

## ¿HACEMOS UN TRATO?

### Hume y el desafío a la autoridad política y legal del contractualismo

*Augusto Dolfo*

e-mail: [augusto.n.dolfo@gmail.com](mailto:augusto.n.dolfo@gmail.com)

#### *Resumen*

En lo que sigue voy a esclarecer algunas cuestiones centrales de las críticas de David Hume a la teoría contractualista. En la primera parte, si bien presentaré parte de las críticas humeanas, voy a hacer un particular énfasis en una de ellas. Luego, voy a trazar una serie de distinciones sobre las nociones de “obedecer al derecho” y “deber obedecer al derecho” para esclarecer los conceptos de autoridad política y legal con las que se maneja la teoría contractual clásica (1). En la segunda parte de este trabajo, me voy a concentrar en una de las críticas de David Hume a la teoría del contractualismo clásico, y por último voy a observar por qué sus objeciones funcionan mejor contra la teoría del contrato de John Locke que sobre la teoría contractual de Thomas Hobbes (2).

Palabras clave: David Hume, contractualismo, obligación política, obligación legal.

#### *Abstract*

In the following paper I will clarify some central issues of David Hume's criticism of contract theory. In the first part, although I will present part of the Humean criticism, I will place particular emphasis on one of them. Then, I will draw a series of distinctions on the notions of “obey the law” and “must obey the law” to clarify the concepts of political and legal authority with which classical contract theory is handled (1). In the second part of this paper, I'm going to concentrate on one of David Hume's criticisms of the classical contractualism theory, and finally I will

see why his objections work better against John Locke's contract theory than on the contractual theory of Thomas Hobbes (2).

Key words: David Hume, contractualism, political obligation, legal obligation.

### *Zusammenfassung*

Im Folgenden werde ich einige der zentralen Fragen der Kritik von David Hume an der Vertragstheorie klären. Im ersten Teil gehe ich auf eine Reihe von Kritikpunkten Humes ein, werde aber im Besonderen einen von ihnen hervorheben. Dann werde ich eine Reihe von Unterscheidungen zwischen den Begriffen "dem Gesetz gehorchen" und "dem Gesetz gehorchen sollen" treffen, mit dem Ziel, die Ideen der politischen und rechtlichen Autorität zu klären, mit denen die klassische Vertragstheorie umgeht (1). Im zweiten Teil dieses Beitrags werde ich mich auf eine der Kritiken David Humes an der klassischen Vertragstheorie konzentrieren und schließlich zeigen, warum seine Einwände besser gegen die Vertragstheorie John Lockes als gegen die von Thomas Hobbes anwendbar sind (2).

Schlüsselwörter: David Hume, Kontraktualismus, politische Verpflichtung, rechtliche Verpflichtung.

Original recibido: mayo de 2018

aceptado: junio de 2018

*Augusto Dolfo*, es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Sus principales áreas de estudio son, la teoría política moderna y contemporánea desde un punto de vista histórico-conceptual. Sus investigaciones giran en torno a la teoría de la autoridad y la obligación política, con un particular interés por la tesis de la autonomía de lo político y su proyección en el pensamiento de Carl Schmitt y Nicolás Maquiavelo.

*“Who sees not, that all these institutions arise merely from the necessities of human society?”<sup>1</sup>*

## **1. Introducción**

Debido a que me concentraré en las críticas de Hume a la tesis del contrato social, en particular una de ellas, para explicarlas de modo más adecuado, en la primera parte del artículo me serviré de la distinción entre “obedecer” y “deber obedecer” al derecho. A continuación, observaré cómo funciona dicha distinción sobre las posiciones a las que Hume se enfrenta, para luego pasar a las teorías contractualistas voluntaristas de Locke y Hobbes. Finalmente, extraeré algunas conclusiones sobre el alcance de las críticas de Hume a dichas posiciones.

### **1.1 Vamos aclarando el panorama**

Uno de los asuntos más importantes que viene incluido en la teoría contractual es si la cuestión de que estamos o no constreñidos a obedecer el derecho es de naturaleza jurídica o moral. Ahora bien, cuando se suele tratar la cuestión de la obediencia al derecho, lo que en realidad se intenta explicar es si el derecho debe ser considerado o no una *razón independiente para la acción*. Asunto que además incluye en la agenda la cuestión de si el derecho y la moral, en alguna medida, o bien tienen una relación necesaria, o bien no la tienen (Alexy, 2003: 3-16).

El mercado de la teoría del derecho nos ofrece dos grandes posibilidades. Si el derecho es una razón independiente para la acción, los mandatos normativos del derecho deberían ser suficientes para explicar y justificar por qué un individuo X debería llevar adelante una acción Y con independencia de razones morales, i.e. con independencia de un deber moral a obedecer al derecho. Sin embargo, si la respuesta fuera que el derecho no es una razón independiente para la acción, entonces, además del mandato normativo del derecho, deberían existir razones de naturaleza moral que soporten y expliquen por qué un individuo X

debería llevar adelante una acción Y. Esto llevaría a prestar atención al contenido de la norma a obedecer, y a juzgar si se debe obedecer o no, mediante una reflexión moral sobre el contenido normativo. Dado este panorama, para salir de esta encrucijada y poder apreciar mejor si la teoría contractualista se levanta sobre bases sólidas, como se suele decir en inglés, *es mejor encender la luz que maldecir la oscuridad*.

Entonces, por lo que sabemos se trata de saber si: (1) el comportamiento moralmente debido es aquél establecido por el derecho, por la sencilla razón de que éste lo ordena, o (2) si esa *razón independiente* tiene un carácter general o no, si afecta a todos los sujetos destinatarios de su mandato normativo y a todas las normas jurídicas que pueden ser obedecidas. En pocas palabras, si existen excepciones expresadas en términos de razones morales que dejen suficiente espacio para desobedecer la autoridad del derecho o la autoridad política (2), o si solo basta con el derecho para contar con suficientes razones para obedecer los mandatos del derecho o de la autoridad política (1).

A decir verdad, estas cuestiones han sido tratadas por dos grandes ramas de la teoría política y legal, que han intentado responder afirmativamente a la pregunta de si estamos obligados a obedecer al derecho. A su vez, dichas teorías se pueden presentar esquemáticamente mediante dos grandes modelos, a saber: (1) las teorías de corte voluntarista y (2) las teorías de corte teleológico y deontológico.

Mientras que la tesis central de las teorías voluntaristas establece que los individuos pueden limitar su libertad de acción únicamente a través de actos voluntarios -tácitos o expresos-, además y justamente por esta razón sostienen que los individuos deberían acatar la restricción impuesta por el derecho sólo en los casos en los que los agentes hayan consentido<sup>2</sup>. En palabras de David Hume, aquella teoría que “al fundar el gobierno conjuntamente en el consentimiento del *pueblo*, supone que existe una especie de *contrato original*, por el cual los súbditos se han reservado el poder de resistir a su soberano, cada vez que se sientan perjudicados por esa autoridad, a la que voluntariamente confiaron, por ciertos propósitos” (Hume, 1994a: 186).

Para las teorías de corte teleológico o deontológico la tesis de base establece que realizar o no ciertas conductas ordenadas por el derecho no depende exclusivamente de la voluntad del destinatario, sino también del

contenido de las acciones que exige el derecho. En efecto, para este modelo, los individuos deberán obedecer el derecho sólo si el contenido que es ordenado por él se adecua a ciertas pautas éticas o deberes morales que son aceptados por los individuos.

Como se podrá apreciar, una cuestión central para ambos modelos son los límites de la obligación política y de la autoridad del derecho, el espacio que resta para la desobediencia política, que viene a atenuar la autoridad del derecho y la acción de la autoridad política, ya sea por razones morales, prácticas o sencillamente prudenciales. Asimismo, la pregunta por la obligación de obedecer al derecho puede plantearse además en términos políticos, es decir, en los términos de la obediencia de autoridades políticas legítimas (Raz, 1999: 166). En efecto, si quien goza de autoridad pretende que sus mandatos sean obedecidos, quien está en la situación de una autoridad política legítima también puede pretender que sus mandatos sean obedecidos (Wolff, 1971: 4). Se aprecia con claridad que, en realidad, estos dos modelos explotan la distinción propuesta por H. L. A. Hart entre “obligación” y “deber” (Hart, 1955).

### **1.1.1 El método humeano**

Fuera de duda, dicha distinción es relevante para diferenciar en los términos argumentativos cómo los principios teóricos explican las pretensiones de legitimidad y acción legal del soberano. Además, pueden ser sumamente útiles para revelar las consecuencias que se siguen del principio de la obediencia y de autoridad política y legal de las posiciones a las que Hume se enfrenta. Es decir, las distinciones de Hart, aclaran considerablemente el panorama teórico. Sin embargo, no lo son todo. Por ello, para entrar más en detalle en el debate humeano contra la tesis contractualista, pongamos las cosas en contexto, ya que la historia también puede ayudarnos considerablemente a comprender mejor las razones de Hume contra las opciones políticas de su tiempo.

Por ello, a todo lo que hemos dicho hasta aquí, tenemos que sumarle una cuestión que no puede pasar desapercibida, y ella es que, “ningún partido (...) puede mantenerse a sí mismo sin un sistema filosófico o especulativo de principios, anexo a su sistema político o práctico”. Con lo cual, el punto de vista metodológico de Hume supone que en gran medida “las obras más abstractas de la teoría política nunca están encima de la batalla; sino que siempre son parte

de la batalla misma” (Skinner, 2008: xvi, Skinner, 2002: 6). En efecto, la estrategia de Hume se hace aún más clara al poner *vis-à-vis* las opciones políticas de su propia época, i.e. “el partido de la corte” (*court party*) y “el partido del país” (*country party*) (Hume, 1994b: 40-46), a partir de “los principios especulativos de ambos partidos” y las “consecuencias que de ellos se siguen” (Hume, 1994a: 186). Tal es así, que una excelente estrategia, que a decir verdad parece estar hecha a medida del punto de vista humeano, consiste en distinguir históricamente a “quién deben ser referidos *in concreto*” (Schmitt, 1979: 31) los argumentos y conceptos que respaldan teóricamente a cada partido. En efecto, es útil para distinguir los propósitos de los dos grandes protagonistas del debate, a saber, por una parte, el partido Whig, i.e. aquéllos que apoyaron la “Revolución Gloriosa” de 1688, abogaron por una reforma constitucional y creían que el pueblo gobernaba a través del contrato social, y, por la otra, el partido Tory, i.e. aquellos que no se sentían a gusto con dicha revolución, abogaban por la estabilidad constitucional y creían que los reyes gobernaban por derecho divino.

Sin embargo, es ciertamente controversial la posición política que pudo haber asumido Hume. Tal es así que algunos sostienen que, en realidad, Hume se inclinó por el partido Tory. Según Hill, Thomas Jefferson afirmaba que “la *History of England* de Hume había minado los principios del gobierno inglés libre y extendido ‘el torismo universal sobre la tierra’”, mientras otros creían que “[a Hume] le resultaba ofensiva la negativa tory de sacrificar la verdad histórica a ‘los molestos prejuicios del *whigginismo*’” (Hill, 1987: 554). En efecto, Hume pensaba que “[los Whigs] estaban determinados a no aceptar que se dijese ninguna verdad en Gran Bretaña” (Campbell Moosner, 1970: 310; Hill, 1987, 554). Ahora bien, en realidad, cierta simpatía por los Estuardos justificaba esta visión de su posición como Tory. De allí que, además, Hume fuera considerado un jacobita<sup>3</sup>, acusación peligrosa para la época, ya que costaba la vida. Sin embargo, dichas acusaciones no tuvieron efectos, fundamentalmente, porque eran absurdas.

A tal punto la controversia que giraba a su alrededor afectó tanto a Hume, que llegó a sospechar que una de las razones por las que fracasó la primera edición de la *Historia de Inglaterra*<sup>4</sup> era cierto disgusto con la misma entre el público whig. Ahora bien, es bastante discutible que el público whig se haya mostrado desfavorable al primer volumen, donde Hume se dedica a la historia de los

Estuardo (Campbell Moosner, 1970: 310). En rigor de verdad, el fracaso editorial del primer volumen de la *Historia de Inglaterra* fue que los libreros londinenses, que solían ser también editores, boicoteaban las ventas de los libros que no habían sido editados por ellos mismos. De hecho, luego de que Hume cambiara de editor por uno londinense, las ventas del segundo volumen mejoraron considerablemente.

No es de extrañar que Hume haya asociado el fracaso editorial del primer volumen con el rechazo whig. En efecto, en dicho volumen Cromwell queda bien parado, mientras que Carlos I se presenta como un héroe ajusticiado. Todo indica que, desde el punto de vista de Hume, Carlos I era un buen rey, aunque inadecuado para la época en la que le tocó vivir. Cromwell, al contrario era un oportunista, un fanático que supo aprovechar la ocasión.

La controversia sobre la afinidad política de Hume, a su vez, pone sobre la mesa que “sus contemporáneos no comprendieron el proyecto humeano” ni sus críticas “sencillamente, porque éste superaba la distinción Whig/Tory en la que la mayoría de ellos pensaba. Si no se era Whig, ya sea radical o moderado, pero Whig al fin y al cabo, entonces por defecto se era Tory, o lo que podía ser peor aún, jacobita” (Forbes, 1985: 256).

Se puede decir que la visión histórica de Hume explica su propio contexto y pone en evidencia que no puede sostenerse una visión providencial de la historia, en la que los procesos históricos estén determinados por una voluntad, buena o mala, de un grupo de individuos o de una divinidad que diseña el futuro de la humanidad a espaldas de ella. Sino que, justamente, son los individuos los protagonistas y los que constituyen los procesos históricos con sus propias decisiones. Hume vio que la historia no es meramente un conjunto de descripciones del pasado que pretenden acercarse a la verdad lo más posible, sino que, además, es susceptible de usos políticos y puede servir como un arma de batalla para la lucha política. En efecto, Hume escribe sobre historia para, además de instruir sobre el pasado, producir un impacto emocional (Sieber, 1989: 366).

En conclusión, dos cosas parecen estar fuera de toda duda. La primera es que para Hume, “[T]oda obra de filosofía política de envergadura no sólo es un conjunto de proposiciones lógicamente enlazadas acerca de teoría política, sino que, además, es en sí misma *política*; se trata de una acción por la cual se

defiende una posición en contra de un adversario con respecto a cierta cuestión en una situación política concreta, de acuerdo con una estrategia determinada” (Rosler, 2010: 9). La segunda, en palabras de Alasdair McIntyre, es que para Hume “no existen dos historias, una de la acción moral y otra de la acción política, una de la teoría moral y otra de la teoría política, porque no hubo dos pasados, uno poblado por acciones y otro por teorías. Cada acción es portadora y expresa creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción política y moral” (McIntyre, 2011: 74).

### **1.1.2 *Mind the Gap*: Obligación a obedecer y deber a obedecer**

Volvamos otra vez a la división propuesta por H. L. A. Hart. Desde un punto de vista, las *obligaciones* son requerimientos que se caracterizan por, (i) originarse en actos voluntarios, tácitos o explícitos, que para ser explicados requieren de una génesis que rinda cuentas de qué modo ciertas acciones individuales especiales, destinadas a crear obligaciones políticas o legales, comprometen a los individuos con la obediencia política o legal. Al mismo tiempo, que el resultado de estas acciones provoca, tanto en el ámbito jurídico, moral como en el político, el mismo efecto, a saber, que una conducta que previamente era considerada como opcional pierda dicho carácter y se vuelva una conducta obligatoria.

En segundo lugar (ii) que dichas acciones son interpersonales, i.e. son requerimientos dirigidos a un conjunto personas determinadas, i.e. quienes se verán obligados, por otro conjunto de personas determinadas o determinables, i.e. quienes cometen una acción que crea obligaciones.

En tercer lugar (iii) que cada obligación se correlaciona o va asociada a un derecho correspondiente, el que a su vez, esta simultáneamente generado. Esto quiere decir, por un lado se crea la obligación a obedecer y por otra parte el derecho a mandar. De tal modo, obligaciones y derechos constituyen dos caras de la misma moneda.

Finalmente, (iv) las obligaciones constituyen requerimientos en la forma o manera que tienen las partes de vincularse o relacionarse, y no tienen su origen en el carácter o en el contenido de las acciones obligatorias. Esto quiere decir que dichas obligaciones y derechos quedan justificados por su carácter

exclusivamente formal. Por lo tanto, una obligación que en un (T= tiempo) T1 era justa si en un T2 se tornase en injusta, no podría ser desobedecida por razones exclusivamente de contenido, dado que no se puede apelar al contenido de dicha obligación para desobedecer, pues las razones para la acción, según este modelo, son independientes de razones morales, v.g. del contenido de la norma que genera obligación.

Ahora bien, desde el punto de vista de los *deberes*, estos pueden ser utilizados apropiadamente en tres contextos diferentes e independientes. Según el primer sentido, (i) se emplean con independencia de cualquier marco institucional que les pueda servir de referencia. Esto es, se emplean al margen de cualquier acto voluntario que les pueda originar. Es más, no guardan una conexión necesaria con prácticas sociales o con ciertas peculiaridades personales, i.e. todos los hombres por el mero hecho de serlo tienen esos *deberes*. Por citar un ejemplo que es compartido por varios autores (Walzer, 1983: 33), y que John Rawls llama “deberes naturales”<sup>5</sup>, v.g. el deber de ayuda mutua o el de no dañar o perjudicar a otros individuos. En palabras de Hume, “son aquellos [deberes] a los que los hombres son impulsados por un instinto natural o propensión inmediata, que opera sobre ellos, independientemente de todas las ideas de obligación y de cualquier consideración de utilidad, ya sea pública o privada. De esta naturaleza son el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores o la compasión por los desafortunados” (Hume, 1994a: 195). A decir verdad, Hume además ofrece una explicación psicológica del modo en que estos deberes naturales motivan nuestra acción. En efecto, “cuando la miseria presente en otro *tiene una fuerte influencia sobre mí*, la vivacidad de la concepción no se confina inmediatamente a este objeto, sino que difunde su influencia sobre todas mis ideas relacionadas con ello y produce en mí una noción vivaz de todas las circunstancias pasadas, presentes o futuras, posibles, probables o ciertas, que esta persona puede padecer. Mediante esta vivaz noción me siento interesado por aquella persona, me comunico con ella y *siento una emoción simpática en mi pecho que concuerda con lo que yo imagino que ella experimenta*. Si yo disminuyo la vivacidad de la primera concepción, con ello disminuyo la vivacidad de las ideas relacionadas (...) [Entonces] por esta disminución, destruyo la visión del futuro, que es necesaria para interesarme totalmente en la fortuna de los otros” (Hume, 1960: 386). Sin embargo, para

Hume nuestros deberes naturales no deben nublar la vista, dado que “naturalmente se alaba el hecho de dar limosna a los mendigos, porque esto parece aliviar a los indigentes y afligidos, pero cuando observamos el incentivo que de aquí surge para la pereza y la corrupción, consideramos a esta clase de caridad como una debilidad más bien que como una virtud” (Hume, 1988: 9). Es decir, que tengamos una inclinación natural hacia ciertos deberes naturales no implica que debamos guiarnos exclusivamente por ellos. Con lo cual, sin dudas, nuestros deberes morales deben estimular nuestra reflexión emotiva e incentivar nuestras acciones, pero ello no implica que debamos guiarnos exclusivamente por nuestra inclinación moral hacia ciertos deberes naturales. En otras palabras, si bien “la razón no puede dirigir nuestras acciones directamente, sin embargo, excepcionalmente, puede darnos indirectamente una idea de las relaciones causales que sugieren a nuestras pasiones cuáles serían los mejores medios para satisfacer lo que deseamos” (Russell, 2007: 29). A fin de cuentas, la razón (esclava o no) puede ayudarnos a cumplir con nuestro deber natural.

En segundo lugar (ii), el término deber se utiliza para hacer referencia a determinados requerimientos morales y jurídicos que van asociados a ciertas posiciones o funciones que un individuo puede llegar a desempeñar. Es decir, hace referencia a las acciones y omisiones que tiene que realizar de una manera no optativa quien está situado en determinada posición, v.g. los deberes de un individuo que está situado en la posición de hijo respecto de su padres, aunque se puede ampliar esta noción para aplicarla a nivel institucional y hablar del deber que tiene un individuo como funcionario del Estado hacia los miembros de una comunidad determinada.

Finalmente (iii), el término deber se emplea también para hacer referencia a los llamados *deberes de obediencia*, i.e. los deberes que surgen de normas u órdenes emanados de una autoridad competente.

Si seguimos este esquema podremos observar que las teorías voluntaristas responden al interrogante de si estamos constreñidos a obedecer al derecho en términos de *obligaciones*, mientras que las teorías de raíz teleológica y deontológica lo hacen en los términos de *deberes*.

Ahora, a las teorías voluntaristas les corresponde una teoría del consentimiento en sus versiones tácita o explícita. Mientras que a las teorías teleológicas y deontológicas, en sus diversas versiones, v.g. las teorías del

derecho natural, la teoría del juego limpio y la teoría de apoyar las instituciones justas, se corresponden con una justificación de la obediencia en los términos de deberes.

Dicho esto y aclarado el panorama de los compromisos que asumen las teorías políticas que ofrece el mercado, es un buen momento para que pasemos a observar más en detalle cómo funcionan dichas distinciones en las críticas de David Hume a la teoría del contractualismo y como pueden utilizarse sobre las propuestas de John Locke y Thomas Hobbes.

## 1.2 David Hume vs. John Locke y Thomas Hobbes

En su ensayo político “Of the Original Contract”, Hume despacha una robusta serie de críticas – al menos son cinco las tesis centrales – contra la teoría contractualista. Sin embargo, si bien presentaré algunas de sus críticas más importantes, consideraré a continuación la que creo que es la más destacable. En efecto, pienso que el tratamiento que Hume le da a la concepción contractualista, a partir de la idea de que somos como un individuo que es “llevado a bordo de un barco mientras estaba dormido” (Hume, 1994a: 193) y es puesto bajo la autoridad del capitán sin su consentimiento, ilustra su posición sobre el tema con notable claridad. Ahora bien, me gustaría dejar en claro que mi preferencia en esta ocasión no significa que los otros cuestionamientos deben ser dejados de lado, pues constituyen un rico y saludable *food for thought*.

### 1.2.1 El argumento de Hume

Hume señala el gran atractivo que presenta el consentimiento a la hora de establecer bases para las obligaciones políticas y legales. Ahora bien, que Hume “acepta, de los teóricos del contrato social, la teoría de que, en primera instancia, los gobiernos llegaron a existir mediante la promesa explícita, hecha por los súbditos, de obedecer a un magistrado” (Penelhum, 1875: 159) no es del todo correcto. Lo cierto es que Hume *concede* la posibilidad de un contrato en épocas remotas, sólo como una estrategia para refutar la validez teórica del contractualismo clásico. Sobre todo, dado que intenta demostrar que la validez de dicho contrato puede ser puesto en cuestión, como sostiene Brownsey (Brownsey, 1978: 132- 149). En afecto, para Hume, si consideramos “cuán

similares son todos los hombres (...) hasta que son cultivados por la educación; debemos admitir que nada más que su propio consentimiento podría, al principio, haberlos asociado y sometido a cualquier autoridad” (Hume, 1994a: 187). De allí que, “donde tiene lugar [el *contrato original*] (...) sin duda es lo mejor y más sagrado de todo”; sin embargo, las malas noticias son que “se da muy rara vez, y casi nunca plenamente; en consecuencia hay que admitir también otros fundamentos para el gobierno” (Hume, 1994a: 196). A decir verdad, “[L]a razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen menos preciso y regular, y si hubiéramos de elegir el momento en el que el consentimiento popular ha sido tenido menos en cuenta (...) [éste] sería precisamente el del establecimiento del gobierno” (Hume, 1994: 192). Incluso, sigue Hume, “[C]asi todos los gobiernos que existen hoy en día, o de los que queda algún registro en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ningún pretexto de un justo consentimiento o sometimiento voluntario del pueblo”. (Hume, 1994a: 189-190). Si prestamos atención, en realidad, el argumento de Hume no sugiere que debemos tirar por la borda el consentimiento, sino poner las cosas en su lugar. En efecto, “[M]ientras la constitución está vigente, las inclinaciones del pueblo son consultadas a menudo; pero en épocas de revoluciones, conquistas o conmociones públicas suele ser la fuerza militar o la astucia política la que decide la controversia” (Hume, 1994a: 192). Por otra parte, Hume se maneja con su propia noción de consentimiento en los términos de una convención, a saber: “Si por *convención* se entiende aquí una *promesa* – la cual es el sentido más usual de la palabra – nada puede ser más absurdo que esta posición”; “pero si por convención se entiende un sentido del interés común, que todo hombre siente (*feels*) en su propio corazón, que nota en sus semejantes, y que lo lleva junto a los demás a un plan general o sistema de acciones que tienden a la utilidad pública, debe reconocerse que, en este sentido, la justicia surge de las convicciones humanas” (Hume, 1988: 95).

En este punto, Hume pone contra las cuerdas al contractualismo. Sobre todo, dado que el argumento de Hume contra la tesis contractualista clásica estándar apunta a demostrar que no existen buenas razones para sostener la obligación política establecida en el tránsito desde un estado de naturaleza al de la sociedad civil, es decir, entre el paso de un estado de naturaleza que no posee autoridad

política al de un estado cívico en el cual se reconoce algún tipo de autoridad política y legal. En pocas palabras, para Hume el modelo contractualista adolece de un error de origen al considerar como fundamento de la autoridad política y la obediencia legal un contrato que posibilitó dicha transición y que justamente sostiene la obligación política y legal una vez formada la sociedad civil.

Es más, en realidad Hume deja bien en claro su posición al respecto, “Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, contestaría de inmediato: *porque la sociedad no podría subsistir de otra manera*; y esta respuesta es clara e inteligible para toda la humanidad (*mankind*). La respuesta que ustedes darían es: *porque debemos cumplir con nuestra palabra*. Pero, aparte de que nadie que no haya sido educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, se verán en un apuro si les pregunto: ¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?” (Hume, 1994a: 197).

El problema para Hume es que, “la obediencia y la sujeción llegan a ser tan familiares, que la mayoría de los hombres no indagan su origen o su causa” (Hume, 1994a: 189). En realidad basándose en esta idea, explica que el estado de naturaleza, muy probablemente, fue una situación que tuvo lugar, incluso el consenso también. Sin embargo, la razón de la obediencia es cierto cálculo de utilidad. Así, Hume explica: “[E]l poder que hoy impera, basado en flotas y ejércitos, es claramente político, y se deriva de la autoridad” que es un “efecto del gobierno establecido” (Hume, 1994a: 188), y dada la simetría natural de los hombres, no fue el vigor o la fuerza de los miembros lo que hizo que una multitud se sujetara a un individuo. De hecho, “[S]i recorremos el gobierno hasta su origen en los 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” (Hume, 1994a: 187). En consecuencia, “[S]ólo el consentimiento, y la conciencia de los beneficios que resultan de la paz y el orden, pudieron lograr esos efectos” (Hume, 1994a: 188). De allí que, además, “el consentimiento (...), que durante mucho tiempo fue imperfecto, no pudo servir de base para la administración regular”, sino que, en realidad, “[E]l jefe probablemente adquirió su influencia a través de un estado de guerra permanente (...) [cuando] le fue dado usar la fuerza para reducir refractarios y desobedientes” (Hume, 1994a: 187). Es claro, entonces, que el

fundamento de la sociedad civil no fue el consenso o el contrato, sino que “[C]ada acto independiente de la autoridad, (...) exigido por las circunstancias del momento” (Hume, 1994a: 188) se hizo tan evidentemente útil que “su intervención dio lugar a que cada día fuese más frecuente, y esta influencia determinó en el pueblo una aquiescencia habitual y, si se quiere, voluntaria, y, por lo tanto, precaria” (Hume, 1994a: 188). En palabras que no son de Hume, sino del actor F. M. Alexander, “las personas no eligen su futuro, eligen sus hábitos, y sus hábitos eligen su futuro”.

### 1.2.2 Obligación política y obligación legal

En general, la obligación política se entiende como el requisito de obedecer al derecho del país al cual pertenece un grupo determinado de individuos. Tradicionalmente, la pertenencia a un determinado territorio se ha visto como un requisito para obedecer al derecho establecido en dicho territorio, dado que, para las teorías contractualistas, las obligaciones políticas son independientes del contenido normativo. En pocas palabras, las razones para obedecer provienen de la autoridad del legislador, y no directamente del contenido de leyes particulares (Hart, 1958; 1982). Por ejemplo, para el enfoque contractualista, no podríamos argumentar que no debemos conducir imprudentemente, porque pone en peligro la vida de otras personas, en tanto dicha argumentación incluye razones morales para obedecer al derecho. Según dicha corriente, la obediencia legal y política es mucho más sencilla: no debemos conducir imprudentemente, porque es contrario a la ley establecida, que ha emanado de una autoridad competente.

Este punto de vista carga en sus espaldas con una larga y rica historia en argumentos, que se remonta, al menos, a la época de Thomas Hobbes. De hecho, según Hobbes: “El *mandato* es donde un hombre dice *haz esto o no hagas esto*, sin esperar otra razón que la voluntad del que lo dice” (Hobbes, 1991: 176). Dado que para este enfoque, los requisitos para obedecer las leyes se basan en los medios a través de los cuales se elaboran, y no en su contenido, los legisladores pueden establecer obligaciones de obedecer las leyes que rigen en su territorio y exigir su cumplimiento con prescindencia de nuestras creencias. Como ya hemos dicho, salta a la luz una de las grandes fortalezas de la teoría contractualista, cual es la de su amplitud, i.e. su capacidad para dar cuenta de

todas las obligaciones políticas existentes en un determinado territorio. Por lo demás, ello refuerza la obligación política de todos los individuos, pertenezcan o no la comunidad, es decir, se extiende también a quienes se encuentren circunstancialmente en dicho territorio.

El enfoque de Locke en este punto, como se suele decir, no hace excepción y es bastante similar al de Hobbes. En efecto, afirma que “todo hombre que posea una propiedad o usufructúe en alguna parte de los dominios de un gobierno, da con ello su consentimiento tácito y está obligado, en consecuencia, a obedecer de igual modo que cualquiera que sea súbdito de ese gobierno, a sus leyes, por el tiempo que se prolongue dicho usufructo (...) Y, a decir verdad, dicha obligación lo alcanza a uno con sólo hallarse en los dominios de ese gobierno” (Locke, 1980: 64).

En gran parte, la inclinación de la teoría contractualista por el consentimiento se basa en su relación con la promesa, que es un medio reconocido a través del cual se asumen las obligaciones políticas o legales. De hecho, en la medida en que el consentimiento sigue este modelo, se asegura una base sobre la que “nadie duda” (Locke, 1980: 63).

Así y todo, la teoría del contractual de corte hobbesiano o lockeano implica que hemos consentido en que nos regule la ley tácita o explícitamente. Pero, según Hume, el problema es que, en realidad, nadie nos ha pedido este consentimiento, ni podemos decir que tengamos la opción de abandonar nuestro país en caso de que, por alguna razón, no prestemos acuerdo al derecho establecido. El motivo es el costo que representa dejar el país en el que se habita. A diferencia de Locke y Hobbes, para Hume, siguiendo el modelo contractualista, somos como un individuo que fue “llevado a bordo de un barco mientras estaba dormido” (Hume, 1994a: 193), y puesto bajo la autoridad del capitán.

Sin dudas, el filósofo escocés presenta un gran desafío a las pretensiones de obediencia política de raíz hobbesiana y lockeana. Por ello, a continuación, vamos a explotar esta tesis en contra del contractualismo, a fin de observar qué queda en pie de aquella tradicional teoría de la obligación y la autoridad política del siglo XVII.

## **2. ¿Qué pretenden ustedes de mí?**

Hasta aquí hemos analizado, el modo en el que el contractualismo comprende la obligación política y la autoridad legal, la manera en que Hume plantea la cuestión del surgimiento de la autoridad política y una de sus tesis en contra de la justificación contractualista de dicha autoridad y obligación. En este apartado, entonces, voy a concentrarme en un rasgo fundamental de la teoría contractualista: el consentimiento. En efecto, las posiciones de Hobbes y Locke ponen al centro de sus teorías políticas, aunque de diferente modo, el consentimiento como una forma de legitimar la autoridad política y legal, y, a su vez, respaldar la obligación legal y política. Por ello, para poder explicar adecuadamente la tesis del consentimiento contractualista de Locke y Hobbes, distinguiré entre las concepciones voluntaristas de la “tesis simple” y la “tesis compleja” del consentimiento. Finalmente, haré ver los inconvenientes que se presentan en la posición de ambos pensadores frente a la tesis de Hume.

### **2.1 Dos tesis sobre el consentimiento**

Según una primera explicación, que vamos a denominar “tesis simple”, el consentimiento adquiere forma de una autorización. En cambio, desde la concepción de lo que vamos a llamar la “tesis compleja”, el consentimiento reviste la forma de un contrato.

Para quienes defienden el consentimiento, estar “bajo el imperio del derecho” no es impedimento para afirmar que hombre permanece libre y no renuncia a su autonomía, ya que las limitaciones a su propia libertad para actuar han sido establecidas mediante autorización o convenciones previas de las que él mismo es o ha sido parte. De tal modo, la sujeción de los ciudadanos a la ley se funda en la realización de actos voluntarios.

La teoría del consentimiento además se trata de una teoría formal, ya que hace recaer el peso de la argumentación en la forma en que las personas se obligan, sin tener en cuenta el contenido de esa obligación, los valores por ella promovidos o sus consecuencias. La tesis central de la teoría del consentimiento es que la obligación de obedecer al derecho está en función de los actos que los individuos realizaron en el pasado. Por lo tanto, un compromiso asumido en un

T1 continúa teniendo efectos en un tiempo posterior T2. Por lo tanto, para saber si una persona tiene obligación de obedecer al derecho es necesario comprobar lo que ésta persona hizo, y no si debiera o no haberlo hecho, de este modo se señala que los requerimientos morales únicamente deben ser entendidos como autolimitaciones voluntarias y no de contenido. Hume tiene cierto descontento con esta idea, y a decir verdad considera que no existen buenas razones para comprometerse con obligaciones remotas de las que ni siquiera se tienen documentos que la respalden (Cf. Hume 1994a: 188).

Ahora bien, las diferentes versiones de la teoría del consentimiento han sido formuladas, al menos, en dos niveles diferentes: (i) haciendo referencia al modo como se ha de manifestar el consentimiento (teorías del consentimiento expreso y tácito); y (ii) tomando en cuenta a los individuos que deben manifestar el consentimiento (teorías del consentimiento por unanimidad y por mayoría). A los fines de nuestra argumentación, interesa analizar las teorías del consentimiento voluntario expreso y tácito.

### **2.1.1 Teorías del consentimiento expreso**

Según esta versión, el consentimiento por el cual el individuo genera una determinada obligación ha de manifestarse mediante un acto de indudable claridad. Además, es necesario que todos los individuos presten respeto a cada una de las acciones que puedan llegar a convertirse en obligatorias.

Partiendo de esta idea, podemos decir que un individuo autoriza o acuerda expresamente con otro la posibilidad para que éste actúe en determinadas áreas donde únicamente él tenía derecho a actuar en un momento posterior al del consentimiento, asumiendo por ello una obligación de no interferir en el ejercicio del derecho acordado.

La principal crítica es que este modelo de consenso es poco realista, ya que no es factible ni plausible exigir a todos los individuos un consentimiento expreso a todas las leyes. A su vez, se generan una serie de graves inconvenientes en sociedades complejas, muy pobladas, puesto que no se puede saber con exactitud quiénes prestan su consentimiento expreso y quiénes no.

Finalmente, esta posición debe enfrentar el problema de la unanimidad, lo cual está más cerca de la idealización que de la realización real. En pocas palabras, el modelo de la teoría del consentimiento expreso, para poder sostenerse

debidamente y sin perder legitimidad, requiere, nada más y nada menos, de un ideal de absoluta unanimidad.

### **2.1.2 Teorías del consentimiento tácito**

Locke supo advertir los inconvenientes que debe afrontar una teoría del consentimiento expreso, por lo que se propuso introducir algunas modificaciones a la misma a fin de garantizar la validez y legitimidad de la obligación política y legal. Por ello, reformula la teoría en el sentido de que el individuo consiente tácitamente un gobierno, obligándose a obedecerle, cuando goza de los beneficios que le otorga el Estado, ya sea disfrutando de sus bienes, de parte de sus dominios territoriales, viajando por sus carreteras o, simplemente, residiendo dentro de sus límites. Según Locke, este consentimiento produce las mismas consecuencias que el consentimiento expreso, salvo en su duración. De allí que los individuos que abandonan un territorio no quedan asociados al derecho vigente en dicho territorio y pasan a la jurisdicción de un nuevo territorio. La modificación lockeana a la teoría del consentimiento implica que quien presta un consentimiento tácito se obliga de manera ininterrumpida a obedecer los mandatos estatales. Así, los individuos sólo se vinculan al Estado mientras mantengan sus propiedades, usufructúen beneficios o residan dentro de los límites territoriales.

Las críticas para esta posición tampoco se hacen esperar. En efecto, el reproche humeano se dirige a la tesis lockeana, según la cual, la mera residencia genera una obligación política y, además, correlativamente, una obligación legal, sin que exista ninguna clase de consentimiento voluntario previo. Ahora, si esto es así, todos los Estados recibirían el consentimiento de sus ciudadanos, aún en el caso de que se opusieran a él y desearan abandonarlo a pesar de que no pudieran hacerlo. Un ejemplo, que puede esquematizar los inconvenientes de esta posición, es el caso de un judío que durante el régimen nazi debería prestar obediencia al Estado a pesar de que existen buenas razones para oponerse a él, y además, deseara abandonarlo y no pudiera hacerlo.

## **2.2 El argumento de Locke**

Tesis 1: Las personas dan su consentimiento tácito para ser parte de una sociedad política, siempre que tengan posesiones o disfruten de los beneficios que se siguen de formar parte de esa sociedad.

Conclusión: por lo tanto, estamos obligados a obedecer las leyes de nuestros gobiernos siempre y cuando habitemos un territorio determinado y usufructuemos los bienes que en él se encuentran. Ahora, recordemos las objeciones de Hume. La teoría del contrato social implica que, tácitamente, aceptamos ser gobernados, pero esto no es razonable, ya que, en el caso de que no aceptemos las leyes, estamos impedidos de abandonar el Estado. Es decir, no contamos siempre con los recursos suficientes para dejar de obedecer. Con lo cual, seguimos siendo víctimas de la obediencia política y legal sin prestarla voluntariamente.

## **2.3 El argumento de Hobbes**

Tesis 1: Las personas están obligadas a obedecer las leyes de cualquier gobernante a quien consientan a fin de que regule o limite los deseos naturales de la gente, de modo tal de evitar un estado de guerra o conflicto.

Tesis 2: Los individuos aceptan ser gobernados sólo en la medida en que se someten a ser gobernados por la autoridad del derecho y la autoridad política.

Conclusión: por lo tanto, estamos obligados a obedecer las leyes de cualquiera que posea autoridad política y legal y, en consecuencia, aceptamos que gobierne sobre nosotros.

## **3. Reflexión final**

La objeción de Hume, no funciona del todo contra Hobbes. En efecto, quienes se encuentren a bordo de un barco es probable que se sometan a las órdenes de un capitán, incluso en el caso en el que no lo hayan elegido voluntariamente o, lisa y llanamente, hayan sido colocados bajo el mandato del capitán del barco sin su consentimiento.

Las objeción humeana queda desarticulada frente al modelo hobbesiano por razones prudenciales o de auto-preservación, ya que desafiar al capitán representa el riesgo de provocar el naufragio del barco, y sin dudas, esto sería peor que, simplemente, someterse al gobierno del capitán o aceptar su dominio. Todo ello, por supuesto, a menos que se esté seguro de hacer un mejor trabajo que el del capitán. Con lo cual, en realidad, la tesis de Hume parece sincronizar con la tesis hobbesiana de la obediencia política y legal. En palabras que deberían recordarnos el razonamiento humeano, obedecemos porque de otro modo, muy probablemente, no subsistiríamos ni nosotros ni el resto.

## Notas

1. Hume (1988), 25.

2. La idea de que las personas deben aceptar sus obligaciones para con el gobierno está respaldada por el gran peso que la teoría política liberal le otorga a los valores de libertad y autonomía. Como nos recuerda Harry Beran, los derechos a la autodeterminación deben extenderse a la autodeterminación política. Las personas deben estar bajo autoridad política solo si se someten a ella (Beran, 1987).

3. Hugh Trevor-Roper afirma: "David fue jacobita hasta 1745". (Trevor-Roper, 2009: 237).

4. Vale la pena recordar que Hume ya había pasado por el fracaso editorial del Tratado de la naturaleza humana. Cf. David Hume, "Mi vida", en Hume (2002), 58.

5. Sobre la discusión en torno a los deberes naturales, véase Klosko, 2005: 105-120.

## Referencias

Alexy, R. (2003), "The Nature of Arguments about the Nature of Law" en L. H. Meyer, S. L. Paulson y T. W. Pogge (eds.), *Rights, Culture and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Oxford Univ. Press, 3-16.

- Beran, H. (1987), *The Consent Theory of Political Obligation*, London, Croom Helm.
- Brownsey, P. F. (1978), "Hume and the Social Contract", *Philosophical Quarterly*, 28: 111, 132-149.
- Campbell Moosner, E. (1970), *The Life of David Hume*, Londres, Oxford Univ. Press.
- Forbes, D. (1985), *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Hart, H. L. A. (1955), "Are There Any Natural Rights?", *The Philosophical Review*, 64: 2, 175-191.
- Hart, H. L. A. (1958), "Legal and Moral Obligation", en A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, Univ. of Washington Press, 82-107.
- Hart, H. L. A. (1982), "Commands and Authoritative Legal Reasons", en *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press, 243-268.
- Hill, R. S. (1987), "David Hume", en L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, 3a. ed., Chicago, The Univ. of Chicago Press, 535-558.
- Hume, D. (1960), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press.
- Hume, D. (1994a), "Of the original contract", en *Political Essays*, K. Haakonssen (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 186-201.
- Hume, D. (1994b), "Of the parties of Great Britain", en *Political Essays*, K. Haakonssen (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 40-45.
- Hume, D. (1988), *An Enquiry Concerning the Principles of Moral*, T. L. Beuchamp (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press.
- Hume, D. (2002), *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. A. Sánchez, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Klosko, G. (2005), *Political Obligations*, USA, Oxford Univ. Press.
- Locke, J. (1980), *Second Treatise on Civil Government*, C. B. Macpherson (ed.), Indianapolis, Hackett Publishing.
- McIntyre, A. (2011), *After Virtue*, New York, Bloomsbury.
- Penelhum, T. (1875), *Hume*, London, Macmillan.
- Raz, J. (1996), "The obligation to obey: revision and tradition", en W. Edmundson (ed.), *The Duty to Obey the Law*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 159-176.
- Rosler, A. (2010), "El enemigo de la república: Hobbes y la soberanía del Estado", en T. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra.
- Russell, H. (2007), *David Hume Moral and Political Theorist*, USA, Oxford Univ. Press.
- Schmitt, C. (1979), *Der Begriff des Politische*, Berlin, Duncker & Humblot.

- Sieber, T. D. (1989), "The Sentimental Sublime in Hume's *History of England*", *Review of English Studies*, 40: 159.
- Skinner, Q. (2008), *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Skinner, Q. (2002), *Visions of Politics: I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Trevor-Roper, H. (2009), *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, trad. Lilia Mosconi, Buenos Aires, Katz.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, New York, Basic Books.
- William, E. (2004), "State of the art: the duty to obey", *Legal Theory*, 10: 4, 215-259.
- Wolff, R. P. (1971), *In defense of anarchism*, New York, Harper Torchbooks.