



Manual de introducción al pensamiento político de David Hume

Juan Antonio Fernández Manzano

Manual de introducción al pensamiento político de David Hume

Juan Antonio Fernández Manzano

E-Prints UCM, Madrid 2015

ISBN 978-84-608-4140-1

Introducción

Con David Hume (1711-1776), filósofo, economista e historiador escocés, la filosofía política como disciplina experimenta un cambio de enfoque significativo. Si los autores de la tradición contractualista: Hobbes, Locke y Rousseau ponían el acento en la posibilidad de instaurar un orden político novedoso, legítimo y justo apoyándose en las conocidas premisas contractualistas, con Hume comienza un modo de estudiar lo político desde una perspectiva más centrada en lo real y en lo observable, que trata de zafarse de lo que podría ser tachado de racionalismo idealista contractualista.

En eso nos vamos a centrar: en estudiar los principales puntos de contraste entre ambas escuelas a la hora de fundamentar la legitimidad política.

La intuición principal de los teóricos del contrato social se basa en el acuerdo, entendido básicamente como un pacto entre partes libres, iguales y racionales cuyo deseo es el auto-gobierno. Las partes contratantes consienten, y este es el término clave en el contractualismo clásico, sujetarse a un gobierno mediante una promesa colectiva. No entraremos a analizar los diferentes modos y propósitos en los que esta idea se articula, pues ello abriría el foco de nuestro estudio excesivamente. Téngase en cuenta que los resultados de dicho acuerdo pueden tomar distintas formas dependiendo de quiénes sean los que pacten y con qué intenciones o intereses lo hagan. La combinación de dichas variables puede dar resultados que van desde el absolutismo hobbesiano a la protección de ciertos derechos considerados inviolables, la cesión de todo el poder a las mayorías, etc.

Baste pues subrayar un aspecto esencial en el que los autores contractualistas coinciden: la legitimidad depende del consentimiento pactado en torno a un modo de gobierno por quienes serán los miembros del futuro cuerpo político. Asumamos esta convergencia en los autores contractualistas.

Su intuición parece sólida: ¿cómo tachar de ilegítimo algo que ha sido el fruto de un acuerdo entre individuos libres e iguales?

O tal vez, no tan sólida. A juicio de Hume, parece más correcto evaluar la corrección de las instituciones sociales basándose en otra intuición de mayor peso: la legitimidad tiene que ver con la persecución del interés general, el bienestar social o el bien colectivo, como queramos denominarlo.

La idea del pacto al que todos se comprometen no es tan fuerte como el ejercicio práctico de dicho gobierno en pos del bien común. Un gobierno es legítimo si contribuye más que cualquier otro al bien público.

Esta idea, que tan solo hemos esbozado, será la semilla de la que brotaría la tradición utilitarista posterior, que se convertiría en una de las escuelas de pensamiento más robustas desde el siglo XVIII hasta la actualidad.

Perfil intelectual

Son muchas las obras reseñables de este autor, pero destacaremos las siguientes: su *Tratado sobre la naturaleza humana* (en tres volúmenes, de 1739-1740); sus *Ensayos morales, políticos y literarios*, publicados por vez primera entre 1741 y 1752; *Una investigación sobre el entendimiento humano* (1748); *Investigación sobre los principios de la moral* (1751); *Historia natural de la religión* (1757); *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes que abarca desde el periodo romano hasta 1688 (1754-1762); una breve autobiografía: *Mi propia vida* (1777) y sus *Diálogos sobre la religión natural* (1778).

Igualmente variadas son las áreas de trabajo de Hume, pero su primera inquietud es la filosofía práctica, de donde se derivan sus trabajos en Antropología, Moral y Epistemología, por los que obtuvo mayor relevancia.¹ Como ejemplo de lo dicho puede comprobarse el título de su obra *Tratado sobre la naturaleza humana* cuyo subtítulo es revelador: “ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales”. Por moral hay que entender que entonces significaba también lo psicológico y lo social.

¹ Cf. Colomer, Josep M. “Estudio preliminar” en Hume, David, *Ensayos políticos*. Madrid, Tecnos, 1994, p. ix.

Líneas maestras del pensamiento humeano

En lo antropológico, a diferencia de Hobbes y en sintonía con Rousseau, el pensamiento de Hume rechaza el egoísmo psicológico. Esto significa que para Hume los hombres no se mueven únicamente persiguiendo sus propios intereses particulares. Sin duda, los hombres son capaces de cálculos racionales egoístas, pero también de mostrar simpatía hacia sus congéneres. Aunque es bien conocido que afirmaba que la razón es esclava de las pasiones en su primera etapa, más adelante admite que razones y pasiones van de la mano en los juicios. Por tanto, el hombre no solo se guía por cálculos racionales y estratégicos, sino que también actúa impulsado por sentimientos morales en los el bien ajeno importa.

Su marco antropológico nos presenta seres no esencialmente egoístas ni tampoco desconsiderados hacia los intereses ajenos. Son seres sociables y complejos. El hombre, afirma Hume, ha de mantener la vida social por necesidad pero en la base de esa inclinación natural a la sociabilidad también está la moralidad como elemento sustancial e inseparable.²

El afecto y la benevolencia son primarios en los hombres. Los humanos tienen generosidad, limitada y condicionada, pero la tienen. Los individuos sienten simpatía por sus semejantes y conviven en una comunidad que lo es también de lazos y conexiones sentimentales. El término *simpatía* procede del griego συμπάθεια (*sympatheia*), palabra compuesta de συν πάσχω, συμπάσχω, que literalmente significa sufrir juntos. Esta es la esencia de la simpatía o de la solidaridad, sentir similares emociones, ya sean de alegría o sufrimiento a las de otra persona. Decir, como afirma Hume, que los seres humanos son capaces de empatizar supone

² Hume, David, “Del origen del gobierno” en *Ensayos Políticos*, Madrid Tecnos 1994, p. 26.

entender que cuentan con la capacidad de percibir y sentir cómo experimenta sus emociones otra persona y además, de sentirse involucrados. El hecho de vivir en primera persona lo que le sucede a otro abre la puerta a la preocupación y mueve al deseo de aliviar los sentimientos negativos que la otra está sufriendo o recibiendo. Nuestra tendencia a formar grupos sociales de distinto signo no puede entenderse únicamente en clave autointeresada o estratégica.

