

Hume sobre el contractualismo

Hume on Social Contract Theory

Emilio Méndez Pinto

Escuela de Gobierno y Transformación Pública - Tecnológico de Monterrey, México

emilio.mendez.pinto@gmail.com

Resumen: En este artículo propongo una nueva interpretación de la postura de David Hume respecto de la teoría del contrato social. Por un lado, si bien reconozco el carácter esencialmente crítico de su postura ante el contractualismo, rechazo las motivaciones que suelen aducirse para explicar su postura: en contra de la idea de que en Hume hay una motivación metodológica empirista, así como una motivación doctrinaria utilitarista, sostengo que hay que tener en cuenta una motivación metodológica psicologista, así como una motivación doctrinaria normativista. Por otro lado, destaco sus propuestas positivas acerca del origen y fundamento del gobierno y la justicia, así como el enfoque *filosófico* que Hume recomendaba al momento de embarcarse en discusiones políticas: el de servir de mediador entre las partes. Según defiendo en este artículo, estos aspectos de la filosofía política de Hume, no siempre considerados al momento de exponer sus razones en contra del contractualismo, resultan torales para entenderlas.

Palabras clave: David Hume, teoría del contrato social, normativismo, gobierno, Estado.

Abstract: In this article I propose a new interpretation of David Hume's position on social contract theory. First, and acknowledging Hume's critical stance on contractualism, I reject the reasons usually adduced to explain his position: empiricist methodology and utilitarianism. Instead, I argue that to fully understand Hume's position on contractualism, one must take into account both a psychological methodology and a normative outlook. Second, I highlight Hume's constructive proposals on the origin and foundation of government and justice, as well as the philosophical approach that he suggested when discussing politics, i.e., mediating between parties. As I argue in this article, these latter aspects of Hume's political philosophy, often disregarded when examining his reasons against contractualism, are nevertheless essential to understand his views on social contract theory.

Keywords: David Hume, social contract theory, normativism, government, State.

What Hume means by Justice is rather what
I should call Order.

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*

Where Kant, or Rousseau, close to Hume in
time, but at a great distance in mental space, saw
virtue as inspiring, Hume found it useful and
agreeable, fitting a man for business and society.

Philippa Foot, *Hume on Moral Judgement*

I. Introducción

En la historia de la filosofía política, la teoría del contrato social es de *larga data* – algunos de sus supuestos generales ya se encuentran, rudimentariamente, en Platón– e igualmente son de *larga data* las diversas réplicas a dicha teoría. Incluso descrita en su forma más elemental –como un acuerdo, tácito o explícito, entre las personas y sus gobernantes o entre las personas en una comunidad (Hampton 2017, 998)– la teoría del contrato social posee dos características (aunque no de manera exclusiva) que la hacen muy atractiva: su diversidad metodológica y la importancia que algunos de sus efectos han tenido en la vida de, literalmente, millones de personas.¹ De la primera característica hablo extensamente en la primera parte de este artículo y, respecto de la segunda, basta un botón de muestra: el reconocimiento *explícito* que en su momento hicieron los revolucionarios estadounidenses y franceses hacia las teorías de Locke y Rousseau (Hampton 2017, 999).

Este trabajo versa sobre una pequeña parte de esta historia: las *opiniones* de Hume sobre el contractualismo moderno. Que verse sobre sus opiniones, mas no exclusivamente sobre sus críticas, me parece que hace justicia a la que, a mi juicio, es la interpretación correcta de este asunto: Hume no fue un feroz e intransigente crítico de la teoría del contrato social. Esta postura, empero, no me compromete con su opuesta, a saber, que Hume fue, no obstante el carácter no-contractarianista de su teoría de los sentimientos morales,² una suerte de contractarianista (Gauthier 1979).

En un aspecto general, suelen reconocerse dos críticas de Hume a la teoría del contrato social (Hampton 2017, 998): por un lado, Hume ridiculizó la idea de que los contratos sociales hayan tenido lugar *realmente* en cualesquiera sociedades; por

otro lado, Hume cuestionó el valor que pudieran tener cualesquiera acuerdos tácitos (hipotéticos) como explicaciones de las obligaciones políticas. Creo que ambas lecturas son, *grosso modo*, correctas, pero que hay mucho más que decir sobre ellas. Discuto cada una de ellas, respectivamente, en la cuarta y quinta partes de este trabajo.

En un aspecto menos general, no es extraño encontrar, en la literatura que versa sobre la postura de Hume ante el contractualismo (Fernández 2016 es un ejemplo), que, por el lado *metodológico*, su postura fue marcadamente empirista, mientras que, por el lado *doctrinario*, fue marcadamente utilitarista. Empero, según sostengo en este trabajo, la metodología humeana al momento de abordar la teoría del contrato social no puede ser meramente empirista, al menos por dos razones: 1) en ella hay rasgos psicologistas que no son, *ipso facto*, identificables con rasgos empiristas; 2) las críticas *históricas* de Hume al contractualismo no equivalen a críticas *empíricas*, porque no es lo mismo lo históricamente rastreado que lo empíricamente demostrable, y Hume no confunde ambas cosas. Por el otro lado, sostengo que la doctrina humeana, al momento de abordar la teoría del contrato social, no tiene un carácter burdamente utilitarista, porque en las posturas morales de Hume hay rasgos *normativistas*.

A fin de argumentar a favor de todo lo anterior, en este trabajo expongo las doctrinas *positivas* de Hume acerca del origen y fundamento del gobierno y la justicia, así como la postura que Hume sugirió adoptar al embarcarnos en discusiones políticas: la neutralidad (postura que, al discutir las doctrinas contractualistas (*whigs*) y anti-contractualistas (*tories*) de su época, Hume no siguió al pie de la letra, según sostengo más adelante). La sugerencia de tomar en cuenta estos dos aspectos para entender mejor las posturas de Hume ante el contractualismo es una de las contribuciones de este trabajo a la literatura sobre estos clásicos temas. Una segunda contribución se remite a que, si bien la literatura sobre la filosofía moral de Hume suele destacar la importancia que para el filósofo escocés tenían las convenciones sociales (algo que también destaco aquí), e incluso la importancia que para Hume tenía la relación entre las convenciones sociales y el origen y fundamento del gobierno y la justicia, las *opiniones* (no exclusivamente las críticas) de Hume acerca de la teoría del contrato social no han recibido, en mi opinión, su justo merecimiento, especialmente en lo tocante al resto de su filosofía moral. Dos ejemplos de esta carencia son las obras de Stroud (2005) y de Brown y Morris (2019), dos extensas, detalladas, y documentadas biografías *filosóficas* sobre Hume en las que apenas se rozan algunas de las cuestiones aquí tratadas.

II. Dificultades con el concepto de contractualismo

En la entrada “contrato social” de su *Diccionario de Ciencia Política*, Bealey (2003, 94) escribió:

La reforma y la decadencia de la legitimidad de la monarquía impusieron la necesidad de explicar la naturaleza del gobierno y las obligaciones de los individuos hacia él, y así se desarrolló la teoría del contrato (social). Los filósofos comprendieron la importancia de definir el proceso por el cual la humanidad efectuaba la transición desde un estado de naturaleza, antes de que existiera la sociedad, a la sociedad que ellos conocían y en la que había autoridad. Sus escenarios eran ahistóricos, imaginarios y parabólicos, y su concepción de la presociedad dependía de su consideración sobre la naturaleza humana.

En estas líneas no hay ninguna proposición que no sea controvertible o trivial. Que “la reforma y la decadencia de la monarquía” hayan supuesto el desarrollo de la teoría del contrato social es una afirmación válida para el contractualismo del siglo XVII, pero menosprecia la historia de la teoría del contrato social, que por una parte se remonta a los orígenes de la filosofía política y, por la otra, no necesariamente tiene un cariz *político*. Que el estado de naturaleza tuviera lugar antes de que existiera la sociedad contraviene, en la tradición contractualista del siglo XVII, la teoría lockeana, y en la del siglo XX, la teoría de Rawls –conviniendo, según el propio Rawls (2010), que su “posición original” se asemeja al “estado de naturaleza” de los contractualistas clásicos.³ Por otro lado, es cierto que la “concepción (que tenían los autores contractualistas) de la presociedad dependía de su consideración sobre la naturaleza humana” y que su concepción de asociación política ideal dependía de su consideración sobre la naturaleza humana. De aquí que, para seres egoístas, Hobbes haya propuesto una solución política *ad hoc* (un Estado absolutista) y que, para seres individualistas, Locke haya propuesto una solución política *ad hoc* (un Estado liberal), etc. (creo que Bealey se refiere a esto cuando dice que sus escenarios eran parabólicos). Sin embargo, lo que parece ser filosóficamente significativo es si las hipótesis que se contemplan en el estado de naturaleza tienen, respecto de la resultante asociación política, un carácter *explicativo* o uno *justificativo*.⁴

Estas imprecisiones en la definición de “contrato social” son virtualmente ineludibles y creo que ello obedece a que, al igual que sucede con otros *ismos* en la filosofía política, no hay un único contractualismo, sino varios. Desde luego, todos estos contractualismos comparten ciertas características definitorias que los hacen propensos a ser definidos justamente como teorías contractualistas, pero entre éstas hay marcadas diferencias.⁵

Esta circunstancia da cuenta de la naturaleza variopinta del contractualismo, expresada así por Boucher y Kelly (1994, 2; traducción y nota mías):

(L)a idea del contrato social parece tener muy pocas implicaciones, se utiliza para todo tipo de razones, y genera conclusiones bastante contrarias. La razón por la que es una herramienta tan flexible en las manos del teórico es que la elección postulada (...) es variable. La elección puede ser el crear una sociedad; una sociedad civil; una soberanía; reglas procedimentales de justicia; o la propia moralidad.⁶ Puede ser la elección de un contrato que obligue a perpetuidad, o uno que se renueve cada generación. La elección puede ser histórica, ideal o hipotética, su expresión puede ser explícita o tácita, y los contratantes pueden ser cada individuo pactando con cada otro individuo, individuos pactando con sus gobernantes y con Dios (...), jefes de familia pactando entre sí, corporaciones o ciudades vinculadas contractualmente a un superior, o el pueblo, como cuerpo, pactando con un gobernante o con un rey. Además, la motivación para dicha elección puede ser el deber religioso, la seguridad personal, el bienestar económico, o el deber moral. No estamos, pues, ante un contrato social, sino ante una variedad de tradiciones, cada una adoptando al contractualismo para sus propios propósitos.

