

SELECCIÓN DE ESCRITOS POLÍTICOS DE DAVID HUME

Tomás A. Chuaqui

INTRODUCCIÓN

*Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía
continúa siendo un hombre¹.*

David Hume (1711-1776) es comúnmente considerado como un epistemólogo y un filósofo de la naturaleza humana, y en estos ámbitos de la investigación su importancia en la evolución del pensamiento occidental es incuestionable. Su pensamiento político, sin embargo, no ha recibido el mismo grado de atención. Aunque lejos de considerar justificada esta relativa desatención, creo que ella se puede explicar parcialmente porque, en comparación con su obra propiamente filosófica, sus escritos políticos carecen de la espectacularidad escéptica de, por ejemplo, el *Tratado de la naturaleza humana*, aquel mismo que despertó a Kant de su sueño dogmático, tal como Kant nos informa en sus *Prolegómenos*.

En cambio, el tono que Hume adopta en sus ensayos morales, políticos y literarios es más bien pausado y cauto, abogando constantemente por

TOMÁS A. CHUAQUI. B. A. en Ciencia Política y Literatura Comparada, University of California, Berkeley. M.A. y Ph. D. Politics, Princeton University. Profesor Auxiliar de Teoría Política del Instituto de Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano* (1980), p. 23.

la moderación. Es necesario dedicarle algún espacio de explicación, entonces, al tono que sus ensayos políticos adoptan, y para este propósito, nada mejor que permitir que el mismo Hume nos aclare su concepción de la escritura de ensayos. Según él, “La parte elegante de la humanidad, la que no está inmersa en la vida animal, sino que se dedica a las operaciones de la mente, puede dividirse en la docta (*learned*) y la conversante (*conversible*)”². La labor de la parte docta de la humanidad está destinada a sondear las abismales profundidades, a escudriñar los recónditos recovecos de la mente. Esta labor requiere soledad y silencio. En cambio, la parte conversante de la humanidad practica la reflexión dialógica sobre los asuntos públicos y el intercambio cortés, ameno y amable de opiniones informadas, aunque no rigurosamente sistematizadas, sobre los deberes de la vida común. Hume concibe sus ensayos como una suerte de puente entre ambos dominios:

No sé de nada más ventajoso que ensayos tales como éstos con los cuales me esfuerzo por entretener al público. Desde este punto de vista, no puedo sino considerarme como una suerte de representante o embajador desde los dominios de la doctitud a los de la conversación; y consideraré como mi deber constante el promover una buena correspondencia entre estos dos Estados, que tanto dependen el uno del otro. Proveeré inteligencia a los doctos de todo lo que ocurre en sociedad, y me esforzaré por importar a la sociedad todos los bienes que en mi tierra natal encuentre apropiados para su uso y entretenimiento. De la balanza comercial no debemos preocuparnos, ni será difícil preservarla en ambos lados. La materia prima de este comercio será provista principalmente por la conversación y la vida común: sólo la manufactura le corresponde a la doctitud³.

Esta preocupación por la “manufactura” de la materia prima de la conversación sobre asuntos públicos nos remite a uno de los elementos centrales de la función que Hume les asigna a sus ensayos y, además, dado que su pensamiento político se anida en el género del ensayo, a su concepción de lo político en general.

Para Hume lo político es el ámbito de la opinión, y por ende sus ensayos políticos tienen como objetivo el influir sobre la opinión pública. Lo político y lo moral son para Hume el resultado de convenciones, aunque al mismo tiempo responden a impulsos naturales característicos de los seres humanos. En este sentido, lo que le interesa es encarrilar la composición natural de los seres humanos en buena forma. La política depende de las

² David Hume, “Of Essay Writing” (1985), p. 533. La pedestre traducción es mía.

³ David Hume, “Of Essay Writing” (1985), p. 535.

convicciones de las personas, no de estructuras metafísicas derivadas de leyes divinas, o de la naturaleza entendida en forma aristotélica. La naturaleza es objeto de la investigación empírica, sin exceptuar a la naturaleza humana, a través de la observación, la inducción, y la generalización. En principio, todo lo natural es explicable, incluyendo nuevamente a la naturaleza humana. Si la comprensión que tenemos de nosotros mismos es en el presente incompleta, esto se debe sólo a que somos artefactos enormemente complejos, y Hume deja abierta la posibilidad de que nunca seamos capaces de entendernos por completo, puesto que es obvio que somos seres de capacidades limitadas. Lo que deriva de la constitución natural de los seres humanos, entendiendo lo natural en el sentido empírico ya bosquejado, es un lugar de explicación, aunque no necesariamente de justificación, para las acciones humanas: la superstición y lo que Hume llama el “entusiasmo” político responden a impulsos humanamente naturales, pero esto no significa que sean justificables. No son justificables porque sus consecuencias políticas y sociales son nocivas: producen fanatismo e inmoderación, y dificultan la resolución de conflictos al endurecer las posturas presentadas en el ámbito público⁴. Es decir, la naturaleza puede manifestarse en forma perversa, pero es susceptible de corrección.

Esta concepción de lo político tiene relación con la personalidad del Hume histórico, es decir, con el sentido que Hume le dio a su propia vida. Ésta fue principalmente la del investigador, y su ocupación permanente fue siempre la del estudio y la reflexión, aunque esto no significó que se encerrara en el gabinete filosófico, alejado del mundo y de las relaciones interpersonales. Hume nació en 1711, en Escocia, de una familia relativamente acomodada, y a temprana edad decidió dedicar su vida a la práctica y perfeccionamiento de sus indudables talentos literarios y filosóficos. Con este propósito el joven David se trasladó a Francia, donde retirado en Rheims y La Flèche, entre 1734 y 1737, escribió el *Tratado de la naturaleza humana*. El *Tratado* sirve de base a toda su producción intelectual posterior, y aunque, como él mismo dice, originalmente no recibió mayor acogida⁵, el intrépido intento de “introducir el método experimental de

⁴ Si esta concepción le recuerda al lector el pensamiento de John Rawls, es por una buena razón: Rawls mismo reconoce su deuda con Hume, tanto en *A Theory of Justice* (1971) como en *Political Liberalism* (1993), particularmente, pero no de un modo exclusivo, en lo que se refiere a la posibilidad de gestar una sociedad pluralista razonablemente armoniosa y estable. Véase, por ejemplo, *Political Liberalism* (1993), p. xxv, n. 12.

⁵ “Jamás intento literario alguno fue más desgraciado que mi *Tratado de la naturaleza humana*. Ya salió muerto de las prensas, sin alcanzar siquiera la distinción de provocar murmullos entre los fanáticos”. David Hume, *Autobiografía* (1992), pp. 3-28. La cita es de la p. 9. Cursivas en original.

razonamiento en materias morales”⁶ por parte de un joven de apenas veintiséis años se convirtió en una de las fuentes ineludibles de la reflexión filosófica occidental, dejando su marca en los más diversos pensadores y tradiciones desde Kant a Ayer, desde el utilitarismo decimonónico a la filosofía analítica de nuestros días.

La primera colección de sus ensayos apareció en 1741, sólo tres años después del *Tratado*, pero Hume no dejó de revisarlos y reeditarlos durante toda su vida. De hecho, los ensayos morales, políticos y literarios de Hume fueron publicados dieciséis veces durante su vida, y los estaba revisando para una nueva edición cuando murió en 1776. Para Hume, entonces, como para lectores contemporáneos suyos, los ensayos eran de enorme importancia y, a juzgar por su éxito editorial, cumplieron su propósito de mediar entre los doctos y los conversantes.

El interés de Hume por acercarse a sus lectores queda en evidencia, además, por su reformulación de las ideas del *Tratado* en su *Investigación sobre el conocimiento humano*⁷ y *Una investigación sobre los principios de la moral*⁸, obras aparecidas originalmente en 1748 y 1751. Hume atribuyó el poco éxito del *Tratado* no a la carencia de validez de los argumentos que contiene, sino a la forma de su presentación (“más a la exposición que al contenido”⁹) y, por ende, en los dos textos citados, se esforzó por usar un lenguaje más amistoso para representar sus ideas.

Al mismo tiempo, Hume participó de actividades diplomáticas de relativa importancia, sirviendo como secretario del general St. Clair en la costa de Francia, y luego en Viena y Turín (1746-1748). También fue secretario y *chargé d'affaires* del embajador británico en París, Lord Hertford (1763-1766). En París participó de los elegantes salones de conversación y llegó a ser conocido como “le bon David”, haciéndose referencia a su disposición gentil y llevadera. Finalmente, de vuelta en Londres, se ocupó como Subsecretario de Estado para asuntos escoceses entre 1768 y 1769. Pasó sus últimos días en forma tranquila, revisando sus obras, recibiendo a sus numerosas amistades y esperando tranquilamente el día de su muerte, causada por una larga aflicción estomacal¹⁰.

⁶ Subtítulo de *Tratado de la naturaleza humana* (1992).

⁷ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano* (1980).

⁸ Incluida en Hume, *De la moral y otros escritos* (1982).

⁹ David Hume, *Autobiografía* (1992), p. 12.

¹⁰ Para una fascinante reflexión sobre la actitud de Hume frente a la muerte, véase el capítulo tres de Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers* (1984), pp. 81-103. La mejor biografía general de Hume sigue siendo la de Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume* (1954; 1970).

Su participación en la vida política, por tanto, fue siempre más bien indirecta, pero es indudable que esta experiencia le proporcionó una oportunidad para observar el comportamiento político de sus contemporáneos. Es así como Hume combina la especulación filosófica sobre la naturaleza humana con la observación empírica e histórica: recordemos que una de sus más importantes obras es una historia de Inglaterra en seis volúmenes¹¹, y que sus ensayos políticos hacen repetida referencia a la historia, tanto antigua como reciente, para ejemplificar sus argumentos. Debe consignarse, sin embargo, que para Hume no existe una separación radical entre la observación de lo político y la especulación propiamente filosófica. Más aún, es posible reconocer una temática constante a través de las obras de Hume, que reduce la aparente disparidad entre sus escritos filosóficos y políticos.

Como se ha dicho, Hume es más reconocido como filósofo que como pensador político, principalmente como defensor de un cierto tipo de escepticismo filosófico. Sin embargo, el pensamiento político de Hume debe ser entendido con vistas a su escepticismo filosófico; mas es posible argumentar que la filosofía de Hume tiene motivaciones políticas en el sentido de intentar posibilitar un mundo tolerante, acorde con el epígrafe de Tácito en la más “filosófica” de sus obras, el *Tratado*: “Rara felicidad de una época en que se puede pensar lo que se quiere y decir lo que se piensa”. Hume es, junto con Descartes y Kant, uno de los fundadores de la filosofía moderna, y podemos ver en los tres pensadores una preocupación fundamental por problemas epistemológicos, en particular con respecto al escepticismo epistemológico. Junto con Descartes y Kant, Hume pone la preocupación por lo epistemológico al centro de las preocupaciones filosóficas. Es decir, lo filosófico, desde Descartes, se abocó principalmente a determinar las condiciones de certeza, en lugar de ocuparse de cuestiones relativas al sentido de la existencia, o de la naturaleza de la divinidad.

Sin embargo, para Hume, las investigaciones epistemológicas no se remiten solamente a los gabinetes polvorientos de los filósofos profesionales, sino que se inscriben en un intento por entender la condición humana; no es casualidad que haya desarrollado su epistemología en el contexto de un *Tratado de la naturaleza humana*. En términos más generales, se puede caracterizar casi toda la obra de Hume de la siguiente manera: lo que le interesa es la disparidad entre lo que somos capaces de saber y lo que sentimos es necesario saber. Por ejemplo, los escritos sobre religión se

¹¹ La edición más reciente de esta obra de Hume es *The History of England, From the Invasion of Julius Ceaser to 1688* (1983).

dedican al conflicto entre el impulso natural hacia la creencia religiosa y la falta de evidencia para esta creencia¹²; los escritos políticos denotan una preocupación constante por las fuentes de la creencia en cuanto a las soluciones preferibles para los problemas prácticos de la vida política y social; y su epistemología misma se dedica no tanto a investigar el sentido de la verdad o del conocimiento, sino más bien a investigar la relación entre la necesidad de creencia a niveles existenciales y prácticos (cotidianos), y la incapacidad de los seres humanos para arribar a la certeza.

Hume concibe la epistemología en general como una manera de entendernos a nosotros mismos. Lo que su epistemología nos lleva a considerar es cómo somos. En el *Tratado* se pregunta cómo nuestras capacidades y limitaciones epistemológicas condicionan lo que somos, es decir, nuestra constitución cognitiva es un componente esencial de nuestra naturaleza. Para poder conocernos, es necesario saber cómo conocemos, y es por esto que la primera parte del *Tratado* se dedica al estudio del entendimiento humano.

No le interesa en este respecto si poseemos (o somos poseídos por) creencias, sino las razones que nos llevan a creer. Hume formula de esta manera la pregunta epistemológica porque está convencido de que filosóficamente es imposible refutar los argumentos escépticos. No puedo detenerme aquí en los argumentos escépticos que Hume considera irrefutables filosóficamente, pero baste decir que rechaza tanto a los sentidos como a la razón como fuentes últimas para sustentar nuestras creencias con algún grado de certeza. Toda proposición de certeza requiere a su vez una proposición justificadora, y la búsqueda de las justificaciones de las justificaciones tiende a disipar la certeza en una regresión eterna, acercando la convicción a la nada. El resultado de la demolición del conocimiento que ha ocasionado Hume lo lleva, hacia el final del libro 1 del *Tratado*, a decir que “no cabe sino elegir entre una razón falsa, o ninguna razón en absoluto”¹³. Esta condición humana produce uno de los pocos momentos de verdadero *angst* existencial en la obra del normalmente equilibrado “*bon David*”:

El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál

¹² Véase David Hume, *Writings on Religion* (1992).

¹³ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (1992), p. 376.

tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades¹⁴.

Lo interesante de la posición de Hume, sin embargo, es que si bien muestra que el escepticismo (total) es filosóficamente irrefutable, cree que es psicológicamente insostenible. Es decir, somos por naturaleza incapaces de convencernos de la verdad del escepticismo. Inmediatamente después del pasaje recién citado Hume dice:

Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción, una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete [*backgammon*], charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas¹⁵.

El punto es que la influencia que los argumentos puramente filosóficos tienen sobre nosotros es limitada. Es decir, nuestras creencias y convicciones no son únicamente el resultado de argumentos, por muy racionales que sean. Por naturaleza somos incapaces de llevar una vida sin creencia, sin convicción. Los argumentos escépticos no permiten respuesta y no producen convicción. Su único efecto es producir asombro momentáneo, e irresolución y confusión.

Ni la razón, ni los sentidos, ni los argumentos son el origen de la creencia. Sólo la costumbre y los hábitos nos llevan a tener convicciones. Nuestra naturaleza, que nos impone creencias, se manifiesta en las costumbres y los hábitos de la vida humana, vida que es además esencialmente social: he ahí la importancia de una partida de *backgammon*, o de una charla afable con amigos. Más aún, para Hume no hay una divergencia entre la costumbre y los hábitos, por un lado, y la naturaleza, por el otro: la costumbre y los hábitos son expresiones de nuestra naturaleza. Por lo tanto, la investigación de nuestra naturaleza pasa no sólo por un estudio de nuestra mente, sino también por la investigación histórica, por la investigación de las manifestaciones de nuestra naturaleza a través del desarrollo históri-

¹⁴ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (1992), p. 377.

¹⁵ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (1992).

co de las costumbres y los hábitos. Es por esto que los ensayos políticos de Hume hacen referencia constante a la expresión de nuestra naturaleza social en la historia. Es sólo a partir de un razonamiento inductivo, a partir de la observación de patrones de comportamiento repetidos a través de la historia, que se pueden derivar conclusiones —casi siempre sólo tentativas— acerca de lo preferible para la organización política de los pueblos.

En relación con esto es importante recordar que para Hume lo que nos mueve no es tanto la razón sino las pasiones: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”¹⁶. En último caso, los fundamentos de la creencia y de la convicción no son racionales sino pasionales o psicológicos. Esto incluye a los sistemas morales, que son, para Hume, sentimentales y no racionales.

¿Qué consecuencias tiene esta concepción del conocimiento humano para el tipo de investigaciones que se pueden llevar a cabo? ¿Cómo son estas investigaciones? ¿Por qué y para qué investigar si no es posible descubrir verdades? O, preguntado de otra manera, ¿cómo podemos distinguir creencias que merecen convicción de aquellas que no? Hume da dos resoluciones a estas problemáticas. La primera parece frívola, pero no lo es. La justificación de la investigación filosófica de la creencia tiene que ver con el placer que ésta produce. Este criterio es de fundamental importancia para Hume: el placer es un indicador, según él, de aquello que responde a nuestra naturaleza. Aquello que produce placer, por el hecho de producir placer, nos indica que es acorde con nuestra naturaleza. Por lo tanto, investigar las bases de nuestra creencia, en la medida en que esta investigación produce placer, responde a algo inherente en nosotros. Por ejemplo, Hume piensa que las virtudes morales son guías para la vida humana porque producen placer: es decir, según Hume, nadie puede evitar sentir placer ante una acción virtuosa, y nadie puede evitar sentir aversión ante una acción vil.

Segundo, la investigación filosófica tiene valor desde un punto de vista metodológico. La filosofía que él propone es, de manera importante, un método de investigación: el método experimental de razonamiento. Este método permitiría distinguir lo creíble de lo meramente caprichoso, fantástico o imaginario. ¿Cuál es este método? Principalmente es un método empírico de investigación caracterizado por sistematicidad y por el intento de encontrar primeros principios y reglas generales. La ventaja de este método es que, aunque no pueda decirse que arribe a verdades —a certezas incuestionables desde un punto de vista filosófico—, es capaz de producir concepciones que satisfacen las propensiones naturales de todos los seres

¹⁶David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (1992), p. 561.

humanos. Lo que busca Hume, en otras palabras, no es la verdad última en un sentido estricto, sino principios que producen convicción y que *american* convicción.

De esta manera es posible reconocer que la aparente contradicción entre el escepticismo filosófico de Hume, por un lado, y su intención de descubrir principios últimos con respecto a lo político y lo moral, por el otro, es meramente aparente¹⁷. La intención de Hume en su trabajo filosófico fue siempre la de descubrir principios últimos de la naturaleza humana. Uno de estos principios es que en realidad no existe fundamento racional para la creencia. En base a este principio Hume intenta extender sus investigaciones a lo moral y a lo político, utilizando el método experimental. Dado que ha descubierto, según él, ciertos principios fundamentales de la naturaleza humana, se encuentra en la privilegiada posición de poder descubrir principios relativos a la actividad humana en otros ámbitos —particularmente en el político y en el moral— que pueden producir convicción general. El supuesto que subyace en este esfuerzo es, claro, que los principios de la naturaleza humana son universales, es decir, que se aplican por igual a todos los seres humanos en todos los contextos históricos, geográficos y culturales.