En sintonía con otros pensadores de la Ilustración escocesa como Adam Smith, Adam Ferguson, Lord Kames, William Robertson o Lord Monboddo, Hume defendía la existencia de un sentido moral innato en el hombre. Las muestras de generosidad natural que observamos con frecuencia a nuestro alrededor son la muestra que los humanos no pueden ser entendidos como puramente egoístas.

Desde esta perspectiva, es comprensible que el enfoque de Hume esté más abierto a la consideración de los intereses de los semejantes que el de Hobbes. El interés individual se acepta, y su fuerza no se niega, pero se considera posible ligarlo al interés de todos. El amor a uno mismo, aun siendo grande, no llega a eclipsar por entero la consideración por los demás. Para Hume, una sociedad política legítima es la que persigue el interés colectivo, entendido como el interés de todos a largo plazo: esos son los “verdaderos intereses” del hombre, que este no siempre acierta a ver.

Un segundo rasgo, referido a lo político es su modo de entender que la política es el reino de lo contingente, lo mudable, lo contextual y lo no definitivo de una vez por todas. Nace de la convención, es un artificio humano y no tiene formas universalmente válidas. Ello lleva a admitir que lo que es bueno para un lugar y unas gentes puede no serlo tanto si se pretende implantar en otros contextos. Son las

circunstancias, y no unos valores externos universales, los que marcan los derroteros de lo político. En ausencia de soluciones políticas eternas o de principios morales o políticos trascendentes solo resta afirmar que la política depende del interés de los implicados. Quedan por tanto invalidadas las razones dependientes de normas presuntamente deducidas de la Naturaleza, de Dios o de leyes exteriores al hombre.

Como es de suponer, Hume fue atacado por el lobby clerical por “minar los fundamentos de la moral, por negar la diferencia natural y esencial entre lo virtuoso y lo torpe, el bien y el mal, y la justicia y la injusticia, haciendo de esa diferencia algo meramente artificial que es producto de convenciones y convenios humanos”³

En efecto, la crítica acertaba a mostrar el potencial corrosivo de su ataque al derecho natural, los dogmas, las supersticiones y los prejuicios, capaz de despertar del sueño dogmático al mismo Kant.

Ajeno a oscurantismos y vaguedades, Hume se apoya en un método experimental de trabajo donde lo que tiene cabida es primariamente el método científico. Esto no supone que Hume trate de trasladar al orden humano la regularidad de los fenómenos científicos pues era bien consciente de que la potencia predictiva del método científico no es la misma cuando se aplica a los asuntos humanos. El científico social ha de adoptar una postura de modestia y humildad con respecto a sus posibilidades y facultades; buena parte de la vertiente gnoseológica de su obra incide en las imperfecciones y los límites del entendimiento humano.

A Hume se le considera el principal impulsor del nuevo escepticismo en el periodo moderno. Su obra incorpora deliberadamente muchos de los presupuestos escépticos

³ Hume, David, “Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo” en *Mi vida*, Alianza, Madrid, 1985, p. 49.

dentro de un sistema filosófico en el que combina lo escéptico con lo constructivo. Una muestra de su posición escéptica se pone de manifiesto cuando insiste que la filosofía no puede ir más allá de la experiencia; y en que cualquier hipótesis que pretenda haber descubierto las cualidades originales últimas de la naturaleza humana tiene que ser rechazada de entrada como algo quimérico y presuntuoso.

Con estas tesis se está enfrentando de plano a los argumentos teológicos y al iusnaturalismo racionalista. Su postura filosófica es claramente secular y no acepta las argumentaciones que para explicar los fenómenos añade nuevas e incluso mayores oscuridades. La idea de que este universo sea el efecto de alguna causa suprema inteligente y que cada aspecto de esa supuesta creación divina esté dispuesto al efecto de satisfacer algún fin beneficioso, como muestra de la bondad y el cuidado de la divinidad, es una especulación que va mucho más allá de la evidencia disponible e introduce mas misterios que aclaraciones.

Del mismo modo, tampoco se acepta el determinismo de lo humano ni el teleologismo de que los hombres tengan que seguir un camino predeterminado por nadie. No existe un plan que marca qué es lo que el hombre debe hacer y lo que no debe hacer. En ausencia de evidencias en sentido contrario, solo cabe aceptar que lo más razonable es asumir que la historia humana es abierta y no tiene metas, al menos no tiene metas distintas de las que libremente deseen darse los individuos para sí mismos.

En política, los hombres son libres para organizarse como deseen y no hay dogmas preestablecidos al respecto. El mundo, decía Hume, es aún demasiado joven para

“establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad”.⁴

Hume es escéptico en epistemología, duda de la posibilidad de llegar a conocimientos ciertos sin sombra de duda. Y esa duda, si cabe, es aun mayor cuando aborda asuntos políticos. Podemos decir que su relativismo gnoseológico permea en su relativismo axiológico. Ahora bien, su escepticismo no desemboca en el nihilismo de un escepticismo radical. Si bien confiesa que los planteamientos escépticos parecen difícilmente refutables por la razón, a la hora de la verdad, la acción humana los descarta y acaba rechazando reflexiones que con el tiempo acaban pareciendo quimeras “frías, forzadas y ridículas” en la que no se sentía con ganas de profundizar más.⁵

Para Hume, es innegable que la acción se impone y que a la hora de actuar, los hombres se mueven por creencias que están a su vez impulsadas por pasiones y sentimientos. Como pasiones y sentimientos son inverificables empíricamente, es necesario aceptar que los fines y proyectos vitales de los hombres son muy variados. Lo cual no impide que podamos juzgarlos en función de su utilidad u otras consideraciones. Como se aprecia, Hume no promueve un relativismo absoluto; a su juicio, es necesario aceptar el pluralismo axiológico, pero también calcular las consecuencias de los actos y a partir de ahí valorarlos.

4 Hume, David, “De la libertad civil” (1753), en Hume, D., *Ensayos políticos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994, p. 66.

5 Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, (edición preparada por Félix Duque), Madrid, Tecnos, 1992.

