

# **Concepción Antropológica y definición del orden político: Los pensamientos de Maquiavelo, Hobbes y Hume.**

Mutti V. Gastón.

Cita:

Mutti V. Gastón (2010). *Concepción Antropológica y definición del orden político: Los pensamientos de Maquiavelo, Hobbes y Hume. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/864>

## ALACIP 2010

### Panel Teoría Política: "Los clásicos revisitados"

#### Título de la ponencia:

"Concepción Antropológica y definición del orden político: Los pensamientos de Maquiavelo, Hobbes y Hume".

Mg. V. Gastón Mutti<sup>1</sup>

La ponencia busca recorrer el sendero, a veces explícito y otras no, que lleva desde la concepción del hombre hasta la categoría gobierno. La afirmación de Albert Hirschman nos sirve de guía: a partir del Renacimiento y particularmente desde Maquiavelo surge la preocupación por la forma a través de la cual es posible o no obtener una mayor capacidad de gobernar dentro de un orden existente. Por lo tanto rastreamos en los autores señalados sus concepciones de la naturaleza humana para abordar a la manera en que conciben la forma del orden político.

#### Introducción:

Para la presente ponencia se seleccionaron tres autores que corresponden a tres siglos diferentes: Maquiavelo, Hobbes y Hume. La elección busca mostrar sus diferencias en el sentido del cambio de las sociedades en las cuales ellos vivieron.

El problema a analizar es el impacto de la antropología filosófica sobre el orden político. Probablemente al finalizar la lectura quede un sentido de insatisfacción en cuanto a su tratamiento. ¿Por qué no analizar la teoría de las formas de gobierno?, ¿por qué no ver la tan discutida relación del gobierno con las diferentes facciones?, ¿por qué no desarrollar la teoría del cambio político? Nuestra apuesta es seguir un camino que puede ser caracterizado como previo.

Partiremos de la afirmación de Albert Hirschman según la cual es a partir del Renacimiento, y especialmente con el pensamiento de Maquiavelo, que surge la preocupación de la forma por la cual es posible, o no, obtener una mayor capacidad de gobernar dentro de un orden existente.<sup>2</sup> Así es que esta cuestión marcada por el acercamiento a un abordaje "científico" presupone otros interrogantes. Éstos referían al conocimiento que se hacía necesario sobre la naturaleza humana. "Maquiavelo probablemente sintió que una teoría realista del Estado exigía un conocimiento de la naturaleza humana; con todo, sus observaciones al respecto, aunque inevitablemente agudas, se encuentran dispersas y no sistematizadas".<sup>3</sup>

Por ello rastreamos en los tres autores elegidos sus concepciones de la naturaleza humana que nos permita llegar a su concepto de gobierno tal cual cada uno lo entendía.

---

<sup>1</sup> Profesor e investigador de la Universidad Nacional de Rosario y de la Universidad nacional de Entre Ríos. Por contactos gmutti@unr.edu.ar

<sup>2</sup> Hirschman, Albert, As paixoes e os interesses. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo, Ed. Paz e Terra, Río de Janeiro, 1979.

<sup>3</sup> Hirschman, Albert, *ibidem*, pág. 22.

## Nicolás Maquiavelo. El Príncipe.

Introducimos la discusión por medio del capítulo XV de *El Príncipe*. En él vemos el punto de partida de cómo debe seguirse, según Maquiavelo, el camino en la búsqueda de la verdad. Este camino se muestra como una de las principales cuestiones que son presentadas en la obra, ya que destaca la necesidad de la lógica realista. Respecto de ello nos dice el autor: “Pero mi intento es escribir cosas útiles a quienes las lean, y juzgo más conveniente decir la verdad tal cual es, que como se imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad”.<sup>4</sup>

Esta forma metodológica propuesta, como es señalado en Hirschman,<sup>5</sup> nos lleva a la necesidad de entender por medio de la observación la forma de naturaleza implícita que se presente en la condición humana. En otras palabras, en el hombre que ve Maquiavelo se encuentra la clave de la “bondad” o “maldad” del príncipe. Por lo tanto acciones que hasta ese momento eran vistas como exentas de todo bien, ahora se podrán tornar lo contrario.

Ahora ¿qué hombre común ve Maquiavelo en su sociedad? En la carta enviada por el autor a Francisco Vettori encontramos más de una pista al respecto. Desde ya debemos buscar esta concepción a lo largo de la obra ya que se desenvuelve como un supuesto no sistematizado. Veamos: “... me voy a un pedazo de bosque que poseo, donde están cortando los árboles. Paso allí un par de horas examinando los cortes del día anterior y charlando con los cortadores, Siempre tienen alguna pendencia ya entre sí o con los vecinos”.<sup>6</sup> O la más extensa: “Al llegar la noche vuelvo a casa y voy a mi estudio, sacudo en la puerta los vestidos sucios y llenos de polvo que he llevado durante todo el día y me visto con elegancia, poniéndome los indumentos regios con los que puedo entrar adecuadamente en los recintos señoriales de los hombres de edad. Allí están, dándome afectuosamente la bienvenida y con ellos participo de esa comida que es la única que puedo llamar mía y para la cual he nacido (...) Así durante cuatro horas estoy libre de toda molestia, olvidando todas mis preocupaciones, dominando mi temor a la pobreza y mi horror a la muerte”.<sup>7</sup>

En estos pasajes encontramos un primer indicio de la visión de su antropología filosófica. No sólo de sus continuas peleas entre sí, las cuales describe en varias ocasiones en sus cartas y en las que se ve también comprometido, como también de la existencia de dos momentos en su día a día, uno en el cual debe “descender” a la condición de sus vecinos, y otro en el cual, por medio de una metamorfosis estética se acerca a los valores y al mundo de los grandes y de los virtuosos.

Como implicancia, esto nos lleva a señalar que los príncipes no están exentos de esta antropología filosófica por medio de la cual entiende a los hombres en sus obras, sino que su condición diferencial se encuentra en que poseen una condición adicional: la *virtú*. Detengámonos en la naturaleza humana para luego avanzar en el tratamiento de los príncipes.

Con el acercamiento a las características de los hombres se observan en su obra dos suposiciones de importancia.<sup>8</sup> La primera refiere a la posibilidad de extraer cuáles son las condiciones principales de la naturaleza humana que se muestran como uniformes. Como destaca

---

<sup>4</sup> Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Ed. Marymar, Buenos Aires, 1984, Cap. XV, pág. 91.

<sup>5</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 22.

<sup>6</sup> Maquiavelo, Nicolás, *Pensamiento vivo*, Editorial Losada, presentación de Carlo Sforza, Buenos Aires, 1941, Carta a Francisco Vettori, pág. 218.

<sup>7</sup> Maquiavelo, Nicolás, *ibídem*, pág. 221.

<sup>8</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 50.

