

LA IDEA DE PROGRESO EN EL PENSAMIENTO DE DAVID HUME

ÁLVARO PERPERE VIÑUALES

Universidad Católica Argentina

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

✉ aperpere@alumni.unav.es

Recibido: Octubre de 2005

Aprobado: Diciembre de 2005

Resumen: El pensamiento ilustrado tiene en general una fuerte confianza en el progreso de la sociedad. Sin embargo, los ilustrados asumen esta noción de manera diversa. En el caso particular de David Hume, representante de la ilustración escocesa, la idea de progreso y la afirmación reiterada de un “curso natural de la historia” parece difícil de conciliar con los resultados de su crítica al conocimiento. Por ello, el siguiente ensayo busca mostrar el modo particular en que David Hume asume esta idea. En primer lugar se analizan las principales conclusiones gnoseológicas. Luego se aborda su reflexión moral, buscando tratar especialmente las ideas de utilidad e interés y su relación con el origen de la sociedad. El autor intenta mostrar que es aquí donde parece estar el fundamento del progresismo *humeano*. A partir de esto se revisan algunas de sus tesis presentes en sus obras políticas, y de un modo especial el del papel del gobernante, buscando mostrar su concordancia y dependencia con lo anterior.

Palabras clave: Filosofía política. Hume. Progreso. Teoría del conocimiento. Ética política.

Abstract: The enlightened thought has, in general, a strong confidence in the development of human society. Nevertheless, they assume this notion in diverse ways. In the particular case of David Hume, representative of the Scottish enlightenment, it seems difficult to reconcile the idea of development and the repeated affirmation of a “natural course of history” with the results of his critique of knowledge. Because of it, the following essay tries to show the private way in which David Hume assumes this idea. In the first place the main gnoseological conclusions are analyzed. Then their moral reflection is undertaken, seeking especially the ideas of utility and interest and its relation with the origin of society. The author tries to show that is here where seems to be the base of Hume’s progressivism. From this point on, some thesis of his political papers are revised, specially the role of the authority, seeking to show their agreement and dependence with the previous.

Key-words: Political philosophy. Hume. Development. Theory of knowledge. Political ethics.

* Trabajo presentado en el marco del “Programa de Estímulo a la Investigación” (UCA, 2004).

Introducción

Al acercarnos al pensamiento de David Hume encontramos que ha tratado a lo largo de su vida una gran variedad de temas: filosóficos, morales, políticos, históricos. Sin embargo, sus reflexiones gnoseológicas, en las que analiza el alcance y los límites del conocimiento parecen ser difíciles de conciliar con el resto. El presente trabajo pretende mostrar de qué manera está presente en su pensamiento la idea de progreso, idea que creemos central para comprender sus obras políticas y económicas y como Hume intenta sostenerla de un modo concordante con sus principios gnoseológicos. Para ello, luego de una exposición sobre algunos de los puntos más importantes de su teoría del conocimiento y de su pensamiento moral y político, veremos de qué manera particular sostiene Hume que se da el progreso entre los hombres. Finalmente, mostraremos como su concepción del papel del político es fuertemente dependiente de esta idea.

La ilustración: características generales

Resulta difícil iniciar un trabajo sobre David Hume sin hacer referencia, aunque sea breve, al contexto cultural en que se dio su reflexión filosófica. Sin duda, el movimiento predominante durante el siglo XVIII es la Ilustración. No podemos, en unos pocos párrafos, dar una completa descripción de este movimiento cultural pero podemos señalar algunas características, presentes en la Ilustración en general y que son de especial interés para nuestro trabajo.

Immanuel Kant inicia su obra *¿Qué es la ilustración?* diciendo que “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración” (Kant 1784:25, subrayado en el original). Como podemos ver, la Ilustración se presenta como un movimiento que busca liberar a la razón de sus ataduras. Busca que el hombre use de su razón libremente. Hay que, como dice el texto, ani-

marse a saber. La razón humana ocupa para los ilustrados un lugar central en tanto que es la capacidad fundamental del conocimiento. La Ilustración “es un movimiento en cuya base se encuentra la confianza en la razón humana, cuyo desarrollo implica el progreso de la humanidad” (Reale y Antiseri 1995:564). Ahora bien, qué se entiende por razón y por lo tanto, qué se entiende por conocimiento racional fue entonces motivo de debate. Por esto, un gran número de pensadores iluministas han hecho una crítica del conocimiento buscando descubrir las formas y los límites del conocimiento humano, pues para ellos resulta crucial alcanzar un conocimiento libre de error y de duda. A primera vista parece que toda crítica culmina con el descubrimiento de las limitaciones a las que está sujeto todo ser humano en el conocer, pero hay un anhelo oculto detrás de la afirmación de esta aparente limitación: luego de la crítica el iluminismo cree que ha logrado alcanzar el conocimiento seguro, cierto. Siempre que uno respete las conclusiones a las que la crítica ha llegado, puede dirigirse hacia el mundo y buscar saber con la seguridad de que lo que descubra estará libre de error; no se pretenderá de las facultades humanas más de lo que ellas naturalmente pueden dar.

