

EL CONSERVADURISMO DE DAVID HUME*

Donald W. Livingston

Frente a una larga tradición de interpretación de Hume que toma como eje sus tesis epistemológicas, Donald W. Livingston plantea que la clave de su pensamiento está en sus escritos políticos e históricos. Desde esta perspectiva, sostiene también que fue Hume el primero en desarrollar a fondo las premisas filosóficas del conservadurismo al denunciar las devastadoras consecuencias políticas que tendría la metafísica especulativa moderna. Esta última, ya sea como sistema filosófico o como movimiento religioso, habiéndose emancipado conceptualmente de los marcos de racionalidad basados en el orden imaginario y narrativo de la vida cotidiana, inspira movimien-

DONALD W. LIVINGSTON. Ph. D., Washington University, 1965. Profesor del Departamento de Filosofía en Emory University (Atlanta, EE. UU.). Sus estudios se han centrado en la historia de la filosofía moderna (en especial Hume y la Ilustración escocesa), filosofía de la historia y filosofía política. Autor, entre otras publicaciones, de *Philosophical Melancholy and Delirium* (Chicago University Press, 1998) y coeditor de *Hume as Philosopher of Society, Politics, and History* (University of Rochester Press, 1991) y *Liberty in Hume's "History of England"* (Kluwer Academic Publishers, 2002).

* Capítulo 12, "Conservatism", del libro *Hume's Philosophy of Common Life*, por Donald W. Livingston (© University of Chicago Press, 1984). Su reproducción en esta edición cuenta con la debida autorización del autor y de University of Chicago Press. Por razones de extensión se han omitido algunos pasajes, lo que se indica en cada ocasión mediante puntos suspensivos entre corchetes: [...].

Traducción al castellano de Pablo Solari G., con la asistencia de Cecilia Monge.

tos políticos que no buscan sólo un cambio de régimen o la promoción de intereses particulares, sino la transformación total de la vida social y moral. La historia política de la era moderna, desde la “gloriosa” revolución inglesa de 1688 en adelante, atestiguaría este fenómeno. De ahí que para Hume —sostiene D. Livingston en este artículo— la tarea de la “verdadera filosofía” sea, antes bien, restringir o moderar esta tendencia anclando metodológicamente la reflexión filosófica y sus efectos reformistas en el tejido de juicios y máximas históricamente establecidas que orientan la interacción cotidiana.

El sombrío entusiasmo que imperaba en el partido parlamentario es, seguramente, el espectáculo más curioso presentado por historia alguna; y el más instructivo a la vez que interesante para la mente filosófica.

David Hume, *Historia de Inglaterra*.

Hume y la tradición conservadora

La filosofía política de Hume y, de hecho, toda su filosofía en general ha sido reconocida como una forma de conservadurismo. Leslie Stephen la ha descrito como un “conservadurismo cínico”, queriendo decir que el pensamiento de Hume estaba tan arraigado en la reseca arcilla del pasado y en el *status quo* que no tenía sintonía alguna con las ideas filosóficas y religiosas que habían llevado a los hombres a la rebelión en nombre de una libertad más extensa y de la soberanía democrática¹. Así les pareció también a los *whigs* de su tiempo. Catharine Macaulay no estaba sola cuando pensaba que el panorama que ofrecía la filosofía de Hume era, en su conjunto, de una complacencia casi amoral: “El famoso escéptico señor Hume admite que las bondades de una buena constitución, un temperamento alegre y voluble, sumados a las ventajas de una prosperidad temporal, son una protección segura contra los aguijones de la conciencia y ese agudo remordimiento que sigue de ordinario a los actos más oscuros de vileza”². Los *whigs* estaban furiosos por la *Historia de Inglaterra* de Hume, pues encontraban que su relato se inspiraba precisamente en los principios de tal complacencia moral. Su descripción de la constitución fue considerada no sólo errada en los hechos, sino profundamente perversa, una celebración de “aquellos efímeros hombres públicos que han sacrificado los intereses más

¹ Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (1962), vol. 1, p. 157.

² Catharine Macaulay, *Letters on Education* (1790), pp. 391-392.

esenciales de la gente en beneficio de sus afectos privados”³. Sheldon Wolin ha sostenido que el conservadurismo de Hume, en tanto defensa del *status quo*, fue sobrepasado por los acontecimientos: “Hume muere oportunamente en 1776, y de ahí en adelante los sucesos de la revolución se encargaron de dejar en ridículo sus cómodas conclusiones. En la esfera de los hechos había poco consuelo para los conservadores; ahora estaban al mando los revolucionarios”⁴.

Para evaluar estas críticas debemos examinar la naturaleza del conservadurismo de Hume. El principal obstáculo para ello es el propio término “conservadurismo”. Este término ingresa por vez primera al discurso político algún tiempo después de la Revolución Francesa. Chateaubriand (1768-1848) publicó un diario llamado *Le Conservateur*, que tenía por misión restaurar el orden pre-revolucionario. Hacia 1830, los republicanos nacionales americanos se llamaban a sí mismos “conservadores” y, en 1832, el nombre oficial del partido *tory* británico pasó a ser “Partido Conservador”⁵. Nadie antes de la Revolución Francesa podría haberse reconocido como conservador; al menos no más que lo que Constable y Turner podrían haber admitido que estaban introduciendo elementos del Impresionismo en sus pinturas, aunque eso era, de hecho, lo que habían introducido, entre otras cosas. La caracterización de Hume como conservador “cínico”, o de otro tipo, no puede hacerse sino con extremo cuidado, teniendo en cuenta el marco narrativo en el cual el término tiene sentido. Hay, por supuesto, un concepto atemporal de conservadurismo que se usa a menudo para caracterizar a los conservadores: un conservador es alguien que está dispuesto a defender el *status quo* y que mira con sospecha cualquier propuesta de cambiar los fundamentos del orden establecido. Pero ésta no puede ser una descripción adecuada de la actitud política de aquellos que se han llamado a sí mismos “conservadores”. Primero, porque esa actitud se puede aplicar a cualquier ideología. Marxistas, liberales y socialistas en el poder tienen una disposición a defender el *status quo* y a mirar con oscura sospecha cualquier propuesta por cambiar los fundamentos del orden establecido. Más aún, como lo muestra la historia del conservadurismo, pensadores como Burke, De Maistre, Metternich, De Bonald, Coleridge, Eliot y Solzhenitsyn han estado dispuestos a adoptar medidas reformistas e incluso radicales. El propio Hume se vanagloriaba del carácter revolucionario de su filosofía, dejando en claro que la aceptación de sus principios produciría un importante

³ Catherine Macaulay, *The History of England* (1763), pp. vii-viii.

⁴ Sheldon Wolin, “Hume and Conservatism” (1976), p. 253.

⁵ N. K. O’Sullivan, *Conservatism* (1976), pp. 9-10.

cambio conceptual, cuando no una revolución total, en el concepto mismo de filosofía.

Para entender la mente conservadora y la relación de Hume con ella, comencemos con lo que han dicho sobre el conservadurismo quienes se proclaman como tales. Erik von Kuehnelt-Leddihn, un conservador austriaco contemporáneo, ve su propio pensamiento como una crítica de varias formas de lo que J. L. Talmon ha llamado la “democracia totalitaria”, una forma de pensar que Kuehnelt-Leddihn rastrea hasta la Revolución Francesa: “las raíces del mal son histórico-genéticamente las mismas en todo el mundo occidental. El año fatal es 1789, y el símbolo de la inequidad es el gorro frigio de los jacobinos. Su herejía es la negación de la personalidad y de la libertad personal. Su manifestación concreta es la democracia de masas jacobina, todas las formas de colectivismo nacional y estatismo, el marxismo que produce el socialismo y el comunismo, el fascismo y el nacional-socialismo. Izquierdismos en todas sus variedades y manifestaciones modernas, a las que en EE. UU. se aplica, perversamente, el buen término ‘liberalismo’”⁶. Aunque modelada por el siglo XX, esta manifestación de la mente conservadora es, en su esencia, la que se encuentra en las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1790) de Edmund Burke, usualmente considerado como el documento fundador del conservadurismo.

Así entendido, el conservadurismo es una concepción narrativa basada en una doctrina de la catástrofe, en la que el evento fatídico es la Revolución Francesa y los posteriores movimientos políticos conectados conceptualmente con ella. Luego, el conservadurismo no es una disposición atemporal a defender el *status quo* sino un movimiento históricamente delimitado que sólo entra en escena para defender un cierto tipo de valor y para combatir a cierto tipo de enemigo. Aunque en muchos aspectos hay enormes diferencias entre ellos, los conservadores están de acuerdo acerca del enemigo: la intrusión violenta de la metafísica racionalista en la política. Burke atacó la “metafísica adulterada” de la Ilustración que él pensaba le dio a la Revolución Francesa su impronta singular. Análogamente, Hegel rechazó la “razón alienada” y la “libertad absoluta” de la Revolución Francesa. Y Metternich condenó al “hombre presuntuoso” que busca entender y reconstruir los fundamentos del orden social y político mediante la sola razón. Así, en el esfuerzo por defender el *ancien régime*, los conservadores consiguieron poner en evidencia cierta clase de error intelectual y práctico que ellos creían era una amenaza para *cualquier* orden político y social legítimo. Entonces, el conservadurismo no debe considerarse como una dis-

⁶ Erik von Kuehnelt-Leddihn, *Leftism* (1974), pp. 11-12.

posición ciega a preservar el régimen establecido, sino como una tradición intelectual con substancia. En sus rasgos más generales, esa tradición es una doctrina de los límites, en especial, una doctrina de los límites que la crítica filosófica del orden social y político no puede rebasar.

La pregunta que ahora debemos hacer es si acaso Hume puede ser considerado parte de la tradición conservadora. La historiografía convencional estima que la tradición conservadora comienza con la reacción a la Revolución Francesa y, en particular, con las *Reflexiones* de Burke. Dado que Hume muere trece años antes de la Revolución Francesa, puede parecer anacrónico verlo como parte de esta tradición. Hay, sin embargo, buenas razones para revisar el lugar que ocupa en la historia de la ideología política moderna esta vertiente particular. Lo peculiar del pensamiento conservador es su crítica de la filosofía en política. Burke era un *whig* y uno de los grandes reformadores de su tiempo (trabajó arduamente para reformar la administración de las colonias americanas, Irlanda e India). Pero cuando se le pidió apoyar la revolución en Francia, se vio obligado a abandonar su posición *whig* amante de la libertad y a considerar con más cuidado las bases de la autoridad política. Vio la Revolución Francesa no como una indignación comprensible ante la opresión, sino como un intento por reestructurar completamente la sociedad de acuerdo con una teoría metafísica. Al estilo *whig*, interpretó la Gloriosa Revolución de 1688 y la Revolución Norteamericana como “restauraciones” de derechos históricos frente a una usurpación. Pero la Revolución Francesa no era un caso corriente de rebelión, comprensible en términos del bien y del mal de la vida cotidiana, históricamente consagrados. Se trataba de una rebelión metafísica, y para la mente de Burke un evento único cuya naturaleza pocos entendían. Dedicó el resto de su vida a instruir a sus compatriotas (especialmente a *whigs* radicales como Macaulay, Priestley y Price) sobre la diferencia entre la reforma *whig* y la naturaleza metafísica de la Revolución Francesa.

Luego, el conservadurismo es una crítica de cierto patrón de pensamiento. En la medida en que Hume identificó este patrón de ideas y lo criticó de un modo típicamente conservador, se lo podría considerar como parte de la tradición intelectual conservadora. Que Burke haya sido el primero en tomar conciencia de estas ideas gracias al impacto del Terror, y que otros se hayan enterado de ellas a través de sus *Reflexiones*, no debe llevarnos a pensar que estas ideas no existían antes de 1790. Existían, y Hume más que nadie debe ser considerado como el primero en haberlas identificado y haber ofrecido una crítica filosófica de ellas. Es más, lo que llevó a Hume a reflexionar sobre los límites a los que debe atenerse la crítica filosófica en política no fueron acontecimientos como el Terror, sino que presiones

conceptuales y psicológicas asociadas al principio de autonomía interno a la naturaleza de la filosofía. Sin embargo, la reforma conceptual de la filosofía (filosofía post-pirroniana) que Hume concibió teóricamente en su gabinete, fue toscamente elaborada sobre el manto de los acontecimientos por la reacción a la Revolución Francesa.