La libertad es otro de los grandes pilares en los que se apoya su pensamiento. Los hombres, afirma, son libres en la medida en que sus acciones no están forzosamente restringidas o impedidas y al mismo tiempo son seres morales porque son seres libres. La moral es para Hume un asunto enteramente humano que tiene su origen en la naturaleza del ser humano y en las condiciones de su vida. Como especie, estamos dotados de diversas disposiciones que, con el tiempo, han dado lugar a la moral. Estas incluyen la inclinación a formar grupos familiares unidos, la tendencia a comunicar y compartir sentimientos, la disposición a sentir aprobación o rechazo como respuesta a las acciones de otros y la tendencia a ofrecer y entender reglas de tipo general para regir la conducta. Los humanos sienten aprobación en respuesta a acciones bienintencionadas y tienen capacidad de evaluación moral, en la que se unen lo afectivo y lo cognitivo.

Afirmar que alguien es una persona injusta es hacer un juicio acerca de los motivos de sus acciones o de su carácter. Este juicio es consecuencia de una observación que causa en un espectador no sesgado un sentimiento de desaprobación y desagrado. El hecho de que nuestros juicios morales tengan este origen da cuenta del carácter práctico y motivacional de la moral. La razón es insensible, “perfectamente indolente”, y por tanto, nuestras distinciones morales prácticas han de derivar de sentimientos que como la indignación, la piedad, la rabia o la impotencia son suministrados por nuestro sentido de la moral.

En lo referido a la organización política de un colectivo, Hume afirma que la virtud es lo que mantiene en pie la sociedad. Recordemos que lo virtuoso es lo útil para la vida social. Por el contrario, los vicios han de ser calificados como tales en la medida

en que corrompan los lazos que unen a los individuos. No tiene sentido calificar de virtudes prácticas a aquellas de las que nadie parece obtener nada a cambio, como por ejemplo las supuestas virtudes del ascetismo cristiano:

“El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humildad, el silencio y toda la serie de virtudes monásticas, ¿por qué razón son todas ellas rechazadas por los hombres de buen sentido sino porque no sirven para nada: ni aumentan la fortuna del hombre en el mundo, ni hacen de él un miembro más valioso de la sociedad, ni lo hacen capaz para el entretenimiento de las reuniones sociales, ni aumentan el poder del regocijo consigo mismo? Observamos, por el contrario, que impiden todos estos defectos deseables fines, atontan el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la fantasía y agrian el temperamento. Por tanto, podemos justamente pasarlos a la columna opuesta y colocarlos en la lista de los vicios [...]”⁶

Las causas de la valoración de estas virtudes, que en realidad son y deberían ser consideradas como vicios, las hallamos en la imagen con la que se presenta a Dios.

La consideración de la deidad es indirectamente proporcional a la consideración que se da al género humano. Cuanto más se acrecientan las virtudes de la deidad, más disminuyen las que se atribuyen a los humanos, quedando relegados a una posición de sumisión y bajeza. A partir de ahí se considera que cuanto más se rebaje la idea del hombre, más se ensalza la de Dios, con lo que el sufrimiento y la auto-negación se fomentan a mayor gloria de Dios como si la penitencia, la humildad y la aceptación del sufrimiento fueran las únicas cualidades que agradan a Dios.

La asimetría de esta relación queda compensada con la promesa del paraíso

Es la misma crítica que Maquiavelo hacía de la religión cuando esta se alejaba de los asuntos mundanos y debilitaba a los individuos en vez de fortalecerlos.

Hume rechaza la defensa de las austeridades, sufrimientos, auto-desprecios y rigores a menos que sea por una buena causa. En principio, en la medida en que son

⁶ Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo. Tercera edición, Madrid, Alianza, 2014.

penalidades, no son valoradas por sí mismas. ¿Cómo pueden la abnegación, mortificación y la soledad ser aceptadas por ningún hombre sensato a menos que demuestre que de ellas se obtiene un bien mayor? En todo caso, la carga de la prueba recae sobre quienes las consideran virtudes.

Al menos, la lógica de la austeridad desde el punto de vista de los griegos del periodo helenístico podía sostenerse mejor: las privaciones de los griegos, afirma Hume, al menos tenían como finalidad acostumbrar al individuo a las privaciones con el fin de prevenir sufrirlas en el futuro, no se buscaban las privaciones por sí mismas.

Si el concepto de virtud puede rescatarse, ha de ser, para Hume, al margen de los lúgubres vestidos de los teólogos. La virtud es una cualidad jovial, solidaria con los demás, afable y alegre que persigue la felicidad de todos.

Hume distingue diferentes tipos de virtudes, a unas las llama “virtudes naturales”, entre las que están la mansedumbre, la generosidad, la clemencia, la moderación, la equidad, la grandeza de ánimo, la laboriosidad, la templanza, el buen sentido o la bondad. Estas virtudes producen el bien en cada ocasión en que se ejercen, y son siempre bienvenidas.

También tenemos deberes naturales. Estos deberes morales son instintivos. Tenemos una propensión innata a obedecerlos, como, por ejemplo, el amor de los hijos o la gratitud hacia nuestros benefactores. No es necesario racionalizar el beneficio que hacemos a la especie y a nuestros semejantes con su ejercicio. Sentimos compasión

por los desgraciados sin necesidad de mayores reflexiones y sentimos el deber natural de auxiliarlos sin estar obligados y sin pensar que lo hacemos porque podemos vernos en esa situación en algún otro momento y querríamos que alguien hiciera lo mismo por nosotros.⁷

Por otro lado, hay otras que pueden considerarse “virtudes artificiales”, como la obediencia. A diferencia de las primeras, estas son valiosas en la medida en que son parte de un esquema general o sistema de acción, que es considerado ventajoso. Las virtudes artificiales son el resultado de una invención que surge de las circunstancias de la vida. En un estado de naturaleza no necesitaríamos las virtudes artificiales, debido a que nuestras disposiciones y respuestas naturales serían adecuadas para mantener el orden de pequeñas unidades basadas en el parentesco. Pero a medida que el número de seres humanos aumenta, la escasez de algunos bienes materiales conduce también a un incremento de la posibilidad de conflictos entre esas unidades, en especial por lo que se refiere a la propiedad, es entonces cuando se requiere la presencia de las virtudes artificiales, y entre estas, la virtud social por excelencia, sin cuyo concurso no habría sociedad política, es la justicia.

