

PLATON Y HUME, CERCANOS EN LO IMPORTANTE*

J. M. Bermudo

2. El trayecto de Hume

2.1. *Genealogía de la sociedad*

Para comprender justamente la posición filosófico-política de Hume conviene tener presente cómo llegó a ella. Previamente había diseñado una metodología genética, puesta en práctica en su análisis del entedimiento, elaborada en el horizonte de una prolongada, tenaz y radical lucha por combatir la hegemonía de la razón abstracta. Había escrito cientos de páginas contra la tiranía de la razón, con el ánimo de debilitar su fuerza y descubrir sus artilugios en su pretendida conquista de la evidencia; había escrito el Libro I del *Treatise* para mostrar la impotencia de la razón cara a la fundamentación del saber y el Libro II para poner de relieve la incapacidad de esa misma razón cara a la instauración de la moralidad. Y había escrito otras tantas páginas, es conveniente decirlo, en ofrecer una consalación a la «melancolía» que nace del derrumbamiento de la ilusión (ilusión de verdad, ilusión de virtud, ilusión de justicia); en convencer de que la *creencia*, que en definitiva es lo necesario para escapar al vértigo del solipsismo en el ámbito de la representación, y el *sentimiento moral*, que en realidad es lo necesario para evitar el vértigo del caos en el dominio de la convivencia, siguen intactos tras la renuncia a lo absoluto.

Es conveniente recordar estos extremos porque la dura crítica de Hume a toda fundamentación racional de la vida práctica en ningún momento amenaza con el vacío moral o la arbitrariedad del subjetivismo, sino que siempre lleva de la mano una fundamentación alternativa, que se nos ofrece como suficiente y, en cualquier caso, como más firme y segura, como menos falaz, que la puesta por la razón de los racionalistas. Además, esta alternativa se presenta indisolublemente unida a su método genético, ya que las necesidades y los medios de satisfacerlas se generan en la misma mecánica de las pasiones. De ahí que le gustara decir que la naturaleza, siempre sabia, no acostumbra a dejar las cosas importantes para la vida en manos de la razón. La naturaleza se encarga de que la creencia y el sentimiento moral, necesarios para el hombre, no le falten en grado adecuado, no dependan de las veleidades de la razón.

La naturaleza ha puesto la necesidad y los medios necesarios para satisfacerla. Los hombres necesitan la creencia, y de hecho creen en grado suficiente; necesitan

* Este artículo es la segunda parte de otro ya aparecido en *Agora*, nº 11/1.

la justicia, y de hecho son justos en proporción razonable. Todo lo naturalmente necesario está garantizado. Por tanto, no hay que inventar nada, sino describir lo que sucede y pensar su posibilidad. En especial, no hay que inventar ningún deber, ninguna necesidad racional o «fuerte»; la necesidad natural o «débil» garantiza el orden, la regularidad, la vida y el bienestar. La lucha de Hume no era contra la necesidad natural, puesta por la fuerza de las cosas, sino contra la necesidad «innecesaria» e «imposible» y, en consecuencia, «artificial» e «imaginaria», de la razón. Su mensaje se concretaba en contentarse con la necesidad «débil», violable en cierto grado, pervertible en ciertos márgenes, que la naturaleza pone a través de las pasiones. El suyo es un mensaje liberador que nos invita a despojarnos de toda necesidad deducida, puesta por la razón especulativa; a despojarnos de todo *deber* que no tenga sus raíces en la inevitable determinación natural. Una invitación a dejar la vida práctica en manos de la naturaleza, a consumir el acto más digno de la sabiduría humana: aquél en que la razón, sabiéndose poseedora de los nombres y los títulos, pone la corona a la naturaleza y se reserva a sí misma el humilde papel de «esclava de las pasiones» y, añadiríamos nosotros, «sierva de las creencias».

Hume había instaurado una antropología en la que reinaba, de forma exclusiva y excluyente, la necesidad natural. De ella sólo puede inferirse razonablemente la *obligación natural*, es decir, la inevitable tendencia a buscar el placer o evitar el dolor. Desde este presupuesto antropológico debía explicar la génesis de la sociedad, es decir, de la justicia, pues para Hume ésta es la condición de posibilidad de todo orden social. Puesto que la justicia, y por tanto la sociedad, son «artificios», las primeras preguntas que surgen serán las referentes a *¿cómo se han establecido sus reglas?*, *¿cómo se ha llegado a atribuir a dichas reglas un valor moral?*, es decir, *¿cómo se pasa de la simple obligación natural a la obligación moral o deber?*

Se trata, obviamente, de una investigación teórica «crítica» de las condiciones de posibilidad de tal proceso; en ningún modo de una descripción histórica, aunque el método genético y las intuiciones que dan soporte a la reflexión induzcan a creerlo. El «empirismo» humeano no debe ocultarnos su talante racionalista.

Para Hume el hombre es el ser natural más imperfecto, es decir, el peor tratado por la sabia Naturaleza. La desproporción en él entre sus necesidades y los medios o poderes naturales con que cuenta para satisfacerlas es sensiblemente mayor que en cualquier otra especie. La descripción que nos ofrece del «estado de naturaleza» nos presenta al hombre como ser esencialmente carente y desproporcionado. El león es voraz, pero cuenta con su fuerza, garras, agilidad... para satisfacerse; la oveja carece de esas cualidades dominadoras, pero sus apetitos austeros se adecúan a sus posibilidades. El hombre, en cambio, es un ser *sumamente necesitado, sumamente indefenso, sumamente débil y sumamente indigente*; pero, al mismo tiempo, es un ser *sumamente apasionado*, sujeto de infinitas pasiones infinitas. Y, en consecuencia, un ser insatisfecho.

