redirección del interés propio, de un ordenamiento de los efectos más desestabilizantes de nuestras pasiones. Sobre el carácter convencional de la justicia Hume dirá

Esta convención no tiene la naturaleza de la promesa, pues hasta las promesas mismas surgen de las convenciones humanas. Es solamente un sentimiento general del interés común, sentimiento que todos los miembros de la sociedad expresan mutuamente y que los induce a regular su conducta por ciertas normas. Yo observo que convendrá para mi interés dejar a otro en la posesión de sus bienes, suponiendo que él se conduzca de la misma manera con respecto a mí. Este es consciente de un interés igual en la regulación de su conducta. Cuando este sentimiento común de interés se expresa mutuamente y es conocido por ambas partes produce una resolución y conducta correspondiente. (THN 3.2.2.10)

La convención que da origen a la justicia es una convención en el sentido en que el acuerdo tácito entre los remeros de un bote es una convención (THN 3.2.2.10; EPM App. 3. 125), por un interés común, sin necesidad de que medie una promesa.

Hume nos habla aquí de un “sentimiento general del interés común”, que se contrapone a la idea de una benevolencia general propuesta por Hutcheson, y que para Hume haría que la justicia fuese innecesaria. Repite esta idea en la *Investigación sobre los principios de la moral* (App. 3), ahí el interés común define la convención involuntaria que trae a la existencia las reglas de justicia, este es, en palabras de Hume un sentido que cada hombre experimenta en su pecho y que lo reconoce en los demás y tras este reconocimiento, lo lleva a “un plan general o sistema de acciones que tiende a la utilidad pública, entonces debe admitirse que, en este sentido, la justicia surge de convenciones humanas” (EPM App.3.125). La idea del “plan general” es de vital importancia para la comprensión humeana de la justicia pues el funcionamiento de sus reglas, tomado en particular, puede arrojar un balance negativo para el interés del propio individuo y de sus cercanos. El plan general es la mirada a largo plazo de la que carece la mayoría de los individuos y que es tarea de la educación y de la política, promover. Sin embargo, no existe acuerdo entre quienes estudian la teoría de Hume, sobre la capacidad de su teoría para dar cuenta de cómo el interés propio puede conjuntarse con el interés común.

De acuerdo con Hont<sup>22</sup>, Hume escribe en el *Tratado* más como un “anatomista”, que como un “pintor”. Ambas metáforas son referidas en la correspondencia entre Hume y Hutcheson, y que viera con malos ojos el tono excesivamente descriptivo con que Hume abordaba la virtud. Un discurso que a ojos de Hutcheson carecía de la debida exaltación de esta. Pero el objetivo del *Tratado* era otro, precisamente la descripción de la naturaleza humana en términos empíricos (recordemos que el interés de Hume era precisamente el de usar el método científico en cuestiones morales). Hume habría procurado situar la síntesis entre la perspectiva anatomista, y la perspectiva pictórica en la historia, pero esta solución seguía pareciendo insuficiente a los ojos de sus críticos. La *Investigación* es el intento de Hume de presentar una perspectiva pictórica de la moral, de salvar su reputación como teórico moral.

Hume emplearía dos estrategias distintas para dar cuenta del origen del valor moral y de la obligación<sup>23</sup>. La primera, en el *Tratado*, donde apela a la simpatía, y la segunda en la *Investigación sobre los principios de la moral*, donde esta es reemplazada por el *fellow-feeling* o humanidad. El problema de la estrategia empleada en el *Tratado* es la dificultad de la simpatía, tal como Hume la entiende, para funcionar frente a objetos lejanos como el interés a largo plazo. El *fellow-feeling* podría ser el candidato ideal para el reemplazo, no obstante, tiene sus propias limitaciones, pues según palabras de Haakonssen, Hume es “extraordinariamente optimista” en cuanto a la capacidad de ver el largo plazo, la que, de acuerdo a su propia visión de la naturaleza humana, “no podría

<sup>21</sup> GAUTHIER, David. « Three Against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd », *Midwest Studies in Philosophy* 7 (1982/1), p. 21.

<sup>22</sup> HONT, Istvan « Hume’s Knaves and the Shadow of Machiavellianism. », presentada en Anti-Machiavellian Machiavellianism Conference, Brighton, 28 y 29 de mayo del 2010.

<sup>23</sup> FORBES, Duncan. *Hume’s Philosophical Politics*; Knud HAAKONSEN, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* Cambridge University Press, 1981.

encontrarse en los hombres comunes, sino es más bien una especulación filosófica”<sup>24</sup>

Si seguimos la tesis de Hont<sup>25</sup>, en la *Investigación*, Hume estaría tratando de adoptar la perspectiva pictórica que se echaba en falta en su “anatómico” argumento del *Tratado*, un punto clave en este intento es la introducción del *sensible knave*. Permítaseme citar en extenso el fragmento donde lo presenta en EPM:

Tratando el vicio con la mayor candidez, y aun haciéndole todas las concesiones posibles, hemos de reconocer que, mirando nuestro propio interés, en ningún caso hay pretexto para darle preferencia sobre la virtud, excepto, quizá, en el caso de la justicia, donde un hombre, considerando las cosas desde un cierto ángulo, puede con frecuencia parecer un perdedor como consecuencia de su integridad. Y aunque se reconoce que sin respeto a la propiedad no hay sociedad que pueda subsistir, sin embargo, según el modo imperfecto con que se llevan los asuntos humanos, un *sensible knave* podrá pensar, en particulares ocasiones, que un acto de iniquidad o de infidelidad significará un incremento considerable de su fortuna, sin producir por ello una brecha considerable en la unión y confederación social. Que la honestidad es la mejor política puede que sea una regla general, pero es susceptible de muchas excepciones; y tal vez pueda pensarse que quien se conduce más sabiamente es el que observa la regla general y se aprovecha de todas las excepciones. (EPM 9.100)

El *sensible knave*, que aparece en la conclusión (sección 9), cuestiona la viabilidad de la estrategia adoptada por Hume en la *Investigación*. Siguiendo los párrafos anteriores al arriba citado, Hume ha intentado cumplir con la perspectiva pictórica de la moral, insistiendo en que para la naturaleza humana la virtud es preferible al vicio, y que los placeres de la sociabilidad superan con creces cualquier placer egoísta que pudiera poner en peligro la consideración que los otros tienen de nuestra persona. El cuidado de nuestra reputación añade, es “la moral más perfecta de la que somos capaces”. Pero esta afirmación, en consonancia con la idea de sociabilidad que atraviesa todo el texto, condiciona la respuesta que Hume puede darle a su adversario, pues las violaciones a las reglas de justicia no necesariamente dañarán nuestra reputación.

Sin embargo, la atención de la *scholarship* humeana, ha estado puesta, más que en la descripción del razonamiento del bribón, en la respuesta que Hume le da, y esta atención es signo de la importancia de dicho pasaje para evaluar el éxito o fracaso de la estrategia argumentativa de Hume. El autor comienza su respuesta en el párrafo siguiente, reconociendo la dificultad de la tarea: “si un hombre cree que este razonamiento requiere una respuesta, será difícil encontrar una que le parezca satisfactoria y convincente” (EPM 9.101). Si quiera

cuestionarse esto implica un fracaso de los sentimientos morales de dicho individuo, pues “su corazón” debería “rebelarse ante máximas tan perniciosas”; la antipatía ante “la traición” y la “vileza”, deberían ser más fuertes que cualquier contrapeso que pueda suponer la ventaja pecuniaria. Esta primera “respuesta” o más bien, abdicación de la posibilidad de una respuesta enteramente satisfactoria, nos reenvía a aquel supuesto metaético que Brownsey subrayaba: la moral, para Hume, es más sentida que pensada. ¿Qué contraargumento podría, entonces, darle a alguien que no es capaz de generar los sentimientos correctos?

Hume apela a la satisfacción interna que produce la virtud y a la búsqueda de la felicidad genuina, la cual sería inalcanzable para el bribón, si persiste en su empeño. La felicidad depende de la posibilidad de tener una consciencia tranquila, de no sentir vergüenza ante sí mismo. Aquí la reputación se vuelve reflexiva: no solo se trata de cómo nos ven los demás, sino de cómo nos vemos nosotras mismas a la luz de lo que podrían pensar los demás de nosotras. El *knave* para Hume no puede ser feliz porque depende siempre de mantener el engaño ante los y las demás, pero no puede escapar de su propia consciencia y renuncia a dicha tranquilidad para conseguir lujos inútiles y bagatelas. El Hume pintor concluye en la línea de la ética de la virtud: no se puede ser feliz sin ser virtuosa. ¿Pero qué pasaría si el engaño, o ciertos tipos de engaño, no fueran mal vistos ante la opinión de la humanidad? ¿Qué pasaría, por otro lado, si el bribón no tuviera remordimientos de consciencia? Este parece ser el límite de la perspectiva pictórica adoptada por Hume en la *Investigación*. ¿Sería deseable que volviera a adoptar una perspectiva anatomista para responderle al *knave*? ¿Tiene el anatomista, que descubre los resortes y principios más secretos detrás de la belleza de la virtud, una respuesta para el *knave*, o más bien dicho develamiento es que no hay resorte alguno para la virtud?

La mayor parte de los autores que revisaré a continuación, creen que la respuesta de Hume es insuficiente, de una forma u otra. Para hacer esta revisión me basaré en la división que hace Rachel Cohon<sup>26</sup> entre quienes ven en la respuesta de Hume una “teoría del error”, quienes tienen una posición intermedia y ven en la respuesta la invocación de una “mentira noble”, sumaré una tercera clasificación para referirme a quienes creen que la respuesta es suficiente, toda vez que se tiene en cuenta el alcance que esta puede tener.

### 3.1. La teoría del error de acuerdo con Marcia Baron

Baron parte de la premisa de que debe tomarse en serio el término “artificio” en la definición humeana de la justicia como una virtud artificial, a pesar de que el mismo Hume advierte sobre lo contrario, pide que no se tome dicho término demasiado en serio. Baron pone el énfasis en las acepciones que tiene “artificio” de acuerdo con el diccionario de Oxford, subrayando que “no solo significa ‘Habilidad en diseñar y emplear recursos’,

<sup>24</sup> HAAKONSSON, Knud. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, p. 36.