Lo anterior justifica una breve digresión. Al momento de hablar de “la idea del contrato social”, Boucher y Kelly remiten, para dar cuenta de su flexibilidad teórica, a que los teóricos del contractualismo tienen a su disposición más de una *elección postulada* y más de una *motivación* para dicha elección postulada. Sin embargo, en este pasaje, no se alcanza a apreciar lo que para Bobbio y Bovero (1979, 18-19), constituye el carácter esencial del iusnaturalismo moderno, *su método racional*, “o sea el método que debe permitir reducir el derecho y lo moral (además de la política), por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, a ciencia demostrativa”. Es el empleo de este método racional el que permitiría a Hobbes, por ejemplo (véase Bobbio y Bovero, 1979, 25), sostener que nuestras calamidades serían eliminadas si nuestras acciones se conociesen con igual certeza que las proposiciones geométricas (Hegel, como se verá, criticaría, desde una postura aún “más” racionalista, la teoría “empirista” de Hobbes para dar cuenta del fundamento del Estado).⁷

Por otra parte, si bien la exposición de Boucher y Kelly (1994, 2), señala, de pasada, un aspecto crucial de la lógica del contractualismo pre-moderno (el pacto entre el pueblo, como cuerpo, y un gobernante o un rey), no considera la importancia que, para el contractualismo moderno, tuvo el abandono de esta noción que, en las manos de Althusius, suponía una distinción entre enajenar el poder al príncipe (*translatio imperii*) y conceder el poder al príncipe (*concessio imperii*) (Fernández 2019, IX). Por último, para la exposición de las teorías contractualistas *modernas* aquí consideradas, he seguido el método sugerido por “la Escuela de Turín”, que consiste en “dar preferencia a la desarticulación y la reconstrucción conceptual del pensamiento de un autor, más que a la búsqueda de su colocación histórica y de su significado ideológico” (Fernández 1992, 105).

Hasta aquí la digresión. Las consideraciones ya señaladas por Boucher y Kelly (1994, 2), parecerían sugerir que cualquier intento por juzgar al contractualismo estará destinado al fracaso, ya que, al consistir en “una variedad de tradiciones”, el blanco es ineludiblemente esquivo. Pero esta apariencia es engañosa, porque es posible restringir el blanco a términos conceptuales según ciertos considerandos históricos:⁸ se pueden distinguir tres fases históricas del contractualismo: 1) una fase clásica que tuvo sus orígenes en sofistas como Antifonte e Hipias de Élida, así como en Glaucón y Adimanto;⁹ 2) una fase moderna que tuvo sus orígenes en Grocio y su máxima expresión en Hobbes y en Locke, y 3) una fase contemporánea que tuvo sus orígenes en Rawls.

Dado que discutiré las opiniones de Hume sobre el contractualismo de su época, únicamente me interesa su fase moderna. ¿Pueden demarcarse, a partir de este criterio histórico, los aspectos conceptuales del contractualismo hacia los que Hume dirigió su atención? Me parece que sí, tan sólo sea porque para la teoría contractualista *moderna* resultan impertinentes algunos de los supuestos de Boucher y Kelly (1994, 2), por ejemplo, los relativos a establecer un contrato social que se renueve generacionalmente, o a establecer un contrato social que –más allá de los tímidos intentos de Locke– tenga un fundamento histórico.

Es posible, entonces, describir *negativamente* al contractualismo moderno: no es *algunas cosas* que Boucher y Kelly (1994, 2) dicen que es. También es posible describirlo comparativamente. A diferencia de la teoría aristotélica sobre la asociación política –teoría dominante por centurias– la teoría *moderna* del contrato social sostiene las siguientes tesis: (1) la asociación política no es apodíctica, en el sentido de que no tengamos escapatoria a asociarnos políticamente; (2) las creencias, los valores, y los objetivos de los *individuos* –ya sea que tengan un carácter mundano (Hobbes) o un carácter extra-mundano (Kant)– resultan torales, a diferencia de lo que sucede en la tradición aristotélica, para explicar los fenómenos sociales, como lo es la asociación política; (3) para la teoría contractualista, los individuos no son sólo *cronológicamente* anteriores a la asociación política, como también lo son en la teoría aristotélica, sino *lógicamente* anteriores, habida cuenta de que, para la tradición contractualista, sin la figura de las partes (los individuos) no se explica la figura del todo (la asociación política); sin recurrir a términos aristotélicos, esto significa que la teoría del contrato social apela al individualismo metodológico, según el cual “(1) a unidad elemental de la vida social es la acción humana individual. Explicar las instituciones y el cambio social es demostrar de qué manera surgen como el resultado de la acción y la interacción de los individuos” (Elster 2003, 23).¹⁰

Me aventuro a decir que, en su versión moderna, hacia la cual Hume dirigió su atención, la teoría contractualista parte de tres supuestos que considera casi axiomáticos y mutuamente correlativos: (1) en el estado pre-político de los seres humanos¹¹ prevalece una situación que hay que remediar mediante un contrato –que puede tener un carácter deliberativo, como en Hobbes y en Locke, o un carácter no deliberativo, como en Rousseau y en Kant;¹² (2) dicho acuerdo por el cual resulta la asociación política tiene un carácter *voluntarista* (Wolff 2001, 58), ya que no contempla ninguna condición metafísica, como en Aristóteles, o historicista, como en Hegel, que *determine* tal asociación política, y además, mediante dicha asociación política pueden *crearse* obligaciones (Hobbes) o derechos (como en Kant) o *reconocerse* obligaciones y derechos (Locke); (3) el *proceso* de asociación política y su *resultado*, el Estado, tienen un carácter artificial.

Estos prolegómenos tienen el propósito de señalar que es a estos tres postulados del contractualismo moderno a los que Hume dirigió sus observaciones, esencialmente críticas aunque, como intentaré demostrar, no exclusivamente críticas.

III. David Hume: ¿un *whig* disfrazado de *tory*, un *tory* disfrazado de *whig*, o ninguna de las anteriores?

Para entender las opiniones de Hume sobre el contractualismo, es necesario tener en cuenta el papel de la neutralidad, actitud que, según Hume, debe adoptar cualquier *filósofo* que se embarque en asuntos políticos.¹³

[La neutralidad] se consigue mediante una apreciación equilibrada de las controversias partidarias, con la que se induce a cada una de las partes a comprender que sus opiniones no son completamente correctas y que las opiniones opuestas no son completamente erróneas. El compromiso solamente es posible si ninguna de las partes se impone sobre la otra (Hume 1748, 405, nota del editor 1).

No obstante este compromiso, sostengo que Hume adoptó una postura de *pretendida* imparcialidad, porque, como se verá, sus opiniones sobre el contractualismo –postura sostenida por los *whigs* de su época, que serían los liberales dentro del sistema político británico– son más críticas que sus opiniones sobre la postura contraria, sostenida por los *tories* de su época, que serían los conservadores.¹⁴ Más allá de las pretensiones de neutralidad de Hume, no hay ninguna sorpresa: si bien, para efectos *filosóficos*, Hume fue un pensador revolucionario –considérense sus observaciones sobre la inducción y la causalidad y sus indagaciones sobre nuestras motivaciones morales–, para efectos *políticos* fue un pensador conservador. De esto último da cuenta su *Historia de Inglaterra*

(1755) que, según Russell (2010, 330), “estuvo consagrada a probar la superioridad de los conservadores sobre los liberales y la de los escoceses sobre los ingleses”.

Para Russell, Hume también fue un pensador *filosóficamente* conservador, ya que, por un lado, “llevó a su conclusión lógica la filosofía empírica de Locke y Berkeley” y, por otro, “representa, en cierto sentido, un punto muerto: en su dirección es imposible seguir adelante” (Russell 2010, 329). Estas conclusiones (y otras similares) fueron categóricamente rechazadas por Barry Stroud (2005, 11), quien en su biografía sobre Hume sostuvo que constituye una opinión equivocada sobre el filósofo escocés sostener que sus logros filosóficos consistieron “en reducir las teorías de sus predecesores empiristas al absurdo que desde el principio estaba implícitamente contenido en ellas”, habiendo dado lugar, nuevamente de manera incorrecta, en opinión de Stroud, “al determinado proceso de desarrollo de algo llamado la Historia o el Absoluto, (...) preparando así la escena para Kant y, con el tiempo, para la final liberación hegeliana”.¹⁵

Creo que, en lo que concierne a la postura de Hume sobre el contractualismo, la lectura de Stroud es aún más convincente: (1) no sucede que Hume haya llevado la filosofía (*política*) de los empiristas Hobbes y Locke a su conclusión lógica (en el sentido russelliano de que sería imposible seguir adelante); (2) tampoco sucede que, en cuanto a sus opiniones sobre el contractualismo, Hume haya “preparado la escena para Kant” (como sí preparó la escena para algunas doctrinas epistemológicas y metafísicas de Kant); (3) tampoco sucede que, en cuanto a las *críticas* de Hume al contractualismo, éstas hayan dado lugar a la “final liberación hegeliana”: si bien Hegel fue un severo crítico de la teoría del contrato social (Hegel 1980; 1983, Bobbio 1967 y Cordua 1994), sus motivaciones filosóficas al respecto no eran, de ningún modo, humeanas, pero tampoco anti-humeanas.

No obstante todo esto, Hume fue, como ya dije, un pensador políticamente conservador, no en el sentido ordinario de sostener que lo que hasta ahora ha funcionado debe *conservarse*, sino en el sentido mucho más refinado, identificado por Oakeshott (1998, 115), de su *política del escepticismo*:

un rechazo del ‘pelagianismo’ político que funda todas las versiones modernas de la política de la fe, un rechazo de la creencia en que gobernar es imponer una pauta general de actividades a la comunidad y, por consiguiente, una suspicacia del gobierno investido de un poder avasallante, así como un reconocimiento de la contingencia de los acuerdos políticos y de la arbitrariedad de casi todos.

La otra cara de la moneda del quehacer político, según la dicotomía identificada por Oakeshott, es la *política de la fe*, conforme a la cual:¹⁶

(L)a actividad de gobernar se encuentra al servicio de la perfección humana; se entiende que la perfección misma es una condición mundana de las circunstancias humanas y que alcanzarla depende del esfuerzo del hombre [de ahí la acusación de *pelagianismo* por parte de la política del escepticismo]. La tarea del gobierno consiste en dirigir las actividades de los ciudadanos para que contribuyan a los adelantos que a su vez convergen en la perfección, o bien (en otra versión) para que se conformen al patrón impuesto. Dado que esta tarea sólo se sostiene mediante un control detallado y celoso de las actividades de los hombres, en la política de la fe la primera necesidad del gobierno es un poder conmensurable con ella (Oakeshott 1998, 75; la precisión entre corchetes es mía).¹⁷

Como intentaré mostrar, las críticas de Hume a la teoría del contrato social contienen lo identificado por Oakeshott como uno de los signos de la política del escepticismo: “un reconocimiento de la contingencia de los acuerdos políticos y de la arbitrariedad de casi todos”. Dado lo que dije respecto del método de Hume para abordar asuntos políticos –que un filósofo debe adoptar una postura de neutralidad– que Hume reconozca la contingencia y la arbitrariedad de los acuerdos políticos al momento de criticar la teoría del contrato social no es sorprendente: es justamente una de las marcas de la política del escepticismo, que adoptó por convicción moral y por convención metodológica.

Hume identificó la defensa de la teoría del contrato social con la postura *whig* de su época. Sobre este punto, vale la pena detenerse en algo que dice Oakeshott (1998, 116-117):

Podría decirse que, durante parte del siglo XVIII, en Inglaterra el estilo político del escepticismo ganó una gran victoria y se vistió por primera vez con ropajes modernos. La hazaña de políticos *whigs* y de escritores como Halifax, Hume y Burke fue la modernización de sus instrumentos políticos y la reformulación de sus principios en forma apropiada para la época.