En 1783, el general George Washington, en una carta abierta a los gobernadores en que llamaba a la unión de los estados, observó que “los fundamentos de nuestro Imperio no se construyeron en la sombría era de la ignorancia y la superstición”, sino que “la indagación de la mente humana en pos de la felicidad social ha avanzado mucho; los tesoros del conocimiento, adquiridos en el curso de los años por el esfuerzo de Filósofos, Letrados y Legisladores, yacen ahí para ser usados y la sabiduría colectiva ha de ser felizmente aplicada para establecer nuestras formas de gobierno... En este período auspicioso los Estados Unidos se convirtieron en una Nación, y si sus ciudadanos no han de ser completamente libres y felices, la culpa será enteramente nuestra”⁷. Esto fue escrito en la cúspide de la Ilustración, cuando se podía hablar públicamente, con inocencia y esperanza, del filósofo como el letrado y legislador que preside la fundación de un Estado. Pero tras la Revolución Francesa el término “filósofo” adquirió connotaciones desfavorables y, durante algún tiempo, especialmente en el mundo angloamericano, denotaría un teórico social alienado cuyo intento por reestructurar totalmente la sociedad según un plan racional llevó al Terror y a lo que sería conocido como totalitarismo.

Para los conservadores británicos, siguiendo a Burke, el conservadurismo no era una filosofía o una ideología sino un estado mental inarticulado. El profesor Viereck observa: “Según esta versión británica, el razonamiento lógico-deductivo de conservadores latinos como De Maistre es demasiado doctrinario, demasiado siglo XVIII. Incluso es posible generalizar y decir que la mente conservadora no gusta de generalizar. La teoría conservadora es anti-teórica. La mente liberal y racionalista articula conscientemente plantillas abstractas; la mente conservadora encarna inconscientemente tradiciones concretas”⁸. Esta caracterización es aplicable de alguna manera no sólo a los conservadores británicos sino en general a todo el movimiento conservador. Cabe destacar que la mayoría de los grandes pensadores conservadores han sido hombres de letras, como Johnson, Coleridge, Dostoyevsky y Eliot, o filósofos estadistas como Burke, Metternich, Tocqueville, Disraeli y Churchill. Excepto Hegel (cuyo trabajo puede

⁷ Citado por Douglas Adair, “David Hume, James Madison, and the *Tenth Federalist*” (1976), p. 404.

⁸ Peter Viereck, *Conservatism* (1959), p. 16.

ser y ha sido puesto al servicio de fines revolucionarios), no ha habido una articulación filosófica profunda de la perspectiva conservadora.

Sin embargo, en la filosofía de Hume hallamos una estructura conceptual diseñada para refutar el pensamiento revolucionario, y capaz de explicar la idea conservadora de un orden social y político legítimo. Esto fue reconocido por los primeros conservadores en Francia tras la revolución, quienes —como ha mostrado el profesor Bongie— adoptaron como documentos fundacionales de la contra-revolución no las *Reflexiones* de Burke sino la *Historia de Inglaterra* y los ensayos políticos de Hume⁹. Las *Reflexiones* de Burke fueron escritas para los británicos con el fin de persuadir a los *whigs* radicales de no imitar la revolución y para explicar las diferencias conceptuales entre la tradición *whig* de reforma “evolucionaria” y la peculiar rebelión metafísica de la revolución. Cierta estridente chauvinismo británico recorre esta obra, junto con elementos góticos que anticipan la era romántica y una nostalgia por la unidad medieval. Los trabajos históricos y filosóficos de Hume, sin embargo, tienen un marco cosmopolita y están organizados en torno a un sistema filosófico. No fueron construidos con premura en reacción a los acontecimientos, sino elaborados pausadamente en plena Ilustración. Su trabajo congeniaba mejor con aquellos “conservadores latinos” más orientados a la teoría. Ellos podían apelar a Hume como alguien que había alcanzado en la historia una objetividad casi sobrehumana, y que, en cuanto escéptico, usó las propias herramientas de la razón para limitar el rango de acción de la razón en la política¹⁰.

En las secciones que siguen quiero explorar las razones por las cuales Hume debe ser considerado el primer filósofo conservador. Esta tesis, si es correcta, puede servir para expandir y enriquecer nuestra concepción de la tradición intelectual conservadora. Una tradición que todavía no ha sido suficientemente apreciada por la filosofía angloamericana. Pero aún más importante, leer a Hume mediante el aparato conceptual de la tradición conservadora nos permitirá discernir estructuras de su pensamiento que de otro modo no aparecerían.

La religión como error filosófico

He caracterizado la tradición conservadora al menos como una reacción (bien pensada o no) al intento de determinar los asuntos sociales y políticos de la vida cotidiana mediante el pensamiento metafísico. El conser-

⁹ Laurence L. Bongie, *David Hume, Prophet of the Counter-Revolution* (1965), ver especialmente el capítulo 3.

¹⁰ *Ibíd.* p. 45.

vadurismo es mucho más que eso, pero es al menos eso. Algunos conservadores se han retirado a las regiones no reflexivas del arte, de la tradición o del sentimiento. Pocos han tratado de criticar filosóficamente la filosofía misma y distinguir la verdadera filosofía de la falsa, usando la primera para combatir a la segunda. Hume es un conservador de este tipo. Vimos en capítulos anteriores* que su filosofía comienza como una crítica dialéctica a la filosofía misma, en la que la filosofía es forzada a abandonar el principio de autonomía y a absorber la vida cotidiana como categoría de su propia actividad crítica. Vimos también que Hume se valió de esta concepción reformada de la filosofía para argumentar en contra de dos formas de alienación en política: el cartesianismo y la teoría de la providencia en la historia. Pero dada la íntima conexión entre religión y política en la época de Hume, y el hecho de que una parte importante de su crítica de la política implica una crítica de las creencias e instituciones religiosas, puede parecer que el verdadero foco de su crítica de la política es la religión y no la filosofía. Si esto es así, entonces Hume no podría ser considerado parte de la tradición conservadora tal como la he definido. De hecho, es fácil interpelar sus extensos ataques a las instituciones religiosas como un fragmento del ataque de los *philosophes*: un ataque de la Ilustración y la filosofía contra la tradición, el prejuicio y la superstición. Pero esta imagen maniquea de la relación entre filosofía y religión, sin importar cuán verdadera pueda ser en los *philosophes*, no lo es en el caso de Hume. Como veremos, para Hume, la filosofía y la religión no son actividades separadas sino conectadas internamente, de modo que la crítica de la religión resulta ser una autocrítica de la filosofía. En consecuencia, la crítica de la religión en la política es la crítica de la filosofía en la política.

En un famoso pasaje del *Tratado*, Hume observa que: “Hablando en general, los errores de la religión son peligrosos; los de la filosofía son sólo ridículos”. Esto sugiere que la religión y la filosofía son actividades independientes, siendo sólo la primera una amenaza para la sociedad. Pero el contexto nos aclara que no es ésta la intención de Hume, pues reconoce que los errores en filosofía pueden ser tan peligrosos como aquéllos en religión: “Los cínicos son una instancia extraordinaria de filósofos, quienes partiendo de razonamientos puramente filosóficos caen en extravagancias de la conducta tan grandes como las de cualquier *monje* o *derviche* que haya existido alguna vez en la Tierra” (T, 272).

En el *Tratado* escribió: “Sólo hay una ocasión en que la filosofía pensará que es necesario e incluso honorable justificarse a sí misma, y ésta

* Livingston se refiere aquí a los capítulos 1, 10 y 11, respectivamente, de su libro del que éste es el capítulo 12. (N. del E.)

es cuando la religión aparece ofendida aunque sea en lo más mínimo; los derechos de ella le son tan caros como los propios, y de hecho son los mismos” (T, 250). Presumiblemente los derechos son los mismos porque filosofía y religión son formas de la misma actividad, un punto que se explica en la primera *Investigación*: “La religión no es sino una forma de filosofía” (EU, 146). La *Investigación* también deja en claro que no es la religión como tal la que presenta una amenaza para la sociedad, sino que la religión concebida como una forma de filosofía: “Los intereses políticos de la sociedad no tienen conexión alguna con las disputas filosóficas sobre metafísica y religión” (ibíd.). Como una forma de filosofía, la religión es una amenaza para la sociedad debido a sus errores filosóficos. Ésta es la razón de que la “verdadera filosofía” sea el antídoto soberano contra la superstición (EU, 12; T, 271).

La concepción de Hume sobre la relación entre filosofía y religión es ésta. La verdadera filosofía (filosofía post-pirroniana) se distingue de la falsa filosofía (filosofía gobernada por el principio de autonomía). En estas categorías se puede clasificar, respectivamente, a la verdadera religión (deísmo filosófico) y a la falsa religión (superstición y entusiasmo). El “arte de la superstición popular”, presidido por los sacerdotes, era un enemigo que tenían en común Hume y la Ilustración en general. Pero Hume difería de esta última al pensar que había un continuo entre la superstición religiosa y el pensamiento filosófico autónomo y que ambos presentaban los errores de la metafísica antigua y de la metafísica moderna, que no reconocen la autoridad independiente de la vida cotidiana irreflexiva.

La falsa filosofía puede asumir una forma religiosa o secular en el individuo o en la sociedad, y así Hume puede hablar indistintamente de “sectas de filosofía y religión” (E, 51). Hume sostiene que Diógenes es un ejemplo antiguo y Pascal uno moderno de cómo a partir de argumentos puramente filosóficos uno puede ser conducido a una “vida artificial”, alejada por completo de las máximas usuales de la vida cotidiana. Una tal existencia se vive no “en el aire” de la vida cotidiana sino en el “vacío”, y es resultado de las “ilusiones” de la “filosofía extravagante” y del “entusiasmo filosófico” (EM, 341-343). La influencia nociva de la falsa filosofía en el individuo aparece nuevamente en el breve ensayo “Sobre los Prejuicios Morales”, donde Hume enfrenta a una temprana feminista de matriz cartesiana y, en contra de la “grave búsqueda filosófica de la perfección”, aboga por no apartarse “demasiado de las máximas de conducta y comportamiento recibidas” (E, 576, 573).

Hume pensaba que los errores de la religión eran esencialmente filosóficos, lo que le permitió identificar una amenaza en ciernes a la política de

la vida cotidiana que había pasado inadvertida a sus contemporáneos: el surgimiento de partidos políticos metafísicos seculares. Paso ahora a referirme a la original y profética discusión de Hume respecto a este nuevo tipo de partido político.

Partidos políticos metafísicos

La filosofía y la religión tienen historia y, según Hume, su relación con la política no ha sido siempre la misma. En “De los Partidos Políticos en General” distinguió entre partidos que operan dentro de los confines de la vida cotidiana y los que no lo hacen. Los primeros son partidos de intereses y afectos, los segundos son partidos de principios metafísicos. Los partidos de intereses que surgen de la división entre “la parte terrateniente y la parte comerciante de la nación” son los más “razonables y excusables” (E, 58). No tan razonables son los partidos basados en afectos tales como el apego a una familia gobernante en particular, aunque son, sin embargo, un fenómeno bastante común y entendible. Pero los partidos basados en principios metafísicos son conceptualmente absurdos y, además, son propios de la era moderna: “los partidos de *principios*, especialmente principios especulativos abstractos, sólo se han visto en los tiempos modernos, y son quizás el *fenómeno* más extraordinario e inexplicable que se haya presentado jamás en los asuntos humanos” (ibíd.). Son absurdos porque, a diferencia de los partidos de intereses y afectos, fomentan una oposición violenta en base a principios que no conducen a patrones contrarios de conducta: “donde principios diferentes engendran una contrariedad en la conducta, como en el caso de todos los otros principios políticos, el asunto sería más fácil de explicar... Pero donde la diferencia en principios no va acompañada de ninguna diferencia en la conducta... ¿Qué locura, qué furia puede engendrar divisiones tan infelices y fatales?” (ibíd. 58-59). El argumento aquí expuesto contra la metafísica en política es sólo una parte del ataque general de Hume contra la metafísica en la vida cotidiana, a saber, que los principios metafísicos determinados mediante el principio de autonomía no nos dicen nada sobre el mundo de la experiencia, sea factual o normativamente, porque no pueden ser aplicados al mundo excepto de manera arbitraria.