Asociado a la idea del conocimiento aparece la idea de *progreso*, idea también característica de la Ilustración. En efecto, resulta difícil hablar de la Ilustración y no hablar del progreso. “Apenas si siglo alguno está impregnado tan hondamente y ha sido movido con tanto entusiasmo por la idea del progreso espiritual como el Siglo de las Luces” (Cassirer 1943: 19). Si bien cada uno con sus matices, los pensadores iluministas aceptaban como verdadero que la humanidad progresaba y se dirigía hacia un estado de perfección en la tierra.¹ Los ilustrados tienen una con-

1. Se suele mencionar a Condorcet y su obra *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* y otros escritos como el inicio de esta confianza ciega en el progreso ilimitado e indetenible de la historia humana al menos en el plano teórico. Sin embargo, no parece ser un dato menor el hecho que el mismo Condorcet, en el capítulo nueve de la mencionada obra, no dude en sostener que la idea del progreso indefinido han sido grandes intuiciones de Turgot y Price y Priestley. Así, tal vez sería más exacto decir que Condorcet es el primero que, a partir de la aceptación de la idea del progreso como algo inevitable, se propone hacer una Filosofía de la Historia y que intenta predecir qué sucederá en el futuro. Pero esto es distinto a sostener que él es el primero en sostener la idea de que el progreso es algo que sucede con necesidad. En otras palabras, que el hombre progresa es una verdad aceptada como punto de partida y a través de la cual Condorcet observa la

fianza absoluta en que el progreso se daba necesariamente y esta confianza era tal que prácticamente no hay intentos por demostrarlo teóricamente. Como dice Franco Amerio (1965:103), “el progreso es la otra palabra mágica del siglo. Se hace teoría (Condorcet); pero más que teoría es fe y dogma. Esta fe y este dogma dan al siglo el ímpetu ingenuo y el entusiasmo incontrolado que convierten al sabio incluso en misionero y apóstol de la cultura y el progreso”.

Conceptualmente, la idea de progreso aparece profundamente dependiente de la idea de conocimiento, en tanto que es el crecimiento de éste el que genera aquel. “La razón de los ilustrados se presenta como defensa del conocimiento científico y de la técnica como instrumentos de la transformación del mundo y del progresivo mejoramiento de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad” (Reale y Antiseri 1995:564). En otras palabras, es la razón, en tanto facultad humana de conocimiento por excelencia, la que permite el desarrollo: “El camino del conocimiento natural nos lleva a lejanías inciertas; pero su dirección está ya fijada, porque el punto de partida y el de llegada no están determinados exclusivamente por la naturaleza de los objetos, sino por el modo específico y por las fuerzas específicas de la razón” (Cassirer 1943:25). La crítica del conocimiento, de la que hablamos más arriba, nos ayuda a descubrir cuáles son esas “fuerzas específicas” que posee la razón y a separarla de otros aparentes conocimientos, que nada le aportan y nada aportan al progreso de la humanidad. Como decía Kant en el citado párrafo, es necesario que el hombre se sirva de su propia razón, tener el valor de servirse de ella, pues el progreso humano ha sido lento no por la falta de inteligencia, sino por su no utilización.

Dentro de la idea de progreso podemos señalar dos clases distintas, y ambas parecen ser sostenidas por los ilustrados. El primer progreso que podemos distinguir es el científico y tecnológico. En efecto, pareciera que el conocimiento científico crece de una manera y velocidad tal que asombra aun a los mismos contemporáneos. No es menor el respeto que tienen los ilustrados por los aportes realizados por Galileo primero y Newton después. Este progreso del conocimiento científico es rápida-

realidad y establece una división de los períodos de la historia postulando también como será el último de ellos. Pero este es otro debate (véase Anderson 1964).

mente llevado al plano tecnológico, buscando así que los hombres tengan una mejor forma de vida. Esta fascinación por el crecimiento científico lleva a intentar aplicar ese método a las ciencias humanas: “Hablan el mismo lenguaje el Tratado de Metafísica de Voltaire, la introducción a la Enciclopedia de d’Alembert y la investigación sobre los principios de la teología natural y de la moral de Kant. Expresan que el método auténtico de la metafísica coincide en el fondo con el que Newton introdujo para el conocimiento de la naturaleza y que en este terreno resulta tan fecundo” (Cassirer 1943:25). El segundo progreso es el progreso moral. Junto al crecimiento científico-tecnológico, el hombre, gracias al crecimiento en el saber, se vuelve mejor moralmente hablando: toma conciencia del papel que debe jugar en el mundo y lo desarrolla cada vez mejor. En otras palabras, el conocimiento, además de traer progreso tecnológico trae progreso moral. El saber vuelve mejores a las personas y por ello se vuelve imprescindible educarlas. Para el iluminismo el hombre educado es un hombre bueno y esto genera necesariamente una sociedad buena: la sociedad es mejor, moralmente hablando, porque cada uno de sus individuos es un hombre educado, y por eso no es extraño que encontremos en esta época quienes sostienen que el origen de todos los males es la ignorancia. El hombre guiado por su razón vive en mejores condiciones que aquel que no es guiado por ella. La difusión de este modo de vida es para ellos central y por ello, como dijimos más arriba, los ilustrados buscarán difundir el saber como forma de lograr que toda la sociedad viva mejor.

Unido a la idea de progreso moral encontramos que la Ilustración hace una importante reflexión sobre la libertad, en la cual tiene una gran confianza y a la que valora enormemente (a modo de ejemplo podemos recordar los ideales de la Revolución Francesa), siendo por esto fuertemente crítica a todo aquello que vaya contra ella. La libertad está en la Ilustración usualmente asociada a la autonomía. Por esto se destaca frecuentemente el poco afecto que tienen los ilustrados a toda forma de gobierno tiránica y dictatorial. Pero los ilustrados parecen tener claro que no son solamente las formas exteriores las que limitan la libertad quitando al hombre autonomía. La dependencia a una religión supuestamente revelada, a la que se accede solamente por la fe y no por la razón, y cuyos preceptos debemos cumplir, son para ellos también una limitación a la natural autonomía y el hombre debe intentar superarla.