De todas formas, si sobrevive es porque, a pesar de todo, no es absolutamente imperfecto. La naturaleza del hombre es aquello que le hace ser; por tanto, encierra alguna perfección. La carencia esencial que caracteriza la naturaleza humana encierra la clave de su éxito, como si fuera la condición de su superación. Efectivamente, esa carencia está en el origen de la sociedad, que no es sino un mecanismo

de solución de sus problemas. Las tres imperfecciones naturales del hombre (débil para las grandes obras; con excesivas necesidades para satisfacerlas con perfección todas; condenado a la probabilidad de fracasar en algunas) encuentran su solución en la sociedad, especialmente como cooperación y división del trabajo:

«Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la causalidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta *fuerza, capacidad y seguridad* adicionales» (*Treatise*, 485).

La sociedad es simplemente el medio de potenciar su *fuerza*, su *capacidad* (léase *cualificación*) y su *seguridad*. La sociedad como una solución objetiva a unas carencias del hombre, encuentra aquí su necesidad y su función constituyente: suplir sus defectos, equilibrar su debilidad, garantizar el éxito en la lucha por la vida:

«Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria» (*Treatise*, 485).

2.2. *Justicia y autoregulación de las pasiones*

Para Hume, a diferencia de Platón, la necesidad racional no es condición suficiente de existencia. El campo de lo real es el dominio del deseo. Por tanto, hay que explicar cómo la sociedad llega a ser deseada. Porque, en rigor, su existencia ha sido muy anterior al momento en que los hombres han sido capaces de pensar su necesidad racional. Una cosa es que ahora seamos capaces de calcular y valorar las ventajas de la vida social y otra muy distinta pensar la forma en que hombres primitivos, sin reflexión, sin razón (estas son cualidades de la sociedad) pudieran constituirla. Hume en esto es lúcido y corrige el error de anacronismo frecuente en la filosofía política de la época al plantearse el origen de la sociedad, a saber, pensarlo como un acto puntual –lógico o histórico– en el que surgía la sociedad con sus formas esenciales desarrolladas. Hume, por el contrario, diluye el momento en un proceso complejo en el que los elementos que hoy pensamos indisolubles de la idea de sociedad aparecen sumamente distanciados en el tiempo y sometidos a una génesis con inestabilidades e interrupciones antes de que de forma definitiva se fijen, extiendan y entrelacen en los hábitos.

En cualquier caso, las normas sociales de justicia, las «leyes naturales de la sociedad», las que hacen posible la vida en común, es decir, la sociedad estable, son resultado del deseo y su metamorfosis. Hume se centra en tres pasiones, aunque no son las únicas que confluyen en la sociabilidad humana. De un lado, el *apetito sexual*, como fuerza que empuja a la compañía (forma primitiva, simple e inestable de la sociedad) y, a la larga, a la vida en común, a la familia; de otro, el *afecto natural* que la familia genera entre sus miembros y los hábitos que impone; en tercer lugar, el *propio egoísmo*, el deseo de posesión, que le lleva a buscar en la cooperación la maximización de sus beneficios.

La diversidad de pasiones que Hume pone en el origen de la sociedad constituye una peculiaridad de su pensamiento político. Así, a diferencia de Hobbes, debilita la hegemonía de la pasión de posesión (que para el inglés condensaba el deseo de sobrevivir) y pone a su lado con relevancia el *deseo sexual*. Le parece, incluso, más fundamental por más originaria, pues no requiere del cálculo. Como dice Hume, para formar una sociedad no basta que sea objetivamente ventajosa, sino que subjetivamente sea reconocida como tal. Y no podemos imaginarnos a los «hombres en estado de naturaleza» en posesión de los dones del conocimiento, de la reflexión, del estudio, que les permitan ver y optar por las ventajas de la cooperación. La naturaleza se vale del deseo sexual para conseguir aquello que el hombre necesita y no puede saber que lo necesita porque es condición de su sabiduría y, por tanto, previo a la misma:

«Afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana» (*Treatise*, 485).

La tesis del *deseo sexual* como causa próxima de la sociedad es sumamente importante. Hume sabe que no se puede explicar todo el comportamiento humano pivotando únicamente sobre este deseo, pero también ve con lucidez la impotencia de la hipótesis del *egoísmo*: tampoco con ella se explica razonablemente el origen de la sociedad y toda la conducta humana. De ahí que, ante la insuficiencia de cualquier hipótesis excesivamente reduccionista, opte por la admisión de una pluralidad de pasiones originales, cada una cumpliendo, de forma combinada, su papel en el engranaje de la vida humana.

El deseo sexual fuerza, determina, la unión entre hombres y mujeres sin necesidad de reflexión ni cálculo; el deseo de posesión le empuja a la asociación, a la división del trabajo y a la cooperación social. Uno y otro le llevan a la sociedad, son su origen antropológico. Pero, al mismo tiempo e inevitablemente, son un riesgo constante para esa sociedad que provocan, son fuente incesante de luchas y conflictos. El *eros*, que tanto preocupaba a Platón, también inquieta a Hume, si bien sin tanto dramatismo. Tal vez por talante, o por su peculiar escepticismo, lejano a Platón; o tal vez porque, en el fondo, tuvo la audacia de poner el *eros* en el origen de la sociedad. Pues, si ésta tiene su origen en el deseo, este deseo la hace ser lo que es, pone su ser, es decir, lo que en ella haya de perfección e imperfección. Platón edulcoró el origen al poner la división del trabajo en relación con una antropología de la perfección diferenciada, desde la cual no se asumía el deseo de posesión en el origen, sino como perversión.