Los principios políticos, entonces, son derivados del conocimiento empírico de la historia y del presente. Hume no intenta derivar principios fundacionales de la política a partir de un marco puramente conceptual (a diferencia de Hobbes, por ejemplo). Su escepticismo echa por la borda cualquier intento de construir un edificio conceptual de lo político a partir de la teorización puramente abstracta.

En forma relacionada, los principales objetos de la crítica de Hume en sus escritos políticos son dos: la superstición y lo que él llama “entusiasmos” políticos. Nótese que hay una relación muy cercana entre la crítica a estas maneras de derivar concepciones políticas y la concepción filosófica de Hume. La defensa que hace Hume de su método filosófico pretende reemplazar tanto a la superstición como a la abstracción filosófica: en reemplazo propone un método de investigación empírico y metodológicamente sistemático. Desecha, por ende, tanto abstracciones filosófico-políticas derivadas de un método inadecuado (entusiasmos), como principios políticos derivados puramente de la superstición religiosa.

Así, en el ensayo “Sobre la superstición y el entusiasmo”, incluido en esta selección, Hume critica lo que él considera fuentes de falsa creencia en cuanto a lo político. Estas fuentes son la abstracción filosófica, que

¹⁷ Véase, por ejemplo, la aparente radical carencia de escepticismo en el ensayo incluido en esta selección, “Que la política puede ser reducida a ciencia”.

ignora los componentes reales de la naturaleza humana, y los fanatismos religiosos. El objeto de esta crítica es encontrar una concepción de la libertad que sea moderada. El entusiasmo engendra un amor desmesurado por la libertad, y la superstición una predisposición a la esclavitud. La causa de estos verdaderos peligros es la convicción desmesurada con respecto a principios indemostrados e indemostrables.

Más en general, lo que intenta hacer Hume en varios de sus ensayos políticos es encontrar una concepción de la libertad que sea acorde con su escepticismo moderado, es decir, con el escepticismo que niega la posibilidad de encontrar verdades con certeza absoluta, pero que al mismo tiempo considera la creencia como una necesidad psicológica ineludible. Esto no significa que Hume reniegue de las convicciones fuertes: lo que pretende es mostrar que la convicción fuerte debiera de ser el resultado de cierto tipo de investigación y no de la abstracción filosófica, característica del entusiasmo, ni del fanatismo religioso.

En último término, Hume está intentando desnudar las fuentes de los fanatismos *políticos* y recomendar una posición moderada en este ámbito. Considera que su método de investigación permite y fomenta esta actitud.

La presuposición de su filosofía política es que la moral y lo político son artefactos, construcciones, no verdades últimas existentes en el orden de la naturaleza. Empíricamente se puede determinar, eso sí, que existen algunas características permanentes de la naturaleza humana que conducen al reconocimiento de ciertas regularidades en la forma de actuar de los seres humanos. Estas regularidades incluyen la emergencia histórica de instituciones políticas y morales reglamentadoras del comportamiento humano. Pero estas instituciones también están al arbitrio de los cambios de opinión, de parecer, de los seres humanos: una de las regularidades de los seres humanos es, precisamente, que somos naturalmente cambiantes y volubles. La ciencia de lo político, por lo tanto, se refiere a la combinación del reconocimiento de estas regularidades del comportamiento humano con la investigación de las circunstancias históricas particulares de cada sociedad política.

En este sentido, para muchos, Hume es paradigmático de un pensamiento político conservador¹⁸. Lo primero que debe ser consignado al respecto es que hasta antes de la Revolución Francesa nadie en el mundo podría haberse reconocido como “conservador”: el término no estaba en

¹⁸ Véase, por ejemplo, el muy citado artículo de Sheldon Wolin, “Hume and Conservatism” (1976).

uso, y por lo tanto al referirnos a pensadores anteriores a la Revolución como “conservadores” debemos afinar el concepto, cosa bastante difícil dada la variedad de posturas que se han clasificado como conservadoras en la historia.

Posiblemente podríamos decir, con relativa seguridad, que es común a la mayoría de los llamados conservadores un rechazo a la intromisión de una metafísica racionalista en política. Bajo este prisma, el conservadurismo constituiría, entonces, una tradición de pensamiento —en la medida en que se la puede considerar como una “tradición” razonablemente reconocible— que pone énfasis en los límites de la investigación filosófica de lo político y social. Por ende, la crítica de lo social y lo político se ve limitada. El conservador, por lo general, se opone al intento de derivar principios de lo político a partir de especulaciones filosóficas abstractas, y prefiere acercarse a un entendimiento de lo político y sus posibilidades a partir de los componentes de tradiciones políticas, sociales y culturales históricamente concretas. Es, por decirlo de otra manera, una concepción antiteórica de lo político¹⁹. Si es que consideramos esto sólo como el aspecto central de la “tradición” conservadora, y aunque es anacrónico decirlo —Hume murió 13 años antes de la Revolución Francesa—, es plausible considerar a Hume como un conservador.

Hemos visto que la filosofía de Hume es una crítica a la filosofía misma. Revierte a la vida común, a un juego de *backgammon*, a la conversación cotidiana, y le asigna una importancia fundamental a la experiencia común de la vida que necesariamente se inscribe en lo tradicional y lo consuetudinario²⁰.

Incluso, y paradójicamente, la crítica radical que Hume le hace a la religión en relación con lo político forma parte de esta visión conservadora, de esta crítica filosófica: la religión es para Hume una versión de falsa filosofía y de la introducción de principios metafísicos en lo político. Lo que percibió Hume fue el peligro de versiones secularizadas y políticas de lo religioso, es decir, de la intromisión de principios políticos metafísicos y abstractos en la política. En el ensayo “Los partidos en general”, Hume intenta mostrar que la causa de los más grandes conflictos en la modernidad son partidos o facciones diferenciados por principios abstractos. En lugar de representar y defender intereses reales, que acarrearán diferencias de tipo práctico en la consecución de fines diversos, los partidos basados en

¹⁹ Incluirmos a pensadores como Edmund Burke y Michael Oakeshott bajo esta somera descripción del ideario conservador.

²⁰ Para un análisis de este aspecto del pensamiento de Hume, véase Donald W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life* (1984).

principios abstractos se remiten a dilemas que sólo tienen relevancia en el ámbito de la especulación. Lo absurdo, piensa Hume, de los conflictos basados en estas diferencias a nivel de principios filosóficos o teológicos, es que en realidad estas abstracciones no necesariamente conducen a patrones de comportamiento diferentes entre aquellos que sostienen posiciones teóricamente opuestas: los conflictos son puramente el resultado de diferencias abstractas que no dicen relación con la realidad.

Hume sugiere que los principios metafísicos deberían ser marginados de lo político, o, si esto no es posible, concebirlos como formas de crítica interna y parcial. Es decir, Hume pretende quitarle a la filosofía, y particularmente a la filosofía política, la atribución de autonomía: la filosofía debe ser contextualizada en la vida de las personas, sometiéndola a la experiencia vivencial de los ciudadanos de una comunidad. Nunca es legítimo hacerles una crítica externa, por decirlo así, a las estructuras políticas y sociales, como si la filosofía permitiera concebir autónomamente formas de lo político, de un modo independiente de lo real. En consecuencia, nunca es legítimo hacer una crítica global a un modo de vida o patrón de comportamiento político. Nuestro comportamiento político jamás debería quedar bajo la tutela de principios metafísicos abstractos.

El peligro que Hume ve en la intromisión de la filosofía especulativa en lo político se refiere a que términos usados y reconocidos como positivos en el lenguaje común —como “justicia”, “libertad”, “igualdad”, “razón”— son transformados por la falsa filosofía para significar cosas radicalmente distintas de lo que se entiende por ellos normalmente. Para que estos términos tengan algún sentido, para que tengan mordida, deben estar anclados en alguna tradición, en algún contexto histórico (y por ende lingüístico) real. Si no, estos términos pueden servir para justificar cualquier cosa, haciendo uso, por ejemplo, de las categorías “libertad” o “igualdad” para defender los despotismos más cruentos²¹.

Como dice Hume en “De la libertad civil”, “el mundo es todavía demasiado joven para establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad. Nuestra experiencia no alcanza ni a tres mil años; de modo que no sólo el arte de razonar es aún imperfecto en esta ciencia, como en todas las demás, sino que nos falta materia suficiente sobre la que ejercitarlo”. Bajo estas premi-

²¹ Nótese que esta crítica podría aplicarse, y ha sido aplicada, a los más diversos procesos revolucionarios basados en concepciones filosóficas abstractas de lo político, como la Revolución Francesa, el nazismo, el estalinismo, el maoísmo de la revolución cultural, etc. Pero, posiblemente, también podría aplicarse a liberalismos filosóficamente robustos, que postulan la existencia de derechos metafísicos anteriores al gobierno poseídos por los individuos por el hecho de ser personas.

sas, entonces, es entedible que Hume piense que nuestro conocimiento de la política no sea lo suficientemente acabado como para poder descubrir principios unívocos que nos sirvan para predecir los resultados de nuestras tentaciones revolucionarias, dejándonos, en efecto, con poco y nada como para justificar la acción revolucionaria. Por eso, cuando Hume investiga la libertad civil, se remite a condiciones reales, a algo tan real y concreto como la comparación de aspectos comerciales en gobiernos absolutos y populares. Ambos tienen defectos en este sentido y, por implicación, quizá lo mejor es una combinación de ambos sistemas. Claramente, Hume no es un enemigo de la libertad: su ensayo “De la libertad civil” pretende esclarecer el sentido del término “libertad” para evitar los abusos que se han cometido, según él, precisamente en nombre de la libertad.

Lo que Hume propugna constantemente es la moderación en política, y muy principalmente en relación con la libertad. En “De la libertad de prensa”, ensayo que abre esta selección, Hume argumenta que los extremos de libertad y de esclavitud se asemejan, y que por ende es recomendable un sistema de gobierno mixto que combine el principio de autoridad de la monarquía con el principio de libertad de la república. La libertad de prensa es defendida porque es el ámbito de libertad en un gobierno mixto, pero la libertad debe ser templada por un principio de autoridad para que no degenera en la esclavización de unos por otros. Nótese además la acérrima defensa de la libertad de expresión en la larga nota al pie de ese ensayo —que originalmente era parte constituyente del texto. Allí es presentada, en términos que prefiguraron a John Stuart Mill, como fomentadora de la capacidad de juicio de los ciudadanos con respecto a las opiniones políticas, y por lo tanto no conducente al desorden. El desorden es el resultado de opiniones fanáticas (metafísicas, filosóficas, religiosas) en la esfera política; la derrota del fanatismo depende de la existencia de un pueblo acostumbrado a pensar y expresarse libremente, y a no dejarse llevar por la superstición y el entusiasmo.

Asimismo, siempre se debe mantener en mente que la institución de gobierno es una construcción artificial de los seres humanos en pos de su beneficio, y que es sólo la utilidad de ordenarse políticamente lo que en último término explica y justifica la existencia de la autoridad. El gobierno no es una institución natural, ni el resultado de algún mítico contrato original (ver los ensayos “De los primeros principios de gobierno”, “Del origen del gobierno” y “Del contrato original”, incluidos en esta selección). Es por esto que la transformación de lo político debe siempre llevarse a cabo con vistas a la utilidad de un cambio, y con vistas a mejoras específicas y particulares. La actividad política no se remite a la consecución de ideales

imaginarios, sino que se reduce al intento de mejorar razonablemente nuestra condición como seres sociales. Dice Hume concluyentemente en “De los primeros principios de gobierno”: “Cuidemos y mejoremos nuestro gobierno tradicional, sin fomentar la pasión por tan peligrosas novedades”.

En conclusión, algunos podrían decir que Hume es el pensador político del siglo dieciocho cuya obra se acerca más al tenor de nuestros tiempos. Es antiideológico y pragmático. Su concepción de lo político es conservadora en muchos aspectos, pero al mismo tiempo contiene puntas de defensa de una política reformista en lugar de revolucionaria, en cuya formulación juegan un papel preponderante la libertad de expresión y la tolerancia. Posiblemente, prestar a los escritos políticos de Hume la atención que merecen nos ayude a entender el momento político en el que estamos, el momento del supuesto fin de las ideologías y de un prevalente pragmatismo político; entender, esto es, tanto las ventajas como las limitaciones de esta circunstancia. El pragmatismo de Hume está basado en gran parte en una profunda sospecha del cambio político, puesto que piensa que el conocimiento de lo político a partir de la experiencia, de la familiaridad con la historia, produce moderación en las opiniones y, más aún, el reconocimiento de que, en general, no hay cosas en el plano humano que son completamente ventajosas. Todo aquel que promueva el cambio político debe tener en mente el hecho de que todo cambio conlleva tanto buenas como malas consecuencias²².

* * *

La selección de textos aquí incluida, con ligeras modificaciones, se ha tomado de la traducción de César Armando Gómez (David Hume, *Ensayos políticos*, Editorial Tecnos, 1987). Por razones de espacio me he visto obligado en varias ocasiones a recortar largas discusiones históricas que Hume incluye para ejemplificar su pensamiento. Lo menciono en particular porque se incurre en cierto grado de distorsión de las ideas políticas de Hume si no se reconoce la importancia que él le asigna al sustento histórico de sus ideas políticas. He hecho uso liberal, para las notas aclaratorias, del aparato crítico de dos excelentes ediciones recientes en inglés: David Hume, *Political Essays*, Knud Haakonssen, ed. (Cambridge University Press, 1994); y David Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller, ed. (Liberty Fund, Inc., 1985).

²² Las referencias bibliográficas de esta Introducción se encuentran al término de la selección de escritos.

SELECCIÓN*

De la libertad de prensa

Nada puede sorprender tanto a un extranjero como la gran libertad que en este país disfrutamos para comunicar al público cuanto nos plazca y censurar abiertamente las medidas tomadas por el rey o sus ministros. Si la administración resuelve ir a la guerra, se afirma que, a sabiendas o no, confunde los intereses de la nación, y que la paz es, en el estado de cosas actual, infinitamente preferible. Si, por el contrario, los ministros se inclinan a la paz, nuestros escritores políticos respiran guerra y devastación, y presentan la conducta del gobierno como vil y pusilánime. Dado que esta libertad no es concedida por ningún otro gobierno, ni republicano ni monárquico, y carecen de ella tanto Holanda y Venecia como Francia o España, parece natural preguntarse a qué se debe el que sólo Gran Bretaña disfrute de tan especial privilegio.

La razón de que las leyes nos den tal libertad parece ser nuestra forma mixta de gobierno, no del todo monárquica ni enteramente republicana. En mi opinión, es observación cierta en política que las dos formas extremas de gobierno, la libertad y la esclavitud, suelen parecerse, y que si, apartándonos de ellas, ponemos cierta dosis de monarquía en libertad, el gobierno se hace más libre, mientras que si mezclamos alguna libertad con la monarquía el yugo resulta más gravoso e intolerable. En un gobierno como el de Francia, absoluto, y en el que tanto la ley como la costumbre y la religión concurren a tener al pueblo plenamente satisfecho de su condición, el monarca no puede abrigar temor alguno hacia sus súbditos, y por ello puede darles mayores libertades tanto de expresión como de acción. En un gobierno puramente republicano, como el de Holanda, donde no hay magistrado tan eminente como para inspirar temor al Estado, no hay tampoco peligro en confiar a los magistrados amplios poderes; y aunque estas facultades discrecionales son muy ventajosas para la conservación de la paz y el orden, restringen también considerablemente la libertad de acción de los individuos, y hacen que todo ciudadano profese un gran respeto al gobierno. Parece, pues, evidente que las formas extremas de la monarquía absoluta y de la república se asemejan en ciertas circunstancias materiales. En la primera el magistrado no teme al pueblo; en la segunda, el pueblo no teme al magistrado. Esta ausencia de temor engendra confianza y crédito en ambos casos, e introduce cierta libertad en las monarquías y algún poder arbitrario en las repúblicas.

* Como se señaló antes, los textos se han tomado, con la debida autorización, de la traducción de César Armando Gómez (David Hume, *Ensayos políticos*, Editorial Tecnos, 1987).

Para justificar la otra parte de nuestra observación, la que afirma que son las formas templadas de cada tipo de gobierno las que más se diferencian entre sí, y que la mezcla de monarquía y libertad hace el yugo más gravoso, debo recordar la observación de Tácito sobre los romanos del tiempo de los emperadores, de los que dice no podían soportar ni la esclavitud plena ni la plena libertad. *Nec totam servitutem, nec totam libertatem pati possunt* [Tácito (552-120? d. de C.), *Historias*, 1.16.28 (N. del E.)]; observación que un celebrado poeta tradujo y aplicó a los ingleses, al describir en vivaz cuadro la política de gobierno de la reina Isabel:

Et fit aimer son joug à l'Anglois indompté, qui ne peut ni servir, ni vivre en liberté.

VOLTAIRE, *La Henriada*, libro 1.

[Y les hizo amar su yugo a los ingleses indómitos, quienes no pueden ni servir, ni vivir en libertad. Voltaire (1694-1778. (N. del E.)]

De acuerdo con estas observaciones, hemos de considerar el gobierno romano bajo los emperadores como una mezcla de despotismo y libertad en la que prevalecía el despotismo y el gobierno inglés como una mezcla semejante en la que predomina la libertad. Las consecuencias responden a nuestra observación, y son las que cabe esperar de aquellas formas mixtas de gobierno que engendran vigilancia y recelo mutuos. Muchos de los emperadores romanos fueron los tiranos más horrendos que han infamado la especie humana; y es evidente que su crueldad fue sobre todo fruto de su recelo, y del convencimiento de que los patricios romanos soportaban con impaciencia el dominio de una familia que poco antes no era en nada superior a la propia. En Inglaterra, en cambio, donde prevalece el aspecto republicano del gobierno, aunque con gran dosis de monarquía, ésta se ve obligada, por instinto de conservación, a mantener una constante vigilancia sobre los magistrados, eliminar cualquier tipo de poderes discrecionales y asegurar la vida y la hacienda de todos mediante leyes generales e inflexibles. Sólo puede ser tenido por delito aquello que la ley ha especificado claramente como tal; a nadie le puede ser imputado un delito sino mediante prueba suficiente ante los jueces; y estos jueces deben ser sus conciudadanos, obligados en el propio interés a mantenerse alertas frente a los abusos y violencias de los ministros. De estas causas procede el que haya tanta libertad, e incluso libertinaje, en Gran Bretaña, como antaño esclavitud y tiranía en Roma.