¿En dónde radica la ruptura que haría que, a pesar del compromiso de los *whigs* y de Hume con la política del escepticismo, aquellos acabaran adoptando *la política del derecho natural*, propia no sólo del contractualismo político moderno, sino también de la política de la fe? La hipótesis de Oakeshott (1998, 117-118) es que el paso dado por los *whigs* fue inevitable: si para la política del escepticismo la función gubernamental consiste en el mantenimiento del orden, en la preservación de derechos y deberes, y en la reparación de los ilícitos, dicho mantenimiento puede buscarse “en la noción de que los derechos y los deberes que hay que proteger son ‘naturales’ y tienen que defenderse por su misma naturalidad” (Oakeshott 1998, 118).¹⁸

Este *inevitable* paso dado por los *whigs* hacia “la política del derecho natural” no fue dado por todos los simpatizantes de la política del escepticismo, habiendo sido uno de ellos, justamente, David Hume.¹⁹

IV. Hume sobre el origen y fundamento del gobierno

Hume escribió sobre el fundamento del gobierno (entendiendo “fundamento” como origen y como soporte, *à la* Tales de Mileto) en *Del origen del gobierno* (Hume 1740), *Del contrato original* (Hume 1748), *De la obediencia pasiva* (1748) y *De la coalición de partidos* (1748). Por mor de los propósitos de este ensayo, únicamente discutiré los dos primeros de estos escritos.

En el apartado que sigue me ocuparé de *Del origen del gobierno*, texto que forma parte de su *Tratado de la naturaleza humana* (A), para pasar después a la exposición de *Del contrato original* (B). Creo que entre ambos textos hay dos diferencias importantes. Primero, en cuanto a sus objetivos: Hume escribió *Del contrato original* con el objetivo explícito de criticar la doctrina contractualista de su época, pero no puede decirse lo mismo sobre *Del origen del gobierno*, no obstante que en este último haya algunas ideas críticas del contractualismo. Segundo, en cuanto a su método: *Del origen del gobierno* tiene un tono (metodológico) psicologista que se pierde en *Del contrato original*.²⁰

A. Del origen del gobierno

Para Hume, tanto la impartición de justicia como las acciones del gobierno no son sino remedios para ciertas situaciones que resultan de nuestra propia naturaleza.²¹ En otras palabras, para Hume, tanto la (impartición de) justicia como el gobierno son una suerte de remedios para ciertas situaciones que no tendrían lugar si no fuésemos como somos. La teoría de la justicia de Hume es, de suyo, interesante, aunque una exposición detallada de la misma es imposible aquí. Para los propósitos de este artículo cabe señalar, no obstante, lo siguiente.

Primero, para Hume, “la primacía de la justicia se ve debilitada por la consideración empirista de las circunstancias de la justicia” (Sandel 2000, 51), lo que significa no sólo que, *contra* Rawls, la justicia no es invariablemente la primera virtud de las instituciones sociales, sino que, *contra* Kant y Rawls, la justicia no necesariamente tiene primacía sobre lo bueno, algo que únicamente sucedería si “la justicia estuviera involucrada en todos los casos en una medida superior a la que pudiera estarlo cualquier otra virtud” (Sandel 2000, 50). Bajo la perspectiva *contractualista* kantiana-rawlsiana, en cambio, lo correcto *precede* a lo bueno porque, para poder llevar a cabo una buena vida según nuestra concepción de lo que es una buena vida para nosotros, antes hemos de *contractuar* ciertos principios de justicia que nos permitirían llevarla a cabo.

Segundo, la crítica de la concepción de la justicia según la cual ésta precede al bien tiene más de una forma. En efecto, es muy cierto que la crítica de Sandel a esta concepción tiene una motivación humeana, en tanto que “Hume fue el que más se acercó a describir un ‘yo’ completamente condicionado empíricamente” y en tanto que “la noción de que la primacía de la justicia podría fundamentarse empíricamente deja de ser del todo plausible cuando consideramos cuán improbable debe ser la generalización necesaria, al menos cuando se aplica a lo largo de todo el abanico de instituciones sociales” (Sandel 2000, 27, 49-50). Pero también hay otras motivaciones, *no humeanas*, para criticar la idea de que la justicia precede al bien: la postura que sostiene que todo gobierno legítimo debe mostrar igual consideración por el destino de todas y cada una de las personas sobre las que reclama jurisdicción (Dworkin 2014) y la postura que sostiene que la búsqueda irrestricta del bien particular (por ejemplo, una incesante búsqueda en promover una buena vida únicamente para nosotros y nuestro entorno más cercano) puede resultar en males colectivos (Parfit 1987).²²

Tercero, la situación contrafáctica humeana según la cual, si fuésemos (perfectamente) benevolentes, no tendríamos necesidad de justicia, se enfrenta, al menos, a cuatro *tipos* de réplica: (1) una réplica empírica según la cual las cosas no son así;²³ (2) una réplica metafísica según la cual la justicia es *real*, independientemente de sus manifestaciones concretas (réplica que podrían sostener cualesquiera filósofos platónicos); (3) una réplica moral según la cual, si como individuos actuásemos, en todo momento, de manera *perfectamente benevolente*, ello no garantizaría ningún bien moral colectivo (Parfit 1987); (4) una réplica estrictamente política según la cual seres perfectamente benevolentes podrían necesitar de un gobierno que regulase sus actividades, entre ellas las relativas a la impartición de justicia. Esta réplica podría ser sostenida por filósofos kantianos.²⁴

Hasta aquí este esbozo de la concepción humeana de la justicia, cuyo propósito ha sido no exponer qué entiende Hume con “justicia”, sino el modo con el que aborda la cuestión, modo relevantemente similar al que empleó para abordar la cuestión del origen y el fundamento del gobierno. Paso, pues, al argumento humeano de que las acciones del gobierno no son sino remedios para ciertas situaciones que resultan de nuestra propia naturaleza y de lo que, según Hume (1740, 447), somos: (1) seres que tenemos mayor interés por lo contiguo que por lo remoto y (2) seres que aseguramos nuestros intereses sólo si aseguramos, universal e inflexiblemente, las reglas de la justicia.

Lo que plantea Hume en *Del origen del gobierno* es que el gobierno es el *remedio* que nos permite *compatibilizar* (1) y (2), y este remedio resulta toral para la consecución de

nuestros intereses, de entre los que sobresale nuestro interés por sobrevivir, individual y colectivamente.

Siendo lo que, según Hume, somos, no podemos evitar tener un mayor interés por lo contiguo que por lo remoto. Para efectos de lo contiguo/remoto en términos temporales, *normalmente* somos lo que Hume dice que somos: tenemos un mayor interés por lo que creemos que nos sucederá o que haremos el día de mañana que por lo que creemos que nos sucederá o que haremos en cuarenta años. Paralelamente, para efectos de lo contiguo/remoto en términos espaciales, *normalmente* somos lo que Hume dice que somos: tenemos un mayor interés por quienes, *empezando por nosotros mismos*, están más cerca de nosotros (familiares, amigos, vecinos) que por quienes están más alejados de nosotros (en el caso extremo, seres extraterrestres).²⁵ Rorty (1998, 105) expuso el conflicto contiguo/remoto en términos espaciales, desde el punto de vista moral, en estos términos:

Todos nosotros esperaríamos ayuda si, perseguidos por la policía, pidiéramos a nuestra familia que nos escondiera. La mayoría de nosotros mantendría su ayuda incluso si supiéramos que nuestro hijo o nuestro padre son culpables de un sórdido crimen. Muchos cometeríamos perjurio para facilitar a padre o hijo una falsa coartada. Pero si una persona inocente es equivocadamente condenada como resultado de nuestro perjurio, la mayoría de nosotros seríamos desgarrados por un conflicto entre lealtad y justicia.

Hay una vasta literatura filosófica relacionada con estas dos afirmaciones humeanas, que, para los propósitos de este trabajo, asumiré como válidas. Una vez hecha esta asunción, creo que resultará no solamente *verosímil* la solución que Hume propuso a la aparente incompatibilidad entre (1) y (2), sino que también resultará que dicha solución es compatible con algunas soluciones contractualistas. Esto último no es sorprendente: *Del origen del gobierno*, el texto al que estoy aludiendo, no es ajeno a la pretensión general de imparcialidad filosófico-política de Hume.

Ahora, si somos lo que Hume dice que somos, hay una clara tensión entre nuestros intereses y su aseguramiento, una tensión entre (1) y (2). Dicha tensión se manifiesta en que es difícil compatibilizar ambas premisas: por un lado, la premisa (1), según la cual “los hombres se guían en gran medida por el interés y (...) aun cuando se preocupan por algo que trasciende de ellos mismos no llegan muy lejos; no es usual para ellos en la vida corriente interesarse más que por sus amigos más cercanos y próximos” (Hume 1740, 447) y, por el otro lado, la premisa (2), según la cual aseguramos nuestros intereses sólo en la medida en que observemos, *universal e inflexiblemente*, las reglas de la justicia, aquellas por las cuales “puede mantenerse firme la sociedad y evitar la recaída en la condición miserable y salvaje que corrientemente se nos presenta como el estado de

naturaleza” (Hume 1740, 447).

Así, dejados en nuestro estado de naturaleza, según el *argot* contractualista que emplea Hume, somos incapaces de compatibilizar, por un lado, nuestros deseos por nuestros intereses inmediatos, *contiguos*, con, por el otro lado, nuestro deseo de que se observen universal e inflexiblemente las reglas de la justicia. Dado que, según Hume, esto es lo que somos, una renuncia a uno o ambos de estos deseos es metafísicamente imposible. Y entonces actuamos contradictoriamente. Escribe Hume (1740, 448):

Esta es la razón de por qué los hombres obran tan frecuentemente en contradicción con su interés conocido, y en particular de por qué prefieren una pequeña ventaja presente al mantenimiento del orden en la sociedad, que tanto depende de la observancia de la justicia. La consecuencia de cada violación de la equidad parece hallarse muy remota y no se inclina a oponerse a las ventajas inmediatas que pueden ser obtenidas por ella. Sin embargo, no son menos reales por ser remotas, y como los hombres se hallan en algún grado sometidos a las mismas debilidades, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deben llegar a ser muy frecuentes en la sociedad y el comercio de los hombres (...).

¿Cuál es el remedio que, para esta situación, identifica Hume? Un remedio cuasi-paradójico, igual de cuasi-paradójica que la situación que pretende remediar: la mismísima debilidad de la naturaleza humana por preferir lo contiguo a lo remoto es el remedio de dicha debilidad. En palabras de Hume, “nos precavemos contra nuestra negligencia de los objetos remotos solamente porque somos inclinados a esta negligencia” (Hume 1740, 449). En otras palabras, ante la pregunta de ¿cómo podemos liberarnos de nuestra debilidad natural por preferir lo contiguo a lo lejano, por preferir nuestros intereses inmediatos por encima de nuestros intereses lejanos, aquellos relativos a la observancia *universal e inflexible* de la justicia?, Hume responde que, dado que es virtualmente imposible renunciar a tal debilidad natural, la solución está en modificar las *circunstancias* bajo las que opera. Hay que conseguir que nuestro interés contiguo e inmediato sea la observancia de las leyes y que la violación de las leyes sea nuestro interés más lejano y remoto. El gobierno, de acuerdo con Hume, consigue esto de dos maneras: por medio de la *ejecución* y por medio de la *decisión*.