De ahí surgen los deberes artificiales, fundados en un sentido de obligación que proviene de conocer y respetar los intereses y las necesidades generales de la sociedad humana. Para Hume, decir deberes artificiales es sinónimo de decir “deberes racionales”, en el sentido más noble del término.

Entre los deberes artificiales, se encuentran los de:

a) la justicia, el respeto por la propiedad de otras personas;

⁷ Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*. Madrid, Tecnos, 1994, p.109.

b) la fidelidad, el mantenimiento de las propias promesas

c) la lealtad al gobierno

Los deberes artificiales de justicia, fidelidad y lealtad se explican y se justifican a partir de la noción de utilidad, es decir, en referencia a los intereses o necesidades generales de la sociedad.

Si los deberes de la justicia y la fidelidad no fueran reconocidos y respetados de forma generalizada por los miembros de la sociedad, la vida social ordenada sería imposible según Hume. No es posible mantener la sociedad sin la autoridad de los magistrados porque toda persona se ama más a sí misma que al resto. Por eso dice que son deberes artificiales, porque van en cierto modo contra el instinto de velar primero por uno mismo. Se requiere reflexión y experiencia para obedecer y evitar conductas desordenadas que disolverían la sociedad. Esta es la primera de las críticas al contractualismo. Es inútil tratar de justificar o explicar nuestra lealtad al gobierno invocando el deber de la fidelidad o del mantenimiento de las promesas o, lo que es lo mismo, alegando la existencia de un pacto social real o supuesto basado en el consentimiento de los individuos.

Críticas al contractualismo

Hume es despiadado con los fundamentos filosóficos que dan vida a las diferentes opciones políticas de su tiempo en lo referido a la legitimidad de lo político. Para los conservadores (tories) el gobierno es sagrado e inviolable porque emana directamente de Dios. Por tanto, cualquier ataque o desestabilización, incluso la más mínima tiene un carácter sacrílego por muy tiránico que sea el gobierno.

Para otros, los liberales (whigs) el gobierno depende enteramente del consentimiento popular, otorgado en un contrato original. Si no hay consentimiento, es posible la resistencia. La rebelión es una posibilidad abierta cuando no hay consentimiento o contrato.

La conclusión del análisis de los presupuestos políticos de los grandes partidos es que se han edificado sobre una base poco refinada, se mueven por el celo partidista, sus programas son apresurados y no suficientemente justificados y como no podía ser de otro modo, el resultado global es informe y descuidado. Y sin embargo, concede que ambos tienen su parte de razón, aunque no como sus partidarios esperaban tenerla. La verdad que les concede no es la que ellos esperarían tener.

Por un lado, los conservadores afirman que la divinidad es el origen de todo gobierno y esto es algo que quien cree en Dios podría admitir sin problema. Es posible admitir, aunque Hume no lo hace, que la providencia divina ha dispuesto las cosas de tal manera que los hombres sobrevivan y ciertamente, el gobierno es un medio imprescindible para la supervivencia. De modo que puede decirse que si existe un plan divino tendente al bien de sus criaturas, o como mínimo a la conservación del hombre como especie, dentro de ese plan debe contemplarse la posibilidad de formar

gobiernos y ordenar con ellos la vida política. Hasta ahí podríamos ponernos de acuerdo: el gobierno es parte de un plan secreto de Dios para mantener vivas a sus criaturas.

Ahora bien, lo que no puede sostenerse es que Dios intervenga en política, ni por intervención directa o milagrosa de ningún tipo.

Por tanto, nadie puede ser considerado su representante en la tierra. O al menos, nadie puede justificarlo mejor que cualquier otro. Todos los que deseen ocupar puestos de gobierno parten de la misma posición. Ninguno puede apoyarse en la divinidad más que ningún otro. Todos beben de la misma fuente de legitimidad, nadie tiene un derecho sagrado: un guardián actuará por mandato divino lo mismo que un rey, y poseerá un derecho no menos inviolable. Si todo lo que sucede en el mundo respondiera a la providencia divina, todos tendrían la misma legitimidad, guardianes, reyes, tiranos y gobernantes compasivos.

Hume despacha burlesca, rápidamente y de forma algo despectiva a quienes defienden esta postura. Hoy puede parecernos obvio, pero la potencia de los pensadores y lo elaborado de las críticas dan indicación de lo asentadas que debían estar las tesis del derecho divino para justificar el mando de unos y la obediencia del resto.

Por otro lado, frente a Locke y todos los partidarios del contrato, cuyos argumentos le merecen mayor respeto que los que se apoyaban en el derecho divino. Hume prepara su segunda batería de argumentos. Los contractualistas se apoyan en una premisa que Hume comparte: todos somos iguales. Cuando consideramos cuán

parecidos son todos los hombres en lo general, dice Hume, incluso en sus potencias y facultades mentales, hasta que la educación las cultiva, hemos de conceder que solo su consentimiento pudo en un principio asociarlos y sujetarlos a una autoridad. No obstante, muchas objeciones puede presentarse ante los argumentos contractualistas.

En primer lugar, los utilitaristas cuestionan tanto la existencia real del pacto como su validez argumentativa. Hume ataca sarcásticamente la idea en virtud de la cual todos los miembros de la sociedad se comprometieron, en tiempo indeterminado, a cumplir las leyes y a consentir ser castigados si las desobedecían. Hume sabe que no es un pacto real, sino hipotético y precisamente por eso lo ataca, los pactos hipotéticos no son vinculantes: el hecho de que fuera sensato o razonable pactar en las condiciones que indican los contractualistas no significa que los términos del acuerdo se hayan de respetar como si se hubiera pactado. No ha habido trato, luego no hay obligación.

En segundo lugar, el contractualismo es una doctrina desconocida en el mundo porque las sociedades no surgen por contrato. Ni las antiguas ni las actuales. La teoría del contrato es una ficción que además, ni siquiera como ficción es reconocida, mucho menos entendida, en ninguna parte del mundo cercano o lejano. Lo que abunda en el mundo son mas bien príncipes que consideran como propiedad a sus súbditos y que afirman que sus derechos los poseen por conquista o por herencia, en ningún caso por pactos. Por su parte, los súbditos reconocen tal derecho a su príncipe puesto que creen haber nacido con la obligación de obedecerlo, del mismo modo que obedecen, respetan y honran a sus padres. En estas relaciones, el consentimiento contractual no existe. Hume se burla diciendo que el filósofo que fuera por el mundo

predicando su doctrina sería considerado un personaje peligroso y sedicioso y sería encarcelado de inmediato.

