

# Los límites del consentimiento político: Hume y el contractualismo<sup>1</sup>

Alberto Mario Damiani

Me propongo examinar las críticas de Hume al contractualismo. Este examen comienza señalando el contexto histórico político de estas críticas. Este contexto es relevante porque Hume identifica la doctrina contractualista con el fundamento teórico de un partido político de su época y porque también crítica las doctrinas del otro partido, es decir, el providencialismo teológico y el principio de la obediencia pasiva (1). Luego de estas referencias al contexto diferencio dos estrategias de argumentación en la refutación humeana del contractualismo, una estrategia empírica y una estrategia formal, y reconstruyo brevemente los argumentos que componen cada una de ellas (2). Por último y a manera de conclusión, intento determinar el sentido general de las objeciones de Hume contra la doctrina contractualista (3).

» *Hume Contractualismo Realismo político*

El pensamiento político de David Hume mantiene una relación peculiar con su escepticismo gnoseológico. Algunos especialistas se han encargado de destacar el contraste entre el presunto conservadurismo político del filósofo y las revolucionarias conclusiones de su investigación filosófica sobre el entendimiento humano. Otros estudiosos, en cambio, sostienen que ambos aspectos son perfectamente conciliables porque el escepticismo filosófico resulta consistente con el realismo político, porque este último permite percibir claramente la variación de las circunstancias históricas, no deducibles de principios generales y abstractos.<sup>2</sup> Independientemente de esta polémica entre historiadores de la filosofía, es un hecho incuestionable la decisiva influencia de Hume en el pensamiento filosófico posterior, es decir tanto en examen de problemas referentes a la posibilidad y el alcance del conocimiento humano, como al origen y los fundamentos del poder político. Si se considera este último grupo de problemas, nuestro filósofo debe ser considerado como un crítico de la tradición contractualista. De esta manera, Hume es uno de los tantos pensadores que durante la modernidad rechazaron la tesis común a los modernos contractualistas. Según esta tesis, la obligación que tiene el súbdito de obedecer al soberano sólo puede derivarse del libre consentimiento del primero a someterse al segundo.

Las objeciones que han ofrecido los filósofos para rechazar esa tesis son diversas y muchas veces no resultan compatibles entre sí. Por ello, en este trabajo me propongo examinar las críticas al contractualismo formuladas por Hume.<sup>3</sup>

**1.** Hume es un pensador que presenta los problemas filosóficos referentes al origen de la legitimidad del poder político en conexión directa con la praxis política concreta de su contexto

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue discutida en el Coloquio Interdisciplinario “La Filosofía de David Hume, a 300 años de su nacimiento”, organizado por el Instituto de Perfeccionamiento de Estudios Superiores y la Universidad de la República del Uruguay, del 20 al 22 de julio de 2011.

<sup>2</sup> Véase: Miller (1981), Mc Arthur (2007).

<sup>3</sup> Cf. Hume, 1985a: 465-487. Véase también: Hume, 1978: III y VIII.

histórico social. Cuando describe las posiciones asumidas por sus contemporáneos destaca la relación entre el plano teórico, en el que se pregunta por los fundamentos de la legitimidad del poder político, y el plano práctico del ejercicio mismo de ese mismo poder. A su parecer, el poder político concreto necesita de un discurso teórico que lo justifique, es decir de un sistema filosófico que ofrezca argumentos para respaldarlo. En su descripción, Hume presenta dos posiciones polémicas, dos partidos, que se encuentran enfrentados en los dos planos mencionados: el plano político concreto y el plano filosófico-político. Cada partido construye su sistema filosófico para justificar su programa práctico. De esta manera, nuestro filósofo comprende que la discusión teórica sobre los fundamentos de la legitimidad del poder político depende, en buena medida, de la oposición entre dos partidos políticos, enfrentados en la acción concreta. La discusión filosófica es relevante porque en ella se expresa un enfrentamiento político real. Sólo este enfrentamiento brinda un motivo importante para ocuparse de los problemas filosófico-políticos.