Si el deseo es causa y obstáculo, origen y riesgo de la sociedad, Hume se ve obligado a *pensar las pasiones dialécticamente*. Y, además, al poner en el origen una pluralidad de pasiones originarias, se ve empujado a *pensar una dialéctica de las pasiones*. Así, el deseo sexual y el afecto natural se determinan recíprocamente, al tiempo que cada una de ambas pasiones tiene su dialéctica interna. El *afecto natural*, *pasión originaria* que prolonga y extiende la unión en base al deseo sexual, formando una especie de sociedad,

«en la que los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos» (*Treatise*, 486).

Tiene también sus limitaciones. El hombre y la mujer, así unidos, son capaces de amarse entre ellos y a sus hijos. Pero este afecto, que puede extenderse a familiares, amigos y vecinos, por ser particular y selectivo devendrá un obstáculo para la igualdad y universalidad que exige la justicia, condición del estabilidad de la sociedad (*Treatise*, 487).

La *fundamentación débil* de la sociedad que nos ofrece Hume se apoya en su concepción dialéctica de las pasiones, todas ellas con efectos contrarios. Los deseos de los hombres reparten casi por igual sus efectos sociales y antisociales; las circunstancias externas también reparten determinaciones a favor y en contra. Este carácter dialéctico de las pasiones se ilustra muy bien en el caso del *egoísmo*. Hume reconoce que con frecuencia es factor de desorden e inestabilidad, insistiendo en el carácter ilimitado del deseo de posesión como el gran obstáculo de la justicia. No obstante, intenta matizarlo y resaltar sus efectos socialmente positivos. Hume considera que «se ha exagerado en demasía» el peligro de esta pasión:

«las descripciones que ciertos filósofos gustan de hacerse de la humanidad, a este respecto, se hallan tan alejadas de la naturaleza como cualquier cuento de monstruos que podamos encontrar en fábulas y narraciones» (*Treatise*, 486).

Así, pues, el *egoísmo* no es absolutamente malo, pues está en la base de la unión social: los hombres se unen en sociedades en tanto en cuanto se benefician de ello. Considera que es tan difícil encontrar una persona que ame a otra más que a sí misma como encontrarla que se ame a sí mismo más que a todos juntos. Fórmula vaga, pero que expresa la necesidad de ponderar el papel del egoísmo de evitar todo reduccionismo y de ver al hombre como sujeto de pasiones diversas e interrelacionadas.

Desde nuestra perspectiva de comparar a Hume con Platón, estas últimas reflexiones, tendentes a poner de relieve el esfuerzo de Hume para hacer pivotar sobre las pasiones todo el orden social con sus leyes de justicia incluidas, podrían parecer un contrasentido. Efectivamente, no pretendemos ocultar que hay una profunda diferencia entre Platón, tratando de silenciar al *eros*, y Hume, que partiendo de la imposibilidad de tal control asume la tarea de deducir del deseo la aparición de la justicia. Pero, aunque la estrategia sea diferente, exigida por la diferente metafísica de ambos, hay una importante y esencial coincidencia entre los dos: la conciencia de la impotencia de la razón en el control del deseo.

El pesimismo de Platón proviene de su conciencia de la debilidad de la razón para controlar al *eros*, lo que le llevará a buscar en la determinación social, en su propuesta comunista, una fuerza consoladora. Hume, en cambio, al aceptar también que el dominio de la razón se reduce al reino de las ideas (aunque, ciertamente, no sean las platónicas) deposita la esperanza del orden social en la propia autodeterminación de las pasiones, especialmente de aquella socialmente más peligrosa, el *deseo de posesión*.

Parece razonable pensar que los principales obstáculos para la estabilidad social

deben derivarse de la forma de apropiación de la naturaleza. De los *bienes* que los hombres poseen los hay de tres tipos: las cualidades de su mente, las de su cuerpo y las posesiones materiales. Es obvio que los primeros generan pocos problemas: no se nos pueden arrebatar. Los segundos pueden sernos arrebatados, pero no son utilizables por los otros. En fin, los bienes materiales son los problemáticos: estos sirven a cualquier poseedor. Esta distinción humeana hoy parece a todas luces ingenua; hoy sabemos, e incluso sentimos, que se puede comerciar con el cuerpo, e incluso con el alma, de los otros. No obstante, a efectos prácticos, la distinción sigue siendo pertinente y la posesión de los bienes «materiales» (reparto de la plusvalía) es para Hume, la *circunstancia* clave de nuestra sociedad:

«de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento» (*Treatise*, 488).

Con todas sus matizaciones, Hume no oculta que, en concreto, el hombre sufre fuertemente la *pasión de posesión*, siendo un ser eminentemente posesivo. El deseo de poseer bienes materiales es en él infinito, insaciable; ese egoísmo, que a otro nivel le hace buscar la sociedad para satisfacerse, dialécticamente se metamorfosea en pasión antisocial. El obstáculo de la justicia y, por tanto, de la sociedad, reside en ese deseo de posesión.