Los partidos políticos metafísicos que Hume tiene en mente no son meramente partidos religiosos, aunque desde su perspectiva éstos también están informados por principios metafísicos: “las doctrinas especulativas, o la metafísica de la religión” (H, III, xxxv, 370). Su argumento se aplica y pretendía ser aplicado a los partidos filosóficos seculares que empezaban a aparecer en su época. Aceptó pero lamentó el hecho de que “ningún parti-

do, en la época actual, puede sostenerse a sí mismo sin un sistema de principios filosóficos o especulativos anexo a sus principios prácticos o políticos” (E, 452). Que los partidos políticos requieran principios metafísicos a modo de racionalización indica que hay una tendencia, incluso entre el vulgo, a actuar según principios metafísicos y a responder a partidos que invoquen la autoridad, no de los meros intereses o afectos, sino de la legitimidad filosófica. Aunque, por supuesto, “siendo comúnmente la gente muy rudimentaria a la hora de construir, especialmente en estos asuntos especulativos, su obra habrá de ser algo tosca y exhibirá evidentes marcas de la violencia y el apuro con que surgió” (ibíd.). Hay, entonces, una conciencia filosófica bien acendrada entre las masas. ¿Cómo llegaron los hombres a alcanzar esta conciencia filosófica? El surgimiento de una sociedad comercial e industrial que estimulaba la libertad personal y, por ende, el juicio individual, ayudó a ello de manera importante, como también la aparición de instituciones republicanas. Pero la causa principal fue la unión histórica de filosofía y religión en el cristianismo, acaecida al finalizar el mundo antiguo y que, piensa Hume, “contribuyó a que la Cristiandad fuera escenario de divisiones y guerras religiosas” (E, 61).

En épocas primitivas, antes de la aparición de la filosofía como una clase especial de indagación, las sectas religiosas se componían en su mayor parte de “cuentos tradicionales y ficciones, que pueden ser diferentes en cada secta sin ser contradictorios entre sí; e incluso cuando se oponen, cada cual adhiere a la tradición de su propia secta sin mayor razonamiento o discusión. Pero tan pronto como la filosofía se expande sobre el mundo en la época en que surge la Cristiandad, los maestros de esta nueva secta se vieron obligados a desarrollar un sistema de opiniones especulativas... Cuando la religión cristiana se escindió en nuevas tradiciones y herejías, las disputas se volvieron vehementes: y esta vehemencia secundó a los sacerdotes en su política de inculcar odio y antipatía mutuos entre sus engañados seguidores” (ibíd.). Otra razón por la que el cristianismo asumió formas filosóficas es que es una religión deísta: “donde el deísmo es el principio fundamental de una religión popular, ese principio se aviene tan bien con la sana razón, que la filosofía tiende a amalgamarse con ese sistema filosófico” (NHR, 53).

En el mundo antiguo “las sectas filosóficas... eran más celosas que los partidos religiosos; pero en la era moderna los partidos religiosos son más feroces e iracundos que la facción más cruel que jamás haya brotado del interés y la ambición” (E, 61). La unión de filosofía y religión en la civilización cristiana, junto con la unión del poder civil y político, han acostumbrado al hombre a pensar los asuntos políticos de modo metafísico. Pero

la introducción consciente y decidida de la metafísica en política y en la vida popular es característica de los tiempos modernos, y ha sido, piensa Hume, un desastre absoluto. Ha esparcido “la más grande miseria y devastación” y “ha sido desde entonces el veneno de la sociedad y la fuente de las más inveteradas facciones en cualquier gobierno” (ibíd., 60-61).

Los mayores enemigos del orden político son quienes trabajan para fundar partidos políticos, especialmente partidos metafísicos. Así como “los legisladores y hombres de Estado han de ser honrados y respetados entre los hombres, así mismo han de ser detestados y odiados los fundadores de sectas y facciones... Las facciones subvierten a los gobiernos, les quitan todo poder a las leyes y generan las más fieras animosidades entre los hombres de una misma nación, quienes deberían brindarse protección y asistencia mutua los unos a los otros” (ibíd., 55). Hume continúa con una imaginaria que nos recuerda a aquel pasaje de la quema de libros al final de la primera *Investigación*: “Y lo que hará más odiosos a los fundadores de partidos es la dificultad de extirpar estas malezas una vez que han arraigado en cualquier Estado” (ibíd.). A mayor abundamiento, ellas crecen y se propagan más fácil y rápidamente en “gobiernos libres” (ibíd.). Aunque simpatizaba con ideales republicanos, Hume siempre consideró que esta propensión a formar facciones, especialmente facciones inspiradas en principios metafísicos, era un defecto importante del gobierno libre, y el que, de no mediar remedio, podría llevar a su disolución. Ésta es la razón por la que consideraba que las riendas de la autoridad debían mantenerse cortas y por la que siempre opinó que la monarquía absoluta era, si no la forma ideal de gobierno, al menos la más funcional para la época moderna: “Preferiría ver una monarquía absoluta que una república en esta Isla... La monarquía absoluta... es la muerte más amable, la verdadera *Eutanasia* de la constitución británica” (E, 52-53; L, I, 194).

El examen más extenso que hizo Hume de este fenómeno moderno que son los partidos políticos metafísicos se encuentra en los volúmenes de la *Historia* que tratan de los eventos revolucionarios que ocurrieron durante el reinado de los Estuardo. Hume consideraba que la guerra entre el parlamento y la corona era excepcionalmente moderna y metafísica, a grandes rasgos lo mismo que Burke pensaba de la Revolución Francesa. El carácter metafísico de la guerra se debía en parte a la naturaleza del protestantismo, en especial del puritanismo, que siendo “principalmente espiritual”, se semeja más a un sistema metafísico (H, IV, xxxviii, 12). Los protestantes eran un poco como los “estoicos”, quienes “al entusiasmo filosófico agregaban la superstición religiosa” (NHR, 63). Por otra parte, “la religión católica, al acomodarse a los sentidos e imponer prácticas acordes

con el tren cotidiano de vida”, es una religión menos metafísica, y por esa razón era para Hume más razonable, aunque no más racional.

En la *Historia*, Hume generalmente aprueba más la tradición católico-anglicana que la puritano-protestante. La primera es descrita a menudo como “superstición”, la segunda como “entusiasmo”, un concepto que también usa para caracterizar los vanos esfuerzos que realiza el filósofo alienado para imponer sus abstracciones en el mundo. El protestantismo es visto como un sistema metafísico cuyo origen era parte del “espíritu de innovación con el que se identificaba generalmente la época” (H, III, xxxi, 204). Los protestantes eran una fuerza revolucionaria alienada de la vida cotidiana y dispuesta a morir por “sus principios abstractos y especulativos” (ibíd., IV, xxxviii, 12). En la *Historia* se describe al catolicismo como la “antigua y arraigada” religión de los británicos hasta que se estableció luego el protestantismo. A Hume le parecía caricaturesco el carácter radical e *impío* de la rebelión protestante: “la nación debió comportarse con un poco más de humanidad ante la religión de sus ancestros” (ibíd., V, 1, 10). Criticó a los “historiadores protestantes” por ridiculizar la veneración de reliquias (ibíd., III, xxxi, 242), y a aquellos de “mente filosófica” por ridiculizar las “ceremonias pías” (ibíd., V, lvii, 298). Hume apreciaba la belleza y el carácter humanizador de la liturgia, observando que “durante una época muy religiosa ninguna institución puede ser más beneficiosa para la tosca muchedumbre, ni contribuir más a aplacar ese fiero y sombrío espíritu de devoción al que eran propensos” (ibíd.). Hume simpatizaba con la “liturgia humanitaria e inofensiva” defendida por Carlos I contra los puritanos. Y respetaba el anglicanismo de Carlos que, a diferencia del protestantismo puritano, “no contenía nada de fiero o sombrío, nada que lo encolerizara contra sus adversarios ni que lo aterrorizara con el desconsolador prospecto del porvenir” (ibíd., V, lix, 355). Hume creía también en una iglesia oficial, no por la influencia benéfica que podía tener la religión sobre el Estado, sino por la influencia benéfica que la autoridad civil y la moralidad de la vida cotidiana tienen sobre la alienada y siempre metafísicamente amenazante institución de la religión (ibíd., III, xxix, 128-29).

[...]

El tema central de los volúmenes contra los Estuardo es el de que la guerra era de índole metafísica, digna de análisis filosófico y preñada de enseñanzas sobre la necesidad de eliminar la falsa filosofía de la política: “El sombrío entusiasmo que imperaba en el partido parlamentario es, seguramente, el espectáculo más curioso presentado por historia alguna; y el más instructivo a la vez que interesante para la mente filosófica” (H, V, lxii, 519). Quizás el primero en entender esto fue Luis XVI. Hume le fue presentado en la corte en 1763 cuando tenía tan sólo 10 años (¡edad suficiente, sin embar-

go, como para confesar admiración por el trabajo de Hume!). Luis estudió cuidadosamente la *Historia* durante su vida, y cuando los acontecimientos se tornaron revolucionarios intentó guiarse por los paralelos que descubrió entre su situación y la de Carlos I. Bongie ha mostrado que “al acercarse la fecha del juicio... su preocupación por el reinado de Carlos I, en base a la explicación dada por Hume y que parece haber preferido por sobre todas las demás, se convirtió en una verdadera obsesión”. Su criado cuenta que al enterarse de que la Convención votó a favor de la pena de muerte: “El rey me ordena buscar en la biblioteca el volumen de la *Historia de Inglaterra* donde se encuentra la muerte de Carlos I: lo leerá los días siguientes”¹¹.

El conflicto metafísico entre Carlos y el parlamento envolvía no sólo conflictos sobre la doctrina de la iglesia y el gobierno, sino también disputas filosóficas sobre los fundamentos de la autoridad política. La “predisposición general de la época consistía en... empeñarse en proyectos de repúblicas imaginarias” (H, V, lix, 334). Los asuntos prácticos del Estado adquirían grotescas formas metafísicas: “las discusiones y los debates sobre tonelaje y aranceles iban mano a mano de estas controversias teológicas o metafísicas” (ibíd., li, 58). El conflicto filosófico se extendió a las masas por medio de los pulpitos, cada uno de los cuales albergaba a un “orador espectral” cuyo pensamiento y maneras, como aquellos de Diógenes y Pascal, se habían fraguado en el vacío del principio de autonomía (ibíd., III, xxix, 129). Estos “deplorables compositores de polémicas metafísicas” trabajaron incansablemente para introducir sus “principios especulativos y abstractos” en las incautas mentes de la crédula multitud (ibíd., xxxi, 214). En medio de esta estridencia, rey y parlamento pelearon no sólo por los corazones, sino también por las *mentes* de los hombres: “la guerra de las plumas precedió a la de las espadas y aguzaba diariamente los humores de los partidos en pugna... el rey y el parlamento proseguían la controversia mediante mensajes, quejas y declaraciones; siendo la nación realmente el partido al que se dirigían todos los argumentos” (ibíd., V, lv, 221).

El carácter filosófico del conflicto obedecía en parte a la unión de filosofía y cristianismo, al surgimiento de un puritanismo más autorreflexivo y de indagación filosófica, y a un “espíritu de innovación” general. Pero la causa específica se remonta a Jaime I, “en cuya mente había arraigado la idea de un sistema especulativo de gobierno absoluto”, la que defendió con fervor ante el parlamento (ibíd., IV, xlv, 393). La teoría era puramente filosófica, con ignorancia de las fuerzas históricas reinantes en la vida cotidiana que moldean la autoridad política. Más aún, tal teoría no podía haber llega-

¹¹ J. B. A. Cléry, *Journal de Ce Qui s’Est Passé a la Tour du Temple pendant la Captivité de Louis XVI, Roi de France* (1798), p. 203.

do en peor momento. Los cambios sociales, económicos y culturales invistieron al parlamento de una autoridad y responsabilidad sin precedentes, que eran sentidas sin ser comprendidas. Estos mismos cambios significaron una pérdida de autoridad para la corona que tampoco fue comprendida por Jaime, pero que sí sintió como una amenaza. La defensa metafísica de su autoridad proporcionó un marco conceptual en el cual un parlamento inicialmente irreflexivo pudo empezar a entender poco a poco su propia autoridad *de facto*, y buscar principios metafísicos para justificarla y hacerla suprema. De este modo, “habiendo el Rey... rasgado el velo sagrado que hasta entonces cubría la constitución inglesa, y que tendía un manto de sombras a favor de las prerrogativas reales, todos empezaron a permitirse razonamientos e indagaciones políticas; y las mismas facciones que se originaron en el parlamento se propagaron a toda la nación” (ibíd., xlviii, 466).