A partir de este momento, y una vez afirmado que la sociedad no surge por medio de ningún contrato, Hume se ve en la necesidad de dar cuenta de los orígenes de la sociedad.

En los inicios de las sociedades, dice Hume, cuando no había ejércitos, era imposible sujetar a la multitud al mando de uno solo. Hemos pues de entender que solo el consentimiento derivado de la conciencia de los beneficios resultantes de la paz y el orden pudieron lograr los muchos se sometieran al gobierno de unos pocos. De otro modo, sería absurdo que las mayorías, en quienes radica la fuerza, prestaran su obediencia a una minoría:

“Si nos preguntamos por qué medios se produce este milagro, hallaremos que, pues la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión [o sea, el consentimiento], es, por tanto, el único fundamento del gobierno...”⁸

El jefe entonces gobernaba más por la persuasión que por el mando. De existir un contrato sería con cláusulas tan obvias que no sería necesario explicitarlo.

Es lógico suponer que de esta primera fase se pasara a otra en la que el gobierno se dotara de fuerza suficiente para reducir a refractarios y desobedientes y en ese momento es cuando surgiría el gobierno civil propiamente dicho.⁹

⁸ Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 21.

⁹ Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 99.

Esta es una hipótesis no ilógica, pero el modo más habitual de surgimiento de sociedades políticas no es tan pacífico:

“Casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo. Cuando un hombre astuto y atrevido se ve al frente de un ejército o empresa, con frecuencia le es fácil, unas veces mediante la violencia, otras pretextando falsos derechos, lograr el dominio sobre un pueblo cien veces más numeroso que sus partidarios. No permite que sus enemigos puedan saber con certeza el número o la fuerza de quienes lo apoyan, ni les da tregua para reunirse en un cuerpo que pueda oponérsele.”¹⁰

La historia le da la razón: los matrimonios entre dinastías reales tomaban como dote o herencia a la población de un país o en las revoluciones una elite dirige las voluntades de la mayoría, como sucedió con la revolución de 1688. El consentimiento popular por lo general no comparece.

“si hubiéramos de elegir el momento en el que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno. Mientras está vigente una constitución, las inclinaciones del pueblo son consultadas a menudo; pero en época de revoluciones, conquistas o conmociones públicas suele ser la fuerza militar o la astucia política quien decide la controversia”¹¹

El gobierno lo implanta la violencia y lo mantiene la necesidad y la rutina. Ni Atenas era una democracia, recordemos el acceso restringido a los derechos ciudadanos a esclavos, mujeres o extranjeros, que carecían de derechos políticos y sin embargo estaban obligados a obedecer. En periodos de revoluciones sucede lo mismo: un reducido grupo de revolucionarios acaba determinando la forma de gobierno del conjunto. Es el miedo el que lleva a obedecer. No es ni el derecho divino ni el

10 Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., pp.101-102.

11 Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p.104.

contrato lo que lleva a conforma las entidades políticas en torno a un gobernante. En ausencia de pactos, la autoridad viene de la fuerza y el miedo.

Más adelante, la obediencia tiende a mantenerse por rutina, y se acaba obedeciendo por hábito. Los pueblos se habitúan a la sumisión y en virtud este factor, el gobierno puede sostenerse en el tiempo. La costumbre de la obediencia, sumada a la pasividad y docilidad de los gobernados sostiene y hace perdurar a los gobiernos.

“Poco a poco, el tiempo elimina todas estas dificultades y acostumbra a la nación a considerar como sus príncipes legítimos u originarios a aquellos que al principio veían como usurpadores o conquistadores extranjeros”¹²

Es falso que los hombres se comprometieran en un estado presocial a cumplir sus promesas y a respetar los pactos, es el estado social con capacidad para obligar a todos, argumenta Hume, el que permite el cumplimiento de las promesas y el respeto a lo acordado. No es el contrato el que crea la autoridad política, sino que es la autoridad política la que, una vez instituida, hace posible que existan contratos y pactos.

“Es evidente que no hubo formulación expresa de un pacto o acuerdo para la sumisión general, por ser idea que excedía en mucho a la comprensión de los salvajes. Cada acto de autoridad del jefe debe haber tenido un carácter independiente, y ser exigido por las circunstancias del momento. La evidente utilidad de su intervención hizo que fuese cada día más frecuente, y esta frecuencia determinó en el pueblo una aquiescencia habitual y, si se quiere, voluntaria, y, por tanto, precaria”¹³

En resumen, no es que Hume niegue la validez normativa de los principios contractualistas, es que fácticamente niega que se den en su tiempo o se hayan dado en algún otro momento las circunstancias propicias para poder hacerlo efectivo. La

12 Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, Ensayos políticos, op. cit., p.105.

13 Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, Ensayos políticos, op. cit., p. 99.

idea del consentimiento tal y como está formulada en el contractualismo no tiene correspondencia conocida con los hechos históricos.

Si se diera el contrato, sin duda sería el mejor y el más sagrado de los fundamentos del gobierno.

“No es mi intención excluir el consentimiento del pueblo como justa causa de gobierno. Donde se da es sin duda la mejor y más sagrada. Lo que afirmo es que se da muy rara vez, y casi nunca plenamente; y, en consecuencia, hay que admitir también otros fundamentos para el gobierno.”¹⁴

Pero lo que no es correcto, y esta es su crítica principal, es legitimar un gobierno existente apelando a condiciones inexistentes y que no tienen visos de poder existir.

En suma, la inexistencia o inviabilidad del contrato lleva a negar que existan obligaciones derivadas de él. Un contrato hipotético es moralmente irrelevante.

A esto se añade, y esta es otra línea de crítica, el hecho de que el contractualismo parece basar la legitimidad de una sociedad política en la aceptación y el consentimiento en el momento de sellar el pacto fundacional, pero ¿es necesario poner tanto peso en el momento de sellar el pactum subjectionis? Dicho pacto, en virtud del cual la sociedad transfiere, mediante determinadas condiciones, a un gobernante o gobernantes el derecho a gobernar la comunidad política, es el que legitima una sociedad política propiamente dicha, dotada de poder y autoridad. Pero la pregunta que surge es ¿es el consentimiento fundacional la única fuerza que mantiene a los Estados? Los contractualistas conceden excesivo peso a una legitimidad de origen, que incluso si se hubiera dado, su alta valoración revela una simplificación a la hora de evaluar la validez de un gobierno y la legitimidad de sus actuaciones.