El conflicto de su época que, según Hume, torna relevante la investigación sobre problemas filosóficos referentes al fundamento normativo del poder político puede reducirse al enfrentamiento de dos partidos políticos. Estos partidos son el monárquico y el popular, a los que Hume denomina respectivamente “el partido de la corte” (*court party*) y “el partido del país” (*country party*).<sup>4</sup> Las posiciones filosóficas correspondientes pueden ser fácilmente identificadas con los nombres de Sir Robert Filmer y de John Locke respectivamente.<sup>5</sup> El primer partido hace depender el gobierno de un presunto derecho divino, justificado dentro del modelo premoderno de soberanía descendente. Según esta doctrina, tanto los gobiernos como todos los demás acontecimientos del mundo natural y del mundo social son concebidos como realización de un plan providencial. Como el ser humano es una criatura caída, que no subsiste sin gobierno, y la providencia actúa por los caminos más fáciles, cada gobierno, por tiránico que pueda parecer, es un representante legítimo de Dios. Las consecuencias obvias de esta concepción son que el deber de obediencia es sagrado y que la mínima desobediencia civil es un acto sacrílego. Hume objeta lo siguiente a este providencialismo absolutista: si la fuerza de los poderosos fuese signo de su representación divina, no podría distinguirse el poder de un príncipe legítimo del de un ladrón o del de un pirata. Dado que los tres tuvieron la fuerza suficiente para realizar sus acciones, todos realizarían sin saberlo su papel en el plan previsto por la providencia y no habría manera de distinguir derecho de fuerza. El providencialismo absolutista, de esta manera, atenta justamente contra lo que pretende justificar, porque de su argumento no puede seguirse una razón que justifique la obediencia a un soberano legítimo.

Mientras el partido de la corte apela a un modelo de soberanía descendente, el partido del país utiliza un modelo inverso, de soberanía ascendente. Para este segundo partido, el derecho de soberanía no proviene de Dios sino del consentimiento popular, otorgado mediante un contrato originario. Como sabemos, los contractualistas parten de la condición natural de igualdad y libertad, y afirman que los seres humanos abandonaron esa condición, que en algún momento pudo tornarse peligrosa, para garantizar la convivencia pacífica bajo leyes civiles y magistrados. A fin de precisar el blanco de sus críticas, Hume concede que posiblemente, en el origen salvaje del ser humano (en los “bosques y desiertos”), algo así como un consentimiento

---

<sup>4</sup> Hume, 1985b: 64-72.

<sup>5</sup> Cf. Locke, 1963; Filmer, 1991.

voluntario de los individuos pudo haber sido la ocasión, en algunos casos, para establecer un poder común. Esta concesión no la hace sin reservas, por ejemplo, que los salvajes no pudieron haber formulado expresamente un pacto, porque el mismo estaría más allá de sus capacidades de comprensión. A pesar de esos reparos, puede concederse, para dejarla a un lado, la tesis según la cual el gobierno nació, *en un pasado remoto*, del consentimiento voluntario.

Podría concederse, entonces, que en el origen primigenio del poder político hubo algo así como un consentimiento de los gobernados. Sin embargo, los contractualistas no se conforman con esta concesión. Ellos sostienen que el poder político *aquí y ahora*, no en sus orígenes salvajes sino en las naciones civilizadas, no tiene otro fundamento que el consentimiento. Según los contractualistas, los seres humanos siguen naciendo libres e iguales y sólo una promesa mutua e incondicional puede obligarlos a obedecer a un gobierno, bajo la condición de que éste ofrezca protección y administre justicia. Un corolario de esta concepción es la siguiente: si la condición mencionada no es cumplida por el gobierno, la promesa de obediencia, que los ciudadanos habrían pronunciado al momento del pacto, ya no los obliga. Del contractualismo se deriva una justificación del derecho de resistencia. Puede advertirse entonces que el blanco de las críticas de Hume es el contractualismo de John Locke, no el de Thomas Hobbes ni el de Jean Jacques Rousseau.

2. Habiendo presentado brevemente el contexto histórico político de las críticas de Hume al contractualismo, quisiera, a continuación diferenciar dos estrategias utilizadas por este filósofo para objetar la doctrina moderna del pacto instituyente del poder político. La primera estrategia consiste en una refutación empírica, o histórico-psicológica, del contractualismo. La segunda estrategia consiste en una refutación lógico formal.