Que nuestro interés contiguo e inmediato pase a ser la observancia de las leyes y que la violación de las leyes pase a ser nuestro interés más lejano y remoto lo consigue el gobierno, mediante la ejecución, en la medida en que sus agentes, siendo “indiferentes a la mayor parte del Estado, no tienen interés o tienen un interés muy remoto en algún acto de injusticia, (...) hallándose satisfechos con su condición presente y con su parte en la sociedad, tienen un interés inmediato en toda ejecución de la justicia” (Hume 1740, 450). Paralelamente, ya que estos agentes del gobierno no sólo se ven inducidos a

observar las reglas de la justicia, sino que, mediante sus actos y decisiones, ellos mismos obligan a otros a la misma observancia, el gobierno resulta pertinente para la *decisión* de las mismas: “Las mismas personas que ejecutan las leyes de la justicia decidirán de las controversias referentes a ellas, y siendo indiferentes a la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo (de lo) que cada uno lo haría en su propio caso” (Hume 1740, 450).²⁶

Así, el gobierno nos permite asegurar nuestros intereses en la medida en que nos permite observar, de manera *universal e inflexible*, las reglas de la justicia, las únicas reglas por las cuales, según Hume (1740, 447) “puede mantenerse firme la sociedad y evitar la recaída en la condición miserable y salvaje que corrientemente se nos presenta como el estado de naturaleza”.

Bajo cierta interpretación, esta resolución de Hume tiene un sabor contractualista (y no sólo por su *argot*), aunque ello, otra vez, no es sorprendente; es congruente con su postura neutral al abordar asuntos políticos. En particular, la tesis de Hume a propósito de nuestro deseo por nuestros intereses contiguos, *prima facie* incompatible con nuestro interés por la observancia de la justicia, es similar a la tesis de Hobbes a propósito de la tensión entre nuestro derecho natural (nuestro derecho a preservar nuestra vida con cualesquiera medios que tengamos a nuestro alcance) y la ley natural (la ley que nos obliga a buscar la paz, en tanto que tengamos esperanza de conseguirla).²⁷ Por otro lado, la tesis de Hume de que el gobierno es el único ente que nos permite observar, *universal e inflexiblemente*, las reglas de la justicia, es similar a la tesis de Locke de que un gobierno (contractuado) es el único ente capaz de *ejecutar* leyes justas y de *decidir* sobre sus controversias.

Estas son, para Hume, las razones que, dada nuestra naturaleza psicológica, explican la *pertinencia* del gobierno. En *Del contrato original*, el texto que discutiré a continuación, Hume discute las posturas de los *tories* y los *whigs* respecto del origen y fundamento del gobierno. En esta discusión, sostengo, ya no está presente un tono psicologista, sino un tono normativista.²⁸

B. Del contrato original

Congruente con su principio de que un filósofo debe ser imparcial al momento de considerar asuntos políticos, en *Del contrato original* Hume se propone la tarea de señalar tanto las virtudes como los vicios (morales, políticos, epistémicos) de los *tories* y de los *whigs* en cuanto a sus especulaciones sobre el origen y fundamento del gobierno. *Grosso modo*, la postura de los *tories* es que el gobierno deriva de la voluntad divina,

mientras que la postura de los *whigs* (postura que, como ya dije, Hume identifica con la doctrina contractualista) es que el gobierno deriva del consentimiento del pueblo.²⁹

Entre la exposición de la doctrina *tory* (Hume 1748, 406-407) y la exposición que posteriormente hace de la doctrina *whig* hay una diferencia importante: Hume no hace críticas explícitas a la doctrina *tory* sobre el “origen último de todo gobierno”, sino, acaso, insinuaciones críticas. Esto es entendible, porque *Del contrato original* está dedicado, como su propio título lo señala, a discutir la idea del contrato original como origen último de todo gobierno. Pero, a la vez, esta circunstancia puede dar apoyo a una tesis que sostuve antes: que Hume fue un pensador políticamente conservador. A continuación expondré brevemente la postura *tory* y las meras insinuaciones críticas de Hume al respecto, tan sólo sea para contrastar dicha postura con la postura *whig*.

La postura *tory* acerca del origen y fundamento del gobierno puede resumirse en el siguiente enunciado: *todos los acontecimientos del universo (incluida, pues, la instauración de los gobiernos) obedecen al plan uniforme y a los sabios propósitos de una Deidad, plan y propósitos que, por lo general, desconocemos*. De aquí que “(e)l mismo divino superior que, por sabios propósitos, invistió de autoridad a un Tito o a un Trajano, otorgó asimismo poder, con propósitos sin duda igualmente sabios, aunque desconocidos, a un Borgia o un Angria” (Hume 1748, 406).

Al embarcarse *filosóficamente* en el pensar histórico (en este caso, en el pensar histórico de Hume acerca de la postura *tory*), Collingwood (2017, 60-61), recomendaba no sucumbir ni al pasado por sí solo (*como acontece para el historiador*) ni al pensar del historiador acerca del pasado por sí solo (*como acontece para el psicólogo*). Atendiendo esta recomendación, me parece que es posible entresacar dos insinuaciones críticas de Hume acerca de la doctrina *tory*, ambas relativas a la propia teodicea de los *tories*. En primer lugar, para la causa *tory* resultaría *fatal* que no se cumpla el antecedente de que *hay* una Deidad (con todos los atributos que tiene, según los *tories*), porque entonces, por *modus ponens*, no se sigue el consecuente, a saber, el gobierno (bajo cualesquiera de sus formas). En segundo lugar, si el plan de la Deidad contempla *todo*, contempla también, “con propósitos sin duda igualmente sabios, aunque desconocidos (para nosotros)” (Hume 1748, 406), la instauración de un gobierno según los motivos *whigs*. Pero si la creencia de los *tories* acerca del plan de la Deidad es una creencia genuina,³⁰ tendrían que conceder que si como *tories* se abstienen de obstaculizar la feliz consecución del gobierno *whig*, entonces no estarán más que consintiendo la voluntad divina o que, si dedican sus esfuerzos a obstaculizar la feliz consecución del gobierno *whig*, entonces, sea cual sea el resultado de sus esfuerzos, éste será, *a fortiori*,

algo ajeno a los mismos, ya que dicho resultado estaba *decidido de antemano* por la Deidad.

Pasaré ahora a exponer las críticas de Hume al contractualismo, que me parecen de dos tipos: *normativa* (a partir de un supuesto contrato histórico) y *filosófica* (o conceptual).³¹ En cuanto a las razones contractualistas sobre el fundamento último del gobierno, deben citarse las palabras de Hume (1748, 407):

Cuando consideramos lo aproximadamente iguales que todos los hombres son en su fuerza física e incluso en sus poderes y facultades mentales,³² hasta que se cultivan mediante la educación, tenemos necesariamente que conceder que nada que no fuera su propio consentimiento pudo hacer que inicialmente se asociaran entre sí y se sometieran a una autoridad. Si nos remontamos a los orígenes del poder, en los bosques y desiertos, es la gente la fuente de todo poder y jurisdicción y, por amor de la paz y el orden, abandonó el hombre voluntariamente su innata libertad y aceptó leyes de su igual y compañero. Las condiciones en las que los seres humanos estuvieron dispuestos a someterse, bien fueron expresadas, o bien eran tan claras y evidentes que se consideró superfluo expresarlas. Si se tiene esto por el *contrato original*, no puede negarse que todo gobierno se basa inicialmente en un contrato, y que las antiguas combinaciones primitivas de la humanidad estaban constituidas principalmente por este principio. En vano nos preguntamos dónde está registrada esta carta de nuestras libertades. No se escribió en pergamino, ni en hojas ni cortezas de árbol. Precedió al uso de la escritura y de cualquier otra de las artes civilizadas de la vida. La descubrimos sencillamente en la naturaleza humana, y en la igualdad, o algo que se le aproxima, que hallamos en los individuos de la especie. La fuerza que ahora prevalece, y que se encuentra en las armadas y en los ejércitos, es claramente política, y se deriva de la autoridad, efecto del gobierno estable. La fuerza natural de un ser humano consiste únicamente en el vigor físico de sus miembros y en la firmeza de su valor, con los cuales nunca se podrá someter a una multitud a la dominación de uno solo. Nada que no sea el propio consentimiento de los demás, y su sentido de las ventajas resultantes de la paz y el orden, habría podido tener tal efecto.

En este pasaje, Hume exhibe la respuesta *contractualista* a una de las preguntas fundamentales de la filosofía política, pregunta que se remonta hasta Platón: *¿cómo puede justificarse el sometimiento de una multitud al dominio de uno solo?*³³ Casi dos siglos antes, en 1576, Etienne de la Boétie (2007, 44-45) se propuso responder la pregunta de *cómo es que una multitud se somete a la voluntad de una sola persona*. Entre ambas preguntas hay una diferencia sustancial: mientras que a Platón y a los contractualistas les interesa el aspecto *normativo* del sometimiento, a de la Boétie le interesa el aspecto *fáctico* del mismo. De la Boétie (2007, 44-45) sostuvo que un tirano consigue someter a una multitud a su voluntad mediante el artilugio de tener a seis “cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, alcahuetes de su voluptuosidad y participantes de los frutos de sus pillajes”, que estos seis tienen a seiscientos, que “hacen lo que los seis hacen del tirano”, que estos seiscientos “tienen bajo ellos a seis mil, a los que han

elevado en situación y a los que han hecho dar o el gobierno de provincias o el manejo del dinero, a fin de que ellos tengan sujeta su avaricia y crueldad y sean sus ejecutores en el momento oportuno”, etcétera.

De la Boëtie concluye que el tirano de su relato es como el Júpiter de Homero: *se vanagloria de que, si tira de la cadena, atrae hacia sí a todos los dioses*. ¿Cuál sería el Júpiter del *relato* contractualista de Hume? Uno para el que, habida cuenta de que “la fuerza natural de un ser humano consiste únicamente en el vigor físico de sus miembros y en la firmeza de su valor, con los cuales nunca se podrá someter a una multitud a la dominación de uno solo, nada que no sea el propio consentimiento de los demás, y su sentido de las ventajas resultantes de la paz y el orden, habría podido tener tal efecto” (Hume 1748, 407). Sería, pues, un gobernante que, si tirara de la cadena, atraería hacia sí a todos, pero no bajo una lógica tiránica (caprichosa), sino bajo la lógica de que, al tirar de la cadena, atraería hacia sí las voluntades individuales *de sus pares*, voluntades que, por causas egoístas (Hobbes), individualistas (Locke), universalistas (Rousseau) o éticas (Kant), *conviniere*n en poder ser así atraídas, ya sea para sobrevivir (Hobbes), para ejercer ciertos derechos inalienables (Locke), para recuperar su libertad primigenia (Rousseau) o para promover una determinada ética (Kant).³⁴

Sin embargo, el relato contractualista de Hume de ninguna manera constituye su postura en cuanto al origen y fundamento del gobierno, ni en cuanto al *modo* para abordar dicha cuestión, ni en cuanto al *contenido* de la misma. En cuanto al modo, Hume se interesó, al igual que de la Boëtie, por el aspecto fáctico de la cuestión. En cuanto a su contenido, la respuesta de Hume fue distinta a la de De la Boëtie (y, desde luego, a la contractualista): el gobernante que, si tirara de la cadena, atraería hacia sí a todos, lo conseguiría porque ocultó hábilmente sus intenciones, o impidió una comunicación abierta entre sus enemigos, o recurrió a la violencia cuando fue necesario (Hume 1748, 409-410). Si bien distinta a la respuesta fáctica de De la Boëtie, la respuesta fáctica de Hume de igual manera se opone, decididamente, al relato contractualista.