14 Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p.104.

Hume medirá la legitimidad del Estado y del gobierno no tanto por su constitución inicial o por las condiciones de su fundación cuanto por su práctica. Se trata de ubicar el énfasis no en la improbable legitimidad del origen sino en la legitimidad de su ejercicio continuado. La legitimidad, podríamos afirmar sin traicionar el pensamiento de Hume, se mide en un plebiscito diario. Es la práctica diaria y real lo que verdaderamente importa y es justo que sea así.

Hume deja claro que si se quieren buscar los orígenes de casi todos los gobiernos, es bien posible que en sus inicios encontremos violencia, usurpación de poder o conquistas y ningún rastro de libre consentimiento por parte del pueblo.¹⁵ El enfoque de Hume acepta esto como un hecho, un desgraciado hecho, y se concentra en perseguir un mayor rigor a la hora de controlar el ejercicio del poder. La legitimidad de ejercicio es el patrón con el que medir, si no la obediencia, sí la legitimidad del gobierno.

Incluso aceptando el hecho de que el pacto hubiera tenido realmente lugar y que cumpliera las condiciones formales que lo hacen legítimo y teniendo en cuenta que a partir de ese momento inicial los gobiernos están sometidos a multitud de cambios y retos, la pregunta que Hume plantea es si debe mantenerse la legitimidad de un pacto sellado por otras generaciones en un contexto diferente. El consentimiento de una generación no se extiende a la siguiente. Los hombres, dice con ironía, a diferencia de las mariposas, no se reproducen en bloque: unos mueren al tiempo que otros nacen.

15 Hume, David, "Del contrato original" en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p.101.

“Si las generaciones humanas desapareciesen a la vez para ser sucedidas por otras, como ocurre con los gusanos de seda y las mariposas, la nueva raza, si tuviese suficiente sentido para elegir su gobierno, lo que no pasa entre los hombres, podría voluntariamente, y por general consenso, establecer su propia forma política sin consideración alguna por las leyes o el precedente de sus antepasados. Pero como la sociedad humana se halla en perpetuo fluir, y a cada instante desaparecen hombres del mundo y otros llegan a él, es preciso, a fin de conservar la estabilidad del gobierno, que los jóvenes se conformen con la constitución vigente y sigan los pasos de sus padres”¹⁶

Los argumentos parecen sumar sus fuerzas a medida que se van proponiendo, cerrando las posibilidades de considerar válidas las tesis contractualistas. No es posible extraer legitimidad de un pacto que nunca existió o que, de existir es remoto y fue firmado por otros. La legitimidad de un Estado y de un gobierno radica en la sumisión voluntaria de los gobernados, el consentimiento de los padres, no digamos ya de los abuelos, no es un buen argumento para obligar a los hijos y a sus descendientes. Los pactos del pasado no son vinculantes si no han sido revalidados por los presentes.¹⁷

Hume parece interpretar que Locke, que es a quien cuestiona sin nombrarlo, afirma que nuestra actual lealtad al gobierno actual depende del consentimiento original otorgado generaciones en el pasado y que ese consentimiento nos vincula ahora. Pero eso no es lo que Locke dice en realidad. Locke no cree que el consentimiento de los antepasados pueda obligar a los descendientes y así lo expresa explícitamente en el Segundo ensayo cuando afirma que es cierto que las promesas o compromisos que uno hace por sí mismo está obligado a cumplirlos, pero ningún tipo de pacto puede atar a sus hijos y mucho menos a su posteridad”.

Lo que sí sostiene Locke, y aquí la crítica de Hume está bien dirigida, es que quien nace bajo una sociedad política que no le satisface puede abandonar sus tierras y marchar a otras o formar un nuevo gobierno *in vacuis locis*, en otro lugar

¹⁶ Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., pp.106-7.

¹⁷ Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p.101.

deshabitado del mundo. La posesión de tierras, responde Locke, ata al propietario al poder y a las leyes vigentes en ese territorio. Eso supone el sometimiento de todas las voluntades a una sola, quedando sin posibilidad de oponerse a los gobernantes. De modo muy similar, se pronuncia Rousseau cuando afirma que una vez sellado el pacto de sumisión por acuerdo unánime, quien habita el territorio debe someterse a esa soberanía. La crítica de Hume apunta a la incapacidad del contractualismo de lidiar con la disidencia o con la crítica, más allá de negar su legitimidad y expulsarlos del territorio.

El trato a los disidentes merece ser abordado con mayor sutileza. Para empezar porque, pertenecer a una sociedad no depende de la libre voluntad de los individuos y no existen lugares alternativos en los que poder establecerse.

“¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.”¹⁸

El campesino pobre se encuentra con respecto al territorio en la misma situación que el pueblo con respecto a sus gobernantes: no tienen opciones alternativas una vez se cierra el pacto.

Considerando la relación entre gobernantes y gobernados, las tesis contractualistas se colocan del lado de los primeros pues decir que la legitimidad de un gobierno concreto se asienta sobre el consentimiento de *todo* el pueblo es hacerles más honor del que esperan y del que seguramente merecen.

18 Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos, op. cit.*, p.105.

Por otro lado, los contractualistas parten de que solo con la obediencia es posible asociar a los hombres y sujetarlos a una autoridad. Sin embargo ¿es la obediencia la razón última? El contractualismo se apoya en que respetar los pactos es un requerimiento incondicionado de la justicia, pero ¿hasta dónde ata ese sometimiento a lo pactado? ¿Es la obediencia al contrato un valor realmente incondicionado?