Marx dijo una vez que su crítica social no se dirigía a un “mal en particular” sino al “mal en general”; su crítica no pretendía reformar la sociedad sino cambiarla del todo. Igualmente, y tal como Hume los entendió, a los revolucionarios puritanos los impulsaba una rebelión metafísica y no la pasión por corregir éste o aquel mal. Ellos veían el orden político de la vida cotidiana no como una forma mediante la cual pensar, sino como un objeto de reflexión teórica, un sistema completo que ha de ser reemplazado totalmente por un sistema alternativo. “Cada hombre ha construido el modelo de una república; y sin importar cuán reciente o descabellado fuese, estaba ansioso por recomendarlo a sus conciudadanos e incluso a imponerlo por la fuerza” (ibíd., V, lx, 386). La corona nada podía hacer para aplacar “la incesante demanda de ciertos espíritus insaciables y turbulentos que no podían contentarse con menos que la total subversión de la constitución antigua” (ibíd., liv, 163). Y una vez más, la intención de los miembros de la Cámara de los Comunes era “subvertir la totalidad del sistema constitucional” (ibíd., lx, 387). A medida que avanzaba el conflicto, “Los lazos sociales se aflojaron por todas partes, y las pasiones irregulares eran estimuladas por principios especulativos aún más antisociales e irregulares (ibíd., lx, 387). Una vez que los hombres se han emancipado conceptualmente del orden político y social existente, los juicios usuales sobre el bien y el mal ya no aplican. Y así los revolucionarios puritanos se creyeron “dispensados de todas las reglas corrientes de moralidad por las cuales deben dejarse gobernar los mortales de rango inferior” (ibíd., lix, 351). Se consideró que los principios revolucionarios eran, por su carácter metafísico trascendente, superiores a los *serviles elementos* de la justicia y la humanidad” (ibíd., lx, 386).

Hume propone un tema que desde entonces se ha vuelto familiar, a saber, que las revoluciones devoran a sus hijos: “Habiendo sido violados

los sagrados vínculos de las leyes, nada quedaba para poner atajo a los desenfrenados proyectos del entusiasmo y la ambición; y cada sucesiva revolución devino un precedente para la siguiente” (ibíd., lix, 330). El resultado fue que, al final, una república puritana bajo la dictadura militar de Cromwell buscó imponer no sólo una constitución política diferente, sino también un orden social y moral diferente. Los revolucionarios puritanos eran “ladrones santificados... quienes con el pretexto de una iluminación superior extirparían, como si eso fuera posible, toda moralidad privada de los dominios británicos, tal como lo habían hecho ya con el derecho público y la justicia” (ibíd., lxii, 499). Debía haber un cambio total en el orden social, considerado ahora como una gran ilusión. Una mujer cuáquera camina ante Cromwell totalmente desnuda porque entre los elegidos no hay necesidad racional de vestir. Algunos pensaban que Cristo había descendido de lleno al corazón de sus santos, ministros y magistrados, y que la propia Biblia debía ser abolida (ibíd., n. u, 554). Una facción “arremete contra la ley y sus mentores; y, con el pretexto de simplificar la distribución de justicia, ansía abolir todo el sistema inglés de jurisprudencia, el que parecía inexorablemente unido al gobierno monárquico” (ibíd., lx, 386-87). Hume observa que “se volvió una doctrina común en la época afirmar que era indigno de un cristiano pagar impuestos a su prójimo; y los terratenientes se vieron obligados a usar todo el rigor de la ley contra sus inquilinos, cuya conciencia era escrupulosa” (ibíd., n. u, 554). Incluso el esparcimiento habría de ser regulado por principios metafísicos, “el parlamento asignó el segundo martes de cada mes al juego y la recreación”, pero como Hume observa caústicamente, “la gente estaba resuelta a divertirse cuando le diera la gana y no cuando el parlamento lo prescribiera” (ibíd., lvii, 291n). Hume habría entendido claramente la lógica detrás de los regímenes totalitarios del siglo XX: el control total es necesario para instaurar un nuevo orden social y político, un proyecto que es inteligible sólo si, mediante el principio de autonomía de la falsa filosofía, se ha eliminado conceptualmente el orden social y político de la vida cotidiana.

El tema del control total también es abordado en la *Investigación sobre la moral*. Hume observa que en la antigüedad la religión tenía “poca influencia en la vida cotidiana”, y que una vez que los hombres habían cumplido sus deberes en el templo “los dioses los dejaban comportarse como quisieran, y se complacían u ofendían muy poco por aquellas virtudes y vicios que sólo afectaban a la calma y dicha de la sociedad humana”. “Era asunto exclusivo de la filosofía regular los comportamientos y las conductas cotidianas de los hombres; y... siendo éste el único principio por el cual un hombre podía elevarse por sobre sus pares, adquirió un ascendiente

prodigioso sobre muchos y produjo grandes rarezas en preceptos y conductas”. Pero hoy “la filosofía ha perdido el atractivo de la novedad” y “ya no tiene tal influencia; en su mayor parte parece confinarse más bien a especulaciones que tienen lugar en el gabinete, del mismo modo que la religión antigua se limitaba a los sacrificios en el templo. Su función ahora la cumple la *religión moderna*, que vigila todas nuestras conductas y prescribe una regla universal para nuestras acciones, palabras, e incluso para nuestros mismísimos pensamientos e inclinaciones” (EM, 341-42, énfasis agregado).

El contraste entre filosofía y religión aquí observado no es entre dos actividades lógicamente independientes. Hume no se ha olvidado de su afirmación: “la religión... no es sino una forma de filosofía” (EU, 146), ni de que los partidos políticos modernos tienen que buscar entre la gente no sólo legitimidad práctica sino también filosófica (E, 452). El contraste es entre la religión gobernada por el concepto de lo *sagrado* y la filosofía gobernada por la *razón* (principio de autonomía). La filosofía no requiere del concepto de lo sagrado; la religión sí. Pero toda concepción religiosa de lo sagrado presupone algún sistema filosófico, por muy incipiente que sea, que pueda proveer a la mente de “cierta satisfacción” (NHR, 29). El punto de Hume es que lo sagrado, y no la razón autónoma, es lo que regula públicamente “los comportamientos y las conductas ordinarias de los hombres”. Pero lo opresivo de la religión moderna no es lo sagrado como tal, sino el alienante sistema filosófico interno a ella y que todo lo invade (E, 61). Es una cuestión contingente si la falsa filosofía opera en forma invisible bajo el manto de lo sagrado (“superstición religiosa”) o si acaso, descartando lo sagrado, aparece ante el público como la razón misma (“entusiasmo filosófico”), “prescribiendo leyes e imponiendo máximas con absoluto convencimiento y autoridad” (EM, 343; T, 186). En la época de Hume el primer modo todavía primaba; en nuestra época, el segundo modo ha llegado a ser dominante. Marx escribió que “la filosofía se ha secularizado, y la prueba más fehaciente es que la conciencia filosófica misma ha sido arrastrada a la lucha no sólo por fuerzas externas sino también internamente”¹². La vida política hoy está gobernada en gran medida por sistemas filosóficos: marxismo, comunismo, socialismo, capitalismo, liberalismo, conservadurismo. Las peculiares luchas conceptuales y los absurdos emanados de la reflexión teórica que tiene lugar en el gabinete se han trasladado abiertamente a la arena pública y han encarnado en la política.

Había signos de esta transición ya en la época de Hume, y habiendo sido siempre él un estudioso de la naturaleza del error filosófico, tenía un ojo entrenado para detectar su aparición en los asuntos públicos. Esto ex-

¹² *Karl Marx on Revolution*, I, p. 516.

plica su ira ante el asunto de Wilkes y Libertad, causado enteramente, pensaba él, por ideas y no por algún agravio real. Ello explica también sus virulentos ataques a las propuestas políticas de los fisiócratas, quienes sostenían que el uso de la tierra determina el valor económico. La tierra es el verdadero dinero, y la tierra productiva es la verdadera producción. El comercio y la producción industrial no crean valor independiente. Para Hume, ese marco filosófico racionalista y ahistórico hacía conceptualmente imposible que ellos advirtieran las nuevas y poderosas fuerzas productivas del comercio y la industria que habían emergido ante sus ojos. En 1769 Hume esperaba que el señor Abbé Morellet los enfrentara apropiadamente: “¡Espero que en su trabajo los haga rugir, los aplaste, machaque y reduzca a polvo y cenizas! De hecho son el conjunto de hombres más quiméricos y arrogantes que existen hoy... me pregunto que habrá atraído a nuestro amigo Turgot a mezclarse con ellos” (L, II, 205).

La gran lección del volumen sobre los Estuardo es que, idealmente, los partidos basados en principios metafísicos deberían ser barridos del Estado; o, dado que esto es imposible bajo condiciones modernas, deberían ser purgados del principio de autonomía y aceptados con conocimiento pleno de sus límites, a saber, que pueden operar críticamente dentro de los confines de la vida cotidiana pero que no pueden legítimamente criticar el orden como un todo. Luego, nuestras acciones políticas nunca han de guiarse por principios metafísicos autónomos. Cuando los principios son de esta clase “puede afirmarse con certeza que, mientras más sinceros y desinteresados sean, sólo devienen más ridículos y odiosos” (H, V, lix, 364). Formulemos esta lección en lo que podríamos llamar la ley de Hume: “Mientras más principios tiene una persona, más propensa es a descuidar y abandonar, en determinadas situaciones, sus deberes domésticos” (ibíd., VI, lxxi, 346).

Hume argumenta que los partidos políticos de principios metafísicos han traído mayor mal que el que jamás hayan ocasionado los partidos de interés, ambición y afecto (E, 61). Tenía en mente partidos metafísicos religiosos, pero, lógicamente, se aplica a partidos seculares y, de hecho, pretendía aplicarse a los partidos seculares metafísicos que en su tiempo empezaban a emerger (E, 452) y que desde entonces han venido a reemplazar a los religiosos, imponiendo leyes y movilizandohombres y ejércitos en nombre de conceptos tales como los derechos del hombre, la lucha de clases, la igualdad y la justicia social. Muy similar a la posición de Hume de purgar a la política de la metafísica es *El Hombre Rebelde* de Albert Camus, una obra profundamente crítica de la tradición de la Revolución Francesa, que busca determinar un límite moral y lógico irrebalsable por la rebelión.

Camus observa: “hay crímenes de pasión y crímenes de lógica... Estamos en la era del... crimen perfecto. Nuestros criminales no son ya esos niños indefensos que invocaban la excusa del amor. Al contrario, son adultos y tienen la coartada perfecta: la filosofía, que puede ser usada para cualquier propósito, incluso para convertir a los asesinos en jueces... En épocas más ingenuas en que los tiranos arrasaban ciudades para aumentar su gloria, en que el esclavo encadenado al carro del vencedor era arrastrado por las calles jubilosas... la mente no se enredaba ante tales indisimulados crímenes y el juicio permanecía despejado. Pero los campos de esclavos bajo la bandera de la libertad, las masacres justificadas por la filantropía... en cierto sentido atrofian el juicio. Por una curiosa inversión propia de nuestro tiempo, el día en que el crimen asume la apariencia de inocencia, es la inocencia la que es llamada a justificarse”¹³.

Los “crímenes de lógica” de Camus se asemejan a la caracterización que hace Hume de los falsos filósofos en política como “ladrones comunes” y al *newspeak* (“nueva jerga”) de Orwell. Pero la curiosa inversión de conceptos a que se refiere Camus, aunque más extendida en el siglo veinte, no es peculiar a esta centuria. Hume fue el primero en advertirlo: en el *Tratado* se refiere a ella como la doctrina de la “doble existencia” y en la segunda *Investigación* como “alquimia filosófica”, en la que conceptos ordinarios de la vida cotidiana tales como justicia y benevolencia son tergiversados por el principio de autonomía: la benevolencia es realmente amor propio, la propiedad es realmente robo, y así sucesivamente (T, 215; EM, 297).

Expresiones como “razón”, “justicia”, “libertad”, “igualdad” y “humanidad” designan bienes reconocidos por todos los hombres en la vida cotidiana y forman parte del orden de la virtud. Son expresiones cargadas de virtud porque necesariamente todo lo que promueve la justicia, la libertad, etc., es bueno. Pero para que eso sea así el significado de tales expresiones debe estar vinculado a un contexto histórico real (EM, 173-74). Sin embargo, cuando el principio de autonomía de la falsa filosofía sale a escena, “tuerce toda las ramas del conocimiento para sus fines, sin mayores miramientos por los fenómenos de la naturaleza o por los desprejuiciados sentimientos de la mente; luego el razonamiento, e incluso el lenguaje, han sido desviados de su curso natural” (EM, 322). Cuando esto ocurre el significado de las expresiones cargadas de valor se enmaraña. Las connotaciones favorables de la vida cotidiana aún persisten, pero han sido torcidas por el principio de autonomía para servir fines completamente diferentes.