Finalmente, los ilustrados dedican buena parte de su reflexión a lo social. La esencia y necesidad de la sociedad es motivo de diversas teorías y de intensos debates y se formulan en estos tiempos distintas hipótesis sobre el origen y el valor de lo social. Aquí sí encontramos posiciones bastante disímiles y resulta especialmente difícil establecer puntos comunes a todos los autores. Podemos destacar, sin embargo, la profunda influencia que ejercieron sobre el pensamiento británico Hobbes y Locke.

Como dijimos al comienzo, estas ideas fueron asumidas de distinta manera en los círculos intelectuales europeos y por ello hoy en día se habla de una ilustración francesa, una inglesa, una alemana, una italiana, etc., cada una con sus características propias. David Hume pertenece a la llamada Ilustración escocesa, que ha sido estudiada de un modo especial a partir de 1960, y se ha reconocido a Hume como un pensador importante dentro de un círculo intelectual entre los que se destacan Adam Smith, Fergusson, Hutchenson, y otros (Robertson 1997, también Gallo 1988a y 1988b).

David Hume, su vida

David Hume nació en 1711 en Ninewells, cerca de Edimburgo, Escocia. Habiendo estudiado filosofía, trabajó como secretario de distintas personalidades políticas de la época. Cuenta en su *Autobiografía* como cada aumento de sueldo lo llenaba de alegría, sintiéndose un potentado aunque sus amigos “tendían a sonreír” cuando él les contaba sobre “su pequeña fortuna de mil libras” (Hume 1776/7:57). En 1739 publicó el *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, obra que no fue bien recibida en Inglaterra, aunque obtuvo algún reconocimiento en Francia. Intentó en 1744 y 1751 ingresar como docente universitario en las universidades de Edimburgo y Glasgow sin suerte. Un rápido repaso de sus principales obras nos muestra que los grandes temas del iluminismo se encuentran tratados por él: *Tratado sobre la Naturaleza Humana* (1739/40), *Investigación sobre el intelecto humano* (1748), la *Historia de la Religión* (1757), *Diálogos sobre la Religión Natural* (publicado en 1777 pero escritos casi con seguridad cerca de 1751), *Ensayos sobre moral y política* (1741/42) y *Discursos políticos* (1752), entre otras. Fue reconocido tam-

bién por su *Historia de Inglaterra*, iniciada según cuenta en su autobiografía en 1752 y finalizada diez años después. En 1767 fue nombrado subsecretario de Estado para los asuntos del Norte, y alrededor de 1769 se retiró a Edimburgo donde murió en 1776, a la edad de 65 años. Es, sino el más grande, al menos uno de los más importantes pensadores de su época en Gran Bretaña y un pensador representativo de la llamada Ilustración escocesa.

La crítica del conocimiento: aspectos centrales

Impresiones e ideas

Como la gran mayoría de los pensadores de su tiempo, antes de reflexionar sobre algún hecho u objeto (en su caso particular, la naturaleza humana), Hume se cuestiona cuales son los límites del conocimiento. Es decir, antes de buscar qué son las cosas, considera imprescindible saber de qué manera podemos conocerlas. En esto es claramente un filósofo del iluminismo

El punto de partida de su reflexión consiste en la afirmación que no hay manera alguna de ir más allá de la experiencia. Establecemos a partir de ella ciertos principios generales, pero en rigor nunca podemos encontrar nada más que la experiencia. Hume es contundente: nadie puede ir más allá de la experiencia y los principios que se establecen tienen que estar sólidamente basados en ella (Hume 1739/40a:85). Aceptando este punto de partida, Hume comienza su *Tratado sobre la Naturaleza Humana* afirmando que en la mente humana solamente hay impresiones e ideas, siendo la diferencia entre ellas el grado de “fuerza y vivacidad” con que se presentan a la mente. Las impresiones se presentan a nuestra mente de un modo más vivaz, tienen más fuerza y violencia: “incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su aparición en el alma” (Hume 1739/40a:87). Las ideas, en cambio, son “imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos” (Hume 1739/40a:87).

Las impresiones pueden ser simples o complejas, en tanto que por ejemplo el “rojo” es distinguible de la “manzana”. Las ideas, a su vez, en tanto que son originadas por impresiones, también pueden ser catalo-

gadas como simples o complejas, según corresponda, pero el problema surge al darnos cuenta que podemos formar ideas complejas uniendo libremente ideas simples y que no tengan una correlativa y originaria impresión previa. Esta unión, sin embargo, no se realiza para Hume al azar, sino que se hace siguiendo ciertos principios que unen las ideas entre sí (Hume 1739/40a:98). Este principio unificador de ideas debe ser mirado no como una conexión obligatoria de ideas, sino como “una fuerza suave que normalmente prevalece” (Hume 1739/40a:99). Básicamente estos principios son la Semejanza, la Contigüidad y Causa-Efecto.

Dado que las impresiones son siempre particulares, y las ideas dependen de las impresiones en tanto imágenes suyas, es imposible para Hume que haya ideas universales, en el estricto sentido del término. Las ideas universales no son más que un nombre por el cual nos referimos a muchos objetos semejantes entre sí pero sin que esto suponga una esencia común entre ellas: “Cuando hemos encontrado semejanza entre varios objetos –como ocurre frecuentemente– aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cualidad y cantidad” (Hume 1739/40a:110).