La obediencia, aunque necesaria, no es la razón última y sí lo es que los ciudadanos sientan que con el gobierno obtienen un mayor beneficio que sin él. De esta matización se desprende que el pueblo no debe ni al gobierno ni a las leyes un consentimiento que no esté basado en el criterio de la utilidad social. La búsqueda de la utilidad es la base de la obediencia cívica que toda asociación política requiere. El consentimiento se funda en la conciencia de los beneficios resultantes.¹⁹ Las razones por las que se mide la utilidad social serían la paz, el orden y la seguridad. Estos fines demandan que haya justicia, de manera que el fin último del gobierno es su administración, como condición necesaria para la convivencia pacífica y ordenada. A este fin mayor se subordinan los fines particulares de “reyes y parlamentos, armadas y ejércitos, funcionarios de la Corte y el Tesoro, embajadores, ministros y consejeros privados”.²⁰ Crear un Estado y dotarlo de instituciones justas en las que la ley sea igual para todos es, en palabras de Hume, una hazaña merecedora de grandes honores, pues es la clave de la convivencia estable y armónica:

“De cuantos hombres se distinguen por hazañas memorables, el lugar de honor corresponde a los legisladores y a los fundadores de estados, que transmiten un sistema de leyes e instituciones dirigidas a asegurar la paz, la felicidad y la libertad de las generaciones futuras”.²¹

19 Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 99.

20 Hume, David, “Del origen del gobierno” en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 26.

21 Hume, David, “De los partidos en general” en Hume, David, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 43.

Las leyes y las instituciones humanas son ordenamientos que deben perseguir una utilidad: facilitar la felicidad de los ciudadanos, que es en lo que consiste el bien común. El principio de utilidad es el instrumento que indica si las leyes son convergentes o divergentes con ese fin.

La validez de la promesa descansa siempre en las consecuencias positivas que se espera obtener de ella, en suma: en su utilidad. Ciertamente, Hume acepta que el cumplimiento de la palabra dada y la confianza mutua son los pilares de cualquier sociedad organizada, pero no deja por ello de reseñar que los contratos son un instrumento que sirve a un propósito mayor que conviene no olvidar. El cumplimiento de las promesas y el respeto a los pactos no es el fin último. La obediencia no es un cheque en blanco que los ciudadanos entregan a los gobernantes al sellar el pacto. Si se mantiene el pacto es porque ello beneficia a la comunidad. De no ser así, no habría por qué hacerlo.

Si en una sociedad se obtuvieran mayores beneficios para todos desobedeciendo un pacto que obedeciéndolo, lo conveniente y racional sería desobedecer. Para los utilitaristas el contrato es una ficción inútil porque la utilidad es siempre el último criterio de decisión.

“Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: Porque debemos mantener nuestra palabra. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: ¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer”.²²

22 Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*, *op. cit.*, p.110-111.

Ni la justicia siquiera es un valor en sí mismo, sino que está supeditada a los intereses de la sociedad.²³ El bien del pueblo es el fin supremo ante el que todo lo demás son medios.

El utilitarismo aporta un elemento valioso a la argumentación. Su crítica al contractualismo es meritoria en la medida en que desvincula la obediencia de ataduras innecesarias y obliga a cuestionar y revisar la utilidad de determinados usos y costumbres precedentes, algunos de los cuales ocultan abusos mantenidos por la ciega costumbre. En ese sentido, apelar a la utilidad es más acertado que solo preconizar el respeto a lo pactado. La utilidad desvincula a los individuos de una sociedad de la obediencia cuando el contrato se convierte en una atadura colectiva que no reporta utilidad alguna. La importancia del contrato debe ser vista en tanto que medio, no como fin en sí mismo.

Según Hume, si nos preguntamos por qué deberíamos respetar todo pacto o acuerdo que hayamos suscrito (o por qué debemos tratar el consentimiento individual como algo vinculante), no tendremos más alternativa que recurrir al principio de utilidad como fuente de explicación. Por consiguiente, cuando se nos pregunte acerca de los motivos de nuestra lealtad al gobierno, en lugar de dar el paso adicional de apelar al principio de fidelidad a un supuesto contrato, ¿por qué no invocamos directamente el principio de utilidad?

Nada ganamos en términos de justificación filosófica fundamentando el deber de la lealtad en el deber de la fidelidad. En este sentido, Hume considera la concepción lockeana del pacto social como un «subterfugio innecesario», que, por otra parte, tiende a ocultar que la justificación de todos los deberes debe apelar a las necesidades generales de la sociedad: eso es la «utilidad».

²³ Hume, David, “De la obediencia pasiva” en Hume, David, *Ensayos políticos*, *op. cit.*, p. 116.

Una crítica añadida es que la idea de obediencia o de justicia en el contractualismo son opacas.

Todas las construcciones sociales, dice Hume, incluidos el respeto a las promesas, la justicia o la fidelidad no son sino instrumentos útiles que garantizan la convivencia y la mejor conducción de los asuntos humanos y así es como deben ser entendidas.

La obediencia política se justifica en la utilidad. Es un deber artificial fruto de la reflexión. Nuestros impulsos primarios nos llevarían al ejercicio de la libertad ilimitada, pero un mínimo de capacidad de análisis nos muestra que la sociedad no puede mantenerse con estas bases.²⁴ Es necesario obedecer porque resulta útil. La obediencia está condicionada a lo que se espera obtener de ella. Cuando la obediencia es a cambio de nada, se abre el paso al despotismo.

La conclusión de Hume por lo tanto, es que, como doctrina filosófica, el contrato social no sólo es inverosímil y contradice el sentido común yendo contra todas las creencias reales de la gente (además de ser contrario a la opinión política generalizada, tal como él mismo sostenía en las partes iniciales de su ensayo), sino que resulta también superficial, pues no destaca lo que tiene que ser el fundamento real de la obligación política: las necesidades de los ciudadanos y los intereses generales de la sociedad.

Hume comenta al final del ensayo, que en moral es imposible encontrar nada que sea nuevo y que las opiniones que sí son novedosas casi siempre resultan ser falsas. Cree que, en cuestión de moral, no han de esperarse nuevos descubrimientos. Considera, por decirlo de otro modo, que la concepción de Locke –históricamente

²⁴Hume, David, “Del contrato original” en Hume, David, *Ensayos políticos*, *op. cit.*, p.110.

incorrecta para él- es una doctrina de reciente descubrimiento y, por consiguiente, contraria a la práctica y la opinión generales de la humanidad.