La justicia nada puede para evitar este problema. No es un sentimiento o pasión natural capaz de inspirar a los hombres comportamientos equitativos: ya hemos dicho que, en tal supuesto, no podría salir de la mente de los hombres primitivos, incapaces de moralidad, y la justicia implica noción de virtud y moralidad. La justicia tiene su origen en convenciones humanas, destinadas a remediar algunos inconvenientes del funcionamiento «natural» de la pasión. Como dice Hume, los «poetas» estuvieron más atinados que los «filósofos», pues intuyeron que para eliminar el conflicto de las pasiones había que, o bien atribuir al hombre una benevolencia infinita, o bien a la madre naturaleza una generosidad ilimitada. Sólo en tales inimaginables supuestos la justicia sería innecesaria; mejor aún, sólo así sería posible la sociedad sin justicia. Por tanto, es el egoísmo, unido a la escasez, la base de la justicia:

«el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos» (*Treatise*, 495).

No podemos entrar aquí en la meticulosa genealogía de la justicia, que ocupa en Hume muchas páginas. Pero podemos afirmar que, en el fondo, la justicia es considerada por el escocés únicamente en relación con la propiedad.

«El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes. Como nuestro sentimiento primero, y más natural, de lo que es moral está basado en la fuerza de nuestras pasiones, y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una convención o acuerdo» (*Treatise*, 491).

Su argumento puede resumirse así: la lucha, el fraccionamiento, la inestabilidad, son los obstáculos del orden social; la fuente principal de todos ellos es el ilimitado deseo de posesión; estabilidad de propiedad, o sea, reconocimiento de la posesión, es el síntoma de la salud social. «La propiedad debe ser estable y estar determinada por reglas generales» (*Treatise*, 497). Por eso establece como primera ley natural de la justicia la *estabilidad de la posesión*:

«Supongo también que esos hombres están dotados de tal sagacidad que advierten de inmediato que el inconveniente principal de este proyecto de sociedad y comunidad se encuentra en la avidez y egoísmo de su carácter natural, y que para remediarlo establecen la conveniencia de la estabilidad de posesión y de la mutua restricción y abstención de la propiedad ajena» (730-1/502-3).

En el fondo se trata de satisfacer el deseo de posesión de todos los hombres. ¿Cómo conseguirlo? Fijando la posesión en propiedad, garantizando en goce pacífico por cada uno de los bienes que «pudo conseguir gracias a su laboriosidad o su suerte».

Ahora bien, fijar la posesión no es una solución absolutamente satisfactoria, en cuanto que cualquier fijación concreta, histórica, deja insatisfechos a la mayoría, por carecer de bienes, por posesión escasa, por la infinitud del deseo de posesión... Y es aquí donde Hume muestra su agudeza: puesto que se trata de satisfacer una pasión, y la pasión de posesión es en sí misma infinita, no podrá satisfacerse absolutamente mediante la limitación de la posesión (aparte de que todo reparto de bienes escasos reproduce la insatisfacción); en cambio, podrá satisfacerse negando la imposibilidad de hacerlo. Es decir, la lucha social por los bienes externos —y en especial por la posesión de la tierra, fuente principal de los mismos— nace de la imposibilidad absoluta de quienes carecen de ellos de acceder a los mismos. Si se obviara este obstáculo y se abriera la *posibilidad*, la esperanza, la pasión tendría una salida en la sublimación.

La reflexión de Hume es razonable y de sentido práctico. Una vez establecida y acordada la *estabilidad de la posesión*, surge el problema de cómo *separar* las posesiones y *asignar* a cada uno una parte de forma inalterable. O sea, en el momento de constitución de la sociedad, ¿se ha de partir de cero o se deben respetar las posesiones adquiridas antes de la autolimitación de la pasión?

«... inmediatamente tendrá que ocurrirsele a esas personas, como expediente más natural, que cada uno siga disfrutando de lo que ya en ese momento posea, y que la propiedad o la posesión constante se una a la posesión inmediata» (*Treatise*, 503).

Es obvio que Hume sigue teniendo de fondo empírico la experiencia norteamericana, e incluso la de creación de sociedades comerciales particulares. Pero igualmente lo piensa respecto a la historia real del género humano, aunque en ésta el proceso fuera tan lento e irregular que pasaran desapercibidos los cambios. Para Hume la génesis de la sociedad pasaría por el progresivo reconocimiento de la *posesión* «inmediata» o natural como *propiedad*, o sea, posesión reconocida y consentida por los demás. Como él dice, la costumbre de poseer algo pesa tanto o más que el valor real de lo poseído. Preferimos seguir con la posesión de lo nuestro

antes que cambiarlo incluso por cosas de más valor. Ahora bien, como no es posible regresar al *punto_cero*, la ley de estabilidad de la posesión se vuelve profundamente conservadora y genera resultados contrarios a los perseguidos: el descontento de los desposeídos.

Tal inconveniente exige un remedio. El más inmediato sería que cada uno arrebataste mediante la violencia cuanto estuviera a su alcance. Este *reajuste por violencia* supondría la disolución de la sociedad:

«Y a esto se debe que las reglas de justicia busquen algún término medio entre una rígida estabilidad y una cambiante e incierta distribución de bienes» (*Treatise*, 514).

De ahí que se le ocurra la siguiente ingeniosa solución, como segunda ley: *transferencia de la propiedad por consentimiento*, o sea, propiedad estable excepto cuando el propietario consienta en la transacción. Es una fórmula para «adecuar las personas y las propiedades». La reglas de *transferencia de la propiedad por consentimiento*, que considera natural, que potencia el comercio, tiene además la virtud de evitar conflictos, pues si no reparte la propiedad al menos abre para cada uno la posibilidad abstracta de acceso a la misma.