V. Los dos tipos de críticas de Hume al contractualismo

A partir del análisis que ya desarrollé en un trabajo anterior, escrito con Sergio Bárcena,³⁵ distinguiré entre una crítica normativa (A) y una filosófica, es decir, una crítica esencialmente *conceptual* (B).

A. La crítica normativa a partir de un contrato histórico

No es exagerado decir que, de entre las críticas que se han hecho al contractualismo

político moderno, la crítica normativa a partir de un contrato histórico es la más común (para Hume como el *padre* de esta crítica, véase Cudd 2017). Esta crítica va algunas veces de la mano, aunque no tendría que ser así, de una crítica epistémica.³⁶ La razón de esto suele ser que, al tiempo que se aduce que no hay evidencia histórica de contrato político alguno, entonces ninguno *puede ser* empíricamente demostrable. Este tipo de crítica, que confunde lo *históricamente* rastreable con lo *empíricamente* demostrable y otorga un gran peso a la demostrabilidad empírica como criterio de significación relevante para la filosofía política (otorgamiento muy cuestionable),³⁷ atribuye a la narrativa contractualista una pretensión de historicidad que no necesariamente tiene.³⁸

Hume no comete el error de confundir lo históricamente rastreable con lo empíricamente demostrable, y cuando “atribuye a la narrativa contractualista una cierta pretensión de historicidad”, o algo similar, lo hace con conocimiento de causa: no como quien *genuinamente* crea que los contractualistas tenían pretensiones historicistas, sino como quien identifica los problemas normativos que, para las propias teorías contractualistas, entrañan ciertas consideraciones históricas.³⁹ Escribe Hume (1748, 413):

¿Podemos decir con seriedad que un pobre campesino o artesano tiene la libre opción de abandonar su país cuando no conoce la lengua ni las costumbres de ningún otro, y cuando vive al día con el pequeño salario que consigue? Sería lo mismo que afirmar que un hombre al que se ha subido a bordo de un barco mientras dormía, por el hecho de quedarse en él, acata voluntariamente la voluntad del capitán, cuando podría saltar y ahogarse en el océano.

Aquí, Hume alude a dos cuestiones filosófico-políticas fundamentales: el *consentimiento* y la *libertad*.

Desde el punto de vista del *consentimiento*, la narrativa contractualista no consigue explicar por qué la persona dormida no habría de saltar del barco, *a menos que* recurra a la hipótesis de que, estando despierta, esta persona consintió subirse al barco. Pero éste es el punto de Hume: ¿por qué habrían de estar atadas las personas dormidas (las siguientes generaciones) a cualesquiera decisiones de las personas despiertas (la generación presente)? En pocas palabras, el *consentimiento* de nuestros ancestros a un contrato no nos *obliga* a nosotros a obedecer lo estipulado por dicho contrato. Un contractualista (de la Escuela de Turín, por ejemplo) replicaría que de lo que se trata es de un contrato *hipotético*, no de uno que pueda rastrearse en la historia. Dworkin (1989) contra-replicaría que un acuerdo *hipotético* no representa un acuerdo en absoluto. Y esta historia dialéctica podría continuar con la contra-contrarréplica de Gauthier (1999): un contrato hipotético no pretende obligar a nadie, sino suministrar

experimentos mentales mediante los cuales puedan descubrirse ciertos requisitos de la racionalidad práctica.

Desde el punto de vista de la *libertad*, la situación es aproximadamente la misma que la relativa al consentimiento, excepto en que, aquí, podría argüirse que una persona “dormida” acepta, *al menos implícitamente*, las estipulaciones de las personas “despiertas” cuando sigue lo estipulado por éstas. Pero, de acuerdo con Hume (1748), esta aceptación de las estipulaciones tiene su origen en la costumbre, en el miedo, y/o en la necesidad,⁴⁰ de tal modo que, habida cuenta de estos tres orígenes *probables*, en comparación con el origen contractual, no está presente una libertad genuina (en términos humeanos, una “libertad de la espontaneidad”).

B. La crítica filosófica

Hay al menos dos respuestas inteligibles a la pregunta *¿por qué que obedecer lo estipulado por un contrato político?* Una es: *porque así está estipulado en el propio contrato*. Esta respuesta, si bien no llega a ser una tautología, no es más que una respuesta circular, y para los propósitos de la teoría del contrato social es muy poco interesante. Otra respuesta es: *porque de otro modo, no obedeciendo lo estipulado por el contrato, no subsistiría la sociedad*. Hay una clara motivación hobbesiana detrás de *esta* respuesta, pero lo relevante es la *forma* de la misma, y no su contenido, que puede ponerse en términos lockeanos –*porque de otro modo, no obedeciendo lo estipulado por el contrato, nuestros derechos naturales estarían en constante peligro*–, rousseauianos –*porque de otro modo, no obedeciendo lo estipulado por el contrato, no recuperaríamos nuestra libertad original*– etcétera. Ahora bien, para Hume,

las convenciones sociales surgen a partir de una situación de intereses comunes y (...) cada uno mira al comportamiento de los otros porque, sin su cooperación, no se puede alcanzar el fin común y el esfuerzo personal cae en el vacío. Así, contiene este proceso el elemento de la reciprocidad y del entendimiento recíproco. Pero no contiene ninguna promesa ni ningún contrato (Stemmer 2005, 351).⁴¹

Puede preguntarse: ¿los modelos de *Estado civil* propuestos por Hobbes, Locke, Rousseau, etc., resultan inverosímiles sin las razones que dichos autores suministran para dichos Estados civiles, respectivamente, la salvaguarda de nuestra vida, la protección imparcial de nuestros derechos naturales, y la recuperación de nuestra libertad original? Si se sigue a Hume en que la justicia y lo que los autores modernos llamaban “leyes naturales” no se fundamentan en promesa alguna, sino en el interés común, es claro que, para Hume, no tienen un carácter *contractual*, sino *convencional*. Pero, entonces, toda la

narrativa contractualista es, en última instancia, inútil. Tómese el caso de Hobbes: no es de ningún modo obvio que, *no obedeciendo lo estipulado por el contrato, no subsistiría la sociedad*, porque la subsistencia de la sociedad no está condicionada a pacto, promesa, o contrato alguno. Me parece que una de las lecciones más importantes de Hume, lección que trasciende el tema de este artículo, es que detrás de nuestras convenciones no hay necesariamente una estipulación *explícita* por cumplirlas.

VI. Castiglione acerca de Hume sobre el contractualismo

En esta última sección contrastaré mi discusión con una lectura contemporánea (Castiglione 1994) acerca de las opiniones de Hume sobre el contractualismo, con el fin no sólo de dar cuenta de las posibles contribuciones del presente trabajo a la literatura sobre el tema, sino también con el fin de exponer una lectura que, sin duda, llena varios de los huecos que he dejado.

Respecto de Castiglione, mi discusión difiere en dos puntos: 1) mientras que yo destaco un aspecto psicologista en las opiniones de Hume acerca de la justicia y un aspecto normativista en sus opiniones acerca de la teoría contractualista, Castiglione destaca, *respectivamente*, un aspecto moral y uno político; 2) mientras que aquí he exhibido dos *tipos* de crítica humeana a la teoría contractualista –la normativa, a partir de un contrato histórico, y la filosófica, esta última llamada por Castiglione “la crítica desde la razón”– Castiglione identifica un tercer tipo de crítica, la crítica de la experiencia.⁴² Teniendo esto en mente, a continuación exhibiré la lectura de Castiglione.

Castiglione (1994, 96) señala que la teoría del contrato social puede incrustarse en la teoría del iusnaturalismo,⁴³ y que, paralelamente, debe distinguirse de otros usos históricos de la noción de contrato (por ejemplo, de dicho uso en la Antigua Constitución de Inglaterra). Y así como Hume no confundió estos dos usos, ni tampoco el fundamento histórico con el fundamento empírico de la asociación política, tampoco confundió los dos tipos de pacto que, tradicionalmente, se han propuesto para resolver la cuestión de la *cooperación social* y de la *obligación política*, a saber, respectivamente, el *pactum societatis*, que funda la sociedad civil, y el *pactum subjectionis*, que funda la autoridad política.⁴⁴

La *justicia* y las *leyes naturales*, si bien tienen, bajo la concepción humeana, un carácter artificial, no tienen un carácter arbitrario: son artificiales porque son producto de *nuestras* creencias, previsiones, y acciones, pero no son arbitrarias, porque están condicionadas por *nuestras* condiciones y propósitos fácticos, que Castiglione (1994,

99) llama nuestras “circunstancias materiales”. Así, la justicia y las leyes naturales tienen un carácter *convencional*, pero no *contractual*: se fundamentan en el interés común, mas no en una promesa. “Las ‘convenciones’ humanas no son contratos estrictos ni *nuda pacta* en el sentido de los juristas naturales; más bien pretenden transmitir la idea esencialmente no-legal de que hay formas y principios de coordinación a los que llegan los seres humanos cuando persiguen sus propios intereses” (Castiglione 1994, 99; traducción mía).

Contra la creencia contractualista de que el consentimiento está en la raíz de las instituciones políticas, Castiglione (1994, 101; traducción mía) señala que, para Hume, “las obligaciones de lealtad (hacia las instituciones políticas) están ultimadamente fundadas en su utilidad”. Sobre este punto es pertinente decir dos cosas. Primero, dicha utilidad ha de entenderse en el sentido de que obedece a la razón fundamental (*rationale*) del gobierno, su razón psicologista a la que ya aludí, y no a razones utilitaristas individuales (concediendo que esto exista). Segundo, del hecho de que Hume haya reconocido dicha utilidad no se sigue que Hume haya sido un proto-utilitarista (Gauthier 1979).

Un contraste entre la lectura de Castiglione y la mía es que Castiglione (1994, 102) enfatiza la distinción (humana) entre las obligaciones civiles y las naturales, las primeras perteneciendo a la esfera de la vida pública y las segundas a la esfera de la vida privada. Y no sólo eso: ya que, para Hume, las “acciones privadas” no sólo *son*, sino que *deben* mantenerse separadas de las “acciones públicas”; aquéllas son dependientes de éstas, pero no viceversa.⁴⁵

He expuesto cómo, no obstante el principio de neutralidad que recomendaba Hume al embarcarse en discusiones políticas, él mismo no lo siguió cuando discutió las razones contractualistas y anti-contractualistas de su época, ya que fue más crítico, al menos explícitamente, con las primeras. Castiglione (1994, 102-107) ofrece dos hipótesis al respecto: 1) la convicción de Hume de que, no obstante qué tan imperfecto pueda ser un gobierno, la protección y la seguridad que ofrece superan, por mucho, cualquier idea de un gobierno basado en una libertad perfecta; 2) la convicción de Hume de que la experiencia cotidiana prueba que, en lo relativo a las opiniones comunes de las personas sobre la obediencia y la obligación política, la narrativa contractualista se opone a dichas opiniones.⁴⁶ Castiglione (1994, 104-105) sugiere que la primera hipótesis, especialmente cuando contempla el derecho de resistencia al gobierno, es una prueba a favor de que Hume dirigió sus ataques a la versión *lockeana* del contractualismo.