El problema más complejo aparece cuando nos preguntamos qué causa las impresiones. Hume afirma la imposibilidad de ir más allá del hecho de que tenemos impresiones, esto es, tenemos sensaciones, pasiones y emociones que se aparecen a nuestra alma. Realmente no sabemos si detrás de una colección de cualidades hay algo (Hume 1739/40a:104-105). Ninguna impresión, de todas las que recibimos, nos muestra la existencia de algo, ni siquiera la existencia del propio sujeto que capta estas impresiones (Hume 1739/40a:I, IV). El conocimiento acaba siendo, como dice Amerio (1965:89), una “aparición de no se sabe qué a no se sabe quién”.

La crítica al principio de causalidad

Dentro de la reflexión sobre el conocimiento humano, su crítica al principio de causalidad ocupa un lugar especial. Lo que observamos es que con frecuencia y facilidad decimos que algo es causa de otra cosa e intenta explicarlo. Manteniéndose fiel a la idea de remitirse siempre a la

experiencia, Hume analiza este hecho. Cuando observamos dos objetos considerados uno causa del otro, vemos que hay contigüidad espacio temporal entre ellos (Hume 1739/40a:178) y prioridad temporal de la causa sobre el efecto (Hume 1739/40a:178-179). Ninguna impresión nos muestra una Conexión Necesaria que termine de justificar que la causa es verdaderamente causa de aquello que nosotros consideramos efecto. La idea de causa está asociada a la idea de necesidad. Pero lo que observamos en los hechos es que ninguna idea o impresión nos muestra la “necesidad” que a determinado fenómeno se siga otro. Vemos, sí, una sucesión de hechos, y al verlos continuamente unidos aceptamos llamar al anterior en el tiempo como “causa” del otro, pero que ello lo sea necesariamente es algo imposible de reconocer pues (volvemos siempre al punto de partida) esto implicaría alguna impresión que nos lo muestre, y esta impresión no existe. ¿Por qué tendemos entonces a hablar de causas y efectos? El hombre tiene una tendencia a asociar estos hechos y es natural que lo haga así, siempre que recuerde que esta unión fue hecha por él y no está necesariamente en la realidad. Equivocadamente, creemos que son los objetos los que nos llevan a pensar en una conexión necesaria, en la necesidad, cuando es nuestra propia mente la que lo hace (Strauss y Cropsey 1993:510). Nadie puede deducir qué cosa sucederá a otra. Uno podría creer que esta deducción es posible a partir de una comparación con otros hechos que hayan sucedido antes de forma igual o al menos parecida. Subyace bajo esta idea la suposición de que los hechos se darán de manera semejante. Ahora bien, esta suposición tampoco la obtenemos de impresiones, sino que también brota de nuestra mente. De hecho, “la mente acepta completamente y por razonamiento el principio de que casos que no hemos tenido experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido” (Hume 1739/40a:216-217) Así, nosotros estamos obligados a obtener de la experiencia todas las reglas y principios que deban guiar nuestra propia vida (Hume 1739/40a:2 y ss.). Pero no debemos olvidar que estas han sido establecidas por la mente humana, que opera de esa manera, suponiendo que esta repetición de hechos y sensaciones se dará, pero no es de hecho algo que un hombre realmente sepa con certeza (Hume 1739/40a:290 y ss.). Uno ya no sabe sino que cree que en el futuro las cosas serán así (Amerio 1965:89). En última instancia, es por la naturaleza de mi

mente² que supongo que las cosas se comportarán así, pero nada de ellas me muestra que no puedan obrar de otra manera.

Como podemos ver, la reflexión *humeana* acaba en un fuerte escepticismo: “Si somos filósofos tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos” (Hume 1739/40a:423). Nada puede saberse con seguridad. Sin duda la conclusión es sombría y el mismo Hume lo siente así. Por eso en la conclusión del libro I escribe: “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 una distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, me hace olvidar estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete, 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 en ellas” (Hume 1739/40a:421).³

Teoría del conocimiento y Pensamiento Político

Toda esta explicación introductoria nos permite comprender dos puntos característicos del pensamiento de David Hume presentes en sus obras morales y políticas:

1. Es frecuente encontrar en él argumentaciones tomadas de la historia. Casi todos sus ensayos políticos nos dan ejemplos de la antigua Roma y la antigua Grecia, e incluso a veces intenta ejemplos tomados de los “salvajes” de América. Esto es concordante con su posición gnoseológica: imposibilitado de conocer la naturaleza humana en sí misma, Hume puede conocer la naturaleza humana en cuanto se muestra en he-

2. Entendiendo naturaleza no en el sentido metafísico sino experiencial. Mi experiencia me muestra en los hechos una tendencia a la asociación y a suponer que las cosas se darán así. Como los hechos, analizados fríamente no me llevan a suponer que a determinados fenómenos siguen otros, pero a la vez vivo cotidianamente la experiencia interior de ello infiero el principio allí citado.

3. Véase el comentario de que hace Amerio (1965:86 y ss.) a este pasaje.

chos a lo largo de la historia. No puede deducir nada de la propia naturaleza humana porque no la conoce en sí misma, pero está convencido que es posible obtener algunas reglas generales sobre el hombre y su comportamiento en sociedad a partir de los hechos de la historia. Hume recomienda estudiar la historia pues ella es nuestra mejor fuente de conocimiento, en tanto que amplía nuestra experiencia.

2. Las reglas obtenidas de la historia son en sí mismas falibles aunque se cumplan en la mayoría de los casos. No son leyes, en las cuales encontramos necesidad, sino una generalización a partir de hechos concretos. Y estas reglas nos muestran “un curso natural de la historia”, una tendencia del hombre a buscar ciertas cosas aunque de hecho no siempre las haya alcanzado o no hayan sido alcanzadas por todos los hombres o incluso en algún caso particular, habiéndolas alcanzado haya un retroceso. La solidez de los principios no implica que alguna vez ellos no fallen: “Pero a pesar de esta oscuridad aparente, es cierto que los principios generales, si son exactos y fundados, deben prevalecer siempre en el curso general de las cosas aunque puedan fallar en casos particulares” (Hume 1752a:37).