Estos principios explican la gran libertad de la imprenta en nuestro país, superior a la permitida por cualquier otro gobierno. Tememos ser víctimas del poder arbitrario si no tuviésemos buen cuidado de evitar sus progresos y no hubiese un sistema fácil para dar la alarma de un extremo a

otro del reino. El espíritu del pueblo necesita ser alertado con frecuencia para poner coto a las ambiciones de la Corte; y no hay como el temor a esa alerta para prevenir tales ambiciones. A este propósito, nada tan eficaz como la libertad de imprenta, que permite poner todo el saber, el ingenio y el talento de la nación al servicio de la libertad, y anima a todo el mundo a defenderlo. En consecuencia, mientras la parte republicana de nuestro gobierno pueda sostenerse frente a la monárquica, tendrá buen cuidado de mantener la imprenta libre, como elemento importantísimo para su propia defensa*.

* Siendo, pues, la libertad de imprenta tan esencial para la supervivencia de nuestro gobierno mixto, ello basta para decidir la segunda cuestión, la de si esa libertad es beneficiosa o perjudicial, al no haber nada más importante en un estado que la conservación de su gobierno tradicional, especialmente si éste es libre. Pero yo daría un paso más, y afirmaría que esa libertad tiene tan pocos inconvenientes que puede ser proclamada como derecho común de la humanidad, y ha de ser permitida en casi todas las clases de gobierno, excepto el eclesiástico, para el que sería fatal. No hemos de temer de esta libertad las malas consecuencias que tenían las arengas de los demagogos populares de Atenas y los tribunos de Roma. Los libros y panfletos se leen a solas y con el ánimo tranquilo, sin que nos contagien pasiones ajenas ni nos arrebaten la fuerza y energía de la acción; y, aunque pudieran provocar en nosotros un humor de esa especie, no se nos ofrece resolución violenta en la que poder volcarlo de inmediato. En consecuencia, la libertad de imprenta, por mucho que de ella se abuse, mal puede ser causa de tumultos o rebeliones populares; y en cuanto a las murmuraciones o descontentos ocultos de que puede ser ocasión, más vale que se traduzcan en palabras, de modo que lleguen a oídos del magistrado antes de que sea demasiado tarde, y pueda ponerles remedio. Cierto que en los hombres hay siempre mayor propensión a creer lo que se dice contra sus gobiernos que lo contrario; pero esta inclinación es inseparable de ellos tanto si tienen libertad como si no. Un chismorreo puede extenderse tan rápidamente y ser tan pernicioso como un panfleto; y lo será mucho más allí donde los hombres no están acostumbrados a pensar libremente, y a distinguir la verdad de la mentira.

Además, a medida que aumenta la experiencia de la humanidad, se ha visto que el pueblo no es un monstruo tan peligroso como se le ha querido pintar, y que es mejor, por todos los conceptos, guiar a los hombres como a criaturas racionales que conducirles como un rebaño. Antes del ejemplo de las Provincias Unidas, se creía que la tolerancia era incompatible con el buen gobierno y se juzgaba imposible que diversas sectas religiosas pudiesen convivir en paz y armonía, y profesar todas ellas el mismo afecto a su país y a los demás. Inglaterra ha dado una prueba semejante en cuanto a la libertad civil; y aunque esta libertad parece causar hoy cierta efervescencia, todavía no ha producido efectos perniciosos; y es de esperar que los hombres, al estar cada día más habituados a la libre discusión de los asuntos públicos, sean cada vez más capaces de juzgarlos, y estén menos dispuestos a dejarse seducir por falsos rumores y algaradas populares.

Para los amantes de la libertad resulta muy consolador pensar que este privilegio de los británicos es de tal índole que no nos puede ser fácilmente arrebatado, y ha de durar mientras nuestro gobierno continúe siendo en alguna medida libre e independiente. Ninguna clase de libertad suele perderse bruscamente. La esclavitud tiene un rostro tan espantoso para los hombres acostumbrados a ser libres que ha de invadirlos gradualmente, y tiene que recurrir a toda suerte de disfraces para ser admitida. Pero si la libertad de imprenta llegase a perderse, tendría que ser de una vez. Las leyes contra la sedición y el libelo son ya todo lo severas que pueden ser. Para imponer mayores limitaciones, habría que someter cuanto se publica a un *imprimatur*, o dar amplios poderes a la Corte para castigar lo que le disguste. Pero estas concesiones supondrían una violación tan descarada de la libertad que probablemente serían los estereores de un gobierno despótico; y, si llegasen a prosperar, podríamos decir que en nuestro país la libertad había muerto para siempre.

Hemos de conceder, no obstante, que la libertad de imprenta ilimitada, aunque difícil, y acaso imposible de remediar, es uno de los males que aquejan a las normas mixtas de gobierno. (Pp. 3-7.) [Esta oración fue agregada en la edición de 1777 de los ensayos. En las ediciones de 1741 a 1768 este ensayo concluía con los tres párrafos contenidos en la nota anterior. (N. del E.)]

Que la política puede ser reducida a ciencia

Discuten algunos si hay diferencias esenciales entre las varias formas de gobierno, y si no pueden todas ellas llegar a ser buenas o malas según sean bien o mal administradas*. Si admitiésemos que todos los gobiernos son iguales, y que la diferencia está sólo en el carácter y la conducta de los gobernantes, terminarían la mayor parte de las disputas políticas, y el celo por una constitución con preferencia a otra sería considerado mero fanatismo y locura. Pero, aunque amigo de la moderación, no puedo por menos de condenar este modo de pensar, y me apenaría creer que los asuntos humanos están a merced del humor y el carácter de unos pocos.

Cierto que quienes mantienen que la bondad de un gobierno reside en la bondad de la administración pueden citar muchos ejemplos de un mismo gobierno que, en otras manos, ha cambiado súbitamente de bueno o malo al extremo opuesto. Compárese el gobierno francés bajo Enrique III y Enrique IV. Opresión, veleidad y artería en los gobernantes; facciones, sedición, traición, rebelión y deslealtad en los súbditos; tal era el miserable carácter de la primera de esas épocas. Pero cuando el príncipe patriota y heroico que después llegó al trono se hubo afirmado en él, tanto el gobierno como el pueblo y las cosas todas parecieron cambiar por completo; y ello a causa de la diferencia de ambos soberanos en temperamento y conducta**. Ejemplos así podrían multiplicarse, en la historia antigua y en la moderna, en la extranjera y en la propia.

Aquí convendría hacer una distinción. Los gobiernos absolutos dependen grandemente de la administración, y éste es uno de los más graves inconvenientes de tal sistema. Pero un gobierno republicano y libre sería un absurdo si los frenos y controles previstos en la constitución no tuvieran verdadera influencia, y no hiciesen conveniente, incluso para los malvados, mirar por el bien público. Tal es la intención de estas formas de gobierno, y tales sus efectos reales cuando se hallan sabiamente constituidas; mientras

* Dejad que los tontos discutan las formas de gobierno: la mejor administrada es la mejor. (Pope, *Ensayo sobre el hombre*, libro 3).

** La misma diferencia, en sentido contrario, puede advertirse al comparar los reinados de Isabel y Jacobo, al menos en cuanto a los asuntos extranjeros.

que son fuente de todo desorden, y aun de los más negros crímenes, si en su concepción y trazo originales faltan capacidad u honestidad.

Tan grande es la fuerza de las leyes, y de las diversas formas de gobierno, y tan escasa su dependencia del humor y el temperamento de los hombres, que a veces se pueden deducir de ellas consecuencias casi tan generales y ciertas como las de las ciencias matemáticas.

La constitución de la república romana daba el poder legislativo al pueblo, sin conceder la facultad de veto ni al patriciado ni a los cónsules. Este poder ilimitado residía en la colectividad, y no en un cuerpo representativo. En consecuencia, cuando triunfos y conquistas hicieron que el pueblo se multiplicase y extendiese a gran distancia de la capital, las tribus de la ciudad, aunque las más indignas, empezaron a triunfar en los comicios, lo que las llevó a ser mimadas por cuantos buscaban el favor del pueblo. Se vieron así mantenidas en la holganza por la distribución gratuita de grano y los sobornos que recibían de la mayoría de los candidatos; lo que las hizo cada día más licenciosas, y convirtió el Campo de Marte [planicie que se extendía entre el río Tíber y las afueras de Roma, donde se celebraban asambleas del pueblo romano para elegir magistrados; deriva su nombre de un altar dedicado al dios Marte que se encontraba allí (N. del E.)] en escenario de continuos tumultos y sediciones. Esclavos armados se introdujeron entre estos ciudadanos encanallados, y el gobierno entero cayó en la anarquía hasta el punto de que la mayor felicidad a que los romanos podían aspirar era el poder despótico de los césares. Tales son los efectos de la democracia sin un cuerpo representativo.

La nobleza puede poseer el poder legislativo de un estado, o parte de él, de dos maneras: o bien cada noble comparte el poder como miembro de un cuerpo que es su titular, o bien este cuerpo goza de poder por estar compuesto de miembros que tienen cada uno poder y autoridad propios. La aristocracia veneciana es un ejemplo de la primera clase de gobierno; la polaca, de la segunda. En el gobierno de Venecia es el cuerpo nobiliario como tal quien posee el poder, y ningún noble tiene autoridad no recibida de su pertenencia a él. Por el contrario, en el gobierno polaco cada noble, a través de sus feudos, posee autoridad hereditaria sobre un cierto número de vasallos, y el estamento nobiliario no tiene otra autoridad que la procedente de la concurrencia de sus miembros. La diferencia en el funcionamiento y las tendencias de ambas especies de gobierno resulta aparente incluso *a priori*. Una nobleza de tipo veneciano es preferible a otra de tipo polaco, dado lo mucho que varían el humor y la educación de los hombres. La nobleza que posee el poder en común conservará la paz y el orden, tanto en su seno como entre sus súbditos, y ninguno de sus miembros gozará de la

autoridad suficiente para manejar la ley a su capricho. Los nobles mantendrán su autoridad sobre el pueblo, pero sin tiranía ni quebranto para la propiedad privada, porque un gobierno tiránico no conviene a los intereses de todos ellos aunque algunos puedan preferirlo. Habrá una distinción de rango entre la nobleza y el pueblo, pero será la única que exista en el país. La nobleza entera formará un solo cuerpo y todo el pueblo otro, sin esas pugnas y animosidades internas que siembran la ruina y la desolación. Es fácil, pues, ver las desventajas de una nobleza a la polaca.

Un gobierno libre puede constituirse de tal manera que una sola persona, llámese dogo, príncipe o rey, posea gran parte del poder, y sirva de equilibrio o contrapeso adecuado a los demás órganos de la legislatura. Este primer magistrado podrá ser electivo o hereditario; y aunque el primero de estos sistemas puede, a primera vista, parecer el más ventajoso, un examen atento descubre en él mayores inconvenientes que en el segundo, y nacidos además de causas y principios eternos e inmutables. En esa forma de gobierno, la provisión de trono despierta un interés demasiado grande y general para no dividir al pueblo en facciones, lo que le pondrá casi con certeza al borde de guerra civil, la mayor de las calamidades, cada vez que queda vacante. El príncipe elegido puede ser un extranjero o un natural del país. El primero sabrá muy poco del pueblo al que va a gobernar. Receloso de sus nuevos súbditos, será recelado por ellos, y dará toda su confianza a otros extranjeros, que no mirarán sino a enriquecerse del modo más rápido mientras duren el favor y la autoridad de su señor. Por el contrario, un hombre del país llevará al trono sus odios y amistades, y su elevación no dejará de suscitar la envidia de quienes hasta entonces lo consideraron su igual. Esto sin contar con que una corona es una recompensa demasiado alta para que la reciba siempre el mérito, e inducirá a los candidatos a emplear la fuerza, el dinero o la intriga para procurarse los votos de los electores, de modo que la elección no ofrecerá mayores garantías de superiores prendas en el príncipe que si el país se hubiese atendido a la cuna para darse un soberano.

Podemos, pues, tener por axioma universal en política que *un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota a través de sus representantes forman la mejor monarquía, aristocracia y democracia*. Pero, a fin de probar más plenamente que la política admite verdades generales no sujetas al humor o la educación del súbdito o del soberano, no estará de más examinar otros principios de esa ciencia que parecen tener aquel carácter.

Es fácil advertir que, aunque los gobiernos libres han sido comúnmente los más felices para quienes participan de esa libertad, son los más

ruinosos y opresores para sus provincias, y creo que esta observación puede ser admitida como una máxima de la especie a que nos referimos. Cuando un monarca extiende sus dominios mediante la conquista, no tarda en considerar a todos sus súbditos, viejos o nuevos, como iguales, porque, en realidad, lo son para él, salvo unos pocos amigos y favoritos. Por tanto, no hace distinción entre ellos en sus leyes *generales*; y, a la vez, tiene buen cuidado de evitar cualquier acto *particular* de opresión tanto sobre unos como sobre otros. Pero un estado libre hace y hará siempre una marcada distinción hasta que los hombres aprendan a amar a su prójimo como a sí mismos. En semejante gobierno, los conquistadores son a la vez legisladores, y tendrán buen cuidado de preparar las cosas para, mediante restricciones al comercio e impuestos, obtener de sus conquistas ventajas personales al lado de las públicas. En una república, los gobernadores de las provincias tienen también mayores oportunidades de poner a buen recaudo su botín mediante el cohecho o la intriga; y sus conciudadanos, que ven al país enriquecerse con el expolio de los territorios sometidos, tolerarán de mejor grado tales abusos. Esto sin contar con que es precaución necesaria en un estado libre cambiar con frecuencia a los gobernadores, lo que obliga a estos tiranos temporales a ser más expeditos y rapaces, a fin de acumular suficientes riquezas antes de ceder el puesto al sucesor. ¡Qué tiranos tan crueles fueron los romanos mientras duró su imperio sobre el mundo! [...] Si pasamos a los tiempos modernos, hallaremos que la afirmación sigue vigente. Las provincias de monarquías absolutas son siempre mejor tratadas que las de los estados libres. [...]

Hay una observación de Maquiavelo, referida a las conquistas de Alejandro Magno, que creo puede ser considerada como una de esas verdades políticas que ni el tiempo ni los accidentes logran cambiar. Parecerá extraño, dice aquel político, que conquistas tan rápidas como las de Alejandro pudieran ser poseídas de modo tan pacífico por sus sucesores, y que, durante los disturbios y guerras civiles que tuvieron lugar entre los griegos, los persas no se esforzasen nunca por recobrar su antiguo gobierno independiente [ver Niccolò Machiavelli, *El Príncipe*, Capítulo IV (N. del E.)]. Para explicarnos la causa de hecho tan notable, debemos considerar que un monarca puede gobernar a sus súbditos de dos maneras: puede seguir las máximas de los príncipes orientales y extender su autoridad hasta no dejar diferencia alguna de rango entre sus súbditos que no proceda inmediatamente de él, acabando con los privilegios de cuna, los honores y posesiones hereditarios y, en una palabra, con cualquier ascendiente sobre el pueblo que no sea conferido por él, o bien puede ejercer su poder de modo más suave, como hacen tantos príncipes europeos, y permitir que haya otras fuentes de honor que su favor y benevolencia, tales como el nacimiento, los

títulos, las posesiones, el valor, la integridad, el saber o las grandes acciones. En la primera especie de gobierno el país conquistado no logra nunca sacudirse el yugo, porque no hay entre el pueblo nadie con ascendiente y autoridad suficientes para iniciar la rebeldía; mientras que, en la segunda, el menor revés o desacuerdo de los vencedores animará a los vencidos a tomar las armas, pues tienen jefes capaces de aprestarlos a cualquier empresa y guiarlos en ella.

Tal es el razonamiento de Maquiavelo, que encuentro sólido y concluyente; aunque preferiría que no hubiese mezclado en él cosa tan incierta como el afirmar que las monarquías gobernadas a la manera oriental, aunque más fáciles de conservar una vez sometidas, son las más difíciles de conquistar, porque no puede haber en ella súbditos poderosos cuyo descontento y bandería pueda facilitar las empresas del enemigo. Porque, aparte de que el gobierno tiránico enerva el valor de los hombres y los hace indiferentes a la fortuna de su soberano, la experiencia nos dice que incluso la autoridad temporal y delegada de generales y magistrados, al ser siempre en tales gobiernos tan absoluta en su esfera como la del mismo príncipe, puede, con bárbaros acostumbrados a una ciega sumisión, propiciar las revoluciones más peligrosas y fatales. De modo que, en todos los aspectos, un gobierno suave es preferible y da mayor seguridad tanto al soberano como al súbdito.

No deben, pues, los legisladores confiar el gobierno de un estado al azar, sino elaborar un sistema de leyes que regulen la administración de los asuntos públicos hasta la más lejana posteridad. Los efectos siempre corresponderán a las causas; y en cualquier comunidad, unas leyes sabias son el legado más valioso para las generaciones futuras. En el más insignificante tribunal u oficina, las formas y métodos establecidos para tramitar los asuntos suponen un freno considerable a la natural depravación humana. ¿Por qué no habría de ser lo mismo en los negocios públicos? ¿Podemos atribuir la estabilidad del gobierno veneciano a través de los siglos a otra cosa que a su forma? ¿Y acaso no es fácil señalar los defectos de la constitución fundacional que provocaron los tumultuosos gobiernos de Atenas y Roma y llevaron al fin a la ruina a estas dos famosas repúblicas? La cuestión depende tan poco del temperamento y la educación de las personas que, en una misma república, unos asuntos pueden ser llevados con el mayor acierto y otros de la manera más errónea por los mismos hombres, debido sólo a las diferencias en la forma de las instituciones por las que unos y otros se rigen. [...]

Las épocas de más alto espíritu público no siempre sobresalen por las virtudes privadas. Unas buenas leyes pueden dar orden y moderación al

gobierno allí donde hábitos y costumbres han inculcado escasa humanidad y justicia en el temperamento de las gentes. El período más ilustre de la historia romana, desde el punto de vista político, es el de las guerras púnicas, cuando el necesario equilibrio entre la nobleza y el pueblo se lograba mediante las decisiones de los tribunos y no se había perdido aún por la excesiva extensión de las conquistas. Pero, en esa misma época, la horrible práctica del envenenamiento era tan común que, durante parte de su actuación en cierta región de Italia, un pretor castigó con la pena capital por ese crimen a más de tres mil personas, mientras las denuncias de tales hechos seguían lloviendo sobre él. Un ejemplo semejante, o aún peor, lo hallamos en los primeros tiempos de la república; tan depravado era en su vida particular aquel pueblo al que tanto admiramos en su historia. Estoy seguro de que fueron mucho más virtuosos en la época de los triunviratos, cuando despedazaban la patria común y sembraban la muerte y la desolación en la faz de la tierra por el solo capricho de sus tiranos.