Castiglione (1994, 109-111) discute lo que, *prima facie*, haría obsoletas las críticas de Hume al contractualismo *contemporáneo*: que los argumentos de Hume son impertinentes para las teorías contractualistas *hipotéticas*. Para Castiglione, esta razón no toma en cuenta, primero, que Hume sí consideró lo que en su tiempo era el equivalente de un contrato *implícito*, el *cuasicontrato*, como una posible fuente de la obligación política. Segundo, que, incluso si aquello fuese el caso, ello equivaldría a un rechazo *de facto* de las teorías contractualistas, ya que descansarían “en principios no-contractualistas de las obligaciones” (Castiglione 1994, 111). Esta réplica humeana no sería muy distinta a la réplica de Dworkin (1989) de que un acuerdo hipotético no es un acuerdo en absoluto.

Referencias bibliográficas

- Abrams, Philip, Akhil Gupta y Timothy Mitchell, 2015: *Antropología del Estado*. Citado por la traducción castellana de Pimentel, Marcela. Ciudad de México, FCE.
- Aschenbrenner, Karl, 1961: “Psychologism in Hume”. *The Philosophical Quarterly*, vol. 11, núm. 42, pp. 28-38.
- Attili, Antonella, 2006: “La filosofía política de Kant en el horizonte contemporáneo”. *Isonomía - Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 25, pp. 165-192.
- Austin, John, 1975: *How to do things with words*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bárcena, Sergio y Emilio Méndez Pinto, 2021: “Los linderos filosóficos del contractualismo político”. *En-claves del Pensamiento - Revista de Humanidades*, año XV, núm. 29, pp. 52-85.
- _____, 2019: *La ilegítima autoridad de Adán: Ensayos sobre contractualismo político*. Ciudad de México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey.
- Bealey, Frank, 2003: *Diccionario de Ciencia Política*. Citado por la traducción castellana de Vázquez, Raquel. Madrid, Istmo.
- Bentham, Jeremy, 2012: *Tratado de los sofismas políticos*. Citado por la traducción castellana de Ayala, Francisco. Buenos Aires, Leviatán.
- _____, 1983: *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*. Oxford, Clarendon Press.
- _____, 2002: *Rights, Representation and Reform. Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, eds. by Blamires, Cyprian, Philip Schofield y Catherine Pease-Watkin. *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford: Clarendon Press.
- Black, Antony, 1993: “The Juristic Origins of Social Contract Theory”. *History of Political*

- Thought*, vol. 14, núm. 1, pp. 57-76.
- Bobbio, Norberto, 2006: *Stato, governo, società*. Torino, Einaudi. Citado por la traducción castellana de Fernández, José: *Estado, gobierno y sociedad*. Ciudad de México, FCE, 2006.
- _____, 1967: "Hegel y el iusnaturalismo". *Diánoia*, vol. 13, núm. 13, pp. 55-78.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero, 1979: *Società e Stato nella filosofia politica moderna*. Milán, Il Saggiatore. Citado por la traducción castellana de Fernández, José: *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. México, FCE, 1986.
- Boucher, David y Paul Kelly, 1994: "The social contract and its critics: an overview", en Id. (eds.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. Kent, Routledge, pp. 1-34.
- Brown, Charlotte y William Morris, 2019: "David Hume". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/hume/>. Fecha de consulta: 26 de marzo de 2021.
- Castiglione, Dario, 1994: "History, reason and experience: Hume's arguments against contract theories", en Boucher, David y Paul Kelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. Kent, Routledge, pp. 95-114.
- Chwaszcza, Christine, 2013: "Hume and the Social Contract. A Systematic Evaluation". *Ideas*, vol. 4, pp. 108-130.
- Cohen, Ronald y Elman Service, 1978: *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues.
- Collingwood, Robin, 2017: *Idea de la historia*. Citado por la traducción castellana de Hernández, Jorge y Edmundo O'Gorman. Ciudad de México, FCE.
- Conniff, James, 1978-1979: "Hume on Political Parties: The Case for Hume as a Whig". *Eighteen-Century Studies*, vol. 12, núm. 2, pp. 150-173.
- Cornman, James W., Keith Lehrer y George S. Pappas, 2006: *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. Citado por la traducción castellana de Castillo, Gabriela, Elizabeth Corral y Claudia Martínez. Ciudad de México, UNAM.
- Cudd, Ann, 2017: "Contractarianism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>. Fecha de consulta: 16 de noviembre de 2020.
- Cordua, Carla, 1994: "Selección de textos políticos de Hegel". *Estudios Públicos*, núm. 54, pp. 427-485.
- Darwall, Stephen, 2006: "Contractualism, Root and Branch: A Review Essay". *Philosophy &*

- Public Affairs*, vol. 34, núm. 2, pp. 193-214.
- Davidson, Donald, 2001: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Oxford University Press. Citado por la traducción castellana de Fernández, Olga: *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*. Madrid, Cátedra, 2003.
- De La Boétie, Etienne, 2007: *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*. Citado por la traducción castellana de Hernández-Rubio, José María. Madrid, Tecnos.
- Dworkin, Ronald, 2011: *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Harvard University Press. Citado por la traducción castellana de Pons, Horacio: *Justicia para erizos*. Ciudad de México, FCE.
- _____, 1989: "The Original Position", en Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory Of Justice'*. California, Stanford University Press, pp. 16-53.
- Elster, Jon, 1989: *Nuts and Bolts*. Cambridge, Cambridge University Press. Citado por la traducción castellana de Bonanno, Antonio: *Tuercas y tornillos: Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Fernández, José, 2019: "Presentación", en Bárcena, Sergio y Emilio Méndez Pinto (eds.), *La ilegítima autoridad de Adán: Ensayos sobre contractualismo político*. Ciudad de México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, pp. VII-XXXII.
- _____, 2016: "Hume y el contractualismo". *Política y Sociedad*, vol. 53, núm. 2, pp. 463-483.
- _____, 1992: "La filosofía política de Norberto Bobbio". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. 37, núm. 150, pp. 97-106.
- Filmer, Robert, 2010: *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Citado por la traducción castellana de Rivero, Ángel. Madrid, Alianza.
- Firth, Roderick, 1952: "Ethical Absolutism and the Ideal Observer". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12, núm. 3, pp. 317-345.
- Fried, Morton H., 1967: *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Nueva York, Random House.
- Fuller, Timothy, 2009: "Jeremy Bentham y James Mill", en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*. Citado por la traducción castellana de García, Leticia, Diana Sánchez y Juan J. Utrilla. Ciudad de México, FCE, pp. 668-688.
- Gauthier, David, 1999: *Morals by Agreement*. Oxford, Oxford University Press.
- _____, 1979: "David Hume, Contractarian". *The Philosophical Review*, vol. 88, núm. 1, pp. 3-38.

- Goodman, Nelson, 1993: *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press. Citado por la traducción castellana de Rodríguez, Jorge: *Hecho, ficción y pronóstico*. Madrid, Síntesis, 2004.
- Hampton, Jean, 2017: “social contract” (entrada), en Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, pp. 998-999.
- Hardin, Russell, 2003: “Democracy and Collective Bads” (fragmento), en Cheibub, José A., Robert Dahl e Ian Shapiro (eds.), *The Democracy Sourcebook*. Cambridge, The MIT Press, pp. 504-509.
- Hare, Richard M., 1952: *The Language of Morals*. Oxford, Oxford University Press.
- Harman, Gilbert, 1975: “Moral Relativism Defended”. *The Philosophical Review*, vol. 84, núm. 1, pp. 3-22.
- Harris, Marvin, 1983: *Cultural Anthropology*. Nueva York, Harper & Row. Citado por la traducción castellana de Bordoy, Vicente y Francisco Revuelta: *Antropología cultural*. Madrid, Alianza, 2009.
- Hegel, Georg W. F., 1983: *El sistema de la eticidad*. Citado por la traducción castellana de González, Luis. Madrid, Editora Nacional.
- _____, 1980: *Filosofía del derecho*. Citado por la traducción castellana de Mendoza de Montero, Angélica. Ciudad de México, Juan Pablos Editor.
- Hobbes, Thomas, 2014: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Citado por la traducción castellana de Sánchez, Manuel. Ciudad de México, FCE.
- Höpfel, Harro y Martyn Thompson, 1979: “The History of Contract as a Motif in Political Thought”. *The American Historical Review*, vol. 84, núm. 4, pp. 919-944.
- Hume, David, 1740: “Of the Origin of Government”, in Id., *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1896, Book III, Part II, Sec. VII. Citado por la traducción castellana de Larroyo, Francisco: “Del origen del gobierno”, en Id., *Tratado de la naturaleza humana*. Ciudad de México, Porrúa, 2005, Parte III, Libro II, sección VII.
- _____, 1748: “Of the Original Contract”, in Id., *Essays: Moral, Political, and Literary*, edited by Eugene F. Miller. Indianápolis, Liberty Fund, 1987, Part II, Essay XII. Citado por la traducción castellana de Ramírez, Carlos: “Del contrato original”, en Id., *Ensayos morales, políticos y literarios*, edición, prólogo y notas de Eugene F. Miller. Madrid, Trotta, 2011, Parte II, Ensayo XII.
- Kant, Immanuel, 1792: *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. VI, 1907. Citado por la

- traducción castellana de Martínez, Felipe: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza Editorial, 2016.
- Korsgaard, Christine, 1996: *The Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge University Press. Citado por la traducción castellana de Lecuona, Laura y Laura Manríquez: *Las fuentes de la normatividad*. Ciudad de México, UNAM, 2000.
- Lewis, David, 2002: *Convention: A Philosophical Study*. Nueva Jersey, Wiley.
- MacIntyre, Alasdair, 1959: "Hume on 'Is' and 'Ought'". *The Philosophical Review*, vol. 68, núm. 4, pp. 451-468.
- Macpherson, Crawford, 1962: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, Oxford University Press.
- Marmor, Andrei, 2010: *Philosophy of Law*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Müller, Christian, 2002: "The Methodology of Contractarianism in Economics". *Public Choice*, vol. 113, núm. 3/4, pp. 465-483.
- Nagel, Thomas, 1970: *The Possibility of Altruism*. Princeton, Princeton University Press. Citado por la traducción castellana de Dilon, Ariel: *La posibilidad del altruismo*. Ciudad de México, FCE, 2004.
- Nozick, Robert, 1974: *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York, Basic Books. Citado por la traducción castellana de Tamayo y Salmerón, Rolando: *Anarquía, Estado y utopía*. Ciudad de México, FCE, 2012.
- Oakeshott, Michael, 2000: *Hobbes on Civil Association*. Indianápolis, Liberty Fund.
- _____, 1996: *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Connecticut, Yale University Press. Citado por la traducción castellana de Suárez, Eduardo: *La política de la fe y la política del escepticismo*. Ciudad de México, FCE, 1998.
- Oakley, Francis, 1988: "Disobedience, Consent, Political Obligation: The Witness of Wessel Gansfort (c. 1419-1489)". *History of Political Thought*, vol. 9, núm. 2, pp. 211-221.
- Parfit, Derek, 1987: *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press.
- Putnam, Hilary, 1981: *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press. Citado por la traducción castellana de Esteban, José: *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 2006.
- Rawls, John, 2000: *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press. Citado por la traducción castellana de Francisco de, Andrés: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona, Paidós, 2007.
- _____, 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press. Citado por la