Estas leyes, junto a la del *cumplimiento de las promesas*, no son normas inferidas mediante el cálculo de la razón; son simples resultados de la dialéctica de las pasiones, que acaban convirtiéndose en hábitos, generalizándose posteriormente sin otra autoridad que la de su eficacia. Con el tiempo acaban siendo formas generales del comportamiento, tan habituales que acaban generando *obligación moral*, deber, en forma de mala conciencia por parte de quienes no las cumplen, es decir, de quienes se apartan de la forma normal del comportamiento. Por tanto, la justicia es un *artificio*, pero con su raíz en una obligación natural. Hume no ahorrará esfuerzos en subrayar este carácter posesivo del hombre, en declarar la imposibilidad de que haya algo natural que contrarreste esta pasión de posesión y permita esperar el surgimiento del sentimiento de la *equidad*, mostrando así la necesidad del artificio:

«El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del *artificio*; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones. Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos ... se afanan entonces en buscar remedio a la movilidad de estos bienes sumándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo» (*Treatise*, 489).

En definitiva, la posibilidad de la justicia radica en la autolimitación de las pasiones, en especial del deseo de posesión. Se trata, como en Platón, del control del *eros*, si bien en Hume, que dispone de una teoría antropológica y psicológica –de una «Teoría de la naturaleza humana»– más adecuada al caso, esta misión de educar al *eros* se confía a la experiencia histórica y al propio juego del principio egoísta en claves utilitaristas, mientras que en Platón se opta sucesivamente por la educación y, ante la sospecha de la insuficiencia de la misma, por la política.

2.3. Necesidad de la ficción

Haber deducido la posibilidad de la sociedad justa como autolimitación de las pasiones no resuelve el problema para nosotros capital, en el que Platón y Hume se acercan definitivamente: el de los gobernantes. ¿Cómo es posible que hombres sometidos inexorablemente al deseo de posesión puedan ser justos, equitativos? Y el problema, como en Platón, es tanto más dramático cuanto que Hume ve en el gobernante a un tiempo al autor de la ley y su ejecutor. No piensa en el esquema del contractualismo y la división de poderes, sino que concibe el Gobierno como el *Gran Pedagogo*.

La respuesta debe buscarse en el marco global de su filosofía política. Deducida la posibilidad, y aún la necesidad, de una sociedad regida por las leyes naturales de la justicia, ¿por qué es necesario el gobierno?, es decir, ¿por qué los hombres crean un poder externo al que someterse, una autoridad que presumiblemente expresa lo universal y lo justo, la igualdad y el bien, todo ello presuntamente patrimonio de la razón? En la tradición racionalista, la respuesta inmediata era obvia: «porque hay desórdenes», y se remontaba la legitimidad del gobierno a la bondad del orden. En dicha tradición racionalista el desorden formaba parte de la escenificación antropológica y sociológica: la lucha entre la razón y la pasión ponía el desorden como posible y puntualmente necesario. El Gobierno, en ese esquema, era un medio bélico de la razón para consolidar su dominio y hacer triunfar sus efectos: libertad, justicia, bienestar, progreso...

Pero Hume había despojado a la razón del monopolio del bien y de la verdad, al tiempo que había establecido su impotencia para determinar al deseo. Simultáneamente había mostrado la posibilidad de pensar la génesis de la moralidad, de la sociedad y de las propias reglas de justicia (*estabilidad de la posesión, transferibilidad de la propiedad y cumplimiento de las promesas*) como un proceso natural de génesis y *autoregulación* de las pasiones; había formulado su teoría según la cual la *obligación natural* surge como efecto del deseo, de ella nacen los hábitos, que arraigan y se universalizan progresivamente por mediación de la experiencia, que dichos hábitos acaban por ser expresados en máximas o reglas universales, las cuales acaban por inducir un *sentimiento moral* que fuerza un *deber* u *obligación moral*. Y lo había llevado a cabo en un esquema sumamente rígido, de exquisito racionalismo mecanicista, en el que el *deseo* de los hombres no se aparta fácilmente de su *interés*, y en el que éste se satisface más perfectamente en la vigencia de las *reglas de justicia*,

«... las únicas que pueden garantizar la marcha de la sociedad y que evitan caer en esa condición miserable y salvaje que es representada comúnmente como *estado de naturaleza*» (*Treatise*, 534).

Ahora bien, desde estas tesis, en el marco de esta rígida mecánica de las pasiones, ¿cómo pueden pensarse los desórdenes?

«...cómo es posible que puedan originarse desórdenes en la sociedad y qué principio existirá en la naturaleza humana que sea tan *poderoso* como para vencer una pasión tan intensa, o tan *violento* como para oscurecer un conocimiento tan claro» (*Treatise*, 534).

A pesar de su rígido mecanicismo, el desorden cabe en la antropología humeana:

cabe como *posible*, como *probable* y aun como *necesario*. Como posible, porque Hume, en su naturalismo, acepta como «natural» la perversión. Las deformaciones o degeneraciones monstruosas forman parte de la Naturaleza, en animales y plantas; las pasiones pueden pervertirse, y la perversión es el desorden.

Por otro lado, Hume ha subrayado el carácter dialéctico de las pasiones: el egoísmo es fundamento de la sociedad, pero deviene en determinadas circunstancias antisocial; el afecto natural es fuente de relaciones sociales, pero en determinados casos es base de conflictos. Por tanto, todas las pasiones, o la mayor parte de ellas, en circunstancias determinadas son antisociales. En consecuencia, el desorden es probable.