Hirschman, esto hace que el estudio de las relaciones humanas se torne más previsible. Y, por otro lado, el que estas características tienen influencias políticas. Veremos con posterioridad cómo los otros dos clásicos a ser analizados comparten estas suposiciones.

De los hombres "...puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros y codiciosos de ganancias: mientras se les favorece, son completamente leales y ofrecen su sangre, sus haciendas, su vida y hasta sus hijos (...), siempre que el peligro de aceptar sus ofertas esté lejano; pero si este se acerca, se sublevan".<sup>9</sup> Y refiriéndose a la forma en que los príncipes deben mantener la palabra dada o no, señala: "Si todos los hombres fueran buenos, no lo sería este precepto; pero como son malos y no serán leales con él, tampoco debe serlo con ellos".<sup>10</sup>

Este tipo de observaciones se encuentra a lo largo de toda la obra, en donde los hombres son vistos como seres que poseen una naturaleza egoísta y que por lo tanto inducen al príncipe a la aplicación de determinadas políticas que le aseguren su continuidad.

En Maquiavelo, la búsqueda de los hombres es la de no ser oprimidos y de gozar del bienestar. Esto los lleva, a pesar de sus características negativas, a no ser "tan deshonestos" (lo cual implica que continúan siéndolo) como para oprimir a su príncipe.

Esta visión del pueblo, como comunidad de hombres opuesta a "los grandes", destaca su pasividad y falta de acción autónoma. Cuando lo hacen es por la influencia que sobre ellos tiene el príncipe o "los grandes". Estos últimos como disputan el poder también pueden utilizar el pueblo para sus objetivos. Esto es así porque "... el vulgo *se deja guiar* por las apariencias y sólo juzga por los acontecimientos; y como casi todo el mundo es vulgo, la opinión de los pocos que no forman parte de él sólo se tiene en cuenta cuando falta base a la opinión vulgar".<sup>11</sup>

De esta manera debemos observar que dada las características propias de los hombres, tanto como individuos como en su condición de vulgo, a pesar de su carácter desprovisto de todo bien (respecto a los cánones religiosos que daban un lugar determinado al bien y al mal) se encontraban ante la imposibilidad de actuar sin tener como guía o a los príncipes o a aquellos hombres que aspiraban a serlo.

Aquí se presentan en Maquiavelo los vestigios de una ruptura que se profundizará en los siglos posteriores. En primera instancia "... que la filosofía moral y el precepto religioso no bastaban más para controlar las pasiones destructivas de los hombres".<sup>12</sup> Por ello era el estudio de esa condición humana por medios científicos lo que permitiría buscar la forma de atacar ese problema. Desde ya entre Maquiavelo y Hobbes se presenta un abismo, el mismo que surge a partir de Galileo Galilei y Kepler, entre otros, respecto de cómo interpretar y concebir lo científico.

Esto traerá aparejado en el pensamiento del autor de *El Príncipe* la necesidad de encontrar en el estudio del Estado la posibilidad de perfeccionar la capacidad de gobernar en un orden dado.<sup>13</sup> Este orden, existente, era el que emanaba de la condición de los hombres que poseían las características ya señaladas. Desde ya el perfeccionamiento del Estado debía incluir esos "datos", y la tarea del príncipe era su "interpretación" para la construcción de un orden político duradero.

---

<sup>9</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. XVII, pág. 98.

<sup>10</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. XVIII, pág. 103.

<sup>11</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. XVIII, pág. 104 (cursivas nuestras).

<sup>12</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 23.

<sup>13</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 22.

Así nos adentramos en el análisis de la figura del príncipe, en el cual son depositadas las esperanzas de mejorar los puntos señalados. Como es sabido, en oposición a los principados se encontraban las repúblicas.<sup>14</sup> Es en aquellas ciudades acostumbradas a la libertad, al ser conquistadas se presentan muy inseguras en su mantenimiento, ya que la idea de la libertad que poseían perdura hasta que es retomada. Por tanto en una ciudad que se organiza con sus propios recursos, con autonomía, con un pueblo libre, se torna imposible mantener un principado nuevo. El remedio propuesto del “príncipe nuevo” se hace nuevo cuando se ha perdido y ya no existe la libertad. Esta situación coincide con el período de las decadencias de las autonomías urbanas en Italia que imponía la búsqueda de un príncipe para el mantenimiento del orden social.

Ahora bien, ¿qué características posee el príncipe que lo hace apto para el gobierno de un pueblo, y a su vez diferente de este?

Ya en el primer capítulo de la obra nos presenta su punto de vista. Evidentemente todos los principados no son iguales. Los hay hereditarios, los cuales son mantenidos tan sólo con la *capacidad ordinaria* del príncipe;<sup>15</sup> y los hay nuevos que requieren capacidades mayores, *extraordinarias*, para conquistarlos y mantenerlos. Es posible distinguir en estos primeros pasajes su preocupación centrada en el problema de la manutención del gobierno del principado.

En los principados hereditarios el fundamento de su continuidad se encuentra en la costumbre, en los nuevos deberá buscarse en las características propias de los príncipes: en su *virtú*. Desde ya, en estos últimos es en los cuales el autor se encuentra más interesado dada la necesidad de aprender de ellos la “tarea” que deberá ser realizada, la cual es destacada en el capítulo final: la búsqueda de un príncipe nuevo que conduzca a Italia a su reunificación.

“Digo, pues, que en los principados completamente nuevos tropieza el príncipe con más o menos dificultades para conservar su poder, según el mérito mayor o menor del príncipe, y como el llegar de particular a príncipe supone ya talento o fortuna, parece natural que una u otra de estas condiciones anulen muchas dificultades”.<sup>16</sup> Así es, o la *virtú* o la fortuna, aquello que permite a un “particular” elevarse a la condición de príncipe. Aunque la segunda alternativa se presenta como poco propensa para la manutención de un principado (según nos enseña la historia).

Pero esta *virtú* del príncipe debe estar acompañada del criterio de oportunidad, ya que de nada valdría tenerla si no se diese la oportunidad de emplearla, o los medios (fuerza) para sostenerla.

Comencemos por definir por la negativa a la *virtú*. “Ciertamente no puede llamarse virtud asesinar a los conciudadanos, traicionar a los amigos, no tener ni buena fe, ni piedad, ni religión, condiciones con las cuales se puede conquistar la soberanía, pero no adquirir gloria”.<sup>17</sup> Es aquí donde podemos ver que la *virtú* es aquello que orienta al príncipe al mantenimiento del principado. Desde ya la violencia no es un camino descartado por Maquiavelo, así lo hace saber al establecer las diferencias entre las crueldades bien y mal usadas.<sup>18</sup> Lo que sí es señalado es que esa violencia no puede ser indiscriminada. Como queda claro en el Capítulo III (como en otros pasajes de la obra) ella debe tener una racionalidad y además debe ser administrada con economía.

---

<sup>14</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. V.

<sup>15</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. II.