<sup>25</sup> HONT, Istvan « Hume’s Knaves and the Shadow of Machiavellianism. »

<sup>26</sup> COHON, Rachel. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*.

sino también ‘destreza, astucia y engaño’<sup>27</sup>. El alcance de Baron permite identificar una continuidad entre el artificio de la justicia y el engaño ¿Cuál es el engaño que entraña el concepto de la justicia como artificio?

La autora parte de la interpretación *standard* de Hume, según la cual el primer motivo de la justicia es el interés propio “bien entendido” (*enlightened self-interest*), sin embargo, se aleja de esta pues sostiene que, dados los supuestos de Hume, dicho primer motivo no puede ser trascendido completamente pues,

(...) en la visión de Hume, el interés propio, sin importar cuán bien entendido (*enlightened*), no siempre nos dirigirá a actuar de manera justa. Como tampoco la benevolencia o cualquier otro motivo natural. El interés bien entendido (*enlightened*) necesita ser suplementado, como lo necesita la benevolencia bien entendida (*enlightened*), por el artificio de los políticos y los educadores morales. Nuestros educadores nos inculcan un motivo artificial —el sentido del deber— que nos lleva a actuar justamente<sup>28</sup>.

Hume explicaría, a partir de la inestabilidad de las posesiones externas y de las demás circunstancias de la justicia mencionadas en EPM, la deseabilidad de contar con reglas justas, pero, añade Baron, esto no implica necesariamente nuestra motivación para respetar dichas reglas. De este modo, la autora distingue entre la deseabilidad de las reglas de justicia para resguardar nuestro propio interés, y la motivación individual para no hacer trampa. En su lectura, el pasaje del *sensible knave* apunta en dicha dirección.

A medida que las sociedades crecen, la conexión entre el interés propio y el interés común se vuelve muy remota, y Hume reconocería que se necesita un incentivo para que se respeten las reglas de justicia. Dicho incentivo, siguiendo a Baron, es un incentivo moral: sentimos un desagrado ante el vicio y el engaño, “sentimos la desaprobación que otras sentirían hacia nosotras, si actuáramos injustamente. De esta manera gradualmente consideramos las acciones justas como moralmente buenas, y las acciones injustas como inmorales. La educación moral refuerza nuestra opinión”<sup>29</sup>.

La tesis de Baron es provocadora pues propone que, que aquello que nos inculcan, no es la visión de nuestro interés a largo plazo, sino una mentira noble (al estilo platónico), sobre lo que sería nuestro interés a largo plazo, que busca conectarlo con el respeto a las reglas de justicia. La mentira de nuestros educadores consiste en inculcar la creencia de que el interés general y el propio coinciden en el largo plazo, pero esto no siempre es así. Sin embargo, esta mentira es la que hace posible la conservación de la sociedad. Así, el interés redirigido es un ejemplo de una pasión basada en un juicio falso, pero un juicio falso que tiene efectos saludables para la sociedad.

La conservación de la sociedad requiere que consideremos hasta la más mínima violación de las reglas

de justicia como dañina para el todo. La mentira noble permitiría que no evaluemos las consecuencias efectivas de las infracciones menores a las reglas de justicia, pues bajo escrutinio, resulta difícil sostener ya sea el daño a la sociedad, o la pérdida de la estima de nuestros pares, y con ello, la propia.

### 3.2. La teoría del error de Knud Haakonssen

Rachel Cohon le atribuye a Haakonssen una teoría del error similar a la de Baron, e identifica el planteamiento de dicha teoría en su ya clásico libro *The science of a legislator*<sup>30</sup>. Vale la pena aclarar que, si bien el libro lleva por subtítulo “The natural jurisprudence of Hume and Smith”, es un libro que habla fundamentalmente de Smith, solo uno de los ocho capítulos está dedicado exclusivamente al análisis de la teoría humeana de la justicia, de hecho, Haakonssen no aborda directamente la respuesta de Hume al *sensible knave*. Cohon se basa, en cambio, en el análisis que el autor hace del cumplimiento de las promesas en un apartado dedicado a la obligación (Cap. 2, parte 8).

Hay tres puntos clave en la reconstrucción que Haakonssen hace del argumento de Hume que lo llevan a concluir que se trataría de una teoría del error. El primero es que su teoría de la justicia está compuesta de dos partes, una teoría sobre el origen de la justicia, y una teoría sobre la cualidad moral de la justicia, es decir, cómo llegamos a adjudicarle una cualidad moral a esta. El segundo es que “deber implica poder”, es decir, que solo estamos obligadas a hacer algo cuyo motivo se encuentra en nuestra naturaleza. En ese sentido, quien falla en cumplir con una acción cuyo motivo se encuentra en la mayor parte de los seres humanos, es porque carece de una cualidad del carácter, y con ello de un motivo, cuya carencia es un defecto o una imperfección, y esto es motivo de vergüenza y culpa. El tercer elemento es el efecto del crecimiento de la sociedad sobre el motivo de la justicia, pues, a medida que la sociedad crece, la identificación entre el interés propio y el interés común se debilita y pareciera que las excepciones no son realmente dañinas. Hume salvaría esta identificación con la simpatía en el *Tratado* y con el *fellow-feeling* en la *Investigación*. Haakonssen ve una brecha que Hume no logra salvar, entre el motivo que se espera que tengamos para respetar las reglas de justicia, y la simpatía que debe proyectar el interés propio hacia el interés común<sup>31</sup>.