A su vez, estos “crímenes de lógica” hacen posible el paradójico e inapreciado proyecto de Hume de cuestionar lo que daba la impresión que

¹³ Albert Camus, *The Rebel* (1953), p. 23.

era analíticamente verdadero. Gran parte de su carrera como escritor puede ser considerada como un intento de ordenar dos conceptos que se habían vuelto incoherentes debido al principio de autonomía: razón y libertad. Hume fue el primero en emprender este tipo de crítica: una reflexión conceptual como la que se encuentra en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. En este caso el propio lenguaje es un problema y el uso ordinario de las palabras se derrumba. Cuando la comunicación es un problema, ya no se puede usar un método sistemático en filosofía. Hume, como Wittgenstein, usa un método dialéctico en el que el impacto de la paradoja escéptica y la iluminación pirroniana son empleados tanto para exponer errores conceptuales como para producir revisiones conceptuales. Una máxima como “la razón es y debe ser la esclava de las pasiones” estaba concebida para remecer el marco conceptual de la Ilustración y cuestionar no la razón sino la teoría filosófica de la razón. Por la novedad de la empresa y por una falla en el lenguaje, la crítica que hace Hume de la “razón” pareció no sólo paradójica sino también perversa; de ahí que por largo tiempo se interpretara a Hume como un pensador irracional y negativo. Similarmente, la crítica de Hume a la concepción *whig* de la libertad en los *Ensayos* y en la *Historia* fue interpretada por los *whigs* como un ataque a la libertad y una defensa de la tiranía. El consenso político y literario *whig* había machacado a la conciencia nacional con el concepto lockeano de libertad hasta que la concepción pública de libertad se volvió inaplicable a la vida cotidiana. Las peculiares confusiones filosóficas de la reflexión privada estaban entrando en la política, haciendo virtualmente imposible la comunicación en torno a la libertad y la autoridad. Como resultado, Hume llegó a desear “que la gente no le tome Disgusto a la Libertad, una palabra que ha sido profanada a tal punto por esas Mentes polutas, que los hombres de Buen Sentido se enferman ante su sola mención. Espero que un nuevo término se invente para expresar algo tan valioso y bueno” (NHL, 196).

[...]

Verdadera religión

Apelando, no a una crítica filosófica, sino a un orden sagrado del mundo, la mayoría de los conservadores ha rechazado el lugar equivocado que ocupa la filosofía en la política. El revolucionario no sólo se rebela contra el orden establecido de las cosas sino contra Dios. Por eso Samuel Johnson podía decir: “El diablo fue el primer *Whig*”¹⁴. De Maistre interpretó la entrada de la razón filosófica en la política como una instancia del “más

¹⁴ James Boswell, *Boswell's Life of Johnson* (1964), vol. 3, p. 326.

fiero y rebelde orgullo” de los intelectuales cuyas “insolentes doctrinas... juzgaban destempladamente a Dios”¹⁵. Burke creía en el orden providencial e interpretaba las normas de la sociedad histórica (especialmente la constitución británica) como la obra de una “sabiduría misteriosa”. Coleridge consideraba la Biblia como el manual de un estadista y sostenía que el primer deber del Estado es hacer que los hombres sean “sobria y firmemente religiosos”¹⁶. Que el orden social y político establecido está, en algún sentido, fundado en el orden divino de las cosas fue enseñado con vehemencia por los conservadores del siglo XX como T. S. Eliot, Jacques Maritain, Leo Strauss y Eric Voegelin. Podemos llamar a estos pensadores “conservadores metafísicos” porque buscan refutar la rebelión metafísica apelando a una doctrina metafísica alternativa.

Los conservadores metafísicos y los revolucionarios metafísicos operan en el mismo nivel lógico; sus posiciones son opuestos lógicos. Considérese la descripción que hace Marx de su propio pensamiento revolucionario: “Así la crítica del cielo se transforma en la crítica de la Tierra, la crítica de la religión en crítica de la ley, y la crítica de la teología en crítica de la política”¹⁷. La crítica metafísica total del orden establecido que hace Marx está lógicamente vinculada con la falsedad de ciertas proposiciones teológicas. Si esas proposiciones fueran verdaderas, la crítica sería injustificada. Porque su crítica es del mismo tipo lógico, los conservadores metafísicos podrían llegar a distanciarse de las normas históricas de la vida cotidiana igual que cualquier revolucionario, dependiendo de lo que se asuma como orden divino y si acaso la sociedad histórica se conforma o no a éste. Pero, puesto que el principio del orden correcto es una tesis metafísica estructurada por el principio de autonomía, como hemos notado repetidamente, siempre habrá una brecha lógica entre el principio metafísico y las normas históricas que éste debe certificar o rechazar. A falta de una afirmación primigenia e injustificada de estas normas, ninguna crítica de ellas es posible si no es arbitraria. Luego, un conservador metafísico puede, si quiere, permanecer completamente alienado del orden establecido sin importar los cambios que se hagan.

De nuevo, el punto típico de Hume es el de que la manera apropiada de criticar lo que está ocurriendo en el mundo consiste en afirmar la legitimidad del mundo como un todo, abstraer las normas implícitas en él, volverlas tan coherentes como sea posible y luego aplicarlas críticamente a la prácti-

¹⁵ Joseph de Maistre, *The Saint Petersburg Dialogues*.

¹⁶ Samuel T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State* (1965), p. 53.

¹⁷ Karl Marx, *Marx and Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy* (1959), p. 263.

ca. Siempre el movimiento va de lo concreto a lo abstracto. Las ideas siguen a las impresiones. No podemos empezar con una visión deísta del mundo (como lo hacen los conservadores metafísicos) o con una visión ateísta del mundo (como lo hacen los rebeldes metafísicos del tipo Marx) y luego usarlas como estándares para criticar el mundo. Podemos justificar una elección entre estas alternativas metafísicas, pero si una de ellas fuese preferible, la crítica del mundo todavía sería imposible, pues nada podría satisfacer o no satisfacer a una alternativa. Esos estándares no nos permiten discernir los bienes y males efectivos que experimentamos en la vida cotidiana. Cualquiera sea el contenido legítimo que el deísmo, ateísmo, o cualquier otra teoría metafísica pueda tener para criticar las acciones de la vida cotidiana, debe determinarse por una afirmación y compromiso primigenios en el orden de la propia vida cotidiana.

Aunque podríamos no clasificar a Hume entre los conservadores metafísicos, comparte con ellos, a su manera, la convicción de que el orden establecido tiene un carácter sagrado y que esta sacralidad es parte de la autoridad de tal orden. Para apreciar esto, tenemos que examinar más de cerca su concepción de la relación entre filosofía y religión.

Ya se dijo que el ataque de Hume a la religión no es un ataque a la religión *per se*, sino contra la noción moderna de religión que, desde la aparición del cristianismo, ha incorporado analíticamente a la filosofía dentro de sí. Hume no se opone a las religiones cívicas pre-cristianas que consisten en “cuentos y ficciones tradicionales”, donde “cada uno adhiere a la tradición de su secta sin mayor razonamiento o disputa” (E, 61). Asimismo, el epicúreo de la primera *Investigación* (a quien podemos considerar como portavoz de Hume), defendiéndose frente a los atenienses, ataca a la “religión de los filósofos”, no a “la tradición de tus antepasados y las doctrinas de tus sacerdotes (a las que yo de buena gana adhiero)” (EU, 135). Tampoco Hume tendría ninguna objeción del cristianismo purgado de sus estructuras filosóficas, suponiendo que pudiera ser purgado.

¿Cómo sería, para Hume, la religión si se la purgara de filosofía? Por supuesto, la religión pre-cristiana sería un ejemplo, pero Hume pensaba que en el mundo moderno no era posible retornar a una práctica religiosa completamente no-filosófica. Creía que su propia época estaba decidida a instaurar la ciencia, la moral, la política y la religión sobre la base de algo llamado *razón*, esto es, según principios determinados por el principio de autonomía. Sarcásticamente hablaba de “esta época filosófica”, queriendo decir que la época estaba gobernada por la falsa filosofía (EM, 197n.). En tal época, cualquier concepción reformada de la religión debía tener una base filosófica. Luego, sólo podemos esperar una religión depurada de

falsa filosofía, no de filosofía como tal. El resultado es lo que Hume llama “verdadera religión”, un concepto a menudo mencionado en su obra pero nunca sistemáticamente discutido. Juntando algunas de sus observaciones esparcidas aquí y allá, podemos discernir los rasgos centrales de este concepto.

Epistemológicamente, la verdadera religión supone la obra crítica de la “verdadera filosofía” (la filosofía post-pirroniana), y es lo que Hume llama “deísmo filosófico”. En esta concepción, la creencia deísta no se origina ni justifica por argumentos inductivos o *a priori*, y por ende no se apoya en la razón como se la entiende tradicionalmente. Más bien, su justificación sigue la línea de la justificación del sistema popular que ofrece Hume en el *Tratado*: hay una justificación psicológica y una justificación lógica. Una vez que conscientemente hemos adoptado la política de guiar nuestros pensamientos y acciones por regularidades empíricas, una propensión de nuestra naturaleza nos lleva a ver esas regularidades como un sistema producido por una inteligencia singular. Pero esta propensión al deísmo filosófico, aunque más variable por la costumbre que la propensión a creer que nuestras percepciones corresponden a objetos que existen de manera independiente y continua, es una propensión universal del género humano. La justificación lógica consiste en que la convención de la investigación científica presupone la creencia: “A menudo los astrónomos, *sin siquiera pensarlo*, plantean este fuerte fundamento de la piedad y la religión”, y “todas las ciencias nos llevan casi *inconscientemente* a reconocer un primer Autor inteligente; y su autoridad es a menudo tanto mayor cuando no expresan directamente esa intención” (D, 214-215, énfasis agregado).

Tal como lo concibe la “verdadera religión”, Dios es “*mente o inteligencia*”, pero no es una persona, y por ello no tiene relaciones morales con el mundo: el ser supremo no da órdenes, no impone sanciones y no responde a invocaciones. El mundo moral no es más que un conjunto de relaciones sociales establecidas por los hombres para los hombres. Pero la moral, para Hume, no es del todo independiente de la verdadera religión: “La tarea propia de la religión es regular el corazón de los hombres, humanizar su conducta, infundir el espíritu de templanza, orden y obediencia; y puesto que opera en forma silenciosa y sólo hace valer los motivos de la moralidad y la justicia, corre peligro de ser obviada y confundida con estos otros motivos. Cuando se diferencia y actúa sobre los hombres como un principio separado, se aparta de su propia esfera y se vuelve una fachada para la facción y la ambición” (D, 220). La verdadera religión se pervierte cuando se transforma en un “principio separado por encima de los hombres”. Pero éste es justamente el error de la falsa filosofía estructurada por el principio de

autonomía, que conduce al filósofo alienado, atrapado dentro y fuera del mundo de la vida cotidiana, y para quien “nadie puede responder por lo que a él le agrada o desagradará” (EM, 343). De nuevo, los “errores de religión” son precisamente los de la filosofía, y la verdadera religión tiene que abandonar el principio de autonomía al igual que la verdadera filosofía. Ambas tienen que aceptar la vida cotidiana no como un objeto de reflexión crítica sino como una categoría de su propia actividad. Al igual que la tarea de la verdadera filosofía es metodizar y corregir las máximas históricamente establecidas de la vida cotidiana, así la verdadera religión opera dentro del orden de la vida cotidiana para “humanizar” la conducta inculcando en los hombres una consideración piadosa por la sacralidad de su orden cotidiano¹⁸.

De este modo, la verdadera filosofía y la verdadera religión están internamente conectadas. La verdadera religión es “del tipo racional y filosófico” y presupone el trabajo crítico de la verdadera filosofía (D, 220). Pero la tentación permanente de la filosofía es caer de nuevo en la arrogancia del principio de autonomía. Aquí es donde la verdadera religión erige la barrera de la *pasión*, en la forma de un sentimiento de sacralidad de la vida cotidiana que mueve a mantener la filosofía dentro de su propia esfera. Puesto que para Hume la falsa filosofía en política es una de las mayores amenazas para la moralidad en el mundo moderno, la verdadera religión y la veneración de la vida cotidiana que ésta inspira son un pilar esencial de la moralidad. La “honda devoción” que Filo siente por el “ser Supremo” da origen a la total aceptación y veneración del orden de la vida ordinaria tal como es. El deísmo filosófico tiene como efecto promover una visión profundamente tradicionalista y conservadora del orden social y político. Pero sólo es conservadora en el sentido de proteger el orden contra la intrusión revolucionaria del principio de autonomía, que tiene siempre el efecto de transformar el mundo de la vida cotidiana en un orden ilusorio carente de autoridad.