<sup>16</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. VI, pág. 39.

<sup>17</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. VIII, pág. 56.

<sup>18</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. VIII, pág. 58.

Esto se funda en las acciones que realiza sobre las expectativas del pueblo (no ser oprimido). Así el príncipe virtuoso utiliza la fuerza para la afirmación necesaria de su mandato, luego para dar el máximo de utilidad a su pueblo obteniendo la permanencia (glorificándose). Esto es lo que en la actualidad denominamos búsqueda de la legitimidad.

Estas cuestiones quedan aún más claras al analizar el Capítulo XVIII. En él la *virtú* tiene el siguiente sentido: ella guarda un carácter centrado plenamente en la búsqueda de determinadas consecuencias a partir de una acción. No son las intenciones (que pueden ser “más o menos éticas”, tomando como ejemplo a Fernando de Aragón) las que deben prevalecer en un gobierno, pues ¿es acaso posible modificar aquellas actitudes que son por naturaleza en los hombres? Serán las acciones las que tomarán el lugar central, ¿para qué intentar corregir aquello que no es corregible? La solución, y allí descansa la *virtú* de quien siendo privado se volvió príncipe, es gobernar por medio de la acción.

Es a través de la imitación de ese animal, mitad zorro y mitad león, que el príncipe (mitad fuerza, mitad “ley” –utilizando este término en un sentido amplio) consigue sus objetivos. “No necesita un príncipe tener todas las buenas cualidades mencionadas, pero conviene que lo parezca”.<sup>19</sup> Puesto que “... aunque los hombres son tan cándidos y tan sumisos a las necesidades del momento que quien engañe, encontrará siempre quien se deje engañar”.<sup>20</sup>

Esta virtud depositada en el príncipe por Maquiavelo coincidirá con “... la progresiva instalación de los gobiernos de los príncipes o el abandono por las oligarquías de las formalidades republicanas [que] llevó, no obstante, al dislocamiento de esos valores” y con ello, “... el ejercicio de la virtud pasó a ser predicado del príncipe, no más del ciudadano”.<sup>21</sup>

Con lo antes expuesto, crear un Estado, fortalecer un orden, beneficiar una población, pasarán a ser valores correspondientes al príncipe. En una lectura orientada en este sentido es que es posible encontrar en Maquiavelo el inicio de una nueva manera de entender la moral pública y de la forma de cómo se debe llevar adelante el objetivo de conseguir lo que contemporáneamente denominamos bienes públicos. Desde ya la noción de lo público difiere profundamente con la de los siglos posteriores (sobre todo a partir del desarrollo del concepto de soberanía). Aquí el objetivo del bien público se consigue al alcanzar el príncipe su cometido, dado que la noción implícita es que el príncipe tiene el “patrimonio” del principado, es su dueño.

Entre otros autores Albert Hirschman afirma que el surgimiento de este “nuevo animal”, que encuentra en la utilidad la idea de lo público y no ya en una filosofía moral o religión, es el antecedente del hombre común (no sólo del hombre público) que se desarrollará en los dos siglos posteriores. Así el príncipe es un ser que comienza a mostrar una embrionaria moralidad que luego se hará extensiva al hombre común. Podemos culminar este apartado con la siguiente anotación de Hirschman: “La idea de interés, como fuera desarrollada por la literatura política a partir de Maquiavelo –esto es, la idea de un entendimiento disciplinado que es necesario para avanzar personalmente en poder, influencia y riqueza- entró luego en el uso común en el siglo XVII, y fue luego utilizada por los grandes moralistas y por otros escritores del período, en su disección meticulosa de la naturaleza humana individual”.<sup>22</sup>

Veamos ahora estas cuestiones en Thomas Hobbes.

---

<sup>19</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. XVIII, pág. 103.

<sup>20</sup> Maquiavelo, Nicolás, *EP*, Cap. XVIII, pág. 103.

<sup>21</sup> De Mattos Díaz, J. L., *De representantes e representados*, *Serie Estudos*, IUPERJ, n° 66, Rio de Janeiro, julio de 1988, pág. 18.

<sup>22</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 42.

## Thomas Hobbes.

Introducirse en el significado dado al orden político en Hobbes representa una ardua tarea. Desde ya, a más de las propias limitaciones que poseemos, debemos proceder a la realización de un recorte de la obra *Leviatán* que en primera instancia, haciéndonos dudar de su corrección, nos plantea el siguiente problema: si lo excluido es posible de ser dejado de lado.

Señala Hobbes en la Introducción de su libro cuál debe ser el camino que debemos seguir en el estudio del arte del hombre, cual es el de crear un animal artificial "... ese gran Leviatán, que llamamos Common-Wealth o Estado (en latín civitas)".<sup>23</sup> Ese camino es el de la imitación de las leyes que gobiernan la naturaleza. Pero, como es sabido, y a su vez expresado por Hobbes, el decir esto implica conocer por medio del método geométrico.

Esta base geométrica que es dada a la obra tendrá implicancias fundamentales. Si podemos decir, en geometría, que por ejemplo una recta, un segmento, y así en adelante hacia una mayor complicación, es la composición resultante de una sumatoria de puntos, es posible concluir que el estudio a través del método geométrico implica el descubrimiento de las unidades atómicas de ese animal artificial creado por el arte del hombre. Es a partir de allí que debemos avanzar en el estudio de esa criatura que imita "... esa obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza; el hombre".<sup>24</sup>

Aquí es donde encontramos la unidad atómica del Leviatán, y por ello, como nos propone Luis Eduardo Soares: "Dado que la base de análisis de los resultados agregados de las acciones individuales es la investigación sobre los agentes, una etapa elemental de la obra tiene que estar en plena sincronía con las realidades individuales".<sup>25</sup>

Expresa Hobbes que su camino para describir la naturaleza de ese hombre artificial deberá partir de "... la materia de que consta y el artífice; ambas cosas son el hombre".<sup>26</sup> Ahora, ¿qué debemos observar en el hombre?

Si bien en esos hombres es posible destacar diferentes objetos hacia los que se ven orientados por las pasiones, en la obra destaca que estas son iguales en todos los seres humanos. Por lo tanto el camino que nos propone es el introspectivo.<sup>27</sup> En la medida que sepamos "leernos a nosotros mismos", podremos escapar a la variación de los objetos de las pasiones y encontrarnos con el mundo igual de las pasiones.

Veamos su propuesta del aprender: dada "... la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y las pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y que razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en situaciones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres: *deseo, temor, esperanza*, etc.; no a la semejanza entre los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas*, etc."<sup>28</sup>

Es así que haciendo una lectura introspectiva podremos llegar a conocernos como unidades atómicas, y extrayendo lo contingente (los objetos de las pasiones) comprender aquello

---

<sup>23</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, F.C.E., México, 1990, pág. 3.

<sup>24</sup> Hobbes, Thomas, *ibidem*, Introducción, pág. 3.