Para Haakonssen el error consiste en nuestra creencia de que hay un motivo no moral que deberíamos tener, y sentirnos culpables por no tenerlo, pero dicho motivo no existe. Finalmente, la honestidad no es una virtud, sino simplemente la mejor política, y la tarea de educadores y políticos es hacer aparecer como si hubiera un motivo para ella, que debiera estar presente en cualquier ser humano bien dispuesto, generando así, nuestro deseo de fingir tenerlo.

<sup>27</sup> BARON, Marcia. « Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues », *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982/3), p. 539.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 545.

<sup>30</sup> HAAKONSEN, Knud. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

### 3.3. La posición intermedia de David Gauthier

Gauthier sugiere que el motivo interesado en la justicia sí surge del sentido de la justicia, pues, en sí mismo el sentido de la justicia es “simplemente amor propio (*self-love*) o más precisamente lo que Hume llama ‘la afección interesada’ o ‘el amor por el beneficio’, pero *redirigido* hacia su satisfacción más completa a través de su propia limitación instituida en las leyes de la sociedad”<sup>32</sup> (Gauthier 1992, 413) De acuerdo con el autor, la clave del argumento de Hume estaría en la comprensión de la justicia como redirección del interés propio, y en la comprensión de cómo esta, en tanto que virtud artificial puede generar una motivación para el cumplimiento de las reglas. Podemos suponer que un agente está motivado ya sea porque posee este interés redirigido o porque se siente culpable de no poseer dicha motivación, y finge tenerla.

Gauthier aborda la posición de Haakonssen, respecto de la cual afirma:

Este es un argumento ingenioso, al cual el *sensible knave* nos forzará a volver. Pero me parece que, dada la obligación interesada en la justicia, Hume es capaz de ofrecer una interpretación más satisfactoria del motivo virtuoso que consideramos que está comúnmente presente, y cuya ausencia da origen al auto-odio, en términos de interés propio *redirigido*. El interés propio es, de hecho, como Haakonssen mantiene, moralmente neutral, pero redirigido hacia las convenciones de las cuales la sociedad depende, es transformado en una virtud<sup>33</sup>

Para Gauthier la figura del *sensible knave* silencia al anatomista que representa el argumento del puro interés propio en la justicia, por lo que Hume debe responderle en clave pictórica, pero si “la base anatómica de la pintura es poco profunda, debemos sospechar que sus encantos son espurios”<sup>34</sup>, añade continuando con la metáfora.

Siguiendo el esquema de Cohon, la posición de Gauthier, expresada fundamentalmente en los artículos antes citados, es una posición intermedia, según la cual todo el *Tratado* estaría atravesado por la “mentira noble” de que el cumplimiento de las reglas siempre es compatible con nuestro interés propio, mientras que el rol del *sensible knave* en la *Investigación*, da cuenta de que Hume ha tomado nota de esta falencia en la primera formulación de su teoría de la justicia, y que el interés redirigido no siempre moverá a las personas al cumplimiento de las reglas, después de todo el *knave* no está planteando una desobediencia total, sino la posibilidad de hacer excepciones al cumplimiento, sin que esto dañe el orden social completo.

Lo que Hume no se plantea, y que parece ser parte de lo que su adversario ficticio hace evidente, es que algunas cualidades del carácter pueden ser beneficiosas para

la sociedad, pero dañinas para nuestro propio interés, y viceversa. La redirección del interés no logra hacer todo el trabajo. Bajo la presión del *sensible knave* el análisis de Hume de las virtudes artificiales se convierte en una teoría del error: solo fingiendo un motivo natural para la realización de actos justos, desarrollamos la disposición de ser justas. Pero si lo reflexionamos, reconocemos que no puede haber un motivo tal<sup>35</sup>. El anatomista encontraría que no hay tal resorte para la virtud artificial.

Gauthier propone en cambio una interpretación alternativa, una centrada más que en la motivación para ser justas, en la motivación para ser fieles a nuestras promesas, dicha fidelidad, afirma Gauthier, o bien responde a un interés general en la práctica de la promesa, o en el interés que cada uno tiene en que se confíe en su palabra. Para Gauthier este punto es más relevante y le permite sortear el argumento del motivo fingido que Hume da aquí. Si bien Hume lo introduce solo con relación a las promesas, para Gauthier esta segunda clase de argumento puede servirnos para explicar el interés que todas las personas tendrían en ser admitidas en la sociedad, y en gozar de las ventajas de la asociación. Así, Gauthier, en un giro que es típico de su pensamiento, propone una respuesta alternativa para el bribón: “(...) al hacernos a nosotras mismas participantes de la sociedad, podemos lograr mucho más en la adquisición de las posesiones, que, en la condición solitaria y abandonada, en la que nos dejarían nuestros pares si exhibiéramos una permisividad universal”<sup>36</sup>. La solución de Gauthier no es anatomista sino contractualista.