Hay en ello motivo suficiente para mantener con el mayor celo en todo estado libre aquellas formas e instituciones que aseguran la libertad, satisfacen al bien público y frenan y castigan la avaricia y la ambición de los particulares. Nada honra tanto a la naturaleza humana como el verla capaz de tan noble pasión, de igual modo que nada puede ser en un hombre mayor indicio de un corazón ruin que el estar falto de ella. El que sólo se ama a sí mismo, sin consideración para la amistad y el deber, merece la más severa repulsa; pero quien, aun siendo capaz de amistad, no tiene espíritu público ni amor a la comunidad, carece de la virtud más esencial.

No es ésta materia en la que necesitemos insistir ahora. En ambos bandos sobran fanáticos que encienden las pasiones de sus seguidores y, so capa de bien público, persiguen intereses y fines partidistas. Por lo que a mí respecta, me sentiré siempre más inclinado a fomentar la moderación que el celo, aunque quizá el modo más seguro de lograr la moderación en los partidos sea aumentar nuestro celo por la cosa pública. Procuremos, por tanto, extraer de la anterior doctrina una lección de moderación para los partidos en que nuestra nación se encuentra hoy dividida, aunque sin permitir que ella sofoque la apasionada diligencia con que todo individuo debe perseguir el bien de su país. (Pp. 8-17).

[...]

De los primeros principios del gobierno

Nada más sorprendente para quienes consideran con mirada filosófica los asuntos humanos que la facilidad con que los muchos son goberna-

dos por los pocos, y la implícita sumisión con que los hombres resignan sus sentimientos y pasiones ante los de sus gobernantes. Si nos preguntamos por qué medios se produce este milagro, hallaremos que, pues la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión, es, por tanto, el único fundamento del gobierno, y esta máxima alcanza lo mismo a los gobiernos más despóticos y militares que a los más populares y libres. El sultán de Egipto o el emperador de Roma pueden manejar a sus inermes súbditos como a simples brutos, a contrapelo de sus sentimientos e inclinaciones, pero tendrán, al menos, que contar con la adhesión de sus mamelucos o de sus cohortes pretorianas. [Los mamelucos eran miembros del cuerpo militar encargados de la protección del sultán, que se apoderaron del trono de Egipto en 1254 y conformaron la clase regente de tal país hasta el siglo dieciocho. Las cohortes pretorianas fueron el cuerpo de guardaespaldas de los emperadores de Roma. (N. del E.)]

La opinión puede ser de dos clases, según se basa en el interés o en el derecho. Por mi opinión interesada entiendo sobre todo la derivada de las ventajas generales que proporciona el gobierno, unidas al convencimiento de que el imperante es tan beneficioso en este aspecto como cualquier otro que pudiera implantarse sin gran esfuerzo. Cuando esta opinión prevalece entre la mayoría de un estado, o entre quienes tienen la fuerza en sus manos, confiere gran seguridad a cualquier gobierno.

El derecho es de dos clases: derecho al poder y derecho a la propiedad. El ascendiente que aquel primer concepto tiene sobre la humanidad se comprenderá fácilmente observando el afecto que todas las naciones profesan a su gobierno tradicional, e incluso a aquellos nombres que han obtenido la sanción de la antigüedad. Lo que tiene a su favor el peso de los años suele parecer justo y acertado, y por malo que sea nuestro concepto de la especie humana, siempre la veremos prodigar su sangre y sus bienes en el sostenimiento de la justicia pública*. No hay aspecto en el que, a primera vista, la mente humana parezca más contradictoria. Cuando los hombres militan en una facción, son capaces de olvidar, sin vergüenza ni remordimientos, los dictados del honor y la moral para servir a su partido, y, sin embargo, cuando forman bando en torno a un punto de derecho o un principio no hay ocasión en que demuestren mayor empeño y un sentido más decidido de la justicia y la equidad. Una misma disposición social de los humanos provoca esta aparente contradicción.

* Podemos llamar a esta pasión entusiasmo, o darle cualquier otro nombre; pero un político que no tenga en cuenta su influencia en los asuntos humanos probará ser hombre de muy cortos alcances.

Fácilmente se comprende que el derecho de propiedad es importante en todas las cuestiones de gobierno. Un destacado autor ha hecho de la propiedad el fundamento del gobierno y la mayoría de nuestros escritores políticos parecen inclinados a seguirle. Esto es llevar la cuestión demasiado lejos, pero hemos de conceder que las ideas sobre el derecho de la propiedad tienen gran influencia en esta materia.

En consecuencia, todos los gobiernos se basan en estos tres conceptos del interés público, el derecho al poder y el derecho de propiedad, y en ellos se funda también toda autoridad de los pocos sobre los muchos. Hay, sin duda, otros principios que refuerzan éstos, y determinan, limitan o alteran sus efectos, tales como el egoísmo, el temor y el afecto, pero podemos afirmar que por sí solos carecen de influencia y suponen la previa de los ya mencionados. Deben, por tanto, ser considerados como principios secundarios del gobierno.

Porque comenzando con el egoísmo, por el que me refiero a la esperanza de particulares recompensas, distintas de la protección general que recibimos del gobierno, es evidente que antes ha de hallarse establecida, o en vías de serlo, la autoridad del magistrado que suscita aquella esperanza. La perspectiva de recompensa puede aumentar su autoridad sobre ciertas personas, pero nunca ser causa de ella frente al público. Los hombres esperan los favores de sus amigos y conocidos y, por tanto, las esperanzas de un número considerable de personas de un estado no se centrarán nunca en un determinado grupo de hombres si éstos no tienen otro título a la magistratura y carecen de otro ascendiente sobre las opiniones humanas. La misma observación puede extenderse a los otros dos principios, el temor y el afecto. Nadie tendría por qué temer la furia de un tirano si éste no tuviese sobre nadie otra autoridad que la del miedo; puesto que, como individuo, su fuerza corporal no puede ser mucha, y cualquier otro poder que posea ha de basarse en nuestra opinión o en la de otros. Y aunque el afecto a la sabiduría y la virtud de un soberano llega a ser general y ejerce gran influencia, el que lo merece necesita ser reconocido previamente como investido de un carácter público, pues de otro modo tal estimación de nada le servirá ni su virtud tendrá influencia más allá de un pequeño círculo.

Un gobierno puede durar siglos aunque el peso del poder y el de la propiedad no coincida. Esto ocurre principalmente cuando algún estamento o clase del país ha llegado a tener gran parte de la propiedad, pero, por la primitiva constitución del gobierno, no participa en el poder. ¿Con qué derecho podría un individuo de esa clase asumir autoridad en los asuntos

públicos? Dado que los hombres suelen tener gran apego a su gobierno tradicional, no es de esperar que el pueblo favorezca tales usurpaciones. Pero donde la constitución concede algún poder, por pequeño que sea, a una clase de personas que poseen gran parte de la propiedad, es fácil para ellas ir ampliando su autoridad, hasta hacer que el peso del poder coincida con el de la riqueza. Éste ha sido el caso de la Cámara de los Comunes en Inglaterra.

La mayoría de los autores que han tratado del gobierno británico han supuesto que, pues la Cámara Baja representa a todos los comunes de Gran Bretaña, su peso en la balanza es proporcionado a la propiedad y el poder de aquellos a quienes representa. Este principio no ha de ser aceptado como absolutamente cierto, porque, aunque el pueblo está más dispuesto a dar su apoyo a la Cámara de los Comunes que a cualquier otro órgano de la constitución, por ser los miembros de esa Cámara elegidos por ellos para que los representen y sean defensores públicos de su libertad, hay casos en que la Cámara, aun oponiéndose a la Corona, no ha sido seguida por el pueblo, como ocurrió de modo notorio con la Cámara de los Comunes *tory* del reinado de Guillermo [Hume se refiere al conflicto entre Guillermo III y la Cámara de los Comunes entre 1698 y 1701. El sentido popular estaba de lado del rey en este conflicto relativo al fortalecimiento de la seguridad de Europa e Inglaterra frente al ascendente poder de Luis XIV de Francia (N. del E.)]. Muy otro sería el caso si, como sucede con los diputados holandeses, sus miembros estuvieran obligados a recibir instrucciones de sus electores. Si un poder y unas riquezas tan inmensos como los de todos los comunes de Gran Bretaña fuesen puestos en la balanza, es difícil creer que la Corona pudiese influir en tal multitud de personas o contrarrestar el peso de sus propiedades. Cierto que la Corona tiene gran influencia sobre el cuerpo colectivo en las elecciones de diputados, pero si esta influencia, que hoy se ejerce sólo una vez cada siete años, se utilizase para persuadir al pueblo a cada votación, pronto se agotaría, sin que hubiese ingenio, popularidad o rentas capaces de evitarlo. Ello me hace pensar que una alteración en este extremo provocaría un cambio total en nuestro gobierno, y no tardaría en transformarlo en una república, quizá de formas nada inconvenientes. Porque aunque el pueblo, reunido en un solo cuerpo como el de las tribus romanas, sea muy poco apto para el gobierno, cuando se halla disperso en otros menores es más susceptible de razón y orden; la fuerza de las corrientes y oleadas populares se quiebra en mayor medida, y es posible trabajar por el interés público con algún método y constancia. Pero no hace falta proseguir el razonamiento sobre una forma de gobierno que no es probable llegue a existir nunca en Gran Bretaña, y que no parece ser el

ideal de ninguno de nuestros partidos. Cuidemos y mejoremos nuestro gobierno tradicional cuanto sea posible, sin fomentar la pasión por tan peligrosas novedades*. (Pp. 21-25.)

Del origen del gobierno

El hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito. Esa misma criatura, a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política, a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas. Debemos, pues, considerar que toda la vasta máquina de nuestro gobierno no tiene en última instancia otro objeto a propósito que administrar justicia o, en otras palabras, servir de soporte a los doce jueces. Reyes y parlamentos, armadas y ejércitos, funcionarios de la Corte y el Tesoro, embajadores, ministros y consejeros privados, todos se hallan subordinados en sus fines a esta parte de la administración. Incluso el clero, en la medida en que su deber lo llama a inculcar la moralidad, puede justamente ser considerado, en lo que hace a este mundo, sin otro objeto útil para su ministerio.

Todos comprenden la necesidad de la justicia para mantener la paz y el orden como comprenden lo necesario de la paz y el orden para el mantenimiento de la sociedad. Y sin embargo, a pesar de una necesidad tan grande y obvia —¡tan frágil o perverso es nuestro natural!— resulta impo-

*Concluiré el tema observando que la actual controversia sobre el *mandato imperativo* es de carácter muy trivial, y nunca podrá ser resuelta en la forma en que la tratan ambos partidos. El *country party* no pretende que un diputado está absolutamente obligado a seguir las instrucciones que se le den, a la manera como un embajador o un general debe seguir sus órdenes, ni que su voto sólo tenga validez en la Cámara en la medida en que es conforme a ellas. A su vez, el *court party* no pretende que la opinión del pueblo carezca de peso sobre los diputados, y mucho menos que éstos deban hacer caso omiso de las opiniones de aquellos a quienes representan y con quienes se hallan más estrechamente ligados. Y si estas opiniones tienen importancia, ¿por qué no han de expresarlas? La cuestión queda así reducida a la importancia que ha de darse a tales instrucciones. Pero es tal la naturaleza del lenguaje que le resulta imposible expresar con claridad esos diferentes grados, de modo que quienes discuten sobre el tema pueden discrepar sólo en las palabras mientras están de acuerdo en las opiniones, o viceversa. Esto aparte, ¿cómo es posible fijar tales grados si se piensa en la variedad de los asuntos que llegan a la Cámara y el distinto carácter de los lugares a los que sus miembros representan? ¿Deben tener las instrucciones de un villorrio el mismo peso que las de Londres, o las que se refieren a un tratado, que afectan a la política extranjera, el mismo que las que lo hacen al impuesto del consumo, que sólo atañen a nuestros asuntos internos? [Las ediciones de los ensayos entre 1741 y 1760 concluyen con este párrafo. Hume se refiere a los frecuentes debates sobre la relación entre el electorado y sus representantes que se dieron en la política inglesa en la primera mitad del siglo dieciocho. (N. del E.)]

sible mantener a los hombres fieles y constantes en la senda de la justicia. Puede haber circunstancias extraordinarias en las que un hombre advierta que su interés gana más mediante el fraude o la rapiña de lo que pierde a causa de la herida que su conducta injusta infiere al cuerpo social, pero con mucho mayor frecuencia es arrastrado a abandonar sus intereses verdaderos, pero lejanos, encandilado por tentaciones presentes, aunque a menudo insustanciales. Es ésta una grande e incurable debilidad de la naturaleza humana.

Los hombres deben tratar de paliar lo que no pueden remediar. Han de instituir ciertas personas que, con el nombre de magistrados, tengan por peculiar oficio señalar los dictados de la equidad, castigar a los transgresores, corregir el fraude y la violencia y obligar a los hombres, mal que les pese, a atender a sus intereses verdaderos y permanentes. En una palabra, la obediencia es un nuevo deber inventado para apuntalar el de la justicia, y los compromisos de la equidad han de ser reforzados por los de la subordinación.

Pero aun así, y considerando las cosas a una luz abstracta, puede pensarse que nada se gana con esta alianza, y que el deber ficticio de la obediencia tiene, por su misma naturaleza, una influencia tan escasa sobre el espíritu humano como el primitivo y natural deber de la justicia. Intereses y tentaciones pueden saltar por encima de ambos; y el hombre inclinado a ser un mal vecino puede ser por los mismos motivos, bien o mal atendidos, un mal ciudadano o un mal súbdito. Esto sin contar con que el propio magistrado puede ser negligente, parcial o injusto en su cometido.

Pero la experiencia prueba que hay gran diferencia entre ambos casos. Hallamos que el orden de la sociedad se mantiene mucho mejor por medio del gobierno, mientras que nuestro deber hacia el magistrado es más estrictamente guardado por los principios de la naturaleza humana que nuestro deber hacia nuestros conciudadanos. El amor al mando es tan fuerte en el corazón del hombre que muchos no sólo sucumben a él, sino que anhelan los peligros, fatigas y desvelos del gobierno; y una vez elevados a esa condición, aunque a menudo por el acicate de sus pasiones personales, suelen encontrar un visible interés en la administración imparcial de la justicia. Las personas que primero alcanzan esta distinción, por consentimiento tácito o expreso del pueblo, han de estar dotadas de altas prendas personales de valor, fuerza, integridad y prudencia, que merezcan respeto y confianza; y una vez establecido el gobierno, son las consideraciones de cuna, rango y condición las que tienen gran influencia sobre los hombres, y refuerzan los decretos del magistrado. El príncipe o jefe clama contra cualquier desorden que perturbe a su sociedad. Conmina a sus partidarios y a

todos los hombres honrados a ayudarle en su corrección y enmienda, y aun las personas indiferentes le secundan de buen grado en los deberes de su cargo. Pronto llega a poder recompensar estos servicios; y a medida que progresa la sociedad, nombra subordinados y a menudo una fuerza militar, que tienen interés inmediato y notorio en sostener su autoridad. El hábito no tarda en consolidar lo que otros principios de la naturaleza humana habían imperfectamente creado; y los hombres, hechos a la obediencia, no piensan ya en apartarse del camino seguido por ellos y sus antepasados, y en el que los mantienen tantos motivos apremiantes y palmarios.

Pero aunque este curso de las cosas humanas puede parecer cierto e inevitable, y aunque el apoyo que la sumisión da a la justicia se base en principios evidentes de nuestra naturaleza, no puede esperarse que los hombres sean capaces de descubrirlos de antemano, o de prever sus consecuencias. El gobierno comienza de manera más casual e imperfecta. Es posible que el primer ascendiente de un hombre sobre las multitudes surgiese en un trance de guerra, en el que la superioridad del valor y el ingenio se hace más visible, la unanimidad y el acuerdo son más necesarios y los perniciosos efectos del desorden resultan más patentes. La larga duración de ese estado, común entre tribus salvajes, habituó al pueblo a la sumisión; y si el jefe poseía tanta equidad como prudencia y valor, se convertiría, aun en tiempos de paz, en árbitro de todas las diferencias, y podría ir poco a poco, por una mezcla de fuerza y consentimiento, implantando su autoridad, cuyos innegables beneficios la harían cara al pueblo o al menos a aquellos de sus miembros más pacíficos y benévolos. Si su hijo tenía las mismas buenas cualidades, el gobierno ganaría antes en madurez y perfección; pero seguiría siendo débil hasta que posteriores progresos procuraron al magistrado una renta y le capacitaron para conceder recompensas a los diversos órganos de su administración, y para infligir castigos a los refractarios y desobedientes. Hasta llegar a este período, el ejercicio de su influencia tendría que ser particular, y basado en las peculiares circunstancias de cada caso. Después, la sumisión ya no fue voluntaria para la gran mayoría de la comunidad, sino algo rigurosamente exigido por la autoridad del supremo magistrado.

En todos los gobiernos se da una perpetua lucha intestina, abierta o secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia ninguna de las dos puede prevalecer de modo absoluto. Todo gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de la libertad; pero la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, en ninguna constitución, llegar a ser total e incontrolable. El sultán es dueño de vidas y haciendas, pero no se le permite gravar con nuevos impuestos a sus súbditos; mientras que un

monarca francés puede imponer tributos a capricho, pero le resultaría peligroso atentar contra la vida y los bienes de sus súbditos. También la religión es en la mayoría de los países un principio intocable; y otros principios o prejuicios resisten con frecuencia a la autoridad del magistrado civil, cuyo poder, basado en la opinión, nunca puede atentar contra otras opiniones no menos arraigadas que la que legitima su mandato. El gobierno que comúnmente recibe el calificativo de libre es aquel que admite el reparto del poder entre diversos órganos, cuya autoridad unida no es menor, y suele ser mayor que la del monarca, pero que, en sus funciones usuales de administración debe obedecer a leyes generales y uniformes, previamente conocidas de los diversos órganos y de todos sus súbditos. En este sentido, debe admitirse que la libertad es la perfección de la sociedad civil; pero que la autoridad ha de ser tenida por esencial para su existencia, y en los debates que tan a menudo se suscitan entre una y otra puede, por esta razón, pretender la primacía. Aunque acaso alguien diga —y no le faltaría razón— que una circunstancia esencial para la existencia de la sociedad civil se mantendrá siempre por sí misma, y no necesita ser guardada con tanto celo como otra que sólo contribuye a su perfección, y que la indolencia de los hombres tiende a descuidar, como su ignorancia a pasarla por alto. (Pp. 26-29.)