<sup>25</sup> Soares, Luis Eduardo, *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*, IUPERJ, Río de Janeiro, 1991, Tesis doctoral, pág. 11.

<sup>26</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Introducción, pág. 4.

<sup>27</sup> Soares, Luis Eduardo, *op cit*, pág. 11 y ss.

<sup>28</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Introducción, pág. 4, cursivas en el original.

que nos hace iguales a cada una de las demás unidades atómicas. Leyéndonos a nosotros mismos, auto comprendiéndonos, conoceremos la universalidad. De esta manera “el lector sería capaz de escribir *El Leviatán* si copiase el discurso dictado por la lectura sistemática de sí mismo”.<sup>29</sup> Pero la propuesta de Hobbes revela que “... el lector sólo sabrá cómo y por qué (leer el *Leviatán* en sí mismo) es posible al cumplir la misión de lo que designa como tal, esto es después de leer”.<sup>30</sup> Por lo tanto esta guía de lectura de nosotros mismos en que se transforma la obra, es la que nos permitirá conocer-conocernos en ese esquema finito aprehensible por la razón en que nos encontramos incluidos. Así será crucial “...el compromiso entre antropología universalista, método geométrico, modo de concebir la obra (sistema) y la teoría de la lectura o filosofía hermenéutica hobbesiana. La máquina del mundo se presenta, para Hobbes, sobre la forma de sistema mecánico plenamente interconectado. De Dios a la vida social, de la óptica al valor, nada escapa a la articulación totalizante de la necesidad”.<sup>31</sup>

Para ello, ante la imposibilidad real (y material) de reescribir la obra por medio de la introspección, la cuestión que se nos presenta es si el camino necesario “después de leer” no es el de seguir capítulo tras capítulo hasta alcanzar el orden político. Esta tarea, si bien realizable, no nos parece apropiada a las preocupaciones de este trabajo.

Ante esto, se hace necesario destacar estas cuestiones frente a la inseguridad de un recorte del pensamiento hobbesiano en donde al hablar de *Leviatán* (la recta) estaremos presuponiendo el comportamiento de los movimientos de sus unidades atómicas: los hombres (la sumatoria de puntos). Valgan estas salvedades para disminuir, su fuera posible, el nivel de arbitrio de nuestro recorte. Sin embargo si no las hubiésemos realizado, sólo habríamos incluido en nuestro trabajo fragmentos de un sistema sin siquiera recordar a nuestro lector la existencia del mismo.

Ahora bien, para llegar al orden político en *El Leviatán* debemos recorrer pasos que lo anteceden. En otras palabras, para analizar ese animal como artificio que permita mantener el orden en una sociedad sin solidaridad debemos observar por qué no existe esa solidaridad. Luego ver cómo se construye ese monstruo bíblico. Avancemos en el primer punto.

Es evidente al recorrer los primeros capítulos del libro que Hobbes comparte con Maquiavelo un extremado pesimismo respecto de su visión de la naturaleza humana.<sup>32</sup>

En el capítulo XIII, desarrolla las condiciones naturales en que viven los hombres, y nos encontramos con las máximas implicancias que surgen del momento en que “...dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”.<sup>33</sup>

Es el ser los hombres eminentemente deseantes lo que lleva a enfrentarlos entre sí. “Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su detección tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro”.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> Soares, Luis Eduardo, *op cit*, pág. 13.

<sup>30</sup> Soares, Luis Eduardo, *op cit*, pág. 16.

<sup>31</sup> Soares, Luis Eduardo, *op cit*, pág. 18.

<sup>32</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 53.

<sup>33</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIII, pág. 101.

<sup>34</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIII, pág. 101.

Estas afirmaciones nos remiten necesariamente al capítulo VI. En él encontramos el origen de este enfrentamiento. Recorramos algunos puntos brevemente.<sup>35</sup>

Los hombres, esos seres *esforzados*, que lo demuestran en sus apetitos y sus deseos, como su opuesta la aversión, encuentran en esas características la forma de dar valor a las cosas. Es en base a esas pasiones que el hombre puede distinguir (valorar) las diferencias entre lo bueno y lo malo. Por tanto al ser un juicio subjetivo aquello que lleva a diferenciar lo bueno de lo malo, y ser el deseo y la aversión quienes lo regulan, las conclusiones del Capítulo XIII toman forma dentro del sistema.

Por lo antes dicho, si todos los hombres poseen las mismas pasiones como unidades atómicas del artificio humano, al darse a su vez una disputa por los mismos objetos de pasión (Capítulo XIII) cada una de esas unidades-hombres, por ser la diferencia entre el bien (lo deseado) y el mal (lo no deseado) subjetiva,<sup>36</sup> encontrará en sojuzgar o aniquilar a su oponente una causa valedera.

Es en este punto donde ingresa con sustancial importancia el concepto de deliberación, que no es otra cosa que el cálculo entre la suma de deseos o placeres futuros y las aversiones.

“Cuando en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y las aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente, de tal modo que a veces sentimos un apetito hacia ella, otra vez una aversión, en ocasiones una esperanza de realizarla, otras veces una desesperación o temor de no alcanzar el fin propuesto, la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos deliberación”.<sup>37</sup>

Es esta suma entera, el cálculo, lo que determina la decisión del hombre de actuar o no. Si los deseos se suman más que nuestras aversiones, estos serán cumplidos. Si se da la situación contraria será la aversión, que ya estamos en condiciones de denominar “miedo a la muerte violenta” lo que predominará.

Vemos en este punto cómo estas pasiones, que también eran propias de los hombres en el pensamiento de Maquiavelo, así como la virtud del príncipe, son reducidas en Hobbes al interés propio de cada hombre.<sup>38</sup> Por ello nos plantea en el Capítulo XIII: “Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley los prohíbe...”.<sup>39</sup>

Evidentemente la generalización de la búsqueda del objeto deseado por uno y por los otros degenerará en esa situación en la cual todos se encuentran frente a la incertidumbre de su propio destino. Allí donde “las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar”,<sup>40</sup> donde la sociabilidad es inexistente, donde la economía es impensable, donde todo el tiempo es de guerra real o potencial (y el resto, es decir nada, es de paz), se está en la condición natural, es decir fuera del Estado civil.

Es ante esta situación, ante “... esta inferencia basada en las pasiones...”,<sup>41</sup> que nos presenta al hombre frente al “... continuo temor y peligro de muerte violenta...” en la cual su

---

<sup>35</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. VI, pág. 40, ver la definición dada de esfuerzo.

<sup>36</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. VI, pág. 42.

<sup>37</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. VI, pág. 47.

<sup>38</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 45.

<sup>39</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIII, pág. 103.

<sup>40</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIII, pág. 104.

<sup>41</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIII, pág. 103.

vida "... es solitaria, pobre, tosca, embrutecida, breve"<sup>42</sup> que retorna al cálculo entre deseo y aversión, oponiendo pasiones a pasiones (en parte) y la razón (en la parte restante) para "salvar" al hombre superando ese estado.