### 3.4. La defensa de la posición humeana: Annete Baier y José Luis Tasset

Annete Baier responde a la interpretación de Gauthier en el mismo número de *Hume studies*. La autora elogia el argumento de Gauthier, pero considera que es intencionadamente parcial pues cree que dispone los fragmentos de los textos de Hume “precisamente en el orden correcto para sus propósitos dramáticos”<sup>37</sup>. Baier le responde a Gauthier en dos niveles, primero por su historia “sombria” sobre el cinismo de Hume, y, en segundo lugar, por la también sombria afirmación de que no habría una base moral para la justicia. Sobre la primera parte de la respuesta, Baier sostiene que la defensa de Hume ante el *knave* no es estéril, pues, si bien la preferencia por la ganancia material puede no ser poca cosa (contra lo que Hume se esmera en mostrar), la mayoría de los no-bribones, prefiere cultivar las cualidades del carácter que hacen posible la cooperación social. Sin embargo, esto es precisamente lo que Gauthier pretende hacer con su “rescate” de la teoría de Hume, al agregar un párrafo propio a la respuesta al *sensible knave*, pero solo tras afirmar que no hay un motivo propiamente moral para obedecer las reglas de justicia.

<sup>32</sup> GAUTHIER, David « Artificial Virtues and the Sensible Knave », *Hume Studies* 18 (1992/2), p. 413.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>37</sup> BAIER, Annete. « Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier », *Hume Studies* 18 (1992/2), p. 430.

La autora reconoce la dificultad que le presenta el pasaje citado por Gauthier (THN III.2.v.7), donde Hume, a propósito de la obligación de cumplir las promesas, volvería a plantear la dicotomía entre obligación completamente natural, o motivación moral, según Baier superada previamente en el argumento del *Tratado*, precisamente por la idea de la motivación natural convencionalmente-redirigida. Para Baier Hume repetiría la cuestión del artificio de la promesa, pues es su afirmación más original contra la tradición contractualista. Pero en esta sección, Hume introduce nuevamente la redirección de las pasiones como su solución al conflicto entre el interés propio y el interés común de la sociedad. “Al egoísmo que procede de la preocupación por el futuro y a la ingratitud, se les permite permanecer activos, pero son encauzados ahora hacia el deseo de hacer contratos ventajosos, seguido de la voluntad de respetarlos”<sup>38</sup>.

Baier rechaza entonces, tanto la teoría de Baron como la más moderada interpretación de Gauthier, que le atribuirían a Hume una teoría del error que subyecería al argumento oficial más optimista, pero falaz. Para Baier esta interpretación falla en captar la presentación dialéctica del argumento de Hume, en su intento por exponer los errores de los contractualistas como Hobbes (o como el mismo Gauthier, agrega).

La optimista teoría oficial, no es falaz, pero no puede ser captada en todo su poder y gloria salvo que se le preste atención a las versiones históricamente cambiantes de la ‘pasión interesada’ que Hume describe, mientras nos da su interpretación de la auto-corrección de cada interpretación, a través de un nuevo artificio<sup>39</sup>.

Annette Baier, a pesar de dar por buena la respuesta de Hume al *sensible knave*, considera que el concepto de justicia de Hume es demasiado rígido, que no admite grados, y al ser de ese modo, las sutilezas del razonamiento del *sensible knave*, en tanto remiten a pequeñas y eventuales violaciones de la regla, exhiben las falencias de la formulación humeana del concepto de justicia. La versión de Baier, y en nuestra lengua, José Luis Tasset que la sigue en este punto, sobre el problema motivacional que plantea el *sensible knave*, no supone que haya una “mentira noble” de por medio, antes bien, muestra simplemente que el llamado “progreso de los sentimientos” (*progress of sentiments*), mediante el cual la adhesión a la justicia motivada por la mera utilidad de la protección de las posesiones avanza hacia una adhesión afectiva al orden social que lo hace posible, esa adhesión afectiva, no obstante, puede no darse.

De acuerdo con José Luis Tasset<sup>40</sup>, se suele dejar de lado un aspecto importante del contexto en que Hume introduce la figura del *sensible knave*, este aspecto es el del “verdadero interés” que las reglas de justicia serían capaces de captar y que se escapa del razonamiento meramente prudencial del bribón. Para Tasset, Hume reconoce que

la racionalidad y la moral van de la mano, pero la racionalidad no puede ser meramente entendida como cálculo, ni siquiera como un cálculo a largo plazo. Hume finalmente confía en que la motivación para cumplir las reglas incluso a costa del propio interés es el deseo de aprobación de nuestros conciudadanos. Por eso la incapacidad de sentir este interés común nos debería provocar culpa e impulsarnos al menos a simular nuestra adhesión interna. Gauthier considera la incapacidad de Hume para responderle al *sensible knave* como un fracaso en su justificación moral de la obediencia a las normas. Para Tasset, más que una derrota, lo que revela es la insistencia de Hume en la relativa incapacidad de la mera razón para modificar las pasiones y que no siempre las pasiones apacibles logran gobernar sobre las violentas. La solución para Tasset debería ser institucional<sup>41</sup>. Entonces, si la moral es más sentida que razonada, poco pueden hacer los argumentos para intentar convencer al *sensible knave*, y es el diseño institucional el que deberá, o generar los sentimientos, o al menos producir la conducta del respeto a las reglas.