De la independencia del parlamento

Los escritores políticos han establecido como máxima que, al elaborar un sistema de gobierno y fijar los diversos contrapesos y cautelas de la constitución, debe suponerse que todo hombre es un bellaco, y no tiene otro fin en sus actos que el interés personal. Mediante este interés hemos de gobernarlo, y con él como instrumento obligatorio, a pesar de su insaciable avaricia y ambición, a contribuir al bien público. Sin esto, dicen, en vano nos enorgulleceremos de las ventajas de una constitución, pues al final resultará que no tenemos otra seguridad para nuestras libertades y haciendas que la buena voluntad de nuestros gobernantes; es decir, ninguna .

Es, por tanto, una acertada máxima *política* la de que todo hombre ha de ser tenido por un bribón, aunque, a la vez, no deja de parecer extraño que pueda ser verdadera en política una máxima que es falsa en la realidad. Para explicárnoslo, podemos considerar que los hombres suelen ser más honrados en su conducta privada que en la pública, y llegarán más lejos por servir a un partido que cuando sólo se trata de su interés personal. El honor es un gran freno para el hombre; pero cuando multitud de personas actúan de consuno este freno desaparece en buena parte, porque cada cual está

seguro de la aprobación de su partido en aquellas acciones que redundan en interés común, y pronto se acostumbra a despreciar las quejas de los adversarios. A lo que podemos añadir que toda asamblea o senado toma sus decisiones con arreglo al voto mayoritario; de modo que basta con que el interés privado influya en la mayoría (como siempre sucederá) para que el senado entero siga los dictados de ese interés particular y actúe como si no hubiese en él un solo miembro con la menor consideración por los intereses y libertades públicos.

Por tanto, cuando se ofrece a nuestra censura y examen un plan de gobierno, real o imaginario, en el que el poder se halla dividido entre diversas asambleas y estamentos, hemos de considerar siempre el interés particular de cada uno de ellos; y si resulta que, a causa de una hábil división del poder, ese interés debe necesariamente coincidir en la práctica con el bien público, podemos afirmar que se trata de un sistema prudente y acertado. Si, por el contrario, el interés privado carece de contrapesos y no se le encamina al bien público, no podremos esperar de ese gobierno más que luchas, desórdenes y tiranía. En esta opinión me asiste tanto la experiencia como la autoridad de todos los filósofos y políticos, antiguos y modernos.

¡Cuál no hubiera sido la sorpresa de hombres como Cicerón o Tácito si alguien les hubiese dicho que en el futuro surgiría un sistema regular de gobierno *mixto*, en el que la autoridad estaría distribuida de tal modo que un estamento social podría, a su antojo, engullir a los demás, y asumir todo el poder de la constitución! Semejante gobierno, hubiesen dicho, no será mixto, porque la ambición de los hombres es tan grande que nunca están satisfechos con el poder que tienen, y si una clase de personas puede usurpar el de las demás, sin duda lo hará, y llegará a poseerlo tan absoluto e incontrolable como le sea posible.

Pero la experiencia nos muestra que hubiesen errado al pensar así, porque éste es hoy el caso de la constitución británica. La parte de poder concedida por nuestra constitución a la Cámara de los Comunes es tan grande que le permite imperar de modo absoluto sobre los demás órganos del gobierno. El poder legislativo del rey es un contrapeso insuficiente; pues, aunque el monarca tiene el derecho de veto en la elaboración de las leyes, en la práctica se le concede tan poca importancia que cuanto es aprobado por ambas cámaras se tiene la seguridad de que encarnará en una ley, y la aprobación real es poco más que un formalismo. El peso principal de la Corona reside en el poder ejecutivo; pero, aparte de que este poder se halla en los gobiernos completamente subordinado al legislativo, su ejercicio requiere un gasto inmenso, y los Comunes han hecho suyo el derecho

exclusivo de conceder créditos. ¡Qué fácil sería, pues, para la Cámara arrebatarse a la Corona todos sus poderes, uno tras otro, condicionando cada crédito y eligiendo el momento en que su negativa a concederlo ponga en aprietos al gobierno sin dar por ello ventajas sobre nuestro país a las potencias extranjeras! Si la Cámara de los Comunes dependiese de modo análogo del rey, y ninguno de sus miembros tuviese otros bienes que los procedentes de sus mercedes, ¿no sería el monarca árbitro de sus resoluciones y, por tanto, absoluto? En cuanto a la Cámara de los Lores, constituye un poderoso apoyo para la Corona, dado que sus miembros son, a su vez, sostenidos por ella; pero la experiencia y la razón nos dicen que no tienen fuerza ni autoridad suficientes para mantenerse sin tal apoyo.

¿Cómo se resuelve esta paradoja? ¿Por qué medios es este órgano de nuestra constitución confinado en sus límites, dado que, por esa misma constitución, tendrá tanto poder como desee, y sólo él mismo puede limitarse? ¿Cómo casa esto con nuestra experiencia de la naturaleza humana? Responderé que el interés corporativo se ve aquí restringido por el individual, y que la Cámara de los Comunes no amplía sus poderes porque tal usurpación sería contraria al interés de la mayoría de sus miembros. La Corona tiene tantos cargos a su disposición que, mientras cuente con el apoyo de la parte honesta y desinteresada de la Cámara, dominará siempre sus resoluciones, al menos en la medida suficiente para librar de peligros a la constitución tradicional. Podemos dar a esta influencia el nombre que se nos antoje; calificarla incluso de *corrupción* y *vasallaje*; pero es en cierto grado y especie inseparable de la propia naturaleza de la constitución, y necesaria para la conservación de nuestro gobierno mixto.

[...]

Las cuestiones que se refieren al justo medio entre dos extremos son difíciles de decidir, tanto porque no es fácil hallar palabras apropiadas para establecer ese medio como porque el bien y el mal, en tales casos, se funden de modo tan gradual uno en el otro que hacen nuestros pareceres dudosos e inciertos. Pero el caso presente ofrece una dificultad peculiar que embarazaría al escrutador más avisado e imparcial. El poder de la Corona se encarna siempre en una persona, rey o ministro; y como ésta puede tener un grado mayor o menor de ambición, capacidad, valor, popularidad o fortuna, el poder, excesivo en unas manos, puede llegar a ser insignificante en otras. En las repúblicas puras, donde la autoridad se halla distribuida entre diversas asambleas o senados, las cautelas y contrapesos actúan de un modo más regular, porque los miembros de esas asambleas pueden suponerse casi iguales en capacidad y virtud, de modo que sólo su número, riqueza o autoridad han de tomarse en consideración. Pero una monarquía

limitada no admite tal estabilidad, ni es posible asignar a la Corona el grado de poder necesario para que, en unas u otras manos, represente un contrapeso apropiado para los demás órganos de la constitución. Es ésta una desventaja inevitable, entre las muchas ventajas que adornan a tal especie de gobierno. (Pp. 30-36.)

Si el gobierno británico se inclina más a la monarquía absoluta o a una república

Parece autorizarnos a albergar un fuerte prejuicio contra la mayoría de las ciencias el hecho de que ningún hombre prudente, por seguro que esté de sus principios, se atreva a profetizar sobre acontecimiento alguno o a predecir las consecuencias remotas de las cosas. Un médico no se aventurará a pronunciarse sobre el estado en que se hallará su paciente dentro de una quincena o de un mes, y aún menos se atreve un político a predecir la situación de los asuntos públicos dentro de algunos años. Harrington [James Harrington (1611-1677), teórico republicano inglés autor de *Commonwealth of Ocean*, cuyas ideas sobre la propiedad como fundamento del poder político tuvieron gran influencia en el siglo dieciocho (N. del E.)] estaba tan seguro de su principio de que *el equilibrio del poder depende del de la propiedad* que se aventuró a afirmar que era imposible que volviese a instaurarse la monarquía en Inglaterra; pero apenas se había publicado su aserto cuando el rey estaba de nuevo en el trono, y ya vemos que la monarquía ha subsistido desde entonces sobre las mismas bases. A pesar de experiencia tan desgraciada, me aventuraré a examinar una importante cuestión, la de *si el gobierno británico se inclina más a la monarquía absoluta o a una república, y en cuál de estas dos clases de gobierno es más probable que venga a dar*. Como no parece haber gran peligro de revolución inmediata en ninguno de ambos sentidos, al menos escaparé a la vergüenza que aguarda a mi temeridad si llego a equivocarme.

Quienes afirman que el equilibrio de nuestro gobierno se inclina hacia la monarquía absoluta pueden apoyar su opinión en varias razones. Que la propiedad tiene gran influencia sobre el poder, no puede negarse; pero, a pesar de ello, la máxima general de que el equilibrio del uno depende del de la otra ha de ser aceptada con ciertas limitaciones. Es evidente que una propiedad mucho menor en una sola mano podría contrapesar otra mayor en varias; no sólo porque es difícil hacer que diversas personas se pongan de acuerdo en unas mismas opiniones y medidas, sino porque una misma masa de propiedad, cuando está unida, engendra una

dependencia mucho mayor que cuando se encuentra dispersa. Cien personas con mil libras de renta anual por cabeza pueden consumir todos sus ingresos sin cambiar la suerte de nadie, salvo la de sus sirvientes y proveedores, que sólo ven en sus beneficios el producto de su trabajo. Pero un hombre que percibe cien mil libras al año puede, con sus liberalidades y artimañas, obligar a muchos, y sobre todo hacerles concebir esperanzas. Por eso observamos que en todos los gobiernos libres cualquier súbdito de una fortuna exorbitante ha despertado siempre celos, aunque su riqueza no admitiese comparación con la del conjunto del país. La fortuna de Craso, si no recuerdo mal, ascendía sólo a unos dos millones y medio de nuestra moneda; y no obstante sabemos que, sin ser hombre de gran inteligencia, le bastó su riqueza para contrapesar durante toda su vida el poder de Pompeyo, así como el de César, que llegaría a ser dueño del mundo. La riqueza de los Médicis los hizo dueños de Florencia, aunque probablemente no era gran cosa comparada con el conjunto de las propiedades de aquella opulenta república. [Marco Licinio Craso (115-53 a. de C.) fue miembro del primer triunvirato formado en 60 a. de C. Su muerte en 53 a. de C. dejó a Julio César y Pompeyo como los únicos rivales para el poder en Roma. Para la proverbial riqueza de Craso, ver Plutarco, *Vidas Paralelas*, “Vida de Craso”. La familia de los Medici acumuló gran riqueza a través del comercio y de la banca, y dominó la política florentina durante largos períodos en los siglos quince y dieciséis. (N. del E.)]

Estas consideraciones pueden hacernos concebir una alta idea del espíritu y el amor a la libertad británicos, puesto que hemos sido capaces de mantener nuestro gobierno libre durante tantos siglos frente a nuestros soberanos, quienes, aparte del poder, la dignidad y la majestad de la Corona, han tenido siempre muchas más propiedades de las que cualquier súbdito haya disfrutado en un país. Pero puede decirse que este espíritu, por grande que sea, no podrá mantenerse frente a las inmensas riquezas que hoy acumula el rey, y que siguen creciendo. Según un cómputo moderado, la Corona dispone de cerca de tres millones de libras al año. La lista civil asciende a cerca de un millón; la recaudación de impuestos a otro, y los empleos en el ejército y la armada, junto con los nombramientos eclesiásticos, a más de otro tanto; suma enorme, y que puede calcularse constituye más de un tercio del conjunto de la renta y el trabajo del reino. Si añadimos a esa gran riqueza el creciente lujo que impera entre nosotros y nuestra facilidad para la corrupción, junto con el gran poder y prerrogativas de la Corona y su mando sobre las fuerzas militares, no habrá nadie que no desespere de conseguir, sin extraordinarios esfuerzos, mantener nuestro gobierno libre bajo condiciones tan desfavorables.

Por otro lado, quienes sostienen que la tendencia del gobierno británico es a una república pueden apoyar sus opiniones en argumentos no menos plausibles. Puede decirse que aunque la inmensa riqueza de la Corona va unida a la dignidad de primer magistrado, y a muchos otros poderes y prerrogativas reales que le confieren aún mayor influencia, en realidad resulta mucho menos peligrosa para la libertad por esa misma causa. Si Inglaterra fuese una república y hubiera algún particular que tuviese una renta de un tercio, o incluso de un décimo de la que hoy tiene la Corona, provocaría con justicia recelo, porque tendría inevitablemente gran autoridad sobre el gobierno, y tal autoridad irregular, no confesada por las leyes, es siempre más peligrosa que otra mucho mayor fundada en ellas. El que posee un poder usurpado no puede poner límites a sus pretensiones. Sus partidarios están autorizados a esperararlo todo a su favor; sus enemigos provocan su ambición a la vez que sus temores, por lo violento de su oposición; y cuando el gobierno entra en fermentación, todos los humores corruptos del país se reúnen de modo natural en torno a él. Por el contrario, una autoridad legal, por grande que sea, tiene siempre ciertos límites, que ponen coto a las esperanzas y pretensiones de quien la posee: las leyes no dejarán de haber provisto remedio contra sus excesos; un magistrado tan eminente tiene mucho que temer, y poco que esperar, de sus usurpaciones, y como su autoridad legítima es sosegadamente acatada, tiene tan pocas tentaciones como oportunidades de extenderla. Por otro lado, ocurre con los fines y proyectos ambiciosos lo que con las sectas en filosofía y religión. Toda nueva secta provoca tal efervescencia, y es combatida y defendida con el ardor que indefectiblemente se extiende más de prisa y multiplica sus partidarios con mayor rapidez que cualquier opinión aceptada de antiguo, y recomendada por la sanción de las leyes y de los siglos. Es tal la naturaleza de la novedad que lo que gusta, gusta doblemente si es nuevo; pero si disgusta lo hace también doblemente por la misma razón. Y en la mayoría de los casos, la violencia de los enemigos es tan favorable para los proyectos ambiciosos como el celo de los partidarios.

Puede decirse, además, que aunque los hombres están en gran medida gobernados por el interés, éste, como todas las cosas humanas, se guía siempre por la *opinión*. Ahora bien: las opiniones han experimentado un cambio súbito y notable en los últimos cincuenta años, debido al progreso de las luces y la libertad. La mayoría de los habitantes de esta isla se han despojado de todo respeto supersticioso hacia el nombre y la autoridad; el clero ha perdido gran parte de su crédito; sus pretensiones y doctrinas han sido puestas en ridículo y la propia religión apenas puede mantenerse en el mundo. El simple nombre de rey merece escaso respeto; y hablar de un rey

como representante de Dios en la tierra o darle cualquiera de aquellos rimbombantes títulos que antes deslumbraban a las gentes, provocaría a risa. Aunque, en épocas tranquilas, la Corona puede, mediante sus grandes rentas, mantener su autoridad por encima de los intereses e influencias de los particulares, si el menor choque o convulsión llegase a destruir esos intereses creados, el poder real, que ya no cuenta con el apoyo de principios y opiniones arraigados, no tardaría en desvanecerse. Si el pueblo se hubiese hallado en esta disposición de ánimo en la época de la Revolución, la monarquía hubiese corrido gran peligro de perderse para siempre en esta isla.

Si tuviese que aventurarme a dar mi opinión entre estos argumentos contrarios, diría que, a menos que sobrevenga alguna conmoción extraordinaria, el poder de la Corona, apoyado en sus grandes rentas, se encuentra en vías de aumentar aunque a la vez reconozco que sus progresos resultan lentos y casi imperceptibles. Las aguas han corrido durante mucho tiempo, y con cierta rapidez, a favor del gobierno popular, y ahora empiezan a derivar hacia la monarquía.

Es bien sabido que todo sistema de gobierno ha de tener un fin, y que la muerte es tan inevitable para un cuerpo político como para un organismo animal. Pero, puesto que hay muertes preferibles a otras, cabe preguntarse si es más deseable para la constitución británica acabar en gobierno popular o en monarquía absoluta. Aquí he de declarar francamente que, aunque la libertad sea preferible a la esclavitud en la inmensa mayoría de los casos, antes preferiría ver en esta isla una monarquía absoluta que una república. Porque, veamos qué clase de república podemos esperar. No se trata de una hermosa república imaginaria, cuyo plan concibe un hombre en su gabinete. Qué duda cabe de que un gobierno popular puede ser pensado como más perfecto que una monarquía absoluta, e incluso que nuestra actual constitución. Pero, ¿qué razón tenemos para esperar que un gobierno semejante vaya a establecerse en Gran Bretaña tras la caída de nuestra monarquía? Si un individuo logra poder bastante para hacer añicos nuestra constitución e implantar otra, será de hecho un monarca absoluto; y hemos tenido ya un ejemplo, suficiente para convencernos de que esa persona nunca renunciará a su poder ni establecerá un gobierno libre. [La referencia es a Oliver Cromwell (1599-1658), quien lideró las fuerzas parlamentarias en la destitución del monarca Carlos I, convirtiéndose en Lord Protector de Inglaterra, Escocia, e Irlanda entre 1653 y 1658. Cuando el parlamento de 1654-1655 quiso limitar los poderes del Protector, Cromwell disolvió el parlamento e instauró un régimen militar. (N. del E.)] Las cosas deben, pues, ser confiadas a su marcha y funcionamiento

naturales, y en consecuencia será la Cámara de los Comunes, de acuerdo con su actual constitución, el único poder legislativo de ese gobierno popular. Los inconvenientes de semejante situación se nos ofrecen a millares. Si la Cámara de los Comunes llega a disolverse por propia decisión, lo que no es de esperar, cada elección sería una verdadera guerra civil. Si, por el contrario, se perpetúa, sufriremos la tiranía de una facción subdividida en otras muchas. Y como un gobierno tan violento no puede durar mucho, al cabo de un sinnúmero de convulsiones y guerras civiles acabaremos por hallar reposo en la monarquía absoluta, que hubiera sido más feliz para nosotros establecer pacíficamente desde un principio. La monarquía absoluta es, por tanto, la muerte más dulce, la verdadera *euthanasia* de la constitución británica.

De modo que si tenemos razones para desconfiar más de la monarquía porque el peligro es más inminente de su lado, las tenemos también para recelar del gobierno popular porque es amenaza más grave. De todo ello debemos sacar la enseñanza de una mayor moderación en nuestras controversias políticas. (Pp. 37-42).