Sigamos a Hobbes: "Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de la naturaleza..."<sup>43</sup>

Es por lo antes dicho que nos encontramos aquí con dos cuestiones de gran implicancia. La primera es que la libertad en que los hombres viven en el estado de naturaleza no se desprende sino la destrucción de unos contra otros. En Hobbes el remedio ante la enfermedad mortal generada por la igualdad de esos hombres naturales (que no son más que los hombres –ingleses- socialmente observados) estará dada por lo político que, dividiéndolos entre gobernantes y gobernados, harán de la regulación de esa libertad la forma de convivencia. Esto no es más que la regulación de nuestros objetos de deseo, de nuestra propiedad (en un sentido amplio del término en el cual se incluyen los valores religiosos –de ahí la larga segura parte de la obra) en la cual se encuentra el origen del conflicto. Los objetos del deseo son los objetos del conflicto.

La segunda son las leyes de la naturaleza, que como preceptos o reglas generales de la razón, inclinan a los hombres a "... buscar la paz y seguirla" como también a "... que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo".<sup>44</sup> Estas leyes que representando concesiones mutuas de derechos para garantizar el propio bien son las que, por medio del contrato o pacto, permiten a los hombres salir de esa situación del *dilema del prisionero generalizado* en que se encuentran en el estado natural donde siempre se obtienen soluciones sub óptimas.

Por lo antes dicho observamos como: "La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armoniosa; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV".<sup>45</sup>

Revisemos esta cita en la que Hobbes nos muestra sintéticamente el camino que lo llevó a la necesidad del Estado, de la institución de un soberano, un gobierno, que dividiendo a los hombres entre los que mandan y obedecen puede contener los males propios del estado natural.

En este párrafo tenemos en primera instancia la función del cálculo que los hombres realizan entre sus pasiones (como deseo y aversión). Este cálculo es el que los lleva a abandonar el estado de guerra (y no una moral determinada), Aquí es donde entran en escena la razón y las leyes naturales. Desde ya que la razón no puede hacer desaparecer ese dualismo constitutivo de

---

<sup>42</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIII, pág. 103.

<sup>43</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIII, pág. 105.

<sup>44</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XIV, pág. 107.

<sup>45</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XVII, pág. 137.

los hombres, con lo cual las pasiones continúan existiendo en cada uno, pero se da la restricción sobre sí mismos para evitar su propia destrucción y la aceptación de la necesidad de constituir la sociedad.

Respecto de las leyes naturales, tanto en los capítulos XIV y XV, como en el XVII, cuando son enumeradas y discutidas, nos plantea que si bien “existen” (¿existen?) en el estado de naturaleza, al ser contrarias a nuestras pasiones, no son nunca observadas. Estas leyes se hacen objeto de observancia por parte de los hombres al constituirse la espada pública. La “vida más armónica” se logrará por medio de la observancia de las leyes, de la obediencia, y esta se alcanzará plenamente a través del pacto que descansa en la espada.

Es a través de este camino, en el que el cálculo es la base de la sociedad (frente a las teorías aristotélicas), por medio de la cual llegamos a su concepción del orden político. Sin soberano, sin espada pública, no hay ley de la naturaleza, y sin soberano no son posibles las leyes comunes. Es clarificador, al respecto de esta función ordenadora del soberano, la discusión sobre la ley buena o mala, en ella veremos implicados algunos pasos previos que deseamos marcar.<sup>46</sup>

La justicia o injusticia de una ley es algo que no puede ser planteado en el pensamiento de Hobbes. “La ley se hace por el poder soberano, y todo cuanto hace dicho poder está garantizado y es propio de cada uno de los habitantes del pueblo...”.<sup>47</sup> Ahora bien, no es por generalización (nos dice en el Capítulo XX), o por victoria que se establece un soberano (luego veremos la contraposición con el pensamiento de Hume). Es en el consentimiento (del hijo al padre, del vencido al vencedor, del hombre beligerante al soberano) en el cual se establece la idea de dominio. Así no es la paternidad, la condición de vencedor, de gobernante, la que da derecho sobre los otros hombres, sino el pacto que estas relaciones (vía consentimiento) suponen. Como nos plantea Hobbes, es objetable la condición miserable de los súbditos que se encuentran “... sujetos a los caprichos y otras regulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan limitado poder”,<sup>48</sup> aunque peor era la situación en la que antes se encontraban. Aquellos que viven bajo una monarquía aspiran a una democracia, y éstos lo inverso; pero este no es el problema pues “en realidad, el poder, en todas las formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo”.<sup>49</sup>

La necesidad del soberano está en la falta de orden con la que los hombres se enfrentan en el estado natural. La única forma de evitar esa guerra es la institución de un ser *supra partes*, que siendo uno sea todos, y concentrando todo el poder, es decir la sumatoria del poder de todas las espadas privadas, pueda evitar el efecto de las pasiones y el egoísmo.

Por ello al analizar los factores que pueden llevar a la debilidad y desintegración de un Estado (Capítulo XXIX), ve entre ellos una “...doctrina directa y llanamente contraria a la esencia de un Estado: según ella el soberano poder puede ser dividido. Ahora bien, dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro”.<sup>50</sup>

Volviendo a la idea de justicia e injusticia de una ley, ella es por tanto aquello que ese soberano instituido por el consentimiento (tácito o explícito) de los hombres determine. Su injusticia es imposible ya que siendo dictadas por el poder soberano “... todo cuanto hace dicho

---

<sup>46</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XXX, pág. 285.

<sup>47</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XXX, pág. 285.

<sup>48</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XVIII, pág. 150.

<sup>49</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XVIII, pág. 150.

<sup>50</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XXIX, pág. 267.

poder está garantizado y es propio de los habitantes del pueblo<sup>51</sup>. Por ello lo convenido entre los hombres nunca puede ser injusto.

Hasta aquí hemos visto que, tomando el caso de la ley bueno o mala, primero el poder soberano es pactado y convenido. Así se logra el poder para la protección de los hombres y por contrapartida una división de dicho poder no es más que reintroducir la disputa entre esos hombres lo cual provocará la desintegración del Estado. Desde ya las facciones generarán el mismo efecto (Capítulo XXII).

Es por ello que la teoría de las formas de gobierno presentada se basa fundamentalmente en la eficacia. No importa en primera instancia si el nombre de tal gobierno es monarquía, democracia o aristocracia, ya que todos suponen el mismo poder para mantener el orden. A su vez rechaza la idea de las formas impuras, ya que estas no son sino las acusaciones lanzadas por los opositores.

Es ante todo esto que el soberano hace uso de las leyes para la dirección de los súbditos, que los lleven a no chocar contra los demás "... por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en el camino"<sup>52</sup>.