Ahora me gustaría esbozar brevemente la concepción que tiene Hume del contenido de la sacralidad de la vida cotidiana, parte esencial de

¹⁸David Norton ha discutido con cierta profundidad la tesis de Hume según la cual la filosofía, apropiadamente desarrollada, “suaviza y humaniza el temperamento” y “refina insensiblemente el temperamento”, destacando “aquellas disposiciones que debemos intentar alcanzar mediante un constante *empeño* de la mente y por *hábito* repetido”. Citado por Norton en *David Hume, Common-Sense Moralism* (1982), p. 219. Que las reflexiones de la verdadera filosofía tienen implicaciones éticas proporciona apoyo adicional para la tesis de la conexión interna entre verdadera filosofía y verdadera religión. Considérese también la observación de Hume en “Sobre Escribir Ensayos” de que “se puede presumir que la sana comprensión y los afectos delicados” son “características que siempre hallaremos *inseparables*” (E, 570, mi énfasis); y la tesis de Páll Árdal, quien afirma que trata la razón (la razón según la verdadera filosofía) como una virtud, “Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume’s *Treatise*”, pp. 91-106.

la verdadera religión. Uno de sus descubrimientos más originales es el uso performativo del lenguaje. El lenguaje usado en actos rituales genera realidades esenciales de la vida cotidiana como son la propiedad, el contrato, la cortesía, el matrimonio, la autoridad política y toda la jerarquía de estatus y rango entre los hombres. Todo esto es el mundo moral para Hume. Así concebido, el mundo moral es un orden de relaciones no naturales, que se mantiene cohesionado por un uso ritualista del lenguaje: “una de las operaciones más incomprensibles y misteriosas que cabe imaginar, quizás incluso comparable con la *transustanciación* o con los *sacramentos religiosos*, donde cierta formulación verbal, junto a cierta intención, cambia enteramente la naturaleza de un objeto externo” (T, 524). Hume critica el ritual de la religión popular no porque sea simplemente “ritualista”, sino porque pretende ser cognitivo y causal: mediante el uso sagrado de las palabras se invoca un poder para transformar un objeto natural¹⁹. Para Hume, el poder del ritual no radica en transformar de manera sobrenatural el orden natural, sino en formar parte del mundo moral: “Si hubiera usado este ropaje una hora atrás, me habría hecho merecedor del castigo más severo; pero un hombre, al pronunciar unas pocas sílabas mágicas, ha hecho que se vuelva apropiado que yo lo use y me sirva de él” (EM, 199). La verdadera religión, a diferencia de la religión popular, no tiene una serie específica de rituales sagrados que se deba venerar, precisamente porque el orden moral en su conjunto es la serie de rituales que se debe venerar.

El fundamento de la magia verbal que constituye el mundo moral es la utilidad social. Por ello, el sistema de actos rituales en la vida cotidiana es más flexible, menos sistemático y menos coherente que el de la religión popular que actúa como “un principio separado por encima de los hombres” y no se guía por la utilidad social (T, 524-25). Pero aunque la utilidad social es el origen del orden ritual de la vida cotidiana, no se experimenta o aprecia directamente en términos utilitaristas. Es un mundo en sí mismo cuyos actos simbólicos y el estatus que éstos generan tienen un valor intrínseco; de hecho, es el mundo distintivamente humano. Pero éste es imposible sin un orden social y político establecido, motivo por el cual Hume tenía que replantear los conceptos de razón y filosofía para que incluyeran una visión a grandes rasgos conservadora de la vida cotidiana como categoría de la reflexión filosófica. Es contra el fondo de esta concepción ritualista del mundo moral que debemos apreciar el esfuerzo permanente de Hume por promover la literatura, los modales y la elocuencia, y su congaja ante los fanatis-

¹⁹ Para una discusión breve pero interesante del rol del ritual en el pensamiento de Hume, ver Karl Britton, “Hume on some Non-Natural Distinctions” (1977), pp. 205-209.

mos religiosos y filosóficos que amenazaban con destruir en Inglaterra el sistema constitucional de libertades y la emergente sociedad industrial y comercial que haría posible que el cultivo de las letras (y todo lo que ello significa) llegase a florecer.

El mundo moral emerge como una delicada estructura cohesionada por la imaginación narrativa y por el uso ritualista del lenguaje. Un mundo especialmente vulnerable al principio de autonomía de la falsa filosofía que, en las condiciones intelectuales modernas, informa tanto la religión como la filosofía. Cuando la falsa filosofía toma forma ritualista, engendra un mundo *propio*. Éste es el mundo de la superstición y de la política metafísica, el que, aunque lógica y psicológicamente parasitario, destruye el mundo de la vida cotidiana. A su modo, Hume considera que este mundo profana la sacralidad del orden secular.

La ética de los tiempos

¿Significa la sacralidad de la vida cotidiana que el cambio o la reforma es imposible? En absoluto. Toda clase de reformas son posibles. Como observa Hume, el carácter sagrado de la vida cotidiana se basa en la utilidad social y no es absoluto ni sistemático como en la filosofía y la religión. Lo que no se puede hacer es usar el principio de autonomía para rechazar de plano la autoridad de la vida cotidiana en su conjunto, e intentar reemplazarla por un orden diferente, aunque sólo sea conceptualmente. El conservadurismo de Hume sólo apunta a ese nuevo “grupo de hombres que ha surgido recientemente entre nosotros, que intentan distinguirse ridiculizando todo lo que hasta ahora aparecía sagrado y venerable a los ojos de la humanidad” (E, 573). Hume, en forma elocuente, caracteriza este nuevo grupo de hombres como “anti-reformistas”, sugiriendo que el patrón de pensamiento operante es el principio de autonomía, para el cual conceptos prácticos como “corrección” y “reforma” son lógicamente inadmisibles. El concepto de reforma es interno al concepto de un orden establecido que tiene autoridad. Podemos reformar juicios de sensación sólo si aceptamos la autoridad de los juicios de sensación en general, y lo mismo vale para el orden de relaciones de propiedad o cualquier otro orden de la vida cotidiana. Conocemos cuáles son los principios que determinan los variados órdenes de la vida cotidiana mediante “nuestra experiencia de su realidad” (T, xviii), donde “experiencia” se entiende ampliamente, incluyendo análisis científicos, históricos y a priori.

A menudo se considera que el carácter conservador de la filosofía de Hume es un llamado a la moderación, pero eso sería un error fundamental.

La moderación implica una actividad que es aceptable: comer es aceptable e incluso necesario, es sólo que uno no debería ir muy lejos al hacerlo. Pero ése no es el modelo con que debemos pensar el conservadurismo de Hume. La crítica filosófica de la vida cotidiana, estructurada por el principio de autonomía, no es una actividad aceptable. Es lógicamente incoherente y un autoengaño, y no se puede hablar de un grado apropiado en esa actividad. Hay una crítica radical a la filosofía en el corazón del conservadurismo de Hume y hay que subrayar que no es meramente una crítica de la metafísica racionalista de los siglos XVII y XVIII. La crítica de Hume apunta a la actividad de la filosofía como tal. Los filósofos siempre han permitido (y aún lo hacen) que el principio de autonomía juegue libremente en su pensamiento, sean racionalistas, empiristas, idealistas, pragmáticos, etc. El principio de autonomía es dialécticamente interno a la actividad y nunca puede ser eliminado del todo, pero puede ser contenido por las constricciones de la filosofía post-pirroniana.

Luego, la actividad revolucionaria inspirada en el principio de autonomía no es algo acerca de lo cual pueda haber moderación: es algo que uno simplemente no debe hacer²⁰. Por lo que hemos descrito en capítulos anteriores*, puede construirse una demostración humeana en contra de la posibilidad de la revolución total. Cualquier cambio en el orden presente puede hacerse si está justificado. Pero la justificación requiere estándares. Los estándares deben ser o abstractos y atemporales o narrativos y concretos. Los estándares narrativos son el resultado de asociaciones narrativas de ideas donde un evento temporalmente dispuesto es tomado como un estándar para juzgar otros eventos temporalmente dispuestos en cierto contexto narrativo. Así, los eventos constitucionales en torno a la ratificación de la Constitución de EE. UU. en 1789 (la intención de los redactores, etc.) se toman como estándares, con variados grados de autoridad, para juzgar eventos ulteriores, y eventos ulteriores son usados como estándares para interpretar el documento original (aunque los eventos pasados fundantes tienen autoridad primigenia). Si los estándares para juzgar el presente son narrativos, entonces los eventos que constituyen el estándar original tienen

²⁰ Entiendo por actividad revolucionaria una forma de acción gobernada por el principio de autonomía: el proyecto de reemplazar totalmente un orden social y político establecido por otro. Por supuesto, esto excluiría toda clase de rebeliones que ocurren *dentro* de la autoridad de un orden social y político establecido y que apuntan sólo a corregir un mal puntual, un mal que se concibe como limitado precisamente porque la parte restante del orden es considerada como legítima. Tales rebeliones se justifican según el contexto histórico. Pero bajo ciertas condiciones la cuestión de la justificación es *indecidible*. Esto último se explica hacia el final del capítulo.

* El autor se refiere aquí a los capítulos 1-11 del libro *Hume's Philosophy of Common Life*, del cual éste es el capítulo 12. (N. del E.)

que ser o del pasado, o del presente o del futuro. Si son del presente, entonces la crítica del orden actual es imposible puesto que ese orden es el estándar para la crítica. Si son del pasado, entonces la crítica del presente tiene que tomar la forma de una disconformidad y reforma conservadoras (una ley actual se considera opresiva porque viola la Constitución de 1789 o alguna otra tradición o costumbre profundamente arraigada y de la cual es parte la Constitución). Si los estándares originales están fundados en el futuro (como en la concepción providencial de la historia), entonces no se justifica ninguna crítica del presente, puesto que ningún enunciado narrativo sobre el presente puede ser verdadero a condición de que algún enunciado en el tiempo futuro sea verdadero²¹.

Si los estándares son atemporales y universales, entonces pueden aplicarse al presente o, de hecho, a cualquier período de tiempo; pero somos existencias narrativas, y por esta sola razón los estándares son vacuos a menos que se los interprete por los estándares de algún orden histórico real dotado de autoridad independiente. Y, como hemos visto, éste debe ser una unidad narrativa entre existencias pasadas y presentes.

De modo que el concepto de revolución como un proyecto para cambiar totalmente un orden social y político establecido con miras a su reemplazo, es un concepto incoherente y requiere condiciones que no pueden satisfacerse lógicamente. Ésta es la profunda lección del conservadurismo de Hume y de su filosofía en general: la crítica total (posible por el principio de autonomía) de cualquier orden de la vida cotidiana es incoherente. La lección puede parecer trivial hasta que uno reflexiona sobre la historia política e intelectual desde 1789 y la destrucción masiva ocasionada en nombre de la revolución y las justificaciones dadas en nombre de la filosofía. Los grandes conflictos políticos mundiales de hoy son racionalizados mediante teorías filosóficas: socialismo, comunismo, fascismo, liberalismo, conservadurismo y una serie de “ismos” menores y “movimientos” que permean cada aspecto de la cultura y se difunden a nivel popular. En todos ellos el principio de autonomía tiene irrestricta libertad de movimiento. Tampoco pueden evitarse estos intentos de entender filosóficamente la existencia social y política. Y, justamente por eso, es necesario aplicar al discurso social y político las lecciones que implica la distinción de Hume entre filosofía verdadera y falsa.

F. L. Lucas es el único comentarista que ha advertido la necesidad de aplicar estas lecciones a la comprensión de la vida política del siglo XX: “Si se lo hubiera tomado en serio no habría habido Terror francés, Comuna

²¹ Ver la discusión de Arthur Danto sobre las condiciones de verdad para los juicios narrativos en *Analytical Philosophy of History*, capítulos 7 a 9.

de París, marxismo, nazismo ni guerras mundiales. Nuestro propio siglo [XX], más fanático que cualquiera de sus predecesores desde el siglo XVII, debería aprender de este escepticismo ‘mitigado’; aunque es improbable que lo haga. El lema familiar de Hume era ‘consecuente (*true*) hasta el fin’... Su filosofía puede no haber sido consecuente (*true*): él lo fue²². Sin embargo, he tratado de mostrar que el corazón de la filosofía de Hume (sus análisis de la naturaleza y límites de la filosofía) es esencialmente correcto.