La reflexión moral y política:

La influencia de Newton y las ciencias naturales

Como decíamos al comienzo de este trabajo, es difícil comprender el pensamiento ilustrado, y especialmente el británico, sin atender la influencia que ejerció sobre él el pensamiento científico y especialmente Isaac Newton. El genial físico inglés había logrado obtener de los hechos unos pocos principios generales que luego permitieron la comprensión de una infinidad de casos particulares. Los logros de Newton parecen obnubilar a los intelectuales escoceses, que quedan fascinados por su método y sus resultados. Como afirma Cassirer (1943:25), “La filosofía del siglo XVIII se enlaza por doquier con este ejemplo único, con el paradigma metódico de la física newtoniana; pero lo aplica universalmente”. De esta forma se plantea el interrogante: ¿Podrá realizarse esto mismo en el ámbito de las ciencias humanas? ¿Es posible encontrar una serie de principios que nos permitan luego entender la naturaleza huma-

na y especialmente su moralidad? Hume parece convencido que sí. En el “Prólogo” a su *Tratado sobre la naturaleza humana* explícitamente reconoce su dependencia con el método utilizado por las ciencias naturales que ya ha probado su eficacia: “No es una reflexión que cause asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza” (Hume 1739/40a:81). La naturaleza se rige por unos pocos principios y el moralista debe descubrirlos: “Tal modo de proceder no se aviene con las máximas que habitualmente rigen la actuación de la naturaleza, en donde unos pocos principios producen la inmensa variedad que observamos en el universo, y conducen todas las cosas del modo más sencillo y simple. Por tanto, es necesario reducir el número de esos impulsos primarios encontrando principios más generales que sean la base de todas nuestras nociones morales” (Hume 1739/40a:695). El moralista (o el filósofo en general) debe descubrir estos principios generales que están aparentemente inconexos en los hechos. Esto es lo que lo diferencia del hombre corriente, que no puede elevarse más allá de ellos (Hume 1752a:37). A su vez, los principios del hombre talentoso son sólidos (Hume 1752a:36) y una vez descubiertos, si son verdaderos, deben prevalecer y explicar la realidad observada (Hume 1752a:37).

En el comienzo de su *Investigación sobre la moral*, Hume se lanza a buscar los principios generales de los cuales deriva toda aprobación o censura moral. Y afirma sobre esta investigación: “como esta es una cuestión de hecho y no una ciencia abstracta, solo podemos esperar éxito siguiendo el método experimental y deduciendo principios generales de la comparación de casos particulares. El otro método científico, según el cual primero se establece un principio general abstracto y luego se ramifica en una variedad de inferencias y conclusiones puede ser más perfecto en sí, pero es menos adecuado a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y error tanto en éste como en otros temas [...] Ya es hora de intentar una reforma similar en todas las disquisiciones morales y rechazar todo sistema de ética, por más sutil e ingenioso que sea, que no se funde en los hechos y en la observación” (Hume 1751:32-33).

El sentimiento moral

Hume propone entonces que reflexionemos sobre el hecho moral. Lo primero que notamos, dice Hume, es que la diferencia entre la virtud y el vicio no es descubierta por la razón sino por un sentimiento que ellos producen en nosotros: “Es preciso reconocer, en efecto, que la impresión surgida de la virtud es algo agradable y que la procedente del vicio es algo desagradable. La experiencia de cada momento nos convence de ello. No existe espectáculo tan hermoso como el de una acción noble y generosa, ni otro que nos cause mayor repugnancia que el de una acción cruel y desleal” (Hume 1739/40a:692). La razón “puede mostrarnos las tendencias perniciosas o útiles de las medidas o acciones” (Hume 1751:154) pero para que actuemos de una manera u otra es necesario que un sentimiento dé preferencia a una tendencia sobre la otra (Hume 1751:154). La razón lleva al conocimiento de la verdad pero es gracias al gusto que logramos el gozo de la virtud (Hume 1751:162). No es la razón la que explica el comportamiento del hombre sino los sentimientos: “Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas en ningún caso, jamás, pueden ser explicados por la razón, sino que se recomiendan a sí mismos enteramente a los sentimientos y a los efectos de la humanidad sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Si preguntamos a un hombre por qué hace ejercicio, nos responderá que es porque desea la salud. Si entonces le preguntamos por qué desea salud, nos responderá rápidamente que es porque la enfermedad es dolorosa. Si llevamos nuestras averiguaciones más lejos y deseamos una razón de por qué odia el dolor, es imposible que pueda dárnosla. Este es el fin último y jamás se refiere a ningún otro objeto” (Hume 1751:161-162). Es cierto que muchos objetos y situaciones producen sentimientos de placer, pero Hume claramente nota que la virtud genera un placer particular: “Es el modo diferente de sentir satisfacción los que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esta clase peculiar que nos impulsa a alabar o condenar” (Hume 1739/40a:693-694). Del mismo modo, muchas veces nuestro interés particular nos impide reconocer virtudes en otras personas, pero las personas de “buen sentido y juicio”

pueden ver más allá de él y reconocer virtudes incluso en el enemigo (Hume 1739/40a:694-695).

Este sentimiento moral ha acompañado a todos los hombres de todos los tiempos. Está profundamente arraigado en nosotros de manera que parece imposible quitarlos o anularlos y así, concluye Hume (1739/40a: 696), es lícito que lo consideremos natural al hombre.