En ello se encuentra la función del soberano. A través del establecimiento de caminos (leyes), que no pueden ser discutidos o incumplidos pues su poder no puede ser disputado o dividido, es que es posible ordenar una sociedad y direccionar las pasiones de los hombres.

Así es como se podrá pensar en Hobbes un orden social, que aunque costoso dado que implica oponer pasiones con pasiones, permite escapar de una situación aun más desventajosa: la beligerancia entre los hombres. Es el soberano, es decir el establecimiento del orden político, quien hará posible la sociedad, es decir la convivencia pacífica y ordenada de esos seres apasionados.

Pasemos por último a Hume.

### David Hume.

En el inicio del trabajo y analizar a Maquiavelo, comentamos que se lo podía catalogar dentro de los pensadores orientados por una postura realista. Al pasar a Hobbes destacamos, por contraparte, el carácter sistemático de su criatura fuertemente influenciado por el pensamiento de las ciencias matemáticas y físicas de su época.

Llegar a Hume nos plantea poner en claro la gran influencia que sobre los pensadores de su época tuvo la concepción newtoniana de la ciencia.<sup>53</sup> Al referirse al siglo de Bentham, Halevy muestra como estuvo marcadamente influenciado con esta "nueva" concepción que se centra en una ciencia activa y práctica que apunta hacia la dominación sobre la naturaleza externa a través del conocimiento de sus leyes.

¿Por qué entonces no procurar una ciencia de la sociedad y del pensamiento que sea análoga con la física newtoniana, y que revistiendo el carácter de experimental y exacta permitieran fundar nuevas disciplinas como la teoría moral y legal?<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XXX, pág. 285.

<sup>52</sup> Hobbes, Thomas, *op cit*, Cap. XXX, pág. 285.

<sup>53</sup> Halevy, Elie, The Growth of Philosophic Radicalism, Ed. Faber & Faber, London, pág. 6.

<sup>54</sup> Halevy, Elie, *ibidem*, pág. 6.

Es en este sentido, y en este tipo de discusión, en la cual se deberá basar el camino que recorre Hume con su obra. Así será la búsqueda en el camino de estudiar la conducta de los hombres individualmente y socialmente aplicando el método newtoniano.

Nuevamente el camino de lo simple a lo complejo. Del hombre a la sociedad. “La teoría socio-política de Hume comienza por la afirmación de los postulados de una antropología”.<sup>55</sup>

Preocupándose con el estudio de la moral en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Hume nos propone una forma para descubrir “... el verdadero origen de la moral...”.<sup>56</sup> En él su método es analizar aquello que es denominado “mérito personal”. ¿Cómo hacer esto? El hombre nos dice, necesita solamente entrar dentro de su propio pecho y analizar, consultándose, si él tiene o no aquellas cualidades que le son atribuidas. Así es, continúa, que sólo alcanzaremos el cometido en estos estudios si es seguido “... el método experimental y deduciendo máximas generales de una comparación de instancias particulares”.<sup>57</sup>

Esta introspección que nos es propuesta difiere sustancialmente de la que Hobbes nos presentara. Si recordamos, en Hobbes el individuo autoanalizándose descubriría (si seguía el camino correcto) su verdadera naturaleza, sus pasiones surgían claras y despojadas de sus objetos de pasión. Los otros hombres también podían realizar este camino, pero ni unos ni otros necesitaban de terceros que les imputasen tal o cual característica. Es decir en el pensamiento de Hobbes no necesitamos el indicio de ningún mérito personal.

En cambio en Hume es a partir de ese mérito personal que cada individuo desea observar los valores que los demás le adscriben. Podemos decir que en Hobbes el cuestionamiento introspectivo es ¿cómo soy?, mientras que en Hume se puede indicar de la siguiente manera: ¿cuánto agrado a las personas?

Aquí está implícito el derrotero que ambos autores siguen con posterioridad en relación con la sociabilidad humana. Para Hobbes no es problemático presentar al individuo sólo, es más, para sus fines le es necesario. En cambio para Hume esa soledad le traería aparejada la necesidad (lo cual no procura pues no le interesa) de socializar a posteriori a los hombres.

En Hobbes todo lleva a la creación de ese algo a partir de las partículas; en Hume sólo nos queda observar lo dado, es decir, el reconocimiento de los demás.

Pues bien, como nos dice Hume, es por medio de las consideraciones de las virtudes sociales, benevolencia y justicia, que se llegará al buscado origen de la moral.

Como plantea en el Apéndice III,<sup>58</sup> mientras la benevolencia puede ser comparada con una pared construida por muchas manos que colocando cada piedra la hacen crecer proporcionalmente con la dedicación de cada trabajador, por otro lado la justicia se compara con la construcción de una bóveda, donde si cada hombre, en su acción individual de colocar su piedra, intentara construirla por él mismo no lo lograría cayendo todo al suelo. Es la asistencia mutua y la combinación de sus partes correspondientes lo que permitirá la “construcción” de la justicia.

Es con este ejemplo con el cual Hume indica las características diferentes de la benevolencia y la justicia. Por un lado la benevolencia se presenta como una cantidad dada de actos individuales. Señala en la Sección II “De la Benevolencia” que nada puede otorgar mayor

---

<sup>55</sup> Soares, Luis Eduardo, *As bases da Desobediência Legítima Segundo Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, John Stuart Mill e Burke*, Serie Studos, IUPERJ, Río de Janeiro, 1989, pág. 41.

<sup>56</sup> Hume, David, “An Enquiry Concerning the Principles of Morals”, en Aiken, H., (ed.) *Hume’s Moral and political Philosophy*, Darien, Con, Hahner Publishing Co., 1970, pág. 178.

<sup>57</sup> Hume, David, *ibidem*, pág. 179.

<sup>58</sup> Hume, David, *ibidem*, pág. 277.

mérito a una criatura humana que el sentimiento de benevolencia promoviendo los intereses de su especie y dando (“donando”) felicidad a la sociedad.<sup>59</sup> Pero este mérito como parte de la moral, al ser individual y generándose acto a acto, sólo puede ser parcial. Decimos entonces que esta tendencia se relaciona a contenidos singulares. Como nadie la exige, sino que un hombre la *hace por donación*, ella sólo puede ser parcial.

Frente a esto la justicia es *necesaria* para la sociedad. ¿Por qué? En primera instancia señala en la Sección III “De la Justicia”, que la utilidad pública es el único origen de la justicia. Aquí Hume se coloca en oposición al pensamiento del jusnaturalismo, pues no se cuestiona cuál es el origen de la justicia y así luego proceder a justificarla. El origen, según los cánones jusnaturalistas, de esta otra parte del mérito no es su preocupación.