- traducción castellana de González, María: *Teoría de la justicia*. Ciudad de México, FCE, 2010.
- Rorty, Richard, 1998: *Pragmatismo y política*. Citado por la traducción castellana de Del Águila, Rafael. Barcelona, Paidós.
- Russell, Bertrand, 1961: *History of Western Philosophy*. Crows Nest, Allen & Unwin. Citado por la traducción castellana de Gómez de la Serna, Julio y Antonio Dorta: *Historia de la filosofía occidental*. Madrid, Austral, 2010.
- _____, 1912: *The Problems of Philosophy*. Londres, Williams & Norgate.
- Sandel, Michael, 2005: *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Harvard University Press. Citado por la traducción castellana de Santos, Albino: *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Barcelona, Marbot, 2008.
- _____, 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press. Citado por la traducción castellana de Melon, María Luz: *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- Scanlon, Thomas, 1998: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Harvard University Press.
- Sen, Amartya, 2009: *The Idea of Justice*. Londres, Penguin Press. Citado por la traducción castellana de Valencia, Hernando: *La idea de la justicia*. Ciudad de México, Santillana, 2010.
- Sher, Itai, 2020: "Normative Aspects of Kantian Equilibrium". *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 13, núm. 2, pp. 43–84.
- Smith, Adam, 2012: *La teoría de los sentimientos morales*. Citado por la traducción castellana de Rodríguez, Carlos. Madrid, Alianza.
- Stemmer, Peter, 2005: "Contractualismo moral". *Tópicos*, vol. 1, núm. 28, pp. 343-366.
- Stevenson, David, 1990: "David Hume, Historicist", *The Historian*, vol. 52, núm. 2, pp. 209-218.
- Strauss, Leo, 1952: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago, The University of Chicago Press. Citado por la traducción castellana de Carozzi, Silvana: *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*. Ciudad de México, FCE, 2011.
- Stroud, Barry, 1977: *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Citado por la traducción castellana de Ziri6n, Antonio: *Hume*. Ciudad de México, UNAM, 2005.
- Urbinati, Nadia, 2000: "Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation". *Political Theory*, vol. 28, núm. 6, pp. 758-786.
- Van Fraassen, Bas, 2002: *The Empirical Stance*. New Haven, Yale University Press.

- Vögelin, Eric, 1952: *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago, The University of Chicago Press. Citado por la traducción castellana de Ibarburu, Joaquín: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires, Katz, 2006.
- White, Howard, 2009: “Francis Bacon”, en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*. Citado por la traducción castellana de García, Leticia, Diana Sánchez y Juan Utrilla. Ciudad de México, FCE, pp. 350-367.
- Williams, Bernard, 1981: “The Legacy of Greek Philosophy”, en Finley, M. I. (ed.), *The Legacy of Greece: A New Appraisal*. Oxford, Oxford University Press, pp. 202-255.
- Wolff, Jonathan, 1996: *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. Citado por la traducción castellana de Vergés, Joan: *Filosofía Política: Una introducción*. Barcelona, Ariel, 2001.

Agradecimientos

Agradezco los comentarios de dos dictaminadores(as) anónimos(as) a una versión previa de este trabajo.

Notas

- 1 Que estas dos características no son exclusivas del contractualismo se muestra en que el utilitarismo comparte la primera, mientras que el marxismo comparte la segunda. Al igual que para otros *ismos*, identificar sus efectos sobre las vidas cotidianas de las personas supone un arduo trabajo histórico e historiográfico. Sin embargo, creo que el punto es claro.
- 2 En cuya teoría “(t)ener una ‘opinión’ moral, o estimar que algo es virtuoso o vicioso no consiste de ningún modo (...) en tener un ‘pensamiento’” (Stroud 2005, 325). Fue probablemente Thomas Reid el primero en cuestionar seriamente el *dictum* humeano de que la moralidad es más *sentida* que *juzgada*.
- 3 Acá, con el predicado de *clásico*, me refiero a aquello que se toma como modelo para todo lo subsecuente.
- 4 La discusión clásica sobre esto se encuentra en Nozick 2012, 17-22.
- 5 Señalo cuatro: 1) la distinción, común en la literatura anglosajona, entre las teorías *contractarianistas*, de corte hobbesiano, y las teorías *contractualistas*, de corte kantiano (véanse Cudd 2017 y Darwall 2006); 2) la distinción (Boucher y Kelly 1994) entre contractualismo moral, civil, y constitucional (para el primero véase Gauthier 1999; para el último véanse Black 1993; Höpfl y Thompson 1979, y Oakley 1988); 3) la distinción (Sen 2010, 37-38) entre las propuestas contractualistas que analizan imperativos morales y políticos relativos al comportamiento social apropiado (propuestas kantiano-rawlsianas) y las que no lo hacen (propuesta hobbesiana); 4) la distinción (Sandel

2000, 2008), dentro de la propia tradición contractualista *liberal*, entre las propuestas que anteponen lo justo a lo bueno (propuestas kantiano-rawlsianas) y aquellas que no lo hacen (propuesta lockeana).

- 6 Éste sería el caso de Scanlon (1998), con la matización de que Scanlon restringe la *moralidad* al campo de lo correcto y lo incorrecto, que identifica con *lo que nos debemos unos a otros*.
- 7 A pesar de lo que dice Hegel, Hobbes no fue un burdo empirista, fue también un mecanicista-materialista (para ello abrevó de Galileo) y un nominalista (para ello abrevó de Guillermo de Ockham). Véase Strauss 2011 para los efectos (algunos de ellos nocivos, en opinión de Strauss) que tuvo Galileo en la filosofía política de Hobbes. Contrástese la lectura de la filosofía política de Hobbes de Strauss 2011, con Vögelin 2006, 184-195, 214-224, y con Oakeshott 2000.
- 8 Lo que no significa que los considerandos históricos *determinen* nuestro *concepto* de “contractualismo”, si bien es cierto que pueden *condicionar* nuestra *concepción* de “contractualismo”. Para discusiones de este tipo de asuntos véanse, en el campo de la filosofía de la historia, Collingwood 2017, y, en el campo de la filosofía de la ciencia, Putnam 2006, 118-124, y Williams 1981, especialmente la primera parte.
- 9 Véase Williams 1981 para una exposición de las razones de Sócrates, Platón, y Aristóteles para haber rechazado las propuestas contractualistas de Glaucón y de Adimanto. Es curioso que, no obstante los motivos “contractualistas” de Glaucón, que de ninguna manera compartiría Hume, el filósofo griego haya tenido una concepción de “justicia” con la que simpatizaría Hume: que la vida de justicia es, en cualquier caso, la *segunda* mejor opción. Más adelante discuto brevemente la noción de justicia en Hume.
- 10 Elster entiende por “individuos” también a aquellos que toman decisiones de forma corporativa. Esto hace que, bajo la concepción elsteriana del individualismo metodológico, éste pierda fuerza para propósitos contractualistas lockeanos: “El simple ciudadano aislado no tiene ya el poder y la independencia que tenía en las especulaciones de Locke. Nuestra época es una época de organización y sus conflictos se dan entre organizaciones, no entre individuos aislados” (Russell 2010, 305; para problemas *teóricos* relativos al derecho de propiedad en la teoría lockeana, véase Hardin 2003). Por otra parte, si bien Elster podría concordar con Hobbes en cuanto a método, no acepta las conclusiones hobbesianas resultantes: “En el estado de naturaleza (...) la gente vive en el presente y sólo se preocupa por sí misma. En consecuencia y como en la memorable frase de Hobbes, sus vidas son ‘solitarias, pobres, desagradables, brutales y breves’. Ninguna sociedad de la que se tenga noticia es así” (Elster 2003, 50). Podría replicarse que el propósito de Hobbes nunca fue dar cuenta de un estado de naturaleza *realmente existente* (tan sólo sea porque, de haber realmente existido dicho estado, probablemente nosotros mismos no existiríamos).
- 11 Tal estado puede ser o no, a su vez, pre-moral, como respectivamente en Hobbes y en Locke, estar compuesto de un momento (Hobbes, Spinoza, Kant), de dos momentos (Locke), o de tres momentos (Rousseau) y, en fin, ser absolutamente inviable para la vida civilizada (Hobbes) o relativamente inviable (Locke), etc.

- 12 Para Rousseau, véase Urbinati 2000; para Kant, véase Sandel 2000.
- 13 Russell (1912) defiende este papel para la contemplación filosófica en general, mientras que Smith (2012) representa la defensa clásica del papel de la neutralidad al dirimir controversias morales. Véase Firth 1952, para la opinión de que la teoría humeana contempla un “observador ideal”, y Stroud 2005, 267-269, para la opinión contraria.
- 14 La biografía (política) de Jonathan Swift exhibe, en una sola persona, las diferencias entre los *whigs* y los *tories*.
- 15 Véase Van Fraassen 2002, 220-222, para más desarrollos sobre esta “opinión equivocada”.
- 16 Para los orígenes *políticos* de la política de la fe véase Oakeshott 1998, 75-100; para sus orígenes *intelectuales* véase White 2009.
- 17 Oakeshott reconoce en la distinción de Constant entre la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos* una dicotomía similar a la suya.
- 18 Aunque no desarrollaré este punto, creo que esta hipótesis de Oakeshott, cuando es “aplicada” a Hobbes y Locke, es verosímil si se consideran sus doctrinas de los *derechos*, pero no si se consideran sus doctrinas de los *deberes*.
- 19 Para Hume como un *whig*, véase Conniff 1978-1979. Oakeshott (1998, 118) escribió que “el escepticismo político fue rescatado de su alianza antinatural con la política de los derechos naturales no por la crítica de Bentham (quien nunca fue suficientemente crítico) sino por el genio de Burke y de Hegel”. En efecto, la más célebre expresión crítica de Bentham al respecto es lo que diría sobre la doctrina de los derechos naturales: “tonterías sobre zancos” (Bentham 2002, 330). Pero su crítica más explícita fue anticipada por Hume, como se verá más adelante: “que la teoría del contrato social presupone un compromiso anterior de cumplir las propias promesas (como en convenir en abandonar el estado de naturaleza y obedecer a un gobierno). Por ello, no es el contrato el que crea el cumplimiento de las promesas, sino el cumplimiento de las promesas el que hace verosímiles los contratos. La teoría del contrato social expresa una actitud hacia el gobierno que ya debió de existir mucho antes, como hábito de obediencia, adquirido por haber experimentado su utilidad” (Fuller 2009, 680). Para las críticas de Bentham a una teoría del contrato social *à la* Rousseau véase Bentham 1983. En Bentham 2012 pueden encontrarse algunas de sus dudas generales sobre el iusnaturalismo. Véase Stroud 2005, 17, nota 4, para la opinión de que Bentham nunca reconoció la “grandeza de Hume” como filósofo moral.
- 20 Para la adscripción de psicologismo en Hume véase Aschenbrenner 1961; para la adscripción de historicismo véase Stevenson 1990. Para la clásica lectura anti-psicologista de la filosofía moral de Hume, véase Rawls 2007, 138-141.
- 21 Considerar al gobierno como un mal necesario es algo que, en mayor o menor grado, comparten los liberales de todas las cepas (*stricto sensu*, también los socialistas de todas las cepas, porque su mundo ideal es un mundo socialista, *simpliciter*). En el caso del liberalismo, sus proponentes suelen aducir razones consecuencialistas para justificar al gobierno, ya sea que sirvan a fines generales, como garantizar ciertas libertades individuales, o a

fines particulares, como garantizar la propiedad privada (para la relación entre la teoría contractualista de Locke y “la acumulación privada en la Inglaterra del siglo XVIII”, véase Macpherson 1962). El caso de Hume es interesante porque, si bien adujo razones consecuencialistas para justificar la existencia del gobierno, no lo hizo en vista de fines ulteriores a la supervivencia. *Prima facie*, considerando a Hume como un crítico del contractualismo, esto parece extraño. Hobbes también adujo razones consecuencialistas para justificar la existencia del gobierno, y también lo hizo sin ningún propósito ulterior más allá del de garantizar la supervivencia (o, en otra lectura, de evitar una muerte violenta).