Sagar, comenta sobre la máxima que Hume propone en su ensayo *Sobre la independencia del parlamento*, según la cual todos los hombres deberían ser considerados bribones., la que reitera en *La idea de una república perfecta*. Al respecto dice que

(...) lo que finalmente es sorprendente sobre ‘*La idea de una república perfecta*’ es que incluso en el escenario máximamente ideal, Hume estaba preparado para admitir que en última instancia el diseño institucional no sería suficiente para controlar por completo el problema de la facción”<sup>42</sup>

No hay diseño institucional que permita solucionar, de una vez y para siempre, el problema de las facciones dentro de una república, incluso dentro de una república perfecta, y, por ende, todos los individuos deben ser considerados bribones. La respuesta que Hume le da al *sensible knave* debe ser entendida en este sentido, como el reconocimiento de la imposibilidad de resolver completamente el problema de la injusticia.

¿Qué nos dice la respuesta de Hume al *knave* sobre su escepticismo? Esta cuestión no es clara, pues el pasaje ha sido interpretado de múltiples formas, algunas ven en Hume el uso de una mentira noble, otras confían en la capacidad de la redirección del interés para garantizar la adhesión a las reglas de justicia e incluso Gauthier, con su reformulación de la respuesta de Hume, confía en las ventajas de la cooperación para proporcionar un argumento poderoso contra las tentaciones del cálculo egoísta.

#### 4. Conclusión

Lo que queda por preguntarse es si acaso la precariedad de la aquiescencia habitual encuentra un paralelo en la respuesta de Hume al bribón que pone su argumentación moral en jaque.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 436, 437.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>40</sup> TASSET, José Luis. «De Ladrones y Reglas. (Una Visión Del Problema Del “Sensible Knave” Desde Un Utilitarismo de la Regla Atemperado)», *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 52 (2011), p. 117139.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>42</sup> SAGAR, Paul «Between Virtue and Knavery: Hume and the Politics of Moderation», *The Journal of Politics* 83 (2021/3), The University of Chicago Press, p. 1109.

Desde el punto de vista de las teorías de la mentira noble y del error, es evidente que podemos llegar a una conclusión escéptica, salvo que modifiquemos en parte la respuesta de Hume para salir del atolladero, como lo hace Gauthier. Si, en cambio, nos ponemos en el lugar de la interpretación de Baier y Tasset, Hume lograría dar una respuesta al *knave*, pero asumiendo que no todas las personas compartirán necesariamente los sentimientos justicia que debería generar la redirección del interés. De ahí el énfasis de Tasset, por ejemplo, en los refuerzos institucionales para el cumplimiento de las reglas de justicia.

Sin embargo, si consideramos que un elemento central para la redirección del interés propio es la visión de conjunto sobre los beneficios de la cooperación social en el largo plazo, dicha redirección no puede sino ser una mentira noble para quienes no poseen propiedad, y, por ende, experimentan indefectiblemente un perjuicio personal con el respeto de las reglas de justicia. Esa parte de la población es mayoritaria, por ende, para la mayor parte de las personas que componen la sociedad y especialmente para las mujeres, por lo que el cumplimiento de las reglas que resguardan la propiedad solo puede justificarse mediante una mentira noble sobre el beneficio que estas generan al irradiar la estabilidad de las posesiones, hacia la estabilidad de la sociedad en su conjunto.

Con todo, de acuerdo con Annette Baier<sup>43</sup>, la teoría de Hume experimenta una ampliación creciente de su concepto de justicia, desde la formulación del *Tratado*, exclusivamente centrada en las reglas para la estabilización de la posesión, a la reformulación que hace de esta en la *Investigación sobre los principios de la moral*. En este último texto, esta ampliación se hace evidente principalmente cuando Hume se pregunta a quién le debemos la justicia, y señala el resentimiento ante el maltrato como criterio para determinar quiénes serían los sujetos de nuestras obligaciones. La justicia entonces no es solo el respeto a la propiedad privada, sino también el respeto a la integridad física (algo que, en contraste, aparece como central en la teoría smithiana de la justicia), así como también, gracias a la reconstrucción del origen de la propiedad en la parte 3 de EPM, donde introduce el origen de la propiedad con mayor perspectiva histórica y crítica que en el *Tratado*.