De los partidos en general

De cuantos hombres se distinguen por hazañas memorables, el lugar de honor corresponde a los legisladores y a los fundadores de estados, que transmiten un sistema de leyes e instituciones dirigidas a asegurar la paz, la felicidad y la libertad de las generaciones futuras. La influencia de las innovaciones útiles en las ciencias y las artes puede, quizá, tener mayor alcance que unas leyes sabias, cuyos efectos son limitados en el tiempo y en el espacio; pero el beneficio de aquéllas no es tan sensible como el de éstas. Las ciencias especulativas pueden, sin duda, perfeccionar el entendimiento, pero este provecho alcanza sólo a los pocos que disponen de tiempo para dedicarse a ellas. En cuanto a las artes prácticas, que aumentan las comodidades y goces de la vida, es bien sabido que éstos no hacen tan feliz al hombre por su abundancia como por la paz y seguridad en que los disfruta, y éstos son bienes que sólo pueden proceder del buen gobierno. Ello sin contar con que la prevalencia de la virtud y las buenas costumbres en un estado, tan necesaria para la felicidad, nunca puede ser obra de los preceptos filosóficos, aun los más excelentes, ni siquiera de las admoniciones de la religión, sino exclusivamente de la educación virtuosa de la juventud, hija de unas leyes e instituciones sabias. Debo, pues, disentir de lord Bacon en este punto, y considerar que la antigüedad fue no poco injusta en la atribución de honores cuando convirtió en dioses a los inven-

tores de las artes útiles, como Ceres, Baco y Esculapio, y no concedió a legisladores como Rómulo y Teseo otra dignidad que la de semidioses o héroes. [Francis Bacon (1561-1626), filósofo y estadista inglés. La referencia es a su obra *The Advancement of Learning* (1605). Ceres, Baco y Esculapio eran, respectivamente, los dioses romanos de la cosecha, del vino y de la medicina. Rómulo, legendario cofundador de Roma, y Teseo, héroe y rey legendario de Atenas, eran sólo descendientes de los dioses. (N. del E.)]

Si los legisladores y fundadores de estados deben ser honrados y respetados, no menos merecen ser detestados los fundadores de castas y facciones; porque la influencia de estas divisiones se opone directamente a la de las leyes. Las facciones subvierten el gobierno, hacen las leyes impotentes y engendran las más fieras animosidades entre hombres de una misma nación, que se deben ayuda y protección mutua. Y lo que debería hacer más odiosos a los fundadores de partidos es la dificultad para extirpar tan mala hierba una vez que arraiga en un estado. Se propaga de un modo natural durante generaciones, y rara vez concluye sino con total desintegración del gobierno en que fue sembrada. Es, además, planta que crece con mayor profusión en los suelos más ricos, y aunque tampoco los gobiernos absolutos estén libres de ella, ha de confesarse que crece con mayor facilidad y se propaga más de prisa en los gobiernos libres, donde nunca deja de infestar incluso a los legisladores, únicos capaces de erradicarla mediante la firme aplicación de recompensas y castigos .

Las facciones pueden dividirse en personales y reales, es decir, en aquellas fundadas en la amistad o enemistad personales de quienes las componen y aquellas otras basadas en alguna diferencia auténtica de opinión o intereses. La razón de esta distinción es obvia, aunque reconozca que no es frecuente encontrar partidos puros de una u otra clase. Pocas veces se ve a un gobierno dividirse en facciones sin que entre ellas exista una diferencia de opinión real o aparente, trivial o material; y en las facciones basadas en las diferencias más reales y materiales se observa siempre una gran proporción de animosidad o afecto personales. Pero a pesar de esta mezcla, un partido puede ser calificado de personal o real de acuerdo con el principio que en él predomina y ejerce mayor influencia.

Las facciones personales surgen más fácilmente en las repúblicas pequeñas. En ellas, cualquier querrela interna se convierte en asunto de estado. El amor, la vanidad, la emulación, así como la ambición y el resentimiento engendran disensiones públicas. [...]

Los hombres tienen tal propensión a dividirse en facciones personales que la más leve apariencia de diferencias auténticas las provoca. [...]

[...]

Las facciones *reales* pueden obedecer al *interés*, al *principio* o al *afecto*. De todas ellas, las primeras son las más razonables y excusables. Cuando dos órdenes de personas, tales como la nobleza y el pueblo, tienen cada uno su propia autoridad en un sistema de gobierno no equilibrado y conformado con gran tino, obedecen inevitablemente a intereses distintos, y no cabe esperar otra cosa si consideramos el grado de egoísmo de la naturaleza humana. El evitar los partidos exige gran habilidad en el legislador, y muchos filósofos opinan que este secreto, como el del *gran elixir* o el del *movimiento continuo*, puede ocupar nuestros ocios teóricos, pero nunca logrará ser llevado a la práctica. [Por “gran exilir” Hume se refiere a alguna medicina universal que supuestamente podría aliviar cualquier enfermedad. Por “movimiento continuo” Hume se refiere a la idea de una máquina que una vez puesta en movimiento se mantendría en funcionamiento eternamente. (N. del E.)] Ciertamente que en los gobiernos despóticos a menudo no se advierten facciones, pero no por ello son menos reales o, más bien, digamos que por ello mismo son mucho más ciertas y perniciosas. Los diversos estamentos humanos, nobles y pueblo, soldados y comerciantes, tienen también allí intereses distintos; pero los poderosos oprimen a los débiles con impunidad, por no ser posible la resistencia, y esto es lo que da apariencia de tranquilidad bajo tales gobiernos.

[...]

Los partidos basados en los *principios*, especialmente en los de carácter especulativo y abstracto, sólo han existido en los tiempos modernos, y son quizá el fenómeno más extraordinario e inexplicable surgido hasta ahora en los asuntos humanos. Cuando principios diferentes engendran conductas encontradas, como sucede con los principios políticos, la explicación es más fácil. Quien estima que el verdadero derecho al gobierno pertenece a tal hombre o tal familia difícilmente puede estar de acuerdo con quienes lo atribuyen a otras personas. Cada cual desea lo más justo, con arreglo a su criterio. Pero cuando la diferencia en los principios no acarrea enfrentamientos en la acción, sino que cada cual puede seguir su camino sin estorbar el del prójimo, como sucede en las controversias religiosas, ¿qué locura, qué furia puede engendrar divisiones tan infortunadas y fatales?

Dos hombres que viajan por el camino real, uno hacia oriente, otro hacia poniente, pueden fácilmente cruzarse si el camino es lo bastante holgado; pero cuando sostienen principios religiosos opuestos no es fácil que pasen sin chocar, aunque uno diría que también en este caso el camino es sobradamente ancho, y que ambos pueden seguirlo sin obstáculos. Pero es tal la naturaleza del espíritu humano que ha de enredarse con cada

semejante que se le acerca; y así como se siente maravillosamente confortado por la unanimidad de pareceres, se sorprende y turba al verse contradicho. De aquí la vehemencia con que la mayoría de la gente discute, y de aquí su impaciencia ante cualquier oposición, aun en las materias más especulativas y ajenas.

Este motivo de aspecto tan nimio parece haber sido el origen de todas las guerras y disensiones religiosas. Pero como es un principio universal de la naturaleza humana, sus efectos no se habrían limitado a una edad ni a una secta religiosa de no haber concurrido causas más accidentales que lo agigantan hasta hacerlo capaz de provocar las mayores desgracias y devastaciones. La mayoría de las religiones del mundo antiguo aparecen en épocas ignotas, cuando los hombres eran todavía bárbaros y sin instrucción, y desde el príncipe al campesino estaban dispuestos a recibir, con fe implícita, cuantas leyendas o ficciones piadosas se les ofreciesen. El magistrado abrazaba la religión del pueblo, y al entregarse con todo celo al cuidado de las cosas sagradas adquiría de modo natural autoridad en ellos, y así unía el poder eclesiástico al civil. Pero al haber surgido la religión cristiana cuando en la parte civilizada del mundo se hallaban firmemente implantados principios opuestos a ella, y que despreciaban al pueblo que primero abrazó esa novedad, no es de extrañar que mereciese escasa consideración del poder civil, y que los sacerdotes pudiesen acaparar la autoridad en la nueva secta. Tan mal uso hicieron de este poder, incluso en aquellos primeros tiempos, que las primitivas persecuciones pueden ser, en parte*, atribuidas a la violencia que esos hombres imbuyeron en sus seguidores. Y habiendo continuado estos mismos principios de gobierno clerical una vez convertido el cristianismo en religión oficial, engendraron un espí-

* Digo *en parte* porque es un error vulgar imaginar que los antiguos eran tan grandes amigos de la tolerancia como hoy lo son ingleses y holandeses. Entre los romanos, las leyes contra la superstición externa databan de la época de las Doce Tablas; y los judíos, al igual que los cristianos, fueron a veces castigados por ellas, aunque en general no eran rigurosamente observadas. Apenas conquistada la Galia, se prohibió a los no naturales del país ser iniciados en la religión de los druidas, lo que equivalía a una persecución. Alrededor de un siglo después de la conquista, el emperador Claudio abolió por completo esa superstición mediante leyes penales: lo que hubiese supuesto una cruel persecución si la imitación de las costumbres romanas no hubiese ya apartado a los galos de sus antiguos prejuicios (Suetonio, *In vita Claudii*). Plinio atribuye la abolición de las supersticiones druísticas a Tiberio, probablemente porque este emperador había tomado medidas para restringirlas (Lib. XXX, cap. 1). Éste es un ejemplo de la acostumbrada cautela y moderación de los romanos en tales casos, muy diferente a su modo violento y sanguinario de tratar a los cristianos. Ello nos hace sospechar que aquellas furiosas persecuciones del cristianismo se debieron en alguna medida al imprudente celo y fanatismo de los primeros propagandistas de esta secta; y la historia eclesiástica nos proporciona muchas razones para confirmar tal sospecha.

ritu de persecución que ha sido desde entonces el veneno de la sociedad humana y la fuente de las más inveteradas divisiones en todos los estados. Por ello, tales divisiones pueden ser estimadas en cuanto al pueblo como facciones de principio; pero por parte de los sacerdotes, que son su primer móvil, se trata, sin duda, de facciones de intereses.

Hay otra causa (aparte la autoridad de los sacerdotes y la separación de los poderes eclesiástico y civil) que ha contribuido a hacer de la cristianidad escenario de guerras y divisiones religiosas. Las religiones que surgen en épocas totalmente ignorantes y bárbaras se componen principalmente de cuentos y ficciones tradicionales, que pueden ser diferentes en cada secta sin ser contrarios entre sí; e incluso cuando se contradicen, cada cual se adhiere a la tradición de su secta sin grandes argumentos ni disputas. Pero como en la época de la aparición del cristianismo la filosofía se hallaba ampliamente extendida por el mundo, los maestros de la nueva secta se vieron obligados a elaborar un sistema de opiniones especulativas, a formular con cierta precisión sus artículos de la fe, y a explicarlos, comentarlos, refutarlos y defenderlos con todas las sutilezas dialécticas y científicas. De aquí surgió de modo natural la acritud en las disputas cuando la religión cristiana conoció nuevas divisiones y herejías; y esta acritud ayudó a los clérigos en su política de despertar odio y antipatía mutuos entre sus extraviados secuaces. Nunca las sectas filosóficas del mundo antiguo fueron tan celosas como los partidos religiosos; pero, en la época moderna, estos partidos se han mostrado más furiosos y *enragés* que las más crueles facciones nacidas del interés y la ambición.

He mencionado a los partidos hijos del *afecto* como una de las especies de partidos *reales*, junto a los basados en el interés y los principios. Por partidos afectivos entiendo los fundados en la adhesión de las gentes a determinadas familias y personas, por quienes desean verse gobernadas. Estas facciones son a menudo muy violentas, aunque pueda parecer inexplicable que alguien profese una adhesión tan fuerte a personas con las que no le une el menor conocimiento, a las que quizá no vio nunca y de quienes no ha recibido ni puede esperar recibir favor alguno. Sin embargo, es caso que se da a menudo, e incluso en personas de escasa generosidad y que difícilmente se dejan arrastrar por la amistad más allá de su propio interés. Nos inclinamos a sentir la relación con nuestro soberano como algo cercano e íntimo. El esplendor de la majestad y el poder confiere importancia al destino del último de los súbditos; y cuando no es el buen natural de un hombre el que le dicta este interés imaginario, lo hará su mala índole, por despecho y oposición a aquellos cuyas opiniones difieren de la suya. (Pp. 43-50.)

De la superstición y el entusiasmo

Que la corrupción de las mejores cosas engendra las peores ha llegado a ser una máxima, a diario probada, entre otros ejemplos, por los perniciosos efectos de la superstición y el entusiasmo, corrupciones de la verdadera religión.

Estas dos especies de falsa creencia, aunque ambas perniciosas, son de naturaleza muy diferente, e incluso contraria. La mente del hombre se halla sujeta a ciertos rencores y aprensiones injustificados, nacidos de la situación de los asuntos públicos o privados, la mala salud, una disposición sombría y melancólica o la concurrencia de todas estas circunstancias. En tal estado de ánimo, se temen infinitos males desconocidos a cargo de ignorados agentes; y cuando faltan objetos reales de que asustarse, el alma, obrando desde sus perjuicios y siguiendo sus inclinaciones dominantes, los halla imaginarios, y de una fuerza y una maldad sin límites. Como estos enemigos son totalmente invisibles y desconocidos, los métodos de que se echa mano para apaciguarlos son igualmente gratuitos, y consisten en ceremonias, observancias, mortificaciones, sacrificios y presentes, o en cualquier otra práctica, por absurda y vana que sea, que la locura o la bellaquería recomiende a la ceguera y el temor de los crédulos. La debilidad, el miedo y la melancolía, unidos a la ignorancia, son, pues, las verdaderas fuentes de la superstición.

Pero el espíritu humano se halla también sujeto a una no menos injustificable exaltación y presunción, hija de la buena fortuna, la gran riqueza, el orgullo o el talante atrevido y confiado. En semejante estado de ánimo, la fantasía engendra imágenes tan extraordinarias como confusas, que ninguna belleza o goce mundanal puede igualar. Todo lo mortal y perecedero se desvanece como indigno de atención y la imaginación campea a sus anchas en las regiones invisibles o mundo de los espíritus, donde el alma tiene libertad para permitirse cuantas fantasías convengan a su gusto y disposición del momento. Surgen así raptos, transportes y vuelos sorprendentes de la imaginación; y creciendo con ellos la confianza y la presunción, al ser inexplicables y parecer fuera del alcance de nuestras facultades ordinarias, son atribuidos a la inspiración inmediata del Ser Divino, objeto de devoción. En poco tiempo, la persona inspirada llega a verse a sí misma como favorita de la Divinidad, y cuando alcanza este frenesí, que es la cumbre del entusiasmo, sus extravagancias quedan consagradas: la razón humana, e incluso la moralidad, son rechazadas como guías falaces; y el loco fanático se entrega, ciegamente y sin reservas, a los supuestos éxtasis del Espíritu y a la inspiración celestial. La esperanza, el

orgullo, la presunción y la imaginación calenturienta son, pues, junto a la ignorancia, las verdaderas fuentes del entusiasmo .

Estas dos especies de falsa religión nos dan motivo para especular de mil maneras, pero aquí me limitaré a unas cuantas reflexiones acerca de su diferente influencia sobre el gobierno y la sociedad.

La primera es que la superstición favorece el poder clerical, en tanto que el entusiasmo no es menos contrario a él que la sana razón y la filosofía. Como la superstición se basa en el miedo, la tristeza y la depresión del ánimo, hace aparecer al hombre ante sí mismo con colores tan despreciables que se cree indigno de acercarse a la divina presencia, y de modo natural recurre a alguna otra persona cuya santidad de vida, cuando no su impudor y malicia, le hacen suponerla favorecida por la Divinidad. El supersticioso le confía sus devociones; recomienda a su cuidado sus oraciones, peticiones y sacrificios, y por su intercesión espera alcanzar que la deidad encolerizada acepte sus súplicas. Tal es el origen de los sacerdotes, que pueden con justicia ser mirados como engendro de una superstición timorata y abyecta, que, desconfiando de sí mismo, no se atreve a ofrecer a lo alto sus devociones, sino que piensa, en su ignorancia, recomendarse a la Divinidad por medio de los supuestos amigos y servidores de ésta. Como la superstición es ingrediente considerable en casi todas las religiones, aun en las más fanáticas, por ser la filosofía la única enteramente capaz de vencer esos injustificados temores, a ello se debe que encontremos sacerdotes en casi todas las sectas religiosas; pero su autoridad será mayor cuanto mayor sea la dosis de superstición.

De otro lado, observaremos que los entusiastas han estado siempre libres del yugo de los eclesiásticos, y han mostrado gran independencia en su culto, con desprecio de formas, ceremonias y tradiciones. Los cuáqueros, los más insignes entusiastas conocidos, aunque a la vez los más inofensivos, son quizá la única secta que nunca ha admitido sacerdotes. Entre los sectarios ingleses, los independientes son los que más se aproximan a los cuáqueros en fanatismo, y en verse libres de la servidumbre sacerdotal. Les siguen en ambos aspectos, a igual distancia, los presbiterianos. En resumen, vemos que nuestra observación se basa en la experiencia, pero la hallaremos también basada en la razón si consideramos que, al ser el entusiasmo hijo de un orgullo y una confianza presuntuosos, se cree calificado para acercarse a la Divinidad sin ningún mediador humano. Sus arrebatadas devociones son tan fervientes que incluso se imagina acercarse realmente a ella por medio de la contemplación y la conversión interior, lo que le hace descuidar todos aquellos ritos y observancias externas en las que la intervención de los sacerdotes parece tan imprescindible a los ojos del devoto

supersticioso. El fanático se consagra a sí mismo, y confiere a su persona un carácter sagrado muy superior al que formalidades y ceremonias pueden conferir a otros.