En fin, el carácter necesario del desorden se desprende de la propia teoría humeana de las pasiones como *impresiones*. Si la fuerza de ésta depende de la imaginación y de la proximidad espacio-temporal del objeto, es comprensible que una situación real y actual genere pasiones más vivas y fuertes que una situación presuntamente alejada y potencial. El deseo provocado por algo presente será siempre más fuerte que el posible mal lejano derivado de la violación de la ley. Los hombres son tentados a satisfacer sus deseos de forma *concreta* y *actual*. La pasión que les empuja a transgredir la ley es muy fuerte por esa concreción y proximidad del objeto del deseo. En cambio, la ley solamente tiene a favor el miedo a los efectos que se derivarán del regreso a la anarquía: pero ese miedo es débil al situarse dichos efectos alejados en el tiempo y, además, sin concreción alguna.

«Esta es la razón de que los hombres actuen tan a menudo en contra de su reconocido interés y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia» (*Treatise*, 535).

Por tanto, el desorden queda así fijado como naturalmente necesario, como determinación natural, en la estructura antropológica del hombre como sujeto de deseos. Desde esta conclusión el racionalismo abstracto podría derivar la necesidad del Gobierno, de la Ley, como instancia correctiva y de control: puesta la realidad del desorden y supuesta la bondad del orden no es difícil formular la necesidad y legitimidad de una instancia que garantizase el mismo. Pero Hume, rigurosamente fiel a su método, debe asumir una tarea más difícil. En coherencia, debe inferir la necesidad del Gobierno a partir del deseo. Debe explicar la metamorfosis de la pasión de factor del desorden a fundamento del orden; debe responder a las preguntas: «¿cómo se llega a desear el Gobierno?, ¿cómo se llega a amar la Ley?».

Porque, si le es imposible al hombre preferir lo remoto y general, si siempre se mueve por determinaciones próximas y concretas, ¿no le será ajeno e imposible someterse a la ley? ¿No se está obligado a confesar que, en el fondo, como diría Hobbes, nunca puede amar la ley y siempre intentará transgredirla?

Hume no defiende esta tesis, entre otras cosas por ser ella también abstracta y especulativa. Las pasiones hobbesianas son unidireccionales; las de Hume son más complejas y gobernables. Aunque reconoce que el hombre tenderá con frecuencia y de modo natural a la transgresión, como muestra la experiencia, cree que no obstante puede cumplir la ley sin ser sometido a ninguna violencia, cosa que también

avala la experiencia. Si cumple la ley es porque desea cumplirla, y aunque este deseo tal vez no sea ese amor intelectual a la ley cuya posibilidad niega Hobbes y que, ciertamente, no pasa de ser la enardecida enunciación de un deber racional, no obstante es *deseo*; puede que sea débil, interesado y condicionable, pero al fin es amor a la ley.

Hemos de decir, en refuerzo de este argumento, que Hume cree que le es posible al hombre ayudarse a sí mismo al cumplimiento y controlar sus deseos de transgresión, evitando esa naturaleza suicida. Y, curiosamente, ve el remedio en la enfermedad misma, recurriendo una vez más a esa dialéctica de las pasiones condenadas a *autoregularse e invertirse* para satisfacerse.

Efectivamente, si el problema de la obediencia a la ley reside en la incapacidad del hombre para preferir objetos generales y remotos por no tener éstos efectos sensibles sobre las pasiones, esa carencia de efecto pasional, motivo del problema, se convierte en medio idóneo de solución del mismo:

«La distancia que me separa de la determinación final hace que se desvanezcan todas las pequeñas diferencias, de modo que no me veo afectado sino por las cualidades generales y discernibles del bien y del mal» (*Treatise*, 536).

El «espectador imparcial» que diseñará Adam Smith es aquí anticipado como «espectador distanciado». Entre el racionalismo moral y el convencionalismo hobbesiano-mandevilliano, Smith buscaba una tercera vía de fundamentación del sentimiento moral, que encontró en el *espectador imparcial*. Aunque presuntamente inspirado en el empirismo humeano, lo cierto es que esa figura resultaba artificiosa y poco convincente. Hume, por el contrario, buscando también una tercera vía en la que la moral no se disuelva en el interés inmediato y pasional o en el deber abstracto y trascendente, describe con mayor coherencia las condiciones de posibilidad de la misma. La distancia del objeto implica la debilidad de la pasión: por tanto, podemos poner el distanciamiento como condición de enunciación de la moralidad. Con la distancia «preferimos siempre aquello que de suyo es preferible», sin atender a la situación, a la circunstancia, a la ocasión. Así, en la distancia, cuando las pasiones callan, se origina «lo que propiamente llamamos *razón*», que en el fondo es la paz del deseo, un principio opuesto «a las inclinaciones que aparecen cuando el objeto está cerca» (*Treatise*, 536).

La distancia y abstracción ponen las condiciones de posibilidad del reconocimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, es decir, del interés objetivo y genérico. Ese *reconocimiento* de lo justo es ya un gran paso, aunque no suficiente. Como dice Hume, a medida que se acerque la fecha mis pasiones se reactivarán, y acabaré deseando lo que desde la distancia reconocí como objetiva y generalmente malo y odiando lo que desde la desafección consideré como deseable y generalmente bueno, y de nuevo vencerán las fuerzas transgresoras. No obstante, el *reconocimiento* ha posibilitado el establecimiento de las *normas de justicia*, es decir, ha establecido lo objetivamente justo. El problema pendiente se reduce a hacerlas cumplir cuando la proximidad imponga la fuerza de la imaginación y del deseo subjetivo.