Las críticas de Hume a la falsa filosofía en política se aplican no sólo a provocadores virtuosos como Cromwell, Robespierre, Lenin, Mao y Pol Pot, sino también a filósofos que teorizan en sus gabinetes como Locke, Kant y Rawls. Como hemos visto, el principio de autonomía opera conceptualmente tanto en las teorías de estos últimos como en las actividades de los primeros, siendo la única diferencia la ausencia de voluntad para tomarse en serio las teorías y aplicarlas al mundo. Locke, como si quisiera escandalizar al sentido común, subrayaba que en su teoría del gobierno por consentimiento, la monarquía absoluta “no es en absoluto una forma de gobierno civil”. Hume fue más lejos y argumentó que si la teoría de Locke era tomada en serio, entonces ningún gobierno había sido legítimo. Tales teorías son tomadas en serio por filósofos de comparsa que las popularizan e intentan ponerlas en práctica. Rara vez se le ocurre al filósofo de gabinete vestir la destrucción conceptual de la autoridad establecida con la destrucción física, real, de la sociedad y su reinención. Pero a menudo han sido capaces de mirar con cierto orgullo filosófico la obra de quienes lo han hecho. Kant admiró la Revolución Francesa como un movimiento desde la autoridad política externa (no fundada en reglas de la razón autoimpuestas) hacia la autonomía moral: hacia “la autoridad, no de los gobiernos, sino de nuestra conciencia interior”. Kant eliminó conceptualmente la autoridad establecida en nombre de la autonomía moral. Robespierre, podríamos decir, simplemente se tomó en serio esta visión e intentó de hecho forjar un orden de libertad y justicia perfectas en el mundo, eliminando la autoridad establecida que se basaba en las repudiadas tradición, costumbre y prejuicio que Hume celebraba. El reino del Terror de Robespierre puede verse, entonces, como el reino de la virtud en nombre de la autonomía moral. Confrontado con los degradantes resultados del Terror, Kant reflexionó a la ligera en la *Crítica del Juicio* que uno debería esperar que “los primeros intentos [de alcanzar la autonomía moral] habrán de ser brutales, y producirán un estado más doloroso y peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero

²² F. L. Lucas, *The Art of Living. Four Eighteenth Century Minds* (1959), p. 78.

también bajo la protección, de un tercero”²³. Para hacer tortilla hay que romper algunos huevos. Quizás uno debería recordar aquí aquella máxima de Hume según la cual “mientras más principios” tiene un hombre, mayor es la probabilidad de que “descuide y abandone sus deberes domésticos” (H, VI, lxxi, 346).

Uno de los grandes descubrimientos de Hume es haber notado que la mayor parte de la filosofía política moderna no se ha emancipado del libre juego del principio de autonomía y que su eje, de manera lógica, contiene una justificación para la revolución total. Esto lo aparta lógicamente de la tradición del liberalismo democrático de Locke, Rousseau, Kant y Mill. Esta tradición no tiene una teoría adecuada de cómo la autoridad establecida es, *como tal*, legítima. Se puede rechazar en su conjunto el orden de la autoridad establecida no porque después de aceptado y experimentado ha sido hallado deficiente, sino porque no se conforma a algún principio filosóficamente autónomo: en la tradición del liberalismo democrático, el principio del que ninguna autoridad política es legítima a menos que, de algún modo, sea autoimpuesta (el consentimiento de los gobernados en Locke, la voluntad general en Rosseau y la doctrina moral en Kant). Que los filósofos de esta tradición rara vez tomen en serio la denuncia de ilegitimidad implícita en sus doctrinas y que no estén dispuestos, por revolucionarios que sean, a promoverlas de manera consecuente, simplemente confirma que la filosofía que no ha sido disciplinada por restricciones post-pirronianas es, cuando se la toma en serio, teóricamente frívola o peligrosa. “De toda la humanidad, nadie es más pernicioso que el proyectista político que tiene poder, y nadie más ridículo si carece de él: así como, por otro lado, el político sabio es por naturaleza el personaje más benéfico cuando la autoridad lo asiste, y el más inocente, aunque no del todo inútil, si carece de ella” (E, 499n).

Los teóricos del liberalismo democrático han tendido recientemente a discutir la legitimidad del orden social y político con referencia al concepto de la justicia distributiva. Los intentos por traer a Hume a este debate contemporáneo han mostrado ser decepcionantes, dando pie a la interpretación de que Hume no era en absoluto un teórico de la justicia social y que lo que

²³ Aquí estoy en deuda con la perspicaz discusión de N. K. O’Sullivan sobre la rebelión metafísica implícita en el ideal kantiano de autonomía moral: *Conservatism* (1976), pp. 20-21. Este libro expone claramente, como pocos estudios, que la tradición conservadora se organiza en torno a un conjunto de ideas que son filosóficamente interesantes y que la tradición no es simplemente una reacción poco generosa, cuando no malintencionada, a los eventos “progresistas”. Para una comparación de Hume y Burke como pensadores conservadores, ver el capítulo 8 y la conclusión de *Philosophy and Ideology in Hume’s Political Thought* de David Miller (1982). Éste es también el primer estudio comprensivo de la filosofía política de David Hume.

dice sobre la justicia parece ratificar cualquier distribución de bienes entrelazada al *status quo* sin importar cuán mala pueda ser ella. Como observa un comentarista: “para los admiradores de Hume interesados en las teorías de la justicia social, su incapacidad de manifestar una preferencia entre varios ‘principios de justicia’ es, sin lugar a dudas, desmoralizante”²⁴. Para Hume, la base de la justicia es la utilidad social, pero, como es bien sabido, no acepta el estándar utilitario de maximización de la mayor felicidad como medida ya sea de moralidad personal o de justicia de las acciones. La utilidad se satisface simplemente con aquellas prácticas que mantienen cohesionada a la sociedad y sin las cuales ésta naufragaría y se destruiría. “Las reglas de la justicia natural” que satisfacen la condición de utilidad social son “la estabilidad en la posesión”, “su transferencia bajo consentimiento” y “el cumplimiento de las promesas” (T, 526; EM, 196). Tratadas como principios de una teoría de la justicia distributiva, estas “leyes de la naturaleza” generan, en palabras de David Miller, “una versión de la justicia conservadora inusualmente estrecha”²⁵.

Pero esto es malentender el estatus lógico de las leyes de Hume. Son de hecho leyes “conservadoras”, pero no funcionan como rígidas varas de medida a ser usadas en un proyecto de reforma social. Funcionan, más bien, como categorías a priori de la institución de la justicia. ¿Cómo han de ser interpretadas? ¿Qué significa “estabilidad en la posesión”, “transferencia bajo consentimiento” y “cumplimiento de las promesas”? Como siempre la respuesta de Hume es que las reglas que usamos para interpretar principios abstractos son estándares narrativos plasmados en las costumbres, tradiciones y prejuicios que constituyen la vida cotidiana (EM, 196-7). El tiempo narrativo es un valor interno al concepto de Hume de utilidad social. Para emplear esos estándares (y si no los usamos, las leyes de la justicia son abstracciones vacías), tenemos que pensar de modo narrativo; es decir, debemos, con sensibilidad, ponernos en el lugar o hacernos parte de algún orden narrativo real (EM, 330). Y para hacer esto tenemos que abandonar la perspectiva abstracta, atemporal y universal de la filosofía. Hume se aparta de su rumbo para subrayar que, si en nombre del principio de autonomía (una “reflexión demasiado abstracta”), ponemos entre paréntesis el carácter ritualista y cargado de tradición de la utilidad social, no habrá modo de distinguir entre la justicia y la superstición. Y éste es justamente el error en que caen los falsos filósofos: consideran que las reglas de la posesión presente son supersticiones. En ambos casos, es el uso ritualista del len-

²⁴ Richard Hiskes, “Does Hume Have a Theory of Social Justice?” (1977), p. 72.

²⁵ David Miller, “The Ideological Backgrounds to Conceptions of Social Justice” (1974), p. 391.

guaje fundado en la autoridad de una tradición recibida lo que constituye el orden y provee a los filósofos de reglas para interpretar sus abstracciones (EM, 198-211).

Las leyes de la naturaleza sirven un propósito distinto al de iluminar la estructura formal de las instituciones de justicia. Categóricamente, sirven para excluir ciertas clases de teorías filosóficas: “Si alguien encuentra imposible justificar el derecho del actual poseedor mediante algún sistema ético recibido, y decidiera negar del todo ese derecho afirmando que no está autorizado por la moral, habrá de pensarse de él, con justicia, que sostiene una paradoja muy extravagante que estremece el sentido común y el buen juicio de la humanidad” (T, 558). Esto excluye formalmente cualquier teoría de la justicia social que se determine por la filosofía autónoma. Las únicas teorías aceptables son las teorías post-pirronianas que reconocen la autoridad independiente de la vida cotidiana (en este caso, la autoridad independiente de la posición presente). Y esto excluiría a la mayoría de las teorías contemporáneas de la justicia distributiva. El punto de una teoría de la justicia distributiva es determinar quién debe tener qué, pero si tomamos en serio esta cuestión, entonces todas las normas que establecen la posesión presente son ilegítimas a menos que se las pueda conformar racionalmente a cierto principio de justicia distributiva. Pero esto nunca puede suceder. Pues al rechazar las reglas que establecen la posesión presente, carecemos de reglas (excepto reglas arbitrarias) para aplicar el principio abstracto al mundo. Virtualmente cualquier ordenamiento podría aparecer como legitimado o excluido a partir de este principio. Así, toda clase de teorías de la justicia distributiva que, desde Aristóteles a Rawls, buscan determinar el contenido de un principio tal como “de cada quien según su x , a cada quien según su y ” están formalmente excluidas de la reforma post-pirroniana de la filosofía.

O bien una teoría de la justicia social no es tomada en serio (las reglas de la posesión presente no son puestas realmente en duda), en cuyo caso es “ridícula” porque hace alarde de tener autoridad para criticar lo que no puede criticar (T, 272), o bien es tomada en serio, en cuyo caso es peligrosa, no tanto porque en el intento de aplicar el principio se atropellarán los derechos del poseedor presente, sino porque, dada la naturaleza del caso, se va a desatar un modo antinómico de pensar que no puede hacer distinciones entre el bien y el mal dentro del orden narrativo que pretende criticar. Intentar aplicar un principio de justicia distributiva al mundo histórico sin reconocer la autoridad independiente de las reglas que determinan la posesión presente, sería como tratar de aplicar un principio de física teórica o de geometría al mundo sin reconocer la autoridad independiente de los

juicios sensoriales. Por esta razón conceptual, Hume, habiendo rechazado el mérito y la necesidad como principios de justicia distributiva, retoma el tono inquisidor (tal como lo hizo en el famoso pasaje al final de la primera *Investigación* donde “quema libros”): “el juez civil pone con justicia a estos sublimes teóricos en situación equiparable a la de ladrones comunes, y les enseña mediante la más severa disciplina que una regla, que especulativamente aparezca tal vez como la más ventajosa para la sociedad, puede ser, en la práctica, totalmente perniciosa y destructiva” (EM, 193).

Pero suponga que aceptamos la legitimidad del poseedor presente, ¿qué reformas se pueden hacer? Ninguna respuesta a esta cuestión puede ofrecerse a priori. Cualquier cambio que se haga tendrá que darse en algún contexto narrativo real y consistirá en corregir un juicio narrativo particular por referencia a algún otro juicio narrativo. El conflicto sobre pretensiones de propiedad particulares o sobre reglas de propiedad establecidas se resuelve refiriendo a otras reglas de propiedad establecidas. Las quejas se resuelven mediante reglas establecidas y, en virtud de asociaciones narrativas retrospectivas, estas resoluciones cambian la interpretación de las reglas. Tales cambios pueden llevar a una evolución gradual de nuevas reglas y, con el tiempo, a un orden narrativo completamente diferente. Luego, la reforma evolutiva no sólo es posible en el sistema de Hume sino que es interna a la imaginación narrativa y, por consiguiente, al mundo moral que la imaginación entreteje.