La estrategia de refutación empírica que Hume utiliza contra el contractualismo se compone de una serie de argumentos que a continuación quisiera reconstruir brevemente. El primer argumento se basa en los siguientes hechos. Por un lado, los conceptos de consentimiento voluntario, de promesa mutua, de contrato, se refieren a actos conscientes que deberían poder ser recordados por quienes los realizan. Quien prometió sabe que lo hizo. Por otro lado, ni los príncipes ni los súbditos tienen recuerdo de tal promesa. Salvo los filósofos contractualistas, nadie cree que los derechos del soberano y las obligaciones de los súbditos se originen en una promesa realizada por estos últimos. La doctrina contractualista es tan extraña al sentido común que su prédica pública sólo puede ser interpretada como un llamamiento a la sedición. Los príncipes creen que la soberanía surge de la sucesión hereditaria o de la conquista militar y que los súbditos obedecen porque están habituados a hacerlo desde su nacimiento (como están habituados a respetar a sus padres). En definitiva, no ha habido pacto porque nadie reconoce haberlo formulado. Este primer argumento se resume en el siguiente pasaje:

Es extraño que un acto de la mente, que se supone realizado por cada individuo y también después de que él llegó a tener uso de razón, pues de otro modo no tendría autoridad; que este acto, digo, pueda ser tan desconocido por todos ellos que, sobre la faz de la tierra, apenas quede algún rastro o memoria de él.<sup>6</sup>

Si ni los súbditos, ni el soberano recuerdan que los primeros hayan prometido obediencia, es difícil de aceptar que esa promesa haya tenido lugar

---

<sup>6</sup> Hume, 1985a: 470.

Frente a la mencionada objeción, un contractualista podría ensayar la siguiente respuesta: el contrato originario no puede ser recordado porque es “demasiado remoto”, porque fue realizado hace mucho tiempo. Por ello, no podría exigirse una prueba histórica o empírica del contrato originario. Contra esta posible respuesta, el segundo argumento de Hume sostiene lo siguiente. Si por “contrato” se entiende la unión de la fuerza de algunos salvajes prehistóricos, no sólo se habrá perdido la memoria de ese acto sino también la validez.<sup>7</sup> En definitiva, recordando el blanco preciso de las críticas de Hume que ya señalé, el contractualista no puede contentarse con la concesión de que en tiempos inmemoriales alguien pactó, sino que quiere que admitamos que ese pacto (o algún otro) de alguna manera nos crea la obligación de obedecer como ciudadanos de un Estado en el presente.<sup>8</sup> Pero, parece advertir Hume, el presunto consentimiento de los salvajes prehistóricos no puede crearnos obligaciones a nosotros.

Sin necesidad de remontarse tanto en el tiempo, la cuestión puede reducirse a un esquema que contenga sólo dos generaciones: padres e hijos. Un defensor del contractualismo supone como un principio incuestionable la libertad y la igualdad de los seres humanos y por ello rechaza la existencia de obligaciones de obediencia políticas previas al pacto. Por ello, dicho defensor no podría aceptar que el consentimiento de los padres obligue a los hijos. Si en un hipotético pueblo los padres pactaron y prometieron obediencia a un príncipe y el consentimiento es lo único que obliga, los hijos, que no prometieron, cuando lleguen a la mayoría de edad no estarán obligados a obedecer a ese príncipe. Ellos mismos tendrían que haber prometido, pero, como señala el argumento anterior, nadie recuerda haberlo hecho.