Puesta la posibilidad y necesidad del desorden, puesta también la posibilidad y necesidad del amor a la ley, al Gobierno, queda únicamente mostrar la posibilidad

y necesidad de la existencia del Gobierno. No se trata de la posibilidad racional del buen Gobierno, cosa estéril, ni de la posibilidad empírica de un poder político, cosa trivial. Se trata de la existencia concreta del Gobierno justo, es decir, de la posibilidad de la existencia de un grupo de hombres, los gobernantes, naturalmente determinados a cumplir y hacer cumplir las leyes de justicia.

La respuesta de Hume a este problema es precisamente una propuesta original y de gran trascendencia teórica. Si se trata de hacer cumplir esas *normas*, reconocidas como justas desde el silencio de las pasiones, es decir, desde la distancia, puede optarse por dos vías. La primera, la de cambiar la naturaleza humana y así conseguir que prefiera el bien general y remoto al inmediato y concreto. Obviamente, esta vía es para Hume estéril por imposible. La segunda, invertir la relación, es decir, conseguir que lo remoto y general se vuelva concreto y presente, y a la inversa. Esta alternativa, que parece arte de encantamiento, es la que Hume cree posible. Y como lo posible en Hume es lo concebible, lo imaginable, y esto no puede ir más allá de lo vivido en el experiencia, Hume considera que esta ha sido la vía adoptada por los hombres de forma espontánea. En sus propias palabras:

«La única dificultad está, por consiguiente, en encontrar ese expediente por el que los hombres curan su flaqueza natural, y que les somete a la necesidad de observar las leyes de la justicia y la equidad a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que nunca podrá ser efectivo ese remedio, a menos que corrija tal inclinación; y como es imposible cambiar o corregir ninguna cosa importante en nuestra naturaleza, lo más que podremos hacer será cambiar nuestra circunstancia y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación el más remoto» (*Treatise*, 537).

Para un racionalista esto es verosímil, e incluso intuitivo. Pero Hume se ha puesto a sí mismo el problema en la forma más difícil. Reducido lo universal a función racional, devaluada la razón cara a su determinación del deseo, establecida la fuerza de la pasión como proporcional a la presencia de su objeto, la tarea de Hume se convierte en una especie de reto de prestidigitador. Lógicamente, con lucidez y coherencia, no se le ocurre conseguir lo imposible, es decir, que lo remoto y universal *en sí* sean más atractivos que lo presente y particular: esto sería algo sobrenatural, impensable por la mente humana a no ser como *perversión de la naturaleza humana*. Se tratará, por consiguiente, de conseguir que esos objetos generales y remotos se conviertan *para nosotros*, para los hombres, en concretos y presentes, en sus urgentes objetos de deseo, en su interés vital natural.

Esto es difícil, pero no impensable. Es imposible, por antinatural, para todos los hombres, pero no lo es para unos pocos, que acaban por ver en el cumplimiento de la justicia su interés, la condición de su sobrevivencia:

«Estas son las personas a las que llamamos magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores, que, siendo personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco estarían interesadas —o este interés sería mínimo— en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechos de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrían un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad. *Este es, pues, el origen del gobierno civil y de la sociedad*» (*Treatise*, 537).

El «gobierno civil» equivale para Hume a la aparición de un estamento profe-

sional de la justicia (en general, de la administración), sin vínculos económicos con la sociedad civil, que encuentran en su profesión la condición de su sobrevivencia y que, así, invierten el orden de los intereses; o, en rigor, satisfacen sus intereses de forma inversa: lo que para la sociedad civil es lejano y general, para la sociedad política se convierte en próximo y concreto. Así puede amarse la justicia ... sin haber cambiado la naturaleza humana; al contrario, se consigue pensar como razonable el *amor egoísta a la justicia*.

Ese «cuerpo de funcionarios civiles y militares», siguiendo su interés particular, se convierten en el baluarte de la justicia, es decir, de los intereses generales, obligando a los miembros de la sociedad civil a cumplir unas normas que desapasionadamente reconocen justas pero que apasionadamente se ven empujados a transgredir. Curiosamente, la sociedad política es como una artimaña de la sociedad civil para curar su propia enfermedad, para prevenir la tendencia suicida de su naturaleza:

«Por medio de estas dos ventajas: la *ejecución* y la *decisión* de justicia, es como los hombres se ven asegurados contra la debilidad y la pasión de los demás y contra las suyas propias, comenzando bajo el amparo de sus gobernantes a saborear más fácilmente las dulzuras de la sociedad y de la asistencia mutua» (*Treatise*, 538).

Como dirá Hume, el gobierno lleva más lejos su influencia benéfica, obligando a los hombres a pactar, a comerciar, a buscar su beneficio. Es el medio apropiado de controlar esa cualidad de la naturaleza humana que, aun siendo principio de vida, se revela peligrosa: la cualidad de preferir siempre lo próximo y concreto a lo distante y abstracto, causa de los errores fatales entre los hombres.

De este modo curioso, el origen del gobierno no tiene la escenografía grandiosa de un pacto entre pueblo y soberano, o de la asamblea del pueblo delegando o renunciando a su soberanía... El origen es más prosaico y discreto: se difumina en el tiempo y cavalga sobre la génesis de la administración.