En esta lectura histórica, Hume se enfrenta al argumento de la igualdad perfecta postulado por los *levellers* y busca refutarlo en sus términos. Si bien para Hume los *levellers* se asemejaban a los fanáticos religiosos al hacer propuestas fantasiosas, con apariencia de buenos razonamientos, mediante un ejercicio de simpatía, Hume identifica la raíz del planteamiento de la igualdad perfecta de posesiones que planteaba este grupo. Reconoce que, si lo que la naturaleza entrega, y la capacidad humana aumenta, estuviera distribuido equitativamen-

te “todos los individuos disfrutarían de todas las cosas necesarias, e incluso de las comodidades de la vida; no padecerían nunca ningún mal, salvo aquellos que pueden surgir accidentalmente de la estructura y constitución enfermiza de su cuerpo” (EPM, 3.23). Alejarse de dicha igualdad-añade, aporta más dolor al pobre, que satisfacción al rico. ¿Por qué rechaza entonces la tesis de los *levellers*? Hume fundamenta su rechazo en la impracticabilidad de una igualdad perfecta, esto por cuatro razones: la primera alude a que la habilidad de algunos no tardaría en romper dicha igualdad; la segunda a que la ausencia de recompensa diferencial desincentivaría el esfuerzo y la humanidad se sumiría en la indolencia, la tercera apunta a la dificultad de vigilar que no se rompiera esta igualdad, y a los abusos que podría conducir dicha vigilancia; la cuarta razón parece ser, no obstante, de un cariz diferente pues apunta al efecto de la igualación de posesiones sobre la jerarquía social, y los perjuicios que la pérdida de jerarquía podría traer, pues debilita el poder de toda magistratura y con ello hace que el gobierno sea incapaz de producir el refuerzo necesario para la redirección del interés propio, hacia el interés común.

Más arriba nos preguntábamos por qué la resistencia no era tan común, si el fundamento de la obligación política era calificado por el mismo Hume como precario. Podemos preguntarnos también por qué la conducta del *sensible knave* no está generalizada en todos los individuos no propietarios. ¿En qué consiste entonces dicha precariedad? La respuesta de quienes postulan la teoría del error o de la mentira noble (Baron, Haakonssen)<sup>44</sup>, apuntaría a que la obligación de cumplir las reglas de justicia es un engaño útil, pero habría que contraponer que dicha utilidad también puede ser puesta en duda para quienes no son propietarias. No obstante, si seguimos la línea interpretativa de Baier, deberíamos considerar la utilidad de la justicia más allá de la protección de la propiedad privada. Si la respuesta a la pregunta de a quién le debemos la justicia es “a quienes sean capaces de hacernos sentir su resentimiento ante el daño”, tanto propietarios como no propietarios se ven beneficiados del respeto a las reglas de justicia, aunque la relación costo/beneficio nunca es igual para ambos grupos y una sociedad que quiera asegurarse su estabilidad, es decir, que quiera mantener a raya la proliferación de infractoras a las reglas, debería tener como prioridad una administración equitativa de la justicia.

Tanto la obediencia a las reglas, como la obligación política en general, solo pueden ser garantizadas (aunque nunca de manera definitiva, el *sensible knave* es prueba de ello), mediante el hábito de obedecer, el cual se forma a través de la educación y los discursos de los políticos orientados a mostrarnos las bondades de la totalidad del sistema de reglas que ordenan la sociedad. La simpatía con el bien común en el *Tratado* y el *fellow feeling* en la *Investigación* necesitan ser reforzados por estos. En el caso de la obligación política, la virtud del honor tendría un rol semejante según apunta Cohon, y también debe-

<sup>43</sup> BAIER, Annette *The cautious jealous virtue: Hume on justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010. she deepens our understanding of Hume by examining what he meant by “justice.” In Baier’s account, Hume always understood justice to be closely linked to self-interest (hence his description of it in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* as “the cautious jealous virtue”)

<sup>44</sup> BARON, Marcia, « Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues », *Canadian Journal of Philosophy*; HAAKONSEN, Knud. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*.

ría ser reforzada a medida que las sociedades crecen y las relaciones entre individuos se vuelven más anónimas y las consecuencias de sus acciones individuales, más remotas y difíciles de recrear mediante la imaginación.

Nuestra aquiescencia, finalmente, siempre es precaria pues depende de la opinión que tengamos de los gobernantes, educadores y políticos, y esta, aunque no es enteramente voluble, sí puede ser afectada por diferentes factores, entre ellos su falta de virtud.

¿Nos lleva esto a una conclusión escéptica? Creemos que al menos parcialmente sí.

Siguiendo a Peter Fosl<sup>45</sup>, Hume desarrolla su pensamiento político más como una *doxa*, que, como una *episteme*, lo que justifica sus ataques al dogmatismo, así como al partidismo, representado por la oposición entre *tories* y *whigs*. En su rechazo al dogmatismo encontramos también el rechazo a todo intento de justificar la obligación política de manera definitiva, sin embargo, propone la sumisión al gobierno como una solución a la inestabilidad que generaría la duda escéptica, esta duda es incompatible con la vida cotidiana, insiste Hume. Esta es la utilidad de la obediencia ante la duda escéptica.

Pero la tarea de la filosofía frente a la vida cotidiana no es meramente la de describir los hábitos que esta genera y reproduce, sino la de hacerlos reflexivos. Fosl propone así que la filosofía de Hume ofrecería reglas generales reflexivas, y, por ende, siempre abiertas a revisión.