El utilitarismo humeano

Como decíamos más arriba, la moral es esencialmente sentida. Llamamos buenas a acciones que producen en nosotros cierto tipo de placer y malas a las que producen cierto tipo de dolor. Si continuamos reflexionando sobre estas acciones encontramos que estos sentimientos surgen “o por la mera especie o manifestación del carácter o las pasiones, o por la reflexión sobre su tendencia a la felicidad de la humanidad y los individuos” (Hume 1739/40a:838). En otras palabras, consideramos buenas las acciones que nos proporcionan felicidad a nosotros o a otras personas. De esta manera, “Parece ser un hecho que la circunstancia de la utilidad es, en todos los sujetos, una fuente de aprobación o alabanza; que constantemente se apela a ella en todas las decisiones morales sobre el mérito o el demérito de las acciones; que es la única fuente de la alta consideración concedida a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las otras virtudes sociales, de la benevolencia, de la generosidad, de la caridad, afabilidad, suavidad, compasión y moderación y, en una palabra, que es el fundamento de la parte más importante de la moral, la cual tiene referencia a la humanidad y a nuestros semejantes” (Hume 1751:95). Valoramos lo útil y por ello la utilidad es un elemento central en la moralidad. Las cosas son buenas en tanto son útiles y son útiles en tanto proporcionan felicidad.

Como nota Hume, lo útil es siempre útil “para el interés de alguien”, sin que ese alguien seamos necesariamente nosotros (Hume 1751:81). Y si bien es cierto que el amor a uno mismo es una tendencia fuerte, también debemos “reconocer que los intereses de la sociedad no nos son, ni siquiera por sí mismos, enteramente indiferentes” (Hume 1751:82). Por ello, todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad es percibido

por nosotros como bueno (Hume 1751:83). Hume concede que la atención se centra primero en nosotros, pero lo fundamental es que no acaba en nosotros: “Ahora bien, es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan solo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes” (Hume 1739/40a:713). En otras palabras, no se niega el interés por uno mismo, pero no es el único interés presente en la naturaleza humana. Hume no acepta aquella visión moral del hombre como un ser esencialmente egoísta. Para él, los hechos muestran que ello no existe (Hume 1739:711 y 1751:89). Todos los hombres quieren vivir una situación de mayor felicidad, ellos y los suyos. La razón lleva al hombre a establecer un orden artificial que no niega su egoísmo pero al mismo tiempo busca también que se satisfaga el deseo de bienestar de los demás. Si dejáramos solo al egoísmo, llegaríamos a situaciones de extrema violencia: “Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos en acciones honestas, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos naturales de aquel apetito” (Hume 1739/40a:703). La única manera de controlar nuestro interés es por medio del interés mismo. En efecto, la reflexión racional nos muestra nuevas formas por las que podemos satisfacerlo de un modo pleno (Hume 1739/40a:718).

La realidad del hombre dista mucho de ser todo lo feliz que la podemos imaginar: tenemos una gran cantidad de necesidades insatisfechas (Hume 1751:43-44). A su vez, parece ser el interés de todas las personas el vivir mejor y como vimos, este deseo de vivir mejor no excluye el bienestar de los demás. De esta manera el hombre se da cuenta que es mediante la sociedad que logra alcanzar un estado mejor y por ello la sociedad es sostenible en el tiempo: “Yo me doy cuenta que redundará en mi propio provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera conmigo” (Hume 1739/40a:715). No se niega el deseo del hombre sino que se lo reordena dentro de esta constante búsqueda por satisfacerlo. Si no fuera así, y la existencia de la sociedad supusiera la negación del deseo, entonces ella no podría mantenerse en el tiempo (Hume 1739/40a:714-715).

Este deseo por vivir bien parece ser el motor de la vida social y nos lleva a establecer la propiedad privada, a desarrollar la idea de justicia, etc. (Hume 1739/40a:771). Así, establecemos y perfeccionamos la sociedad, y ella nos permite vivir mejor.

Esta nueva situación puede así ser llamada “artificial”, en tanto que es creada por nosotros para vivir mejor. Del mismo modo, surgen virtudes artificiales, o, dicho de otro modo, distintas actitudes comienzan a ser vistas por nosotros como buenas y agradables (Hume 1739/40a: 699). Es importante destacar que la justicia y junto a ella las demás virtudes artificiales no son arbitrarias, en tanto que responden a la naturaleza del hombre que parece moverlo a una situación mejor (Hume 1739/40a: 708). En rigor, no es que antes del establecimiento de esta situación eran vistas como malas, sino que carecen de sentido sin la convención: “Ahora bien, la justicia es una virtud moral simplemente por su tendencia al bien de la humanidad, y de hecho no es sino una invención artificial para alcanzar dicho propósito. Lo mismo puede decirse de la obediencia a la autoridad, de las leyes nacionales, de la modestia y de la cortesía. Todas estas cosas son meras invenciones humanas creadas con vistas al interés de la sociedad” (Hume 1739/40a: 823).