La reflexión es sumamente ingeniosa: no exige la superación del carácter pasional del hombre, acepta como gobernantes a hombres «sujetos a todas las flaquezas humanas», pero «en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables se convierte en un cuerpo complejo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas» (*Treatise*, 539). No puede creer que los hombres salten sobre su propia naturaleza, pero sí que pueden «engañarla». En cualquier caso, tiene la audacia de Platón: buscar en la estructura, en la ordenación social, el control o sublimación del *eros*.

3. La posición común

La pregunta «¿cómo es posible el gobierno justo?» ha inducido dos líneas hermenéuticas principales. Una alternativa, la más comunmente aceptada hoy, es la de recurrir a la ficción del *contrato*: un supuesto punto cero, histórico o meramente lógico, en el que libre y voluntariamente los individuos se comprometen a obedecer bajo determinadas condiciones. Ni Hume ni Platón, ciertamente por motivos diver-

sos, se adhieren al contractualismo. Para ambos la legitimidad de una ley no viene del *procedimiento* de su formulación, sino de su contenido, de su función, de su servicio al *bien* de los hombres, a su felicidad, ciertamente distinta en ambos. Eran demasiado filósofos para aceptar el contrato como puro *convencionalismo* y poner así la arbitrariedad como fundamento de la vida social. Y eran suficientemente prudentes o escépticos para no confiar a la razón el cálculo del interés y de la felicidad en el pacto. A Platón le repugnaba el relativismo utilitarista de los sofistas y Hume, ante la ingenuidad lockeana, sospechaba que la naturaleza era excesivamente sabia para dejar en manos de la veleidad de la razón las cosas importantes.

La otra alternativa filosóficamente importante ha procurado construir en la idea el «Estado justo», tarea que se concreta en una doble operación: la de formular las leyes justas que aporten la forma del Estado y la de establecer la posibilidad de contar con hombres capaces de garantizar la hegemonía de la justicia. Esta ha sido la adoptada por nuestros autores, fuertemente determinada por la intensa preocupación por los *gobernantes* que sintieron Platón y Hume. En el fondo les preocupó más que la formulación de las leyes de justicia, pues éstas, salvo las más generales, deberían salir de la cabeza y del corazón de los gobernantes. En la *República*, Platón concentra su esfuerzo casi exclusivamente en diseñar el modelo de gobernante, quien no sólo ha de aplicar la ley, sino también hacerla. La ley justa en Platón se resume en la voz del buen gobernante. Es verdad que luego perderá este optimismo y, en *Las Leyes*, aceptando realistamente que de ordinario nos las tenemos no con «gobernantes», sino con hombres que accidentalmente gobiernan, defenderá que, en tal situación, es más seguro el reinado de la ley.

Podríamos decir que ambos se esforzaron en diseñar un camino entre el naturalismo determinista, que de una u otra forma supone el embellecimiento de la dialéctica de la fuerza, y el racionalismo convencionalista, con la hegemonía de la fuerza de la dialéctica, para confiar la vida social a la razón razonable; que intentaron superar la alternativa *physis/nomos* para poner el fundamento de la república en el *logos*. En Platón es obvio su rechazo de la concepción naturalista originaria que, al ver el orden social tan inmutable e inquebrantable como el de la Naturaleza, llevaba al absoluto fatalismo. Era la visión clásica que encontramos en Homero, para quien los Reyes reciben el cetro de Zeus; en Hesiodo, quien deriva la justicia de la voluntad de la divinidad; en Heráclito, que pone el orden civil como parte del orden cósmico. Y es igualmente obvio su desprecio a la concepción convencionalista, que reducía la forma y contenido del gobierno a algo contingente y arbitrario, precario en tanto sometido a la voluntad humana, y ponía la justicia como simple resultado del juego del egoísmo y la fuerza, al hombre como medida de todas las cosas y a la vida social como arte de sobrevivir; es decir, una vida social sin dioses, sin absolutos, que en sofistas como Gorgias lleva a anteponer la retórica (honor, gloria y poder) a lo justo; que induce a «Caliclés» (*Gorgias*) o a «Trasímaco» (*República*) a definir la justicia como el derecho del más fuerte.

Resulta trivial insistir en que dicha alternativa no podía satisfacer a Platón; pero no lo es tanto referida a Hume, por la tópica asociación del escocés con el naturalismo y con el pragmatismo. No obstante, el naturalismo fenomenista humeano tiene muy poco que ver con cualquier materialismo determinista, incluido el presocrático.

El de Hume es un naturalismo metodológico, con base en una metafísica fenomenista, sin sustancia, y por tanto sin necesidad, aspecto que conlleva efectos importantes en su filosofía política. Y el pragmatismo de Hume no funda una vida orientada a y por la satisfacción de las pasiones, sino que se arraiza en una antropología en la que la «autolimitación de las pasiones» es la regla básica que establece las condiciones de posibilidad de su satisfacción. Y esa ley introduce la racionalidad en la vida social, es decir, pone la sociedad civil sobre el logos.

En fin, ambos comprendieron que era más fácil para la filosofía deducir las reglas de justicia que explicar con rigor los mecanismos que hacen *necesario* que los gobernantes amen la ley y se sientan inevitablemente arrastrados a servir a la justicia. Y ante ese problema, ambos recurren a una alternativa semejante: separar la sociedad política de la sociedad civil. Cada uno la imaginará con las pertinentes determinaciones históricas y personales, pero formalmente son respuestas homólogas a preocupaciones idénticas.

J. M. BERMUDO
Universitat de Barcelona