Mi segunda reflexión acerca de estas dos especies de falsa religiosidad es que las religiones en que interviene el entusiasmo son, cuando surgen, más furiosas y violentas que las que participan de la superstición, pero no tardan en hacerse más suaves y moderadas. La violencia de esta clase de fe, que la novedad excita y la oposición enardece, puede verse en ejemplos incontables, como los anabaptistas en Alemania, los *camisards* en Francia, los *levellers* y otros fanáticos igualitarios en Inglaterra y los *conventaners* en Escocia [en 1528 los anabaptistas bajo el liderazgo de Thomas Münzer se rebelaron en contra de la autoridad civil e intentaron establecer por la fuerza un gobierno cristiano en Alemania basado en la igualdad absoluta y en una comunidad de bienes. Los *comisards* eran calvinistas franceses quienes se rebelaron en 1703 en contra del revocamiento del Edicto de Nantes que había permitido la práctica pública del protestantismo y el acceso de protestantes al servicio civil. *Levellers* fue el nombre que se le dio a un partido radicalmente igualitario en Inglaterra que se opuso al régimen de Cromwell sobre la base de que no habría roto definitivamente con la aristocracia. *Conventaners* era el nombre de un partido escocés que a mediados del siglo diecisiete defendía una teocracia presbiteriana. En 1662 los *conventaners* se rebelaron en forma violenta y fueron aplastados por el ejército del rey. (N. del E.)]. Al estar basado el entusiasmo en el orgullo y en una osadía presuntuosa, engendra las resoluciones más extremadas; en especial cuando se eleva a alturas capaces de inspirar al extraviado fanático la creencia de ser iluminado por la Divinidad y el desprecio por las comunes reglas de la razón, la moralidad y la prudencia.

Produce así el entusiasmo los más crueles desórdenes en la sociedad humana, pero su furia es como la tempestad, que pronto se agota y deja el aire más sereno. Una vez consumido el primer fuego, los miembros de todas las sectas fanáticas se sumen en el mayor descuido y frialdad en cuestiones de fe, al no haber entre ellos un cuerpo de personas dotadas de suficiente autoridad y a las que interese mantener el espíritu religioso, ni ritos, ceremonias y preceptos que puedan incorporarse a la vida cotidiana y salvar del olvido los principios sagrados. Por el contrario, la superstición va introduciéndose de modo gradual e insensible, y al parecer inofensivo para el pueblo; hasta que el sacerdote, una vez implantada firmemente su autoridad, se convierte en tirano y perturbador de la sociedad humana por sus inacabables disputas, persecuciones y guerras religiosas. ¡Qué suavemente procedió la Iglesia romana para conseguir el poder! Pero ¡en qué funestas

convulsiones sumergió a Europa para mantenerlo! Por el contrario, nuestros sectarios, al principio peligrosos fanáticos, se han convertido en hombres que razonan libremente; y los cuáqueros parecen ir aproximándose al único cuerpo regular de deístas del universo, los *letrados* o discípulos de Confucio en China*.

Mi tercera observación a este propósito es que la superstición es enemiga de la libertad civil y el entusiasmo, su aliado. Como la superstición gime bajo el yugo de los sacerdotes, en tanto que el entusiasmo resulta letal para cualquier poder eclesiástico, lo que afirmamos no necesita mayores explicaciones; ello sin mencionar que el entusiasmo, al ser enfermedad de temperamentos osados y ambiciosos, va naturalmente acompañado de un espíritu de libertad, mientras que la superstición hace a los hombres sumisos y abyectos y los prepara para la esclavitud. La historia inglesa nos enseña que durante las guerras civiles, *independientes* y *deístas*, aunque totalmente opuestos en sus principios religiosos, estaban unidos en los políticos, y eran igualmente partidarios del gobierno popular. Y desde el origen de los *whigs* y los *tories*, los líderes de aquéllos han sido deístas o *latitudinarios* profesos, es decir, amigos de la tolerancia e indiferentes hacia las varias confesiones cristianas, y todos los miembros de sectas teñidas de entusiasmo han cooperado con este partido en defensa de la libertad civil. La semejanza de sus supersticiones unió hace mucho tiempo a los *tories* partidarios de la autoridad de obispos y presbíteros y a los católicos romanos en defensa de las prerrogativas y poderes reales; aunque la experiencia del espíritu tolerante de los *whigs* parece haber reconciliado últimamente a los católicos con este partido.

En Francia, molinistas y jansenistas mantienen mil disputas ininteligibles que no merecen ocupar la atención de nadie con sentido común [este conflicto dentro del catolicismo del siglo diecisiete se refería al libre albedrío y a la predestinación; los jansenistas consideraban la gracia divina, más que las buenas acciones, como la fuente de la salvación externa, mientras que los molinistas pretendían preservar un mayor rol para la voluntad humana (N. del E.)]; pero lo que principalmente distingue a estas dos sectas y merece algún interés es el diferente espíritu que las anima. Los molinistas, guiados por los jesuitas, son amigos de la superstición, observantes rígidos de formas y ceremonias externas y devotos de la autoridad de los clérigos y de la tradición. Los jansenistas, entusiastas, son celosos promotores de la devoción ferviente y la vida interior, poco influidos por la autoridad y, en una palabra, católicos sólo a medias. Las consecuencias

* Los *letrados* chinos no tienen sacerdotes ni iglesia oficial.

casan perfectamente con nuestro anterior razonamiento: los jesuitas son tiranos del pueblo y esclavos de la Corte, en tanto que los jansenistas conservan vivas las escasas cenizas de amor a la libertad que se encuentran en tierra francesa. (Pp. 61-65.)

Del contrato original

Como en nuestra época todo partido necesita un sistema de principios filosóficos o especulativos anejo al político o práctico, hallamos que cada una de las facciones en que esta nación se halla dividida ha levantado un edificio de esa especie, a fin de proteger y respaldar su plan de acción. Siendo el común de los mortales constructores más bien bastos, especialmente en el terreno especulativo, y más aún cuando los mueve el celo partidista, es natural imaginar que su obra ha de ser un tanto informe y presentar señales evidentes del descuido y la prisa con que fue edificada. Uno de los partidos, al referir el gobierno a la Divinidad, trata de hacerlo tan sagrado e inviolable que, por tiránico que llegue a mostrarse, resulte poco menos que sacrílego atreverse a tocarlo en lo más mínimo. El otro, al fundar totalmente el gobierno en el consentimiento del pueblo, supone la existencia de una especie de *contrato original* por el que los súbditos se han reservado tácitamente la facultad de resistir a su soberano siempre que se vean agraviados por la autoridad que para ciertos fines le han confiado de modo voluntario. Tales son los principios especulativos de ambos partidos, y tales también las consecuencias prácticas que de ellos se deducen.

Me aventuraré a afirmar que *ambos sistemas de principios son ciertos, aunque no en el sentido que pretenden sus partidarios, y que las dos series de consecuencias prácticas son prudentes, aunque no en los extremos a que cada partido, en su oposición al otro, ha solido tratar de llevarlas.*

Que la Divinidad es el origen último de todo gobierno nunca será negado por quien admira una Providencia y crea que todos los acontecimientos del universo obedecen a un mismo plan encaminado a fines superiores. Dado que a la raza humana le es imposible subsistir, al menos en condiciones que merezcan la pena, sin el amparo de un gobierno, esta institución habrá sido sin duda dispuesta por aquel Ser benéfico que desea el bien para todas sus criaturas, y como se ha dado en todas las épocas y países, podemos concluir aún con mayor certeza que es obra de aquel Ser omnisciente a quien ningún acontecimiento o acción engaña. Pero como no lo creó por intervención directa o milagrosa, sino por su secreta y universal

eficacia, un soberano no puede, propiamente hablando, ser considerado su representante en otro sentido que en el que decimos de cualquier poder o fuerza que de Él se deriva que obra por mandato suyo. Cuanto sucede se halla comprendido en el plan general o intención de la Providencia, y el príncipe más grande y más respetuoso de la ley no tiene a cuenta de ello más derecho a pretender una autoridad sagrada e inviolable que un magistrado inferior, o un usurpador, o incluso un ladrón o un pirata. El mismo Superintendente Divino que, para fines trascendentes, confirió autoridad a un Tiro o un Trajano, dio también poder, con propósitos sin duda no menos sabios, aunque ignorados, a un Borgia o un Angria. [Tito Flavio Vespasiano y Marco Ulpio Trajano fueron emperadores romanos (79-81 y 98-117, respectivamente) afanados por su virtud. Cesare Borgia (1476-1507) es aquél cuyos crueles pero efectivos métodos son aplaudidos por Maquiavelo en el *Príncipe*, cap. 7. Angria fue un afamado pirata de mediados del siglo dieciocho. (N. del E.)] Las mismas causas que hicieron nacer el poder soberano en los estados establecieron en ellos las jurisdicciones menores y todas las diversas autoridades. En consecuencia un guardia actuará por mandato divino lo mismo que un rey, y poseerá un derecho no menos inviolable.

Cuando consideramos cuán parecidos son todos los hombres en lo general, e incluso en sus potencias y facultades mentales, hasta que la educación las cultiva, hemos de conceder que sólo su consentimiento pudo en un principio asociarlos y sujetarlos a una autoridad. Si recorremos el gobierno hasta su primer origen en bosques y desiertos, la fuente de todo poder y jurisdicción resulta ser el pueblo, que voluntariamente, en aras de la paz y el orden, abandonó su libertad nativa y recibió leyes de quien era su igual. Las condiciones bajo las cuales estuvieron los hombres dispuestos a someterse fueron o bien expresas o bien tan claras y obvias que pudo estimarse superfluo expresarlas. Si es esto lo que se quiere significar por *contrato original*, no puede negarse que el gobierno se funda en sus comienzos sobre un contrato, y que los grupos humanos más antiguos y rudos se formaron en su mayoría con arreglo a este principio. En vano se nos pregunta en qué libros o actas está registrada esta carta de nuestras libertades. No fue escrita sobre pergamino, ni siquiera sobre hojas o cortezas de árbol. Fue anterior al uso de la escritura, y a todas las demás artes civilizadas; pero claramente la descubrimos en la naturaleza del hombre, y en la igualdad, o algo que a ella se aproxima, presente en todos los individuos de la especie. El poder que hoy impera, basado en flotas y ejércitos, es claramente político, y se deriva de la autoridad, efecto del gobierno establecido. La fuerza natural de un hombre reside sólo en el vigor de sus miembros y

lo firme de su valor, y nunca bastaría para sujetar a la multitud al mando de uno solo. Sólo el consentimiento y la conciencia de los beneficios resultantes de la paz y el orden pudieron lograr esos efectos.

Pero incluso este consentimiento fue durante mucho tiempo imperfecto y no pudo servir de base a una administración regular. El jefe, que probablemente había adquirido su influencia a través de un estado de guerra permanente, gobernaba más por la persuasión que por el mando; y hasta que le fue dado usar la fuerza para reducir a refractarios y desobedientes apenas pudo decirse que la sociedad hubiese alcanzado un estado de gobierno civil. Es evidente que no hubo formulación expresa de un pacto o acuerdo para la sumisión general, por ser idea que excedía en mucho a la comprensión de los salvajes. Cada acto de autoridad del jefe debe de haber tenido un carácter independiente, y ser exigido por las circunstancias del momento. La evidente utilidad de su intervención hizo que fuese cada día más frecuente, y esta frecuencia determinó en el pueblo una aquiescencia habitual y, si se quiere, voluntaria y, por tanto, precaria.

Pero los filósofos que han abrazado un partido (si cabe tal contradicción) no se contentan con estas concesiones. Afirman no sólo que el gobierno nació del consentimiento o, mejor, de la aquiescencia voluntaria del pueblo, sino que incluso ahora, ya alcanzada la madurez, no tiene otro fundamento. Aseguran que los hombres siguen naciendo iguales y no deben obediencia a príncipe o gobierno alguno, a menos de estar ligados por la obligación y sanción de una promesa. Y como ningún hombre consciente de las ventajas de su libertad originaria se sujetaría a la voluntad de otro sin obtener algo a cambio, esa promesa se entiende siempre como condicional, y no le impone obligación alguna si no encuentra justicia y protección en su soberano. Éste le promete tales beneficios a cambio; y si no cumple, habrá roto las cláusulas del compromiso y liberado con eso al súbdito de toda obligación. Tal es, según estos filósofos, el fundamento de la autoridad en todo gobierno, y tal el derecho de resistencia que todo súbdito posee.

Pero si estos razonadores tendiesen la vista por el mundo, no encontrarían nada que correspondiese en lo más mínimo a sus ideas, o que pueda justificar un sistema tan sutil y filosófico. Por el contrario, en todas partes vemos príncipes que consideran a sus súbditos como una propiedad, y afirman la total independencia de su derecho de soberanía, nacido de la conquista o la sucesión. Igualmente, hallamos por doquier súbditos que reconocen tal derecho a su príncipe y creen haber nacido con la obligación de obedecer a cierto soberano, como con la de respetar y honrar a sus padres. Estas relaciones son tenidas por independientes de nuestro consen-

timiento en Persia como en China, en Francia no menos que en España, e incluso en Holanda e Inglaterra; dondequiera que las doctrinas de que hemos hablado no han sido aún cuidadosamente inculcadas. La obediencia y la sujeción llegan a ser tan familiares que la mayoría de los hombres no indagan su origen o causa, como no se ocupan del principio de gravitación, la resistencia de los cuerpos u otras leyes universales de la naturaleza. Y, si la curiosidad llega a moverlos, tan pronto averiguan que ellos y sus antepasados han estado durante siglos, o desde tiempo inmemorial, sujetos a tal forma de gobierno o a tal dinastía, lo aceptan y reconocen su obligación de fidelidad. Si fuerais a predicar, en la mayoría de las partes del mundo, que las relaciones políticas se basan de modo exclusivo en el consentimiento voluntario o la promesa mutua, el magistrado no tardaría en encerraros como sediciosos por atentar contra la obediencia debida, si antes vuestros propios amigos no os hacían callar como a alguien que delira, por afirmar tales absurdos. Es extraño que un acto de la mente que se supone realizado por todo individuo y después de tener uso de razón, pues de otro modo no sería válido; que este acto, digo, pueda ser tan desconocido de todos que apenas quede rastro o memoria de él en la faz de la tierra.

Pero el pacto que sirve de base al gobierno se dice que es el contrato original y, en consecuencia, podemos suponerlo demasiado remoto para ser conocido por la generación actual. Si se trata del pacto por el que hombres todavía salvajes se asociaron y unieron sus fuerzas por vez primera, reconocemos su existencia; pero al ser tan antiguo, y haber pasado sobre él los mil cambios de gobiernos y príncipes, no podemos pensar que conserve ninguna autoridad. De lo contrario, habremos de afirmar que todo gobierno legítimo y que tiene derecho al acatamiento a sus súbditos fue fundado sobre el consentimiento y por un pacto voluntario. Pero, aparte de que esto supondría que el consentimiento de los padres obliga a los hijos hasta las más remotas generaciones (cosa que un escritor republicano nunca concederá), no está probado por la historia o la experiencia en ninguna época o país.

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

pueda oponérsele. Puede ocurrir que cuantos son instrumento de su usurpación deseen su caída; pero la ignorancia de las mutuas intenciones los atemoriza, y es la sola causa de la seguridad del usurpador. Por tales artes se han establecido muchos gobiernos, y éste es todo el *contrato original* de que pueden jactarse.

La faz de la tierra está continuamente cambiando, por la transformación de pequeños reinos en grandes imperios y de éstos en aquéllos, la fundación de colonias y la migración de tribus. ¿Acaso se advierte en todos estos acontecimientos algo que no sea fuerza y violencia? ¿Dónde está el acuerdo mutuo o la asociación voluntaria de que tanto se habla?

Aun el modo más suave en que una nación puede recibir a un señor extranjero, como son los casos de matrimonio o testamento, no resulta muy honroso para el pueblo, pues supone disponer de él como de una dote o un legado, según el capricho o el interés de sus gobernantes.

Pero donde no interviene la fuerza hay una elección. ¿En qué consiste este acto tan cacareado? Puede ser la combinación de unos cuantos grandes, que deciden por todos y no admiten oposición, o la furia de una multitud que sigue a un cabecilla sedicioso, quizá no conocido más que de una docena de ellos, y que debe su ascenso a su impudicia, o al capricho momentáneo de sus compañeros.

¿Tienen estas desordenadas elecciones, por otra parte raras, tanta autoridad como para erigirse en el único fundamento legal de todo gobierno y obediencia?

La verdad es que no hay nada tan terrible como la total desaparición del gobierno, que deja en libertad a la multitud, y hace depender la constitución o elección de un nuevo régimen de una gran parte de la población, pues nunca llegarán a intervenir todos. Las personas prudentes desean entonces ver aparecer a un general que, a la cabeza de un ejército fuerte y disciplinado, caiga rápidamente sobre la presa que se le ofrece, y dé al pueblo el señor que es incapaz de elegir por sí mismo; tampoco se corresponden los hechos y la realidad con aquellas ideas filosóficas.

[...]

Es vano decir que todo gobierno se funda, o debe fundarse, en un principio en el consenso popular, en la medida en que lo consientan las exigencias del acontecer humano y favorece además mi pretensión, pues mantengo que la realidad humana nunca admitirá ese consentimiento, y rara vez su apariencia, y que, por el contrario, la conquista o la usurpación —es decir, hablando en planta, la fuerza—, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede parecer que ha habido

consenso, es por lo común tan regular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha.

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

Si todos los hombres profesasen un respeto tan inflexible por la justicia que se abstuvieran por propia voluntad de atender contra los bienes ajenos, hubieran permanecido en absoluta libertad, sin sujeción a ningún magistrado o sociedad política; pero éste es un estado de perfección del que acertadamente se considera incapaz a la naturaleza humana. Del mismo modo, si todos los hombres se hallasen dotados de un entendimiento tan perfecto que conocieran siempre sus verdaderos intereses, no se hubieran nunca avenido a otra forma de gobierno que la fundada en el consentimiento y constituida con la plena participación de todos los miembros de la sociedad; pero tal estado de perfección es igualmente superior a la naturaleza humana. La razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular; y si hubiéramos de elegir el momento en que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno. Mientras está vigente una constitución, las inclinaciones del pueblo son consultadas a menudo; pero en época de revoluciones, conquistas o con mociones públicas suele ser la fuerza militar o la astucia política quien decide la controversia.

Cuando se establece un nuevo gobierno, por cualesquiera medios, el pueblo suele estar descontento con él, y obedece más por miedo y necesidad que por un sentimiento de lealtad u obligación moral. El príncipe está alerta y receloso, y debe velar contra cualquier indicio de insurrección. Poco a poco, el tiempo elimina todas estas dificultades y acostumbra a la nación a considerar como sus príncipes legítimos u originarios a aquellos que al principio veían como usurpadores o conquistadores extranjeros. Para fundar esta opinión, no recurren a ninguna idea de consentimiento o promesa voluntaria, que bien saben nadie esperaba ni les pidió. El nuevo régimen fue implantado por la violencia y aceptado por necesidad. La administración que de él nace se sostiene también por la fuerza, y el pueblo la acepta no por haberlo decidido así, sino por verse obligado a ello. No imaginan que su consentimiento dé título a su príncipe, sino que consienten de buen grado porque piensan que la larga posesión le ha conferido un título, con independencia de la elección o inclinación del pueblo.