Una descripción descarnada, fáctica, “realista”, del origen del poder político funciona como introducción del tercer argumento. Casi todos los gobiernos son el resultado de la usurpación y la conquista. Una combinación de fuerza y astucia permite llegar al poder, alegando falsos derechos, ocultando las propias debilidades, dividiendo a los súbditos y potenciales enemigos, impidiendo que se reagrupen y se comuniquen mutuamente su malestar. En ese sentido el único “contrato” del que puede hablarse no tiene nada que ver con la libre sujeción del pueblo sino que se reduce a la ignorancia y el miedo de los gobernados, que prefieren la seguridad (ofrecida por un usurpador) al peligro que acarrearía para cada uno expresar públicamente su descontento. Un pacto de silencio y terror es lo único que permite a un usurpador obtener la obediencia de una población mucho más numerosa que las fuerzas armadas que lo sostienen. Esta descripción realista del origen del poder político no se corresponde, sin embargo, con el concepto de contrato que proponen los filósofos modernos. Un elemento esencial de este concepto es que sólo el *libre* consentimiento resulta vinculante. Ellos sostienen que los pactos arrancados por temor no son válidos. Por ello, ese pacto de terror y silencio de los súbditos no resulta suficiente para justificar su obligación de obediencia. La mera descripción del ejercicio fáctico poder político funciona, en este tercer argumento, como una objeción del contractualismo.

El realismo político que considera exclusivamente las relaciones de fuerza entre súbditos y soberano, reduciendo el consentimiento de los gobernados a una cruda descripción fáctica de

---

<sup>7</sup> En ese sentido, no parece correcto afirmar, como hace T. Penelhum, 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). Lo cierto es que Hume *concede* la posibilidad de un contrato en tiempos remotos, pero lo hace porque intenta refutar la teoría del contrato social. La validez de este intento es puesta en cuestión por: Brownsey, 1978: 132- 149.

<sup>8</sup> Hume comparte con Hutcheson este aspecto de la crítica al contractualismo de Locke. Véase la carta “Hume to Hutcheson. Januar 1743”, en Hume 1932: 48.

la que no puede emanar una obligación de obediencia. Este realismo sigue operante en el cuarto argumento empírico que formula Hume contra los contractualistas. Este argumento se formula claramente en el siguiente pasaje.

Pero donde no interviene la fuerza y tiene lugar una elección: ¿qué es esta elección tan alardeada? O es la combinación de unos pocos grandes hombres que deciden por todos y no quieren permitir oposición, o es la furia de una multitud que sigue a un cabecilla sedicioso, que quizás no sea conocido ni por una docena de ellos, y que debe su ascenso a su descaro o al capricho momentáneo de sus compañeros.<sup>9</sup>

Los límites de los acuerdos fácticos que dan lugar al poder político real son presentados por Hume contra la versión idealizada de un pacto realizado por seres humanos libres e iguales en estado de naturaleza. Estos límites afectan la participación efectiva del pueblo en el acto de elección instituyente. Los contractualistas sostienen que todos los ciudadanos tienen la obligación moral de obedecer las leyes civiles porque pactaron, porque prometieron, y con ello se comprometieron a obedecer los actos del poder legislativo que ellos mismos han establecido. Contra esta tesis, Hume señala que la formación del poder político real exige sólo un acuerdo entre pocos, a los que la mayoría obedece por costumbre, por miedo, por ignorancia, etc., pero no por una elección libre e instituyente. Hume presenta dos versiones de esa minoría que decide por todos: una minoría oligárquica (“unos pocos grandes hombres que deciden por todos”) o una vanguardia revolucionaria (un “cabecilla sedicioso” apoyado por una docena de compañeros o, como dice más abajo, “setecientos” que deciden por “diez millones”). En ambos casos, encontramos sólo acuerdos de camarillas, de pequeñas facciones que asaltan el timón estatal y luego se las arreglan para hacerse obedecer por el resto mediante una sutil combinación de astucia y fuerza. A esto se agregan otros ejemplos históricos en los que una minoría decide por todos: la democracia ateniense, en la que la mayoría real (constituida por las mujeres, los extranjeros, los esclavos, los colonos, etc.) está excluida de la participación y la monarquía electiva parlamentaria. La conclusión del cuarto argumento es formulada en el siguiente pasaje:

Mi intención aquí no es excluir el consentimiento del pueblo como un fundamento justo del gobierno, donde él tiene lugar. Es seguramente el mejor y el más sagrado de todos. Yo sólo pretendo que él tuvo lugar muy rara vez en algún grado y casi nunca en su plena extensión; y que, por tanto, se debe admitir también algún otro fundamento del gobierno.<sup>10</sup>