Junto al interés encontramos que Hume apela al principio de simpatía. Hume concede gran importancia a este principio en el *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, pero en obras posteriores como la *Investigación sobre la moral* y los ensayos políticos parece ir dejándolo de lado. Morrow (1923), en un clásico texto sobre el tema, muestra que Hume nunca termina de desechar este principio moral, aunque reconociendo que no le otorga la preeminencia que le había dado en sus comienzos. El núcleo central del principio afirma por un lado que somos afectados por lo que viven otros individuos. En efecto, sucede muchas veces que sentimos placer por el gozo que disfruta un extraño y ello se debe al principio de simpatía: “Como los medios adecuados a un fin solo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad –en donde no está comprometido nuestro propio interés ni el de nuestros amigos– nos place solo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que sentimos hacia todas las virtudes artificiales” (Hume 1739/40a:823). Por otro lado el principio de simpatía hace que aceptemos los sentimientos que otros nos transmiten. Esta

comunicación de sentimientos permite cierta homogeneidad de gustos y valores dentro de las sociedades.⁴

El progreso social y moral

De lo dicho anteriormente se desprende que para Hume es posible que el hombre descubra qué cosas le proporcionan mayor placer y le permiten vivir mejor. La reflexión nos muestra que el hombre por medio de su razón intenta dirigir sus acciones hacia el establecimiento de nuevas situaciones que lo satisfecerán más. A su vez, las nuevas situaciones creadas se muestran insuficientes, empujando constantemente al hombre a buscar otra mejor. Esta visión de la naturaleza humana permite comprender mejor sus trabajos en temas de historia y de política. Desde el punto de vista de la historia, el progreso es para Hume un hecho: los hombres de las sociedades modernas viven mejor que los de las antiguas.⁵ El progreso se ha dado tanto en el campo de lo material: las ciencias, las artes, etc., progresaron permitiéndole al hombre una mejor forma de vida, como en el moral: los hombres se han vuelto más sociales y sus gustos más refinados, el trato para con los otros cambió. De esta manera, ha perfeccionado su noción de justicia y adaptado las convenciones sociales a esta nueva forma de vida. El progreso moral y progreso artístico y científico parecen haber ido juntos.

En sus reflexiones sobre temas políticos encontramos las mismas ideas. En su ensayo *Sobre el Lujo*, Hume muestra que es el amor al placer engendra las grandes obras de la humanidad (Hume 1752b:68-72). Y una vez que los hombres han conocido esto ya no aceptan volver atrás. El placer atrae a todos los hombres (Hume 1752a:71) y así el crecimiento de la industria, de las artes y de la humanidad forman un nudo indisoluble y un único resultado: el hombre vive mejor. En su ensayo *Sobre el comercio* plantea la misma argumentación: las actividades humanas ne-

4. Morrow (1923:67), este es el aspecto de la simpatía que Hume nunca terminó de dejar de lado.

5. Incluso se ha postulado que sus libros de historia pueden verse como un intento de su parte por probar que la sociedad moderna es mejor que la antigua. Véase Danford 1989:125-126.

cesarias para la supervivencia, por ejemplo la agricultura, se han perfeccionado de tal manera que menos hombres logran ahora mejores resultados. Si los hombres que se vuelven innecesarios se dedican a las bellas artes, las artes de lujo, dan a muchos la oportunidad de gozar de satisfacciones que de otro modo no disfrutarían (Hume 1752a:41). Como Cohen (2000:123) podemos decir: “El progreso de la civilización es un mejoría en todos los frentes: las artes mecánicas y las liberales avanzan juntas con los modales. La industria, el conocimiento, los buenos modales y la humanidad están indisolublemente unidas y, tanto por experiencia como por razón, se encuentran en los tiempos ilustrados. Así, la concepción de Hume del progreso tiene dos componentes fundamentales: su naturalidad y su utilidad para la calidad de vida”.

Este descubrimiento de mejores formas de vida solamente puede darse por la experiencia y es transmitido a la sociedad y esta la recibe (aparece aquí el principio de simpatía): “El espíritu de la época influye sobre todas las artes, y una vez que los hombres han salido de su letargo y se han puesto en una cierta agitación, se mueven en todos los sentidos y llevan continuas novedades a las artes y a las ciencias. La crasa ignorancia queda desvanecida. El hombre goza del privilegio propio de los racionales, de pensar, obrar y gustar los placeres del espíritu igual que los del cuerpo” (Hume 1752b:70). A lo largo de la historia los hombres han introducido el refinamiento en ellos y esto generó cambios sociales (Hume 1752c:103). El gusto por lo bueno se desarrolla y quizás no extingue nuestras pasiones, pero ciertamente nos vuelve incapaces de sentirnos atraídos por lo malo: “Pero quizás he ido demasiado lejos al decir que el gusto cultivado por las bellas artes, extinguen las pasiones y nos hace indiferente a esos objetos que son tan gustosamente buscados por el resto de la humanidad. En reflexiones posteriores considero que mejora nuestra sensibilidad por las pasiones tiernas y agradables al mismo tiempo que hace a la mente incapaz de sentir emociones bruscas” (Hume 1742:5).

Ahora bien, cuando uno conoció esta forma de vivir, ya no acepta volver atrás (Hume 1752a:45). Alcanzado esta mejor forma de vida, el hombre quiere establecerse allí. La vuelta atrás se presenta como imposible y antinatural.

La política y el progreso

La política, o la acción del dirigente político, ocupa un papel en este progreso social. En tanto que ordena la sociedad un dirigente puede colaborar con el desarrollo del gusto y por ende con la evolución de la sociedad: “Aunque este progreso de los sentimientos sea natural e incluso se produzca de un modo necesario, es cierto que se ve ayudado por el artificio de los políticos, que, para gobernar a los hombres con mayor facilidad y conservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia” (Hume 1739/40a:727). Un soberano no puede oponerse mucho tiempo a los deseos de los hombres y en cambio puede llevarlos lentamente a una mejor situación. Como existe una imposibilidad de descubrir de antemano qué situación será mejor que la actual, el soberano debe procurar realizar cambios suaves y sutiles y estar siempre dispuesto a echarse atrás en busca de nuevos caminos donde probar. Lo que no puede hacer es ir contra los deseos de las personas. Tal forma de hacer política es considerada por Hume antinatural (Hume 1752a:47-48) y por ende condenada al fracaso. El trabajo del político se basa en los deseos ya existentes. El político y el educador pueden desarrollar ciertas cosas, pero este desarrollo se basa en algo existente “En verdad debemos reconocer que este principio de la preceptiva y de la educación tienen gran eficacia, hasta el punto de aumentar o disminuir, allende sus normas naturales, los sentimientos de aprobación o de repudio y aun puede crear, en casos particulares –sin ningún principio natural– un nuevo sentimiento de esta clase. Pero lo que nunca ha de ser reconocido por el investigador juicioso es que toda afección o repudio morales tienen este origen” (Hume 1751:77).