Ahora bien, esta necesidad y por tanto utilidad de la justicia se relaciona con el principio de escasez. Si los hombres vivieran en una abundancia ilimitada, no tendrían necesidad de realizar subdivisiones de derecho y propiedad. Así la existencia de la justicia deriva enteramente de su uso necesario para las relaciones y el estado social de la humanidad.<sup>60</sup>

Como aclara más adelante, “... las reglas de equidad y justicia dependen enteramente del particular estado y condición en que los hombres son colocados, y deben su origen y existencia a aquella utilidad que resulta del público hacia su observancia estricta y regular”.<sup>61</sup> Es este estado o condición el que determinará las reglas de justicia. Aunque, como nos aclara Hume, la situación común de la sociedad es un medio entre los extremos de la abundancia y la necesidad; y de la perfecta moderación y humanidad del hombre y la perfecta rapacidad y malicia.

Pero, en fin, ¿cómo en el hombre? Podemos decir que en Hume encontramos “... una naturaleza común a los hombres. En otras palabras, los hombres son iguales física y mentalmente y, por consiguiente dotados de dos atributos básicos, ‘entendimiento’ o capacidad de entender – se diría: pensar y comunicarse- y un elenco de pasiones jerarquizadas: la autoestima o el impulso natural a la auto conservación, de que es expresión el egoísmo; la adhesión inevitablemente prioritaria a los intereses particulares, definidos por la tendencia innata a la voracidad posesiva – el sentimiento de poseer o vocación adquisitiva es según Hume, insaciable, universal y perpetuo; el afecto a los hijos, el afecto a los otros, a la especie humana”.<sup>62</sup>

Pero debemos destacar que toda la felicidad y bienestar de un hombre surge de la posibilidad de vivir en sociedad, ya que sólo por esta alianza social él podrá recoger los frutos de la protección y asistencia mutua.

Tenemos por lo tanto las características de los hombres, que se presentan de la forma antes señalada, pero también tenemos la moral cuya función es la de acotar el egoísmo de los hombres. Por ello cuando las ventajas personales compiten con el afecto personal por la virtud, se puede percibir rápidamente y reconocer la mezcla de esos distintos sentimientos, los cuales producen una sensación y tienen una influencia muy diferente sobre la mente.

Estamos en presencia del siguiente cuadro: los hombres en los cuales se destacan las pasiones jerarquizadas (y como nos dice Halevy, con una razón que es esencialmente inactiva, que sólo permite comparar ideas, pero que se someta a las sensaciones y carece de poder para distinguir entre el bien y el mal)<sup>63</sup> y en los cuales el amor propio se presenta como un principio de la naturaleza, procuran fundamentalmente el mérito personal. Allí en esa búsqueda (en la cual

---

<sup>59</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 184.

<sup>60</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 187.

<sup>61</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 189.

<sup>62</sup> Soares, Luis Eduardo, *op cit*, pág. 41 y 42.

<sup>63</sup> Halevy, Elie, *op cit*, pág. 12.

entran en juego las virtudes sociales como son la benevolencia y la justicia) es donde el hombre encuentra el reconocimiento dado por los demás.

Por ello se cambia la tendencia hacia el puro egoísmo, revitalizándolo, y haciéndolo aceptable socialmente. Es ahora la aprobación social de las acciones lo que determinará la utilidad de las mismas.

Esta moralidad interesada en el control del egoísmo, y en la aprobación de las acciones por los demás, no significa en absoluto la negación de los sentimientos particulares que, como Hume señala, sería propio de las virtudes monacales (“monkish virtues”).

Adoptemos el cuestionamiento que se realiza Halevy: “Si mi placer es el objeto natural de mi deseo, y mi dolor el objeto natural de mi aversión, ¿cómo es concebible aquel sentido moral que me inspira a perseguir la utilidad general y no mi interés privado, será una parte constituyente de mi naturaleza?”<sup>64</sup>

El autor nos lleva a distinguir tres posibles respuestas a esta cuestión las cuales pueden ser fundamentadas en Hume. Están presentes en su pensamiento, aunque luego se distinguirán como tres doctrinas que pueden considerarse como contradictorias. Analicémoslas sucintamente.

La primera admite que la identificación entre interés personal y general es espontáneamente formada dentro de cada individuo. En ésta, el “principio de simpatía” nos conduce a que al estar buscando nuestros intereses estamos incidiendo directamente sobre la felicidad de mi vecino. También es llamado el principio de la fusión de intereses. En Hume este postulado de la simpatía se relaciona con el estudio de la benevolencia.

En la Sección V “Por qué la utilidad agrada”, señala la debilidad de la simpatía respecto de las relaciones con nosotros mismos (egoísmo), y respecto a personas alejadas de nosotros pues se torna aún más débil que si ellas fueran más próximas. De esta forma la virtud social que se haría presenta en este principio es la benevolencia que nos conduce a fusionar nuestros intereses con los de la sociedad. Pero recordemos que la benevolencia es una “parte” del mérito personal que se procura, por lo tanto se podría afirmar que lo que demuestra Hume en este pasaje es la no preponderancia de este mecanismo en la fusión entre intereses particulares y el interés general.

La segunda forma de responder a la pregunta descansa en la idea de egoísmo que, aunque no exclusiva, es la principal inclinación de la naturaleza humana.<sup>65</sup> Como señala Halevy, Hume admite que el máximo de egoísmo puede ser falso de hecho, pero insistió fuertemente en la idea de que ello es verdad en política. Vamos por partes.

Respecto del egoísmo ya planteamos lo que por tal piensa Hume, en el sentido que debe ser un “egoísmo socialmente aceptado”. Halevy refuerza la idea de la limitación egoísta; pero como también se señaló no significa su desaparición, sino la necesidad de su aprobación.

Esta identificación natural de los intereses (como es llamada la tesis) en la cual el egoísmo se corresponde con el interés general, es decir “... la pasión (...) corresponde al interés pecuniario”.<sup>66</sup> Como aclara Hirschman, “Hume usa los términos ‘pasión de interés’ o ‘afección interesada’ como sinónimos para ‘avidez en la adquisición de bienes y poses’ o ‘amor de ganancias’”.<sup>67</sup>

Si recordamos, como analiza Soares en la cita comentada más arriba, las pasiones son jerarquizadas, y es así que “... Hume habla de la avaricia –sin preocuparse en disfrazarla de

---

<sup>64</sup> Halevy, Elie, *op cit*, pág. 13.

<sup>65</sup> Halevy, Elie, *op cit*, pág. 14.

<sup>66</sup> Halevy, Elie, *op cit*, pág. 15.

<sup>67</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, pág. 41.

‘interés’- como una ‘pasión obstinada’; en otro ensayo desenvuelve el tema diciendo: ‘La avaricia, o el deseo de ganancias, es una pasión universal que actúa en todos los tiempos, en todos los lugares y sobre todas las personas’. En su tratado Hume contrastó específicamente el ‘amor de ganancias’, el cual es caracterizado como ‘perpetuo’ y ‘universal’, con otras pasiones, tales como la envidia, y venganza, las cuales ‘actúan solamente por intervalos, y son dirigidas contra personas particulares’.<sup>68</sup>

Por último existe otro argumento que puede ser utilizado. Aunque se da el egoísmo entre los hombres, es posible negar su armonización en primera o última instancia.<sup>69</sup> Por ello la identificación del interés particular con el interés general es una tarea que le cabe al legislador.