- 22 Esta postura de Dworkin se contrapone a toda teoría contractualista de corte lockeano, mientras que la postura de Parfit es virtualmente inmune tanto a dispositivos kantianos (la ley básica de la razón pura práctica) como a dispositivos rawlsianos (el velo de la ignorancia). (Para un equilibrio kantiano relativo a situaciones cooperativas véase Sher 2020). Empero, para el caso de Dworkin, la situación no es tan sencilla, porque también ha de considerarse la otra cara de la moneda para que un gobierno sea legítimo, a saber, “respetar plenamente la responsabilidad y el derecho de cada persona a decidir por sí misma cómo hacer de su vida algo valioso” (Dworkin 2014, 16). Compaginar ambos principios dworkinianos no es tarea fácil, porque el primer principio, el relativo a que un gobierno *debe mostrar igual consideración por el destino de todas y cada una de las personas sobre las que reclama jurisdicción*, no es fácilmente reconciliable con el otro principio, que sostiene que todo gobierno *legítimo debe respetar plenamente la responsabilidad y el derecho de cada persona a decidir por sí misma cómo hacer de su vida algo valioso*. Para la postura clásica que sostiene que, tanto a nivel conceptual como a nivel instrumental, ambos principios son virtualmente irreconciliables, véase Nozick 2012. En ayuda de una compaginación entre ambos principios podría venir el “equilibrio reflexivo” de Goodman (2004), equilibrio al que, aunque para otros propósitos, recurrió el propio Rawls (2010).
- 23 Réplica a la que se enfrenta todo razonamiento contrafáctico y cuya fuerza depende, no trivialmente, del papel que demos a los contrafácticos en nuestro conocimiento (*à la* Nozick, por ejemplo) y en nuestro conocimiento de las modalidades metafísicas (*à la* Williamson, por ejemplo).
- 24 Esto porque, para Kant, no es lo mismo *garantizar* la libertad *externa* de las personas (frente a otras personas y frente al Estado) que *garantizar* lo que, para una persona, sería convertirse en un ser autónomo (tanto moral como racionalmente). Sobre este punto, es relevante la distinción kantiana (Kant 1794) entre 1) un estado de naturaleza *ético* y uno meramente *jurídico* y entre 2) una comunidad *ética* y una meramente *jurídica*. Hobbes es el caso paradigmático en donde tiene lugar, una vez constituido un poder civil, una comunidad jurídica que, no obstante, vive en un estado de naturaleza ético.
- 25 Una clásica discusión sobre los problemas que desde el punto de vista de la moralidad y de la racionalidad involucra la dicotomía contiguo/remoto en términos temporales y espaciales se encuentra en Parfit 1987. Una salida a dicha dicotomía desde el punto de vista de la moralidad se encuentra en Nagel 2004. Una salida a dicha dicotomía desde el punto de vista de la racionalidad se encuentra en Davidson 2001. En Harman 1975 se

- encuentra una original discusión acerca de la (posible) relación entre lo contiguo/remoto y el relativismo moral.
- 26 El gobierno suele conseguir esto dados algunos supuestos, como que sus agentes tengan incentivos (normalmente, monetarios) para alcanzar dichos propósitos y para no ver comprometida su participación en dichos propósitos. Para efectos del argumento de Hume, los detalles son irrelevantes.
- 27 Hobbes (2014, 107-129) estipula un total de 19 leyes naturales.
- 28 Atribuir a Hume un tono normativista, incluso independientemente de los temas propios de este trabajo, es algo sujeto a fuertes e históricas disputas. Para este asunto, así como para la defensa de que la teoría moral de Hume es normativa, véase Korsgaard 2000, 72-90.
- 29 La dicotomía *voluntad divina/consentimiento del pueblo* como origen legítimo del gobierno tiene un gran peso en la historia del pensamiento contractualista moderno. El *Primer ensayo sobre el gobierno civil* de Locke, originalmente titulado *Un ensayo sobre ciertos principios falsos*, tuvo como objetivo refutar los argumentos que Robert Filmer (2010) había ofrecido a favor del derecho divino de los monarcas.
- 30 Con “creencia genuina” me refero a una creencia sincera, en el sentido de Austin (1975), que no es lo mismo que una creencia verdadera.
- 31 Fernández (2016) contempla un tercer tipo de crítica de Hume al contractualismo, la social, tipo que aquí subsumo al tipo *normativo*. Bárcena y Méndez Pinto (2019, 199-213), proponen una clasificación similar a la aquí adoptada. Fernández (2016, 463) sostiene que “David Hume pertenece a la corriente filosófica llamada consecuencialista, en la que se inscribe el utilitarismo. Esta tendencia fue contraria al normativismo, en la que se incluye el contractualismo”. Que el utilitarismo esté inscrito en el consecuencialismo es muy cierto, pero no menos cierta es la otra cara de la moneda del utilitarismo: su hedonismo (Scanlon 1998). Así, si bien toda postura utilitarista es consecuencialista, no toda postura consecuencialista es utilitarista. Ahora bien, sostener que el contractualismo se inscribe en el normativismo supone dos problemas. Primero, que el término “normativo” no tiene un significado inequívoco ni siquiera en la propia filosofía del derecho (véase Marmor 2010, 109-110), uno de los campos en donde el término tiene, *prima facie*, un amplio uso. Segundo, que, incluso dentro del contractualismo *liberal*, hay una marcada diferencia, siguiendo a Sandel (2000), entre el liberalismo deontológico (de corte kantiano-rawlsiano) y el no-deontológico (de corte lockeano). Paralelamente, el célebre principio de Hume según el cual una proposición *normativa* no es lógicamente deducible de una proposición *fáctica* podría ser una razón metodológica en contra de algunas tesis sustantivas del contractualismo.
- 32 Un guiño a Hobbes.
- 33 *Actualmente*, la pregunta ha de formularse de manera distinta, pero el *quid* del asunto es el mismo: el fundamento *legítimo* del poder político. Para la universalidad de esta cuestión, véase Bobbio 2006, 117-127.

- 34 En Kant, sería su ética deontológica. El soberano permitirá y promoverá el uso público de la razón, a fin de que el proceso de ilustración se produzca *desde arriba*: “promovido por la autoridad pública, por la acción del gobierno ilustrado que hace posible un gobierno sustentado en principios republicanos” (Attili 2006, 181).
- 35 Todo este apartado está basado en Bárcena y Méndez Pinto 2019, 199-213 y 2021.
- 36 Fernández (2016, 463) es un ejemplo de esta interpretación: “desde el punto de vista filosófico el utilitarismo (postura que Fernández identifica con Hume) puso de relieve los orígenes empíricos del Estado, pero no su justificación normativa, racional”. Es interesante observar que, así como esta lectura identifica en la crítica de Hume una suerte de crítica empírica a la justificación racionalista (contractualista) del Estado, Hegel criticaría, desde una posición racionalista, la (supuesta) justificación empírica del Estado por parte del contractualismo (particularmente, el de Hobbes). Gauthier (1979) propone una refutación de que Hume sea un proto-utilitarista y, a la vez, una defensa de que el contractualismo es una especie de *convencionalismo normativo* (de aquí que Gauthier considere a Hume como un contractarianista). Chwaszcza (2013) pretende mostrar que la “psicología moral” de Hume es parte de su metodología *empiricista*.
- 37 Aunque *no* cuestionable desde el punto de vista de los propósitos más científicos de Hume.
- 38 Para una exposición de la tesis según la cual la explicación nomológico-deductiva del contractualismo *necesariamente* requiere que algunas de sus premisas sean empíricamente *falsas*, véase Müller 2002.
- 39 Considero las respuestas negativas de Hume a las hipótesis (contractualistas) sobre *el origen del Estado*, no las propuestas positivas de Hume sobre el origen de los Estados, propuestas que, en el peor de los casos, tienen un carácter *cientificista* y, en el mejor, un carácter *científico*. Para propuestas científicas acerca del origen del Estado, véanse Fried 1967, Cohen y Service 1978, Harris 2009, 279-307, y Abrams *et al.* 2015.
- 40 Según la antropología política, la necesidad de supervivencia y el miedo a la incertidumbre fueron elementos constituyentes de lo que Harris (2009, 288-290) llama *circunscripción*, una de las condiciones infraestructurales (las otras siendo un incremento poblacional y una agricultura intensiva) que condujeron “a la transformación de las jefaturas en Estados”. Esta es una de aquellas propuestas de Hume acerca del origen de los Estados sobre las que dije que, en el peor de los casos, tienen un carácter *cientificista*.
- 41 Ésta es la crítica de Bentham que, líneas arriba, dije que anticipó Hume. Para una teoría contemporánea de la convención, que sigue a Hume en algunos puntos importantes, véase Lewis 2002.
- 42 Dije que una crítica histórica no es lo mismo que una crítica empírica, y que Hume no comete el error de confundir ambas. Castiglione (1994, 106) concuerda con estos dos puntos.
- 43 Teoría que, si bien comprende al contractualismo, no se reduce a éste. Tomás de Aqu-

no fue un iusnaturalista, pero no un contractualista.

- 44 En mi opinión, Locke tampoco los confunde. Este comentario es relevante porque suele asumirse que Hume tomó a la teoría lockeana, al menos en su versión popular, como su blanco de ataque (Castiglione 1994, 104).
- 45 Para una pedagógica exposición del principio humeano según el cual de un “es” no se sigue un “debe”, principio al que ya aludí líneas arriba, véase Cornman *et al.* 2006, 482-486. Véase Hare 1952, para algo de los orígenes de esta interpretación, ahora estándar; véase MacIntyre 1959, para una interpretación alternativa.
- 46 El papel de las opiniones comunes de las personas al momento de estudiar algún problema es igual de relevante en otras partes de la filosofía de Hume: por ejemplo, es relevante en su tratamiento sobre los problemas de la existencia continua y distinta de los cuerpos y de la idea de la identidad personal.

Recepción: 9 diciembre 2020

Revisión: 15 marzo 2021

Aceptación: 29 abril 2021