Conciente de las limitaciones del conocimiento Hume no sueña con un brillante legislador que pueda de la nada darnos leyes nuevas y perfectas, como soñaban muchos pensadores franceses, y en cambio prefiere que los cambios se den lenta y gradualmente, apoyado en la experiencia de generaciones anteriores (Hume 1752a:47-48). ¿Puede alguien ser un excelente legislador, el mejor de todos, a tal punto que nos dé las mejores leyes para el hombre, leyes infalibles e inmejorables? Hume diría que no, que si a lo largo de la historia se dio algún caso así fue algo fortuito, pero no por hacerle al legislador una objeción de tipo moral, si-

no una objeción de tipo intelectual. No se le objetaría si tal cosa obligada por la ley es buena o mala, ni tampoco se cuestionaría al legislador en nombre de la libertad o de la participación popular, sino que se le objetaría principalmente la capacidad de conocer qué es lo que conviene de un modo acabado, víctima, como todos los hombres, de un conocimiento extremadamente falible e imperfecto (Hume 1748:58). Recordemos que como dijimos antes, todo conocimiento supone por un lado experiencia y por otro falibilidad. De la experiencia obtenemos, si somos perspicaces y profundos (Hume 1752a:37), reglas generales que a su vez son falibles, pues no debemos olvidar que toda regla es susceptible de ser contradicha por casos particulares y esto no agrega ni quita nada a la veracidad de la regla (Hume 1752a:37), salvo que los casos contradictorios se vuelvan mayoría. La reflexión sobre la política no puede hacerse desde un punto de vista teórico sino desde un punto de vista práctico e histórico (Hume 1748:463). El hombre sabio es aquel que a partir de los innumerables casos particulares que la historia le presenta, puede obtener algunas reglas generales, sabiendo que incluso estas reglas no son infalibles (Hume 1752a:37). No sabemos qué es el hombre, pero los hechos nos muestran a lo largo de la historia que posee ciertas tendencias. El político debe aceptar esas tendencias existentes e intentar guiarlas de modo suave hacia donde de algún modo ellas mismas lo llevan, que es, como dijimos, a una mejor forma de vida (Hume 1752a:47-48). Hay, dice Hume (1752a:45), “un curso natural de la historia” que el hombre, y especialmente el político, debe descubrir y debe colaborar con él. De esta manera: “La ilustración en el arte de gobernar lleva naturalmente a la dulzura y la moderación, instruyendo a los hombres acerca de la ventaja de los principios humanitarios sobre los del rigor y la severidad. [...] Cuando el espíritu de los hombres se dulcifica tanto como su razón se perfecciona, es cuando la humanidad aparece de un modo más propio; y es esta la señal característica que distingue un siglo civilizado de los tiempos de barbarie e ignorancia” (Hume 1752b:74).

Conclusión

Llegamos así al final de este trabajo. A lo largo del mismo hemos revisado algunos aspectos centrales sobre la gnoseología de David Hume,

para luego adentrarnos en su visión ética, demostrando que para él ella responde al sentimiento antes que a la razón. Luego vimos como Hume concede un especial papel al interés, pero este no es un interés absolutamente egoísta y de allí que la sociedad, si bien no es en sí misma natural, surge con naturalidad de los intereses humanos. Era en la búsqueda de satisfacer este interés que el hombre generaba primero la sociedad y luego la hacía progresar. El hombre descubre mejores formas de vida y las trasmite a toda la sociedad, el gusto se desarrolla y el hombre vive mejor.

Finalmente vimos que la política se presenta como la actividad que debe fomentar este desarrollo atendiendo al interés presente en la naturaleza de los individuos que conforman la sociedad. Coherente con su teoría gnoseológica Hume desconfía de los grandes cambios y prefiere que el progreso se dé por medio de suaves y sutiles transformaciones. Así, Hume se muestra políticamente conservador, aunque este conservadurismo brota de su escepticismo. La Ciencia Política mira entonces la historia, se nutre de la experiencia de otros y busca educar a los hombres, llevándolos a una situación mejor.

Bibliografía

- ANDERSON, M. S. (1964): *Europa en el siglo XVIII. 1713-1783*. Madrid: Aguilar.
- AMERIO, Franco (1965): "La Ilustración". En: Fabro, C. (ed.): *Historia de la filosofía*. Madrid-México: Rialp, Tomo II.
- BARUDIO, Günther(1983): *La época del absolutismo y la ilustración*. Madrid: Siglo XXI.
- CASSIRER, Ernst (1943): *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COBBAN, Alfred (ed.) (1989): *El siglo XVIII. Europa en la época de la Ilustración*. Madrid: Alianza.
- COHEN, Alix (2000): "The Notion of Moral Progress in Hume's Philosophy: Does Hume Have a Theory of Moral Progress?". En: *Hume Studies*, Vol. XXVI, no. 1, pp. 109-127.
- COPELSTON, Frederick S. J. (1985