Según Hume, los gobiernos establecidos sobre el libre consentimiento de los gobernados son sólo una excepción histórica. Las razones de este carácter excepcional se encuentran en la misma conformación de la naturaleza humana. Hume impugna lo que podría llamarse el optimismo antropológico presupuesto en las teorías del contrato. Este optimismo consiste en suponer que los seres humanos están constituidos de tal manera que son capaces de formar gobiernos por el consentimiento. El mismo es otorgado libremente y sin presiones a una asamblea constituyente en la que participan todos los futuros ciudadanos con iguales derechos. Los pactantes otorgarían ese consentimiento después de comprender racionalmente que sus verdaderos intereses se corresponden con los principios racionales de justicia. Sin embargo,

---

<sup>9</sup> Hume, 1985a: 472.

<sup>10</sup> Hume, 1985a: 474.

parece advertir Hume, si la naturaleza humana estuviese constituida tal como supone este optimismo antropológico, si la voluntad y el entendimiento humanos fuesen tan perfectos, no sería necesario formar ningún Estado, que atemorice con castigos a quienes transgreden las leyes. Los seres humanos podrían seguir viviendo en paz y libertad en el estado de naturaleza, cada uno podría gobernar sus propias pasiones sin necesidad de coerción externa, etc. Pero la realidad es que existen Estados y su sola existencia parece ser prueba suficiente de que el ser humano es un animal que necesita ser gobernado.

Los autores de la tradición contractualista se refieren no sólo a una reconstrucción racional de una formulación del pacto, sino que, por lo general, apelan también a una forma de consentimiento implícito, que atribuyen a todo ciudadano de un Estado ya constituido. Esta forma de consentimiento es presentada por los contractualistas cuando advierten que no hay ni puede haber pruebas empíricas de un consentimiento explícito de todos los pactantes, como un hecho histórico real. El recurso a la idea de consentimiento tácito consiste en sostener que para crear la obligación de obediencia del ciudadano no es necesario que éste haya prometido explícitamente obediencia al soberano. Basta con que el ciudadano disfrute silenciosamente de la protección del soberano para que contraiga dicha obligación. El disfrute de esta protección vale, según el contractualista, como consentimiento tácito y el mismo es suficientemente vinculante. Quien no quiera obedecer a un soberano es libre de renunciar a su protección mudándose al extranjero. La refutación empírica del contractualismo presentada por Hume se completa con un quinto argumento referente a esta noción de consentimiento tácito. Este argumento aparece formulado en el siguiente pasaje.

¿Podemos decir seriamente que un pobre campesino o artesano es libre de dejar su país, cuando no conoce lenguas o costumbres extranjeras y vive al día con el pequeño salario que gana? Nosotros podemos también afirmar que un hombre, permaneciendo en un barco, acepta libremente el dominio del capitán, aunque fue llevado a bordo mientras dormía y debe saltar al océano y perecer en el momento en que deja el barco.<sup>11</sup>

La refutación empírica del contractualismo se reduce, entonces, a los cinco argumentos reconstruidos hasta aquí. Como señalé más arriba, Hume complementa la misma con otra estrategia argumentativa que no atiende ya a hechos sino a la forma lógica del argumento central de la doctrina contractualista. La refutación formal de esta doctrina comienza mediante una clasificación de clases o tipos de deberes.<sup>12</sup> Los deberes pueden agruparse en dos clases: deberes naturales y deberes civiles. Los deberes naturales se dividen, a su vez en dos subclases: en primer lugar están los que vienen acompañados de un instinto, propensión innata o poder irreflexivo que nos lleva a cumplirlos, sin que medie ninguna consideración reflexiva sobre la obligación o la utilidad de cumplirlos. El amor, la gratitud y la compasión pueden contarse entre los deberes del primer grupo. En segundo lugar, existe otra subclase de deberes naturales, que incluye a los que cumplimos no por una tendencia instintiva sino sólo por el sentido de la obligación. La justicia (entendida como el respeto al bien ajeno) o la fidelidad (entendida como la observancia de las promesas) son deberes naturales que pueden entrar en colisión con nuestras propensiones naturales egoístas (de acaparar bienes y de beneficiarnos a costa de la confianza

<sup>11</sup> Hume, 1985a: 475.