Si se dijese que por vivir en los dominios de un príncipe, que puede abandonar, todo individuo ha prestado un consentimiento *tácito* a su autoridad y le ha prometido obediencia, puede responderse que tal consentimiento implícito sólo puede darse donde o cuando un hombre imagina que el asunto depende de su elección. Pero cuando cree (como todos cuantos han nacido bajo un gobierno constituido) que por su nacimiento debe acatar a un cierto príncipe o un cierto gobierno, sería absurdo inferir de ello un consentimiento o elección que en este caso no pueden darse.

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

¿Y qué ocurre si el príncipe prohíbe a sus súbditos abandonar sus dominios, como sucedía en tiempos de Tiberio, cuando era considerado como un crimen para un patricio romano el haber intentado huir al territorio de los partos a fin de escapar a la tiranía de aquel emperador, o como bajo los antiguos moscovitas, que prohibían viajar bajo pena de muerte? Si un príncipe observase que muchos de sus súbditos querían emigrar a países extranjeros, lo impediría sin duda, con toda razón y justicia, a fin de evitar la despoblación de su reino. ¿Perdería el derecho al acatamiento de sus súbditos por una ley tan sabia y razonable? Y, no obstante, es evidente que no les había dejado libertad de elección.

Cuando un grupo de hombres deja su país natal para ir a poblar una región deshabitada, pueden soñar con recordar su libertad nativa; pero pronto verán que su príncipe sigue alegando derechos sobre ellos y considerándolos súbditos suyos en la nueva colonia. Y en esto no hará sino seguir las ideas comúnmente aceptadas.

El caso más auténtico de un consentimiento *tácito* de esta clase se da cuando un extranjero se establece en un país sabiendo de antemano el príncipe, gobierno y leyes a que ha de someterse; y, no obstante, su lealtad, aunque más voluntaria, es menos esperada y ofrece menor confianza que la de los naturales. Por el contrario, su antiguo príncipe sigue alegando derechos sobre él; y si no castiga al renegado cuando es capturado en la guerra bajo la bandera de su nuevo príncipe, esta clemencia no se basa en la ley local, que en todos los países condena al prisionero, sino en el consentimiento de los príncipes, que convienen en la indulgencia para evitar represalias.

Si las generaciones humanas desapareciesen a la vez para ser sucedidas por otras, como ocurre con los gusanos de seda y las mariposas, la nueva raza, si tuviese suficiente sentido para elegir su gobierno, lo que no pasa entre los hombres, podría voluntariamente, y por general consenso, establecer su propia forma política sin consideración alguna por las leyes o el precedente de sus antepasados. Pero como la sociedad humana se halla en perpetuo fluir, y a cada instante desaparecen hombres del mundo y otros llegan a él, es preciso, a fin de conservar la estabilidad del gobierno, que los jóvenes se conformen con la constitución vigente y sigan los pasos de sus padres. En toda institución humana han de tener lugar innovaciones, y es gran suerte que el genio ilustrado de la época las incline a la razón, la libertad y la justicia; pero ningún individuo tiene derecho a hacer cambios violentos, peligrosos incluso, cuando los emprenden los legisladores. De tales novedades precipitadas hay que esperar siempre mayor mal que bien; y si la historia nos ofrece ejemplos contrarios, no hay que tomarlos por precedente, y sólo deben servir como prueba de que la ciencia política da pocas reglas que no admitan excepciones y que no puedan ser a veces superadas por razones y accidentes. [...]

[...]

Al afirmar que todo gobierno legítimo procede del consentimiento del pueblo, hacemos a éste mayor honor del que merece, e incluso del que espera y desea. [...]

[...]

Pero si queremos una refutación más formal, o al menos más filosófica, de este principio de un contrato original o consentimiento popular, quizá basten las siguientes observaciones.

Los deberes *morales* pueden dividirse en dos clases. Unos son aquellos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural o propensión innata que sobre ellos actúa, con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad. De esta naturaleza son el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores o la compasión por los desgraciados. Cuando reflexionamos sobre las ventajas que para la sociedad tienen ciertos instintos humanos, les ofrecemos el justo tributo de aprobación y estima moral; pero la persona sobre la que obran experimenta su poder e influencia con anterioridad a esa reflexión.

A la otra especie de deberes morales pertenecen los que no estriban en ningún instinto natural originario, y se cumplen sólo por un sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan. Así es como la justicia, o respeto al bien ajeno, y la fidelidad, u observancia de las promesas,

se hacen obligatorios y adquieren autoridad entre los hombres. Porque, como es notorio que toda persona se ama a sí misma más que a las demás, se ve impulsada por naturaleza a acaparar cuantos bienes pueda, y en esta propensión sólo la refrenan la reflexión y la experiencia, mediante las cuales aprende los efectos perniciosos de esa conducta desordenada y la total disolución de la sociedad que sería su consecuencia. Su inclinación innata, o instinto, es aquí contrapesada y limitada por un juicio u observación posterior.

Con el deber político o civil de la obediencia ocurre exactamente igual que con los naturales de la justicia y la fidelidad. Nuestros instintos primarios nos llevan a concedernos una libertad ilimitada o a tratar de dominar a los demás; y sólo la reflexión hace que sacrifiquemos tan fuertes pasiones al interés de la paz y el orden público. Un mínimo de experiencia y observación basta para mostrarnos que la sociedad no puede sostenerse sin la autoridad de los magistrados, y que esta autoridad no tardará en ser despreciada donde no es rigurosamente obedecida. La observación de estos intereses generales y palmarios es la fuente de toda obediencia cívica, y de la obligación moral que le atribuimos.

¿Qué necesidad hay, pues, de basar el deber de obediencia a los magistrados en el de la fidelidad o respeto a las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo lo que le sujeta al gobierno, cuando resulta que tanto la obediencia cívica como la fidelidad tienen un mismo fundamento, y la humanidad se somete a ambas por causa de los notorios intereses y necesidades de la sociedad humana? Hemos de obedecer a nuestro soberano, se dice, porque así se lo hemos prometido tácitamente. Pero ¿por qué hemos de observar nuestra promesa? Aquí ha de afirmarse que el comercio y trato entre los hombres, que tantas ventajas proporciona, no puede tener seguridad alguna donde las personas no hacen honor a sus compromisos. De igual modo puede decirse que los hombres no podrían vivir en sociedad, o al menos en una sociedad civilizada, sin leyes, magistrados y jueces que impidan los abusos de los fuertes sobre los débiles, de los violentos sobre los justos y equitativos. Y si la obligación de obediencia tiene la misma fuerza y autoridad que la de fidelidad, nada ganamos reduciendo una a la otra. Los intereses y necesidades generales de la sociedad bastan para implantar ambas.

Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: *Porque debemos mantener nuestra palabra*. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede com-

prender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: *¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?*; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.

Pero *¿a quién debemos obediencia? ¿Quién es nuestro soberano legítimo?* Esta pregunta es a veces difícil de responder y se presta a discusiones interminables. Cuando un pueblo es tan feliz que puede contestar: *Nuestro soberano actual, heredero, por línea directa, de antepasados que nos han gobernado durante siglos*, la respuesta no admite réplica, aun cuando los historiadores, al remontarse hasta el origen de esa dinastía, puedan encontrar, como suele suceder, que su primera autoridad nació de la usurpación y la violencia. Todos admiten que la equidad con el prójimo, el respeto a los bienes ajenos, es una virtud cardinal. Sin embargo, la razón nos dice que no hay propiedad duradera, como la tierra o las casas, que, si se examina cuidadosamente su paso de una mano a otra, no haya tenido en algún momento su origen en el fraude y la injusticia.

Las necesidades de la sociedad humana no permiten tan precisa investigación ni en la vida privada ni en la pública; y no hay virtud o deber mortal que no pueda con facilidad ser desechado si permitimos que una falsa filosofía nos haga tomarlo y escrutarlo mil veces con arreglo a la lógica más quisquillosa.

[...]

[...] La obligación general que nos liga al gobierno se basa en el interés y las necesidades de la sociedad, y es, por tanto, muy fuerte; pero su atribución a este o aquel príncipe o forma de gobierno es con frecuencia más incierta y dudosa. La posesión actual tiene en tales casos considerable autoridad, mayor que en la propiedad privada, debido a los desórdenes que acompañan a las revoluciones y cambios de gobierno.

Sólo añadiremos, antes de concluir, que, aunque en las ciencias especulativas de la metafísica, la filosofía natural o la astronomía el apelar a la opinión general puede ser considerado con justicia poco leal y nada convincente, en cuestiones de moral y crítica no hay realmente otra norma por la que decidir una controversia. Y ninguna prueba más clara de que una teoría de esta clase es errónea que el verla conducir a paradojas que repugnan al sentido común de la humanidad y a la práctica y opinión de todas las naciones y épocas. La doctrina que funda todo gobierno legítimo en un *contrato original* o consentimiento del pueblo es evidentemente de esta especie, y el más famoso de sus partidarios no tiene empacho en afirmar, en su defensa, que la *monarquía absoluta es incongruente con la sociedad*

*civil y, por tanto, no puede ser una forma de gobierno civil**; y que *el poder supremo de un estado no puede despojar a persona alguna, mediante tasas e impuestos, de parte de su propiedad sin su consentimiento o el de sus representantes***. Es fácil ver qué autoridad puede tener un razonamiento moral que lleva a opiniones tan apartadas de la práctica general de la humanidad, con la única salvedad de este reino.

[...]

En estas materias no debemos esperar nuevos descubrimientos. Si apenas ha habido, hasta tiempos muy recientes, quien imaginase que el gobierno se basaba en un pacto es, indudablemente, que no puede, en general, tener tal fundamento.

Entre los antiguos, el delito de rebelión era comúnmente designado como *νεωτεριζειν*, *novas res moliri* [en griego y latín, “buscar la innovación”, particularmente la innovación en lo político (N. del E.)]. (Pp. 97-115.)

De la obediencia pasiva

En el ensayo anterior emprendimos la refutación de los sistemas políticos *especulativos* propuestos en este país, tanto el religioso de un partido como el filosófico del otro. Pasamos ahora a examinar las consecuencias *prácticas* que de ellos extrae cada partido con respecto a la obediencia debida a los soberanos.

Como la obligación de la justicia se basa plenamente en el interés de la sociedad, que exige el mutuo respeto a la propiedad, a fin de conservar la paz entre los hombres, es evidente que, cuando la ejecución de la justicia tiene consecuencias muy perniciosas, esta virtud debe ser dejada en suspenso y dar paso a la utilidad pública, visto lo extraordinario y acuciante del caso. La máxima *fiat justitia ruat coelum*, hágase justicia, aunque se hunda el mundo, es notoriamente falsa, y, al sacrificar el fin a los medios, ofrece una idea descabellada de la subordinación de los diferentes deberes. ¿Qué gobernador de una ciudad tiene escrúpulos en poner fuego a los suburbios cuando facilitan la aproximación del enemigo? ¿Qué general se abstiene de saquear un país neutral cuando las necesidades de la guerra lo exigen y no puede sostener de otro modo a su ejército? Otro tanto sucede con la obediencia cívica; y el sentido común nos enseña que, pues el gobierno sólo nos impone esa obediencia por su utilidad pública, en los casos extraordi-

* Véase Locke, *On government*, cap. VII, párrafo 90.

** Locke, *ibíd.*, cap. XI, párrafos 138, 139, 140.

narios en que su cumplimiento pueda ser causa de pública ruina esa obligación debe ceder ante otras más primarias. *Salus populi suprema lex* [esta frase tiene su origen en Cicerón, *Las Leyes* (N. del T.)], el bien del pueblo es la norma suprema. Esta máxima ha reflejado los sentimientos de la humanidad en todas las épocas, y no hay nadie que al leer las insurrecciones contra Nerón o Felipe II [el famosamente despótico régimen del emperador Nerón fue ocasión de una serie de rebeliones en las provincias del imperio; bajo el reinado de Felipe II de España (1556-1598) asimismo se suscitaron numerosas rebeliones (N. del E.)] se deje ofuscar por las doctrinas de partido hasta el punto de no desear el éxito de tales empresas y no alabar a quienes las llevan a cabo. Incluso nuestro ilustre partido monárquico, con todas sus sublimes teorías, se ve forzado en tales casos a juzgar, sentir y aprobar de conformidad con el resto de los mortales.

Admitida, pues, la resistencia en ocasiones extraordinarias, entre buenos polemistas la cuestión queda limitada al grado de necesidad que puede justificar esa resistencia y hacerla legítima o recomendable. Y aquí he de confesar que siempre me inclinaré por quienes mantienen firmemente el lazo de la obediencia y consideran su infracción como el último recurso para casos desesperados, cuando el pueblo corre un gran riesgo de violencia y tiranía. Porque, aparte de males de una guerra civil como la que generalmente acompaña a la insurrección, la disposición rebelde de un pueblo es una de las principales causas de tiranía en los gobernantes, pues les obliga a tomar muchas medidas violentas a las que no hubiesen recurrido de haber predominado el acatamiento y la obediencia. De este modo, el *tiranicidio* o asesinato, aprobado por antiguas máximas, en vez de infundir temor a tiranos y usurpadores, los hizo cien veces más crueles e inmisericordes; y hoy es con justicia, por esta causa, suprimido por el derecho de gentes y universalmente condenado como método infame y ruin de someter a la justicia a esos perturbadores de la sociedad.

Por otro lado, hemos de considerar que, al ser la obediencia nuestro deber más común en el curso normal de las cosas, es el que principalmente conviene inculcarlos; y nada puede haber tan absurdo como el celo y solicitud en poner de relieve aquellos casos en que la resistencia puede estar permitida. De modo análogo, aunque todo filósofo reconoce en la discusión que puede prescindirse de las normas de justicia en casos de urgente necesidad, ¿qué pensaríamos de un predicador o casuista que dedicase la mayor parte de su esfuerzo a describir tales casos y a ponerlos de relieve con toda la vehemencia de la argumentación y la elocuencia? ¿No valdría más que se emplease en inculcar la doctrina general y no en expo-

ner unas excepciones que probablemente estamos ya más que inclinados a aceptar y ampliar?

Dos razones pueden, no obstante, alegarse en defensa del partido que entre nosotros ha propagado con tanto afán los principios de la resistencia; principios que, reconozcámoslo, son en general perniciosos y destructivos para la sociedad civil. La primera es que sus antagonistas llevan la doctrina de la obediencia a extremos tan extravagantes que no sólo no mencionan jamás las excepciones para casos extraordinarios (cosa, quizá, disculpable), sino que positivamente las excluyen, y hacen así necesario insistir en ellas y defender los derechos de la verdad y la libertad agraviadas. La segunda razón, acaso la mejor, se basa en la naturaleza de la constitución y la forma de gobierno británicas.

Es casi exclusivo de nuestra constitución el instituir un primer magistrado de tal preeminencia y dignidad que, aunque limitado por las leyes, está en cierto modo, en lo que hace a su persona, por encima de ellas, y no puede ser perseguido ni castigado por los agravios o injusticias que cometa. Sólo sus ministros, o los que actúan por mandato suyo, son responsables ante la justicia; y mientras que el príncipe, así asegurado, no teme dar libre curso a las leyes, en realidad se consiguen los mismos efectos mediante el castigo de los culpables de menor rango, y a la vez se evita la guerra civil, en la que infaliblemente desembocaríamos si a cada paso se atacase directamente al soberano. Pero aunque la constitución rinde este saludable homenaje al príncipe, no debe pensarse que con ello ha firmado su sentencia de muerte o decretado la servil sumisión cuando el monarca protege a sus ministros, persevera en la injusticia y usurpa todos los poderes de la comunidad. Las leyes no se refieren expresamente a este caso porque el remedio no está a su alcance dentro del curso normal de las cosas, ni pueden establecer un magistrado con autoridad suficiente para castigar las extralimitaciones del príncipe. Pero como un derecho sin sanción sería un absurdo, el remedio es en este caso el extraordinario de la resistencia, cuando las cosas llegan a tal extremo que sólo mediante ella puede ser defendida la constitución. En consecuencia, la resistencia debe ser más frecuente en el sistema de gobierno británico que en otros más simples en sus órganos y funcionamiento. Donde el rey es soberano absoluto, tiene pocas tentaciones de incurrir en tan gran tiranía que pueda en justicia provocar la rebelión; pero donde se ve limitado, su ambición imprudente puede, sin necesidad de grandes vicios, llevarlo a tan peligrosa situación. Con frecuencia se afirma que éste fue el caso de Carlos I, y si podemos ya decir la verdad, una vez aplacados los odios, lo mismo sucedió con Jacobo II. Ambos fueron inofensivos, aunque no irreprochables, en lo privado, pero al haber confun-

dido la naturaleza de nuestra constitución y haber acaparado el poder legislativo, se hizo necesario oponérseles en cierta vehemencia, e incluso, en el caso del último, privarle formalmente de la autoridad que había empleado con tanta imprudencia e indiscreción. (Pp. 116-119.)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*. En *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press, 1992.
- . “Of Essay Writing”. En *Essays: Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.). Liberty Fund, Inc., Indianapolis, 1985.
- . *Tratado de la Naturaleza Humana*. Editorial Tecnos, 1992.
- . *Autobiografía*. En *Tratado de la naturaleza humana*. Editorial Tecnos, 1992.
- . *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial, 1980.
- . *De la moral y otros escritos*. Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- . *The History of England, From the Invasion of Julius Ceaser to 1688*. Liberty Fund, Inc., Indianapolis, 1983.
- . *Writings on Religion*. Antony Flew (ed.). Open Court, 1992.
- . *Political Essays*. Knud Haakonseen (ed.). Cambridge University Press, 1994.
- . *Essays: Moral, Political, and Literary*. Eugene F. Miller (ed.). Liberty Fund Inc., 1985.
- Ignatieff, Michael. *The Needs of Strangers*. Penguin Books, 1984.
- Livingston, Donald W. *Hume’s Philosophy of Common Life*. The University of Chicago Press, 1984.
- Mossner, Ernest C. *The Life of David Hume*. Thomas Nelson and Sons, 1954; edición revisada, Oxford University Press, 1970.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.
- . *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1993.
- Wolin, Sheldon. “Hume and Conservatism”. En Donald W. Livingston y James T. King (eds.), *Hume, a Re-Evaluation*. Fordham University Press, 1976. □