A pesar de que el contractualismo fue un instrumento útil en la lucha contra el absolutismo, una ficción como el contrato puede acabar avalando y perpetuando un orden político injusto y degenerado por el mero hecho de que fuera pactado legítimamente (o teóricamente pactado) en un momento anterior. El exceso de fidelidad incondicionada a un contrato puede dar como resultado cierta esclerosis institucional. Cuanto más cambiantes son las circunstancias, más flexibilidad necesitan las instituciones para adaptarse y responder a los nuevos retos que se les presentan. El contractualismo peca de inmovilismo pues una vez sellado el pacto el pueblo queda a merced de sus gobernantes.

Frente al mayor inmovilismo contractualista, el utilitarismo permite evaluar las instituciones sociales continuamente y en caso de que dejen de ser beneficiosas, modificar sus cláusulas o eliminarlas en cualquier momento. El utilitarismo establece criterios que, en principio, están siempre abiertos a la negociación y al cambio. El único compromiso que el utilitarismo mantiene es que las instituciones deben servir a quienes las crearon. La sensación de que el Estado y sus instituciones son convenciones socialmente útiles que deben su existencia a la utilidad de los ciudadanos es ciertamente mucho más perceptible desde un enfoque utilitarista que desde uno contractualista.

Así, consciente del peligro de degeneración política, Hume propone reducir en lo posible la cantidad de poder y riqueza a disposición de los pocos que gobiernan y

establecer mecanismos de control del poder, división de poderes, vigilancia entre instituciones, las garantías judiciales, etc.

La inercia del poder es negativa, especialmente cuando hay indiferencia por los asuntos públicos.

Epílogo

La crítica de Hume al contractualismo que nos ha ocupado es sin duda, contundente y convincente o, cuando menos, bastante plausible en muchos aspectos. La crítica de Hume tuvo una gran influencia histórica en el debilitamiento de la perspectiva del contrato social. No hubo después de Hume, en Inglaterra, sucesores de la doctrina de Locke. He ahí una prueba de la gran efectividad del ensayo de Hume a lo largo de la historia.

No obstante, para hacer justicia al contractualismo, puede decirse que una sociedad puede articularse con bases contractualistas y evitar su esclerosis siempre que establezca que lo que se sella no es un contrato entre gobernados y gobernantes, ya que ambas partes no están en el mismo plano y no puede hablarse de contrapartidas recíprocas, sino entre los ciudadanos consigo mismos. Los compromisos que algunas personas adquieren consigo mismas son siempre revisables en función de los intereses presentes de los intervinientes. Locke y Rousseau insisten en que los contratantes no anulan su voluntad, sino que se mantienen dueños de sus propios actos en cada momento, lo cual incluye la revisión concertada de alguna cláusula o incluso la anulación del pacto. Este es el punto determinante, no es un pacto entre pueblo y rey; los contratantes, son los sujetos que deciden coaligarse en sociedad política y atarse *recíprocamente*. Es posible entonces entender el contrato desde la premisa de que el pueblo es siempre el soberano (Rousseau), con independencia de quiénes sean los elegidos para formar parte de las instituciones rectoras. Entendido así, queda claro que los gobernantes no tienen el poder en propiedad sino que administran una concesión de uso (Locke). La clave está en distinguir entre *hacer uso de* y *poseer* el poder. Los gobernantes hacen uso del poder pero no lo poseen, tan solo lo tienen con la confianza de que cumplan su cometido, entendiendo que si no

dispusieran de tal poder les sería imposible realizarlo satisfactoriamente. La soberanía recae sobre el pueblo y no sobre el Estado ni sobre los gobernantes.

Locke y Rousseau coinciden en que los gobernantes son meros fideicomisarios con una labor encomendada para la que se les cede un poder fiduciario bajo los límites que se les marquen y siempre en beneficio de la comunidad.

No son dueños ni beneficiarios del poder sino ministros, no exentos del cumplimiento de las leyes, en quienes se ha delegado el mandato del pueblo. El poder no se transfiere y se aliena (*translatio*) sino que se delega (*concessio*) a unos representantes. Los gobernantes pueden ser considerados como brazos ejecutores, burócratas, funcionarios o delegados, encargados de la administración y el mantenimiento de las estructuras e instituciones del Estado.

Rousseau deja claras estas distinciones cuando afirma que el gobierno (príncipe)²⁵ es un ministro del soberano y que su papel es el de ejercer de mediador entre los súbditos (los ciudadanos) y el soberano (los mismos ciudadanos), haciendo cumplir las leyes y manteniendo la libertad.

Entendido de este modo, el contractualismo sí permite que la comunidad política haga frente a los abusos de poder, pues la comunidad nunca ha cedido su soberanía.

En este punto convergen utilitarismo y contractualismo. Los gobernados son la parte cuyos intereses deben velarse pues la confianza del pueblo para que algunos ejerzan el poder está siempre condicionada al desempeño.

Rousseau insistió en el peligro que subyacía si el poder se entregaba. Perder el poder es perder la palabra y la capacidad de acción, de ahí que se empeñara en defender que la soberanía es inalienable. En efecto, no parece necesario entregar la soberanía

²⁵ Para Rousseau, los miembros del gobierno (magistrados, reyes o gobernantes) forman un cuerpo al que se denomina príncipe, que está supeditado al soberano, que es la voluntad general que emana de los ciudadanos.

para que exista un gobierno. A diferencia de Hobbes, Rousseau pone todo el peso en la soberanía del pueblo y lo blinda así frente a posibles arbitrariedades y abusos. Lo fundamental de esta tesis es que el pueblo soberano nunca pierde el control de la situación. No hay ley que no pueda ser derogada ni gobernante que no pueda ser depuesto.

Bibliografía

Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo, tercera edición, Madrid, Alianza, 2014.

——— *Ensayos Políticos*, Madrid Tecnos 1994.

——— *Mi vida*, Madrid, Alianza, 1985.

——— *Tratado de la naturaleza humana*, (edición preparada por Félix Duque), Madrid, Tecnos, 1992.

——— *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, 1992.

——— “Of Essay Writing” en *Essays: Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.). Liberty Fund, Inc., Indianapolis, 1985.

——— *De la moral y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

——— *The History of England, From the Invasion of Julius Ceaser to 1688*. Liberty Fund, Inc., Indianapolis, 1983.

——— *Writings on Religion*, Antony Flew (ed.). Open Court, 1992.

——— *Political Essays*, Knud Haakonseen (ed.). Cambridge University Press, 1994.

——— *Essays: Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.). Liberty Fund Inc., 1985.