<sup>12</sup> Para un examen de esta clasificación, véase: Wand, 1966: 308-334.

ajena).<sup>13</sup>

Los deberes que cumplimos sólo por el sentido de la obligación son necesarios para que exista la sociedad humana, y su cumplimiento no es espontáneo sino que supone una reflexión de la conciencia sobre la experiencia de los perjuicios que acarrea el incumplimiento de estos deberes. Frente a (estas dos subclases de) los deberes naturales, Hume ubica la clase de los deberes civiles o políticos, que se limitan a exigir la obediencia a las leyes y a los magistrados del Estado al que pertenecemos. Estos deberes políticos o civiles, dice Hume, son semejantes a los de la segunda clase de deberes naturales, porque los cumplimos por el sentido de la obligación y no lo hacemos espontáneamente sino que sacrificamos nuestras tendencias instintivas egoístas luego de reflexionar sobre la experiencia de los perjuicios que acarrea el incumplimiento de estos deberes. Para evitar los castigos o la guerra civil reconocemos que es necesario cumplir con las leyes civiles y obedecer a los magistrados. También aquí lo que está en juego es la existencia de la sociedad humana. No hay orden social sin obediencia, así como tampoco lo hay sin justicia y sin fidelidad. Una vez establecida esta clasificación y la semejanza entre todos los deberes (naturales y civiles) que cumplimos por sentido de la obligación y que responden a las necesidades del orden social, Hume formula la siguiente pregunta, en la que se encuentra la clave de su refutación formal del contractualismo:

¿Qué necesidad hay, pues, de basar el deber de *lealtad* u 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 lo subordina al gobierno, cuando parece que tanto la lealtad como la fidelidad se basan precisamente en el mismo fundamento, y la humanidad se somete a ambas a causa de los manifiestos intereses y necesidades de la sociedad humana?<sup>14</sup>

La objeción lógico formal consiste, entonces, en lo siguiente. Hume atribuye a los contractualistas la inclusión de un paso superfluo en el argumento con el que pretenden fundamentar racionalmente la obligación de obediencia de los súbditos. La pregunta fundamental que pretenden responder estos filósofos es: ¿por qué debemos obedecer al poder político? La respuesta de Hume a esta pregunta es: para que subsista la sociedad. La respuesta de los contractualistas es: porque hemos prometido y debemos cumplir las promesas. Ahora bien, Hume dice que si, a su vez, les preguntáramos a los contractualistas: ¿por qué debemos cumplir las promesas?, la respuesta sería: para que subsista la sociedad. De esta manera, se ve que el argumento contractualista incluye un paso superfluo. Entre la necesidad de mantener la sociedad y el deber de obediencia de los súbditos, los contractualistas introducen *innecesariamente* la promesa o el pacto que, por un lado, nos compromete a obedecer y, por el otro, es condición de la subsistencia de la sociedad. El contractualismo complica sin necesidad la fundamentación del deber de obediencia y la correspondiente legitimación del poder político. Dejando a un lado el paso intermedio de la promesa, puede justificarse directamente el deber de la obediencia atendiendo sólo a la necesidad de que subsista la sociedad. La refutación formal del contractualismo consiste, entonces, en advertir que la idea de pacto o contrato es un paso lógico superfluo. Por un principio elemental de economía de pensamiento, Hume nos muestra

<sup>13</sup> Un examen exhaustivo de la obligación de cumplir las promesas en el contexto de la teoría humeana de la justicia puede encontrarse en: Harrison, 1981: 121-143.

<sup>14</sup> David Hume, "Of the Original Contract", cit., pp. 480-481. Las cursivas son del original.

como preferible una explicación que justifique el poder político sin necesidad de recurrir a dicha idea.