John Christian Laursen en su libro *The politics of skepticism*<sup>46</sup>, a partir de la lectura del *Tratado*, sostiene que la naturaleza del hombre es vivir según la costumbre, y no según los razonamientos escépticos. Aún más, en el mismo *Tratado*, Hume escribe que la filosofía nos haría completamente pirrónicos si la naturaleza no fuera lo suficientemente fuerte como para impedirlo. Naturaleza

y filosofía, así como naturaleza y escepticismo, parecen entrar en permanente contradicción. Pero la filosofía que Hume tiene en mente ante estos juicios es aquella que él califica como dogmática, incluida la ideología *whig*, que él mismo se encarga de refutar. Su argumentación contra la teoría del contrato social muestra cómo las especulaciones filosóficas de los contractualistas pueden conducir al escepticismo y, por ende, hacer inoperantes los discursos de legitimación del poder. Ante la imposibilidad de asumir honestamente la verdad de las tesis rivales sobre la legitimidad política, Hume optaría por la moderación: la apelación al hábito y la costumbre le proporcionan una tesis moderada, pero, tal como hemos insistido aquí, precaria.

Sin embargo, esta teoría no definitiva y “abierta”, tendría un carácter terapéutico. Para Laursen, más que tratarse de una teoría quietista, o conservadora, se trata de una contribución a la reforma política.

En suma, Hume es escéptico sobre las respuestas que pueda dar la filosofía entendida como filosofía dogmática, pero es optimista respecto de su rol como terapia sobre las pasiones desordenadas, para redirigirlas hacia aquellas que promueven el bien común. Solo si la ética y la filosofía política asumen el lugar precario de sus descripciones y prescripciones, pueden aspirar a entregar una respuesta provisoria sobre cómo hacer que dicha redirección sea estable, entendiendo que toda estabilidad es también precaria y que está expuesta a la opinión de la humanidad, algo que Rousseau criticara fuertemente y lo considerara como fuente de sumisión, pero que para Hume, lejos de toda idealización y dogmatismo, constituye la descripción más fidedigna de cómo se configuran los asuntos humanos, así como también, atendiendo a su ampliación del concepto de justicia en EPM, podríamos pensar que también nos permite entender cómo se va configurando nuestra relación con los animales no humanos.

## Referencias

- BAIER, Annette. « Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier », *Hume Studies* [Revista electrónica] 18 (1992/2) pp.429-439 <acceso restringido> [consultada: 15-10-2021] doi: 10.1353/hms.2011.0402
- BAIER, Annette. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010. she deepens our understanding of Hume by examining what he meant by “justice.” In Baier’s account, Hume always understood justice to be closely linked to self-interest (hence his description of it in An Enquiry Concerning the Principles of Morals as “the cautious jealous virtue”)
- BARON, Marcia. « Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues », *Canadian Journal of Philosophy* [Revista electrónica] 12 (1982/3) pp. 539-555 <acceso restringido> [consultada: 15-10-2021] doi: 10.1080/00455091.1982.10716347
- BROWNSEY, P. F. « Hume and the Social Contract », *The Philosophical Quarterly* [Revista electrónica] 28 (1978/111), pp. 132-148. <acceso restringido> [consultada: 15-10-2021] doi: 10.2307/2219359
- COHON, Rachel. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*, London, Oxford University Press, 2008.
- FORBES, Duncan. *Hume’s Philosophical Politics* Cambridge, Cambridge, Cambridge University Press, 1985
- FOSL, Peter S. « Skepticism in Hume’s Politics and Histories », *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* [Revista electrónica] 20 (2018/40) pp. 371-401. <acceso abierto> [consultada: 15-10-2021] doi: 10.12795/araucaria.2018.i40.17
- GAUTHIER, David. « Three Against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd », *Midwest Studies in Philosophy* [Revista electrónica] 7 (1982/1) pp. 11-29. <acceso restringido> [consultada: 30-12-2021]. doi: 10.1111/j.1475-4975.1982.tb00081.x

<sup>45</sup> FOSL, Peter S. « Skepticism in Hume’s Politics and Histories », *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 20 (2018/40).

<sup>46</sup> LAURSEN, John Christian *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden, Brill 1992.

- GAUTHIER, David. « Artificial Virtues and the Sensible Knave », *Hume Studies* [Revista electrónica] 18 (1992/2) pp. 410-427. <acceso restringido> [consultada: 30-12-2021] doi: 10.1353/hms.2011.0388
- HAAKONSEN, Knud. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* Cambridge University Press, 1981.
- HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1983.
- HUME, David, « Of the origin of government », en *Selected Essays*, London, Oxford University Press, 1998.
- HUME, David, « Of the original contract », en *Selected Essays*, London, Oxford University Press, 1998.
- LAURSEN, John Christian. *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden, Brill 1992.
- PATEMAN, Carole. *The problem of political obligation: a critical analysis of liberal theory*, Cambridge, Polity Press, 1986.
- SAGAR, Paul. *The Opinion of Mankind: Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- SAGAR, Paul. «Between Virtue and Knavery: Hume and the Politics of Moderation », *The Journal of Politics* [Revista electrónica] 83 (2021/3), The University of Chicago Press pp. 1097-1113. <acceso restringido> [consultada: 15-10-2021] doi: <https://doi.org/10.1086/711298>
- TASSET, José Luis. «De Ladrones y Reglas. (Una Visión Del Problema Del “Sensible Knave” Desde Un Utilitarismo de la Regla Atemperado)», *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* [Revista electrónica] 52 (2011), p. 117139 <acceso abierto>[consultada: 30-12-2021].