Así llegamos al “principio de la identificación artificial de intereses”, Hume partiendo de la concepción de los hombres como bellacos, concluye que sólo la construcción de artificios hará posible que, a pesar de su avaricia y su ambición, cooperen para obtener bienes públicos.

Creemos que ahora las palabras que dedicamos a la justicia toman un sentido más acabado. Si recordamos “... el uso y la tendencia de tal virtud es para procurar felicidad y seguridad por la preservación del orden de una sociedad”.<sup>70</sup>

Pero como señala más adelante en la Sección IV “De la Sociedad Política”, si los hombres tuvieran suficiente sagacidad para percibir todo el tiempo el fuerte interés que lo ata a la observancia de la justicia y la equidad, y la fuerza de voluntad suficiente para perseverar en una constante adhesión a un interés general y distante, simplemente ellos jamás habrían tenido una cosa similar a un gobierno o a una sociedad política.<sup>71</sup> Más aún, para qué crear leyes positivas donde la “justicia natural de los hombres” es suficiente, para qué tener magistrados si no existe desorden e inequidad. Hume plantea simplemente que si el gobierno fuese innecesario, él nunca hubiera existido.

Pero, ¿y la cuestión de su origen? Inicia en sus *Ensayos morales, políticos y literarios* el párrafo denominado “Del Origen del Gobierno”,<sup>72</sup> con el posicionamiento de la situación en la que el hombre se encuentra. “Nacido en una familia, el hombre es obligado a conservar la sociedad, por necesidad, por inclinación natural y por hábito”.<sup>73</sup>

Aquí se comienza a observar, en primera instancia, el hecho de que los hombres nacen socializados (marcando una sustancial diferencia con Hobbes). A su vez, la necesidad de conservar la sociedad, es decir la paz y el orden lo llevan a buscar la justicia. Como fuera expresado: “... no es posible obligar a los hombres a seguir de manera fiel y constante la senda de la justicia”<sup>74</sup> dada la debilidad de su naturaleza. Es aquí donde los hombres buscan ese paliativo a aquello que ellos mismos no pueden impedir.

No es sino esta la función que Hume encuentra en el gobierno, modernamente podemos decir que por él se puede hacer que intereses naturalmente no tendientes a su identificación puedan artificialmente hacerlo y complementarse.

¿Y el origen? “El gobierno tiene inicio de la manera más accidental e imperfecta”.<sup>75</sup> Es probable que se produjere por una guerra, con la cual un individuo ganó predominancia, o por el coraje. Se puede decir que la respuesta de Hume es: “no sé, no hace a la cuestión”. Luego de ello

---

<sup>68</sup> Hirschman, Albert, *op cit*, págs. 54-55.

<sup>69</sup> Halevy, Elie, *op cit*, pág. 17.

<sup>70</sup> Hume, David, *op cit*, pág. 187.

<sup>71</sup> Hume, David, *op cit*, pág. 202.

<sup>72</sup> Hume, David, *Ensaio Morais, Políticos e Literarios*, Abril Cultural, São Paulo, 1980, pág. 229.

<sup>73</sup> Hume, David, *ibidem*, pág. 229.

<sup>74</sup> Hume, David, *ibidem*, pág. 229.

<sup>75</sup> Hume, David, *ibidem*, pág. 230.

es el hábito quien refuerza "... lo que otros principios de la naturaleza humana deficientemente consolidan; y, una vez habituados a la obediencia, los hombres jamás piensan apartarse de ese camino que él y sus antepasados constantemente recorrieron, y al cual son llevados por tantos y tan imperiosos y evidentes motivos".<sup>76</sup>

Es aquí donde se puede introducir su crítica al contractualismo. En primera medida lo ataca por históricamente inexistente. Cómo hacer derivar la obediencia de los hombres de un contrato si "... los gobiernos actualmente existentes, o de los cuales algo quedó registrado en la historia, se asentaron inicialmente en la usurpación o en la conquista, o en ambas, sin cualquier pretensión de legítimo consentimiento o sujeción voluntaria del pueblo".<sup>77</sup> La obediencia se inicia en la fuerza, y luego se hace hábito.

La otra crítica se dirige a la función teórica del contrato. También en este sentido es innecesario. Dividiendo los deberes morales en dos espacios procura demostrar su carácter prescindente. El primer tipo de deber moral es aquel que todos los hombres poseen por propensión natural y que los influencia (la benevolencia). El segundo tipo deriva de un sentido de obligación cuando consideramos las necesidades de la sociedad y la imposibilidad de preservarla si los deberes no fuesen cumplidos. "Es así que la *justicia*, el respeto por la propiedad ajena, y la *lealtad*, el cumplimiento de las promesas, se tornan obligatorias y ganan autoridad sobre los hombres".<sup>78</sup> Así los hombres se ven empujados a ampliar sus adquisiciones (egoísmo) lo más posible, lo cual sólo es frenado por la reflexión y la experiencia de que este camino lo llevará a un exceso de libertad que disolverá la sociedad. "Por lo tanto sus tendencias o instintos originales son aquí restringidos y limitados por un juicio u observación anterior".<sup>79</sup>

Es en este lugar, donde está el origen de la sujeción, y no en el contrato. Es en la reflexión en la cual sentamos nuestra obediencia, conscientes que si así no lo hiciésemos la sociedad (y el comercio por lo tanto) no podrían subsistir.

A lo largo de estos *Ensayos* Hume señala a su vez que su preocupación central está en la anarquía (al igual que Hobbes) ya que si los hombres no contienen sus pasiones el fruto de ello será la disolución de la sociedad. No hay una preocupación en cuanto a los cambios de gobierno, sino en el sentido incremental de que todo cambio debe ser dentro de lo previsible. Pues, qué sentido tiene el cambio si nuestra obediencia al orden político (la cual es un deber) es favorable a la utilidad pública.<sup>80</sup>

Por último, es entonces en el orden político en donde se encuentra la posibilidad final de compatibilizar los intereses de los individuos y el interés general. Y como señala Halevy: "Moral y legislación tienen el mismo principio, el mismo método. Moral, en el sentido extenso, puede ser definida como 'el arte de direccionar las acciones de los hombres para la producción de la mayor cantidad posible de felicidad...'.<sup>81</sup>

Así, direccionar es la tarea del orden político en Hume.

Rosario, mayo de 2010.

---

<sup>76</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 230.

<sup>77</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 233.

<sup>78</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 237.

<sup>79</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 237.

<sup>80</sup> Hume, David, *ibídem*, pág. 242.

<sup>81</sup> Halevy, Elie, *op cit*, pág. 27.