El principio para justificar reformas es la utilidad social, y, para Hume, el tiempo narrativo es un valor interno a la utilidad social que constituye a las instituciones establecidas: “No tener presente una variedad de consecuencias benéficas es el mayor de los atropellos en la sociedad civil; y la pérdida de estas ventajas siempre se resiente mucho al comienzo de la reforma mientras que el beneficio... es el lento efecto del tiempo, y rara vez es percibido por la mayoría de la nación” (H, III, xxxv, 354). Hay una presunción a favor de las instituciones establecidas, y mientras más firmemente establecidas, más firme es la presunción. Luego, Hume rechazaría la máxima de la filosofía autónoma (sea utilitarista, racionalista o lo que fuere) según la cual el mero hecho de estar establecida una práctica no es, en sí, una razón para continuarla. La concepción narrativa de utilidad social de Hume genera la máxima contraria: el mero hecho de estar establecida una práctica *es* una razón para continuarla; el estándar de la razón es la utilidad social y el tiempo narrativo un valor constitutivo de la utilidad social. De nuevo, uno tiene que hacer un esfuerzo para distinguir la concepción utilitarista de reforma de la de Hume. Los reformistas utilitaristas conciben la sociedad como un objeto atemporal sobre el cual se puede experimentar para satisfa-

cer las demandas del imperativo abstracto de maximizar la mayor felicidad. Por contraste, la concepción de sociedad de Hume no es atemporal sino que se estructura por el tiempo narrativo, con el concepto de lo sagrado incorporado en él. La concepción utilitarista de “experimento” carece lógicamente de lugar porque la sociedad es un orden sagrado: “Luego, interferir en este asunto, o simplemente intentar experimentos en base al crédito otorgado a un supuesto argumento y filosofía, nunca puede ser parte de una magistratura sabia, la que siempre venerará lo que lleva la marca de los años; y aunque pueda intentar algunas mejoras en pos del bien público, empero habrá de ajustar sus innovaciones todo lo posible al tejido ancestral y preservar intactos los principales soportes y pilares de la constitución” (E, 499).

Esta teoría conservadora de la reforma cae de lleno en la tradición escéptica clásica: debemos adorar a los dioses aunque no sepamos si existen, y debemos intentar sólo aquellas reformas que les agradan, esto es, que están en concordancia con “los principales soportes y pilares de la constitución”. Y así, a pesar de la tentación de invocar el principio de autonomía, los filósofos post-pirronianos sostendrán que “el común de los gobiernos, chapuceros e imprecisos, ... sirve los propósitos de la sociedad” suficientemente bien (ibíd., 500). Pero en la concepción humeana de reforma hay implícito un escepticismo más profundo, que deriva de las reflexiones de Hume sobre la historicidad de la sociedad y que le da a su escepticismo una impronta distintivamente moderna.

Si podemos pensar la sociedad de modo atemporal, como lo hacemos en el caso de los gusanos de seda y los mosquitos de verano, quizás un contrato o un modelo utilitarista de reforma podría ser apropiado. Pero somos existencias narrativas con el pasado incorporado en el significado de nuestro presente: “Si una generación de seres humanos saliera de escena en un momento y otra le sucediera, como ocurre con los gusanos de seda y las mariposas, la nueva estirpe, si tiene suficiente sentido como para escoger su gobierno (lo que nunca sucede en el caso del género humano), podría establecer voluntariamente y por consenso general su propia forma de gobierno civil, sin ningún miramiento por las leyes o precedentes que prevalecían entre sus ancestros. Pero como la sociedad humana está en flujo perpetuo, yéndose los hombres del mundo uno cada hora y otros llegando, es necesario, para preservar la estabilidad del gobierno, que la nueva progenie se conforme a la constitución establecida” (E, 463). Huelga decir que “Algunas innovaciones tienen que ocurrir necesariamente en toda institución humana... pero ningún individuo está autorizado a hacer innovaciones violentas: incluso es peligroso que intenten introducirlas los legis-

ladores: de ellas ha de esperarse siempre más mal que bien: y si la historia ofrece contraejemplos, no se los ha de considerar como precedentes sino como pruebas de que la ciencia de la política contempla pocas reglas que no admitan excepción alguna” (ibíd; 463-64).

Una excepción que Hume examinó concienzudamente fue la rebelión puritana durante el reinado de Carlos I, que llevó a la constitución feliz de la libertad ordenada en 1688. Pero a los puritanos les movía la “facción y el fanatismo”, y si “la medida de la lealtad ha de ser tomada [de ellos], una anarquía total se apoderará de la sociedad humana y se pondrá ahí mismo punto final a todo gobierno” (ibíd., 464). El estándar de la lealtad ha de tomarse de Carlos I, que defendió a la constitución a la vez que estaba dispuesto a reformarla. Pero ¿qué valor tiene esta regla conservadora? Carlos no tuvo éxito en preservar la constitución y Hume dejó en claro que nadie podría haber impedido su colapso (H, V, lix, 380). El parlamento y la corona se entrelazaron en un nudo dialéctico que nadie podía desatar. Retrospectivamente podemos ver que la constitución misma estaba cambiando, de modo que las reglas para una reforma racional no estaban disponibles. Ambos bandos actuaban en la sombra y ninguno podía entender lo que estaba haciendo porque el significado de sus acciones yacía en las percepciones narrativas de las generaciones futuras.

El mundo moral es una unidad narrativa entre nuestros ancestros, nuestros contemporáneos y la posteridad. Para que la reforma sea racional tiene que ser posible que sepamos lo que hacemos y para eso necesitamos estándares. Pero los estándares de pensamiento para el mundo moral se estructuran mediante asociaciones narrativas y son vulnerables al futuro. En un mundo tal se puede decir que sabemos lo que hacemos sólo si entendemos el significado futuro de nuestros actos, y esto no lo podemos hacer: “El que ningún hombre prudente, por más seguro que esté de sus principios, se atreva a profetizar un acontecimiento, o a anticipar la consecuencia remota de las cosas, constituye un enérgico prejuicio en contra de casi todas las ciencias” (E, 48). El futuro está abierto y amenaza constantemente con desatar los cordones narrativos que mantienen unido al mundo moral y con subvertir las instituciones más establecidas: “No se sabe del todo el grado de refinamiento de que es susceptible la naturaleza humana, ya sea en la virtud o en el vicio, ni lo que puede esperarse de la humanidad a partir de una gran revolución en su educación, costumbres o principios” (E, 89). E incluso si supiéramos lo que va a ocurrir, no podemos conocer *ahora* qué asociaciones narrativas les atribuiríamos, ya sea nosotros o las generaciones por nacer, a aquellos eventos después de haberlos vivido. Dada esta ignorancia del mundo temporal y de nosotros mismos, cualquier estándar

estructurado en base a asociaciones narrativas como la constitución británica tiene que ser radicalmente oscuro, y cualquier debate sobre reformas que emplee tales estándares tiene que ser igualmente oscuro. En esta oscuridad histórica la filosofía post-pirroniana ofrece esta única luz: mantenga el principio de autonomía a raya; descubra mediante la investigación histórica el orden narrativo profundo en que participa; trabaje en pos de la estabilidad y el mejoramiento de este orden, pero manténgase escéptico y desconfiado acerca del significado de sus propios esfuerzos para reformarlo o preservarlo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras citadas de David Hume

- D *Dialogues Concerning Natural Religion*. Norman Kempf Smith (ed.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947. [Versión en castellano: *Diálogos sobre Religión Natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1999.]
- E *Essays Moral, Political, and Literary*. Oxford: Clarendon Press, 1966. [Al parecer, no hay una edición en castellano que recoja la totalidad de estos ensayos. Pero están traducidos por áreas de interés: *Ensayos Políticos*, Enrique Tierno Galván (trad.), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1955; *Ensayos Políticos*, César Armando Gómez (trad.), Madrid: Tecnos, 1987; *Ensayos Políticos*, San José (C.R.): Universidad Autónoma de Centro América, 1987; *Ensayos Políticos de David Hume*, Francisco González Aramburu (trad.), México: Herrero, 1965; *Ensayos Económicos*, Antonio Zozaya (trad.), Madrid: Sociedad Española de Librerías, 1928; *La Norma del Gusto y Otros Ensayos*, María Teresa Beguiristáin (trad.), Barcelona: Península, 1989; *Sobre el Suicidio y Otros Ensayos*, Madrid: Alianza, 1995; *De la Tragedia y Otros Ensayos sobre el Gusto*, Macarena Marey (trad.), Buenos Aires.: Biblos, 2003.]
- EU *David Hume's Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L. A. Selby-Bigge (ed.). 3ª edición revisada por Paul Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975. [Versiones en castellano: *Investigación sobre los Principios de la Moral*, prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 1993; *Investigación sobre el Conocimiento Humano*, traducción, prólogo y notas de Jaime Salas Ortueta, Madrid: Alianza, 1992.]
- H *The History of England. From the Invasion of Julius Caesar to the Abdication of James the Second, 1688*, con las últimas correcciones y mejoras del autor. Boston: Phillips Sampson, 1854. Dado que no hay edición crítica, las referencias remiten tanto a los capítulos como a las páginas. [Las versiones completas en castellano son del siglo XIX: *Historia de Inglaterra, desde la Invasión de Julio César hasta el Fin del Reinado de Jacobo II (Año de J. C. 1689)*, traducción y anotaciones por Eugenio de Ochoa, continuada por Smollet, Adolphus, y Aikin, Barcelona: Librería de D. Francisco Oliva, 1842-1845, 5 volúmenes; *Historia*

- General de Inglaterra: Desde los Tiempos más Remotos. Por el Eminente Historiador Inglés David Hume, Continuada hasta Nuestros Días por Smollet y Otros Celebrados Autores*, 2 volúmenes, traducción por D. Ortiz de la Puebla, Barcelona: Enciclopedia Ilustrada de Francisco Nacente, 1873. Hay sin embargo, una versión del volumen *Historia de Inglaterra bajo la Casa de Tudor*, 2ª ed, Barcelona: Orbis, 1986.]
- L *The Letters of David Hume*. J. Y. T. Greig (ed.), 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- NHL *New Letters of David Hume*. R. Klibansky y E. C. Mossner (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1954.
- NHR *The Natural History of Religion*. H. E. Root (ed.). Londres: Adam y Charles Black, 1956. [Versión en castellano: *Historia Natural de la Religión*. Traducción de Angel J. Cappelletti y Horacio López; introducción de Angel J. Cappelletti, Buenos Aires: EUDEBA, 1966.]
- T *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ed.). 2ª edición con revisión de textos y lecturas alternativas de Paul Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978. [Versión en castellano: *Tratado de la Naturaleza Humana*, edición preparada por Félix Duque, Madrid: Tecnos, 1998.]

Obras citadas de otros autores

- Adair, Douglas: "David Hume, James Madison, and the *Tenth Federalist*." En Donald Livingston y James King (eds.), *Hume: A Re-Evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976.
- Årdal, Páll: "Convention and Value." En G. P. Morice (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977.
- Bongie, Laurence L.: *David Hume, Prophet of the Counter-Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Boswell, James: *Baswell's Life of Johnson*. 6 vols. Editado por George Birbeck Hill. Oxford: Clarendon Press, 1964, segunda edición.
- Britton, Karl: "Hume on some Non-Natural Distinctions." En G. P. Morice (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977.
- Camus, Albert: *The Rebel*. New York: Vintage Books, 1956.
- Clèry, J. B. A.: *Journal de Ce Qui s'Est Passè a la Tour du Temple pendant la Captivité de Louis XVI, Roi de France*. London: 1798.
- Coleridge, Samuel T.: *On the Constitution of the Church and State*. London: J. M. Dent, 1972.
- Danto, Arthur: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- De Maistre, Joseph: *The Saint Petersburg Dialogues*. En *The Works of Joseph de Maistre*. Traducción al inglés de Jack Lively. New York: Macmillan, 1965.
- Hiskes, Richard: "Does Hume Have a Theory of Social Justice?" *Hume Studies*, 3 (1977).
- Lucas, F. L.: *The Art of Living. Four Eighteenth Century Minds*. London: Cassell, 1959.
- Macaulay, Catharine: *Letters on Education*. London: 1790.
- *The History of England*. London: 1763.

- Marx, Karl: *Marx and Engels Basic Writings on Politics and Philosophy*. Editado por Lewis S. Feuer. Garden City: Anchor, 1959.
- *Karl Marx on Revolution*. 13 vols. Edición y traducción de Saul K. Padover. New York: McGraw-Hill, 1971.
- Miller, David: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- "The Ideological Backgrounds to Conceptions of Social Justice." En *Political Studies*, 22 (1974).
- Norton, David Fate: *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- O'Sullivan, N. K.: *Conservatism*. New York: St. Martin's Press, 1976.
- Stephen, Leslie: *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 vols. New York: Harcourt, 1962.
- Viereck, Peter: *Conservatism*. New York: Anvil Books, 1959.
- Von Kuehnelt-Leddihn, Erik: *Leftism*. New Rochelle: Arlington House, 1974.
- Wolin, Sheldon: "Hume and Conservatism." En Donald Livingston y James King (eds.), *Hume: A Re-Evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976. □