3. Habiendo presentado una reconstrucción de las dos estrategias argumentativas mediante las que Hume pretende refutar la doctrina contractualista, quisiera cerrar este trabajo con algunas observaciones sobre el sentido general de las críticas de Hume a esta doctrina. Una primera observación consiste en afirmar que estas críticas no son unilaterales, sino que deben comprenderse como el complemento necesario de su rechazo de la doctrina opuesta, es decir, la que fundamenta la soberanía del príncipe y la obligación de obediencia del súbdito en el derecho divino. Mediante dichas críticas, Hume pretende refutar la tesis que legitima esta obligación exclusivamente en el consentimiento del súbdito. Las razones alegadas por nuestro filósofo son de distinto tipo. Por un lado, razones empíricas, a saber: ni los súbditos, ni los príncipes recuerdan dicho consentimiento; el consentimiento de generaciones pasadas no obliga a las presentes; por lo general, el poder político real se gana mediante la usurpación, la violencia y el terror; si en ese contexto hay algún pacto, el mismo lo realizan sólo los miembros de una minoría que toma el poder por la fuerza; y, por último, la mayoría de los súbditos no goza de las condiciones materiales necesarias para abandonar en cualquier momento su país, como supone la doctrina del consentimiento tácito. Por otro lado, a estas razones psicológicas e históricas, se agrega una razón formal o lógica para rechazar el contractualismo. La misma consiste en advertir el carácter superfluo de la promesa presentada como fundamento de la obligación civil y fundamentada, a su vez, en la necesidad de conservar la sociedad.

Si se considera el contexto histórico político del examen humeano del contractualismo, puede advertirse claramente que mediante las críticas arriba reconstruidas Hume pretende adecuar la teoría política del partido popular a su situación contemporánea. La doctrina contractualista, en su versión lockeana, parecía servir para enfrentar ideológicamente a la monarquía absoluta durante la revolución de 1688. Sin embargo, una vez que esa revolución triunfa e instaura una nueva constitución monárquico-parlamentaria, es necesario revisar los argumentos de aquella doctrina.<sup>15</sup> Hume afirma que para sostener teóricamente esta constitución sobre una base sólida es necesario renunciar a la problemática idea de un contrato originario y recurrir, en su lugar, a una concepción realista del poder político asentada sobre una investigación objetiva de la naturaleza humana y de la historia de las naciones. La necesidad de esta revisión filosófica de la doctrina política del partido popular es, a mi juicio, el objetivo que orienta las críticas de Hume al contractualismo. Dicho objetivo aparece formulado claramente en el siguiente pasaje: “No hay modo más eficaz de traicionar una causa que poner en un lugar equivocado la fuerza del argumento y, luchando por una posición insostenible, habituar a los adversarios al éxito y a la victoria.”<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Por ello, puede considerarse a la filosofía política de Hume como una doctrina posrevolucionaria adecuada para una antropología del “hombre moderado”. Para un examen de las dificultades que contiene el intento de justificar retrospectivamente la Revolución de 1688, apelando a los principios filosófico-políticos propuestos por Hume, véase: Forbes, 1975: 91-101.

<sup>16</sup> Hume, 1985c: 501



## Bibliografía

- » Brownsey, P. F. (1978). "Hume and the Social Contract", *Philosophical Quarterly*, Vol. 28, n° 111, pp. 132- 149.
- » Filmer, Robert. (1991) [1680]. *Patriarcha and other writings*, ed. by Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press.
- » Forbes, Duncan. (1975). *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: CUP.
- » Harrison, Jonathan. (1981). *Hume's Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- » Hume, David. (1985a) [1777]. "Of the Original Contract", en: id., *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis: Liberty Classics, pp. 465-487
- » Hume, David. (1985b) [1748]. "Of the Parties of Great Britain", en: id., *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis: Liberty Classics, pp. 64-72.
- » Hume, David. (1985c) [1758]. "Of the Coalition of Parties", en: id., *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis: Liberty Classics.
- » Hume, David. (1978) [1739 – 1740]. *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon.
- » Hume, David. (1932). *The Letters of David Hume*, Oxford: J. Y. T. Greig, Oxford.
- » Locke, John. (1963) [1690]. *Two Treatises of Government*, en: id., *The Works of John Locke*, Darmstadt: Scientia Verlag.
- » Mc Arthur, Neil. (2007). *David Hume's Political Theory*, Toronto: Toronto University Press.
- » Miller, David. (1981). *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- » Penelhum, T. (1875). *Hume*, London, Macmillan.
- » Wand, Bernard. (1966). "Hume account of obligation", en: V. C. Cappell (ed.), *Hume*, London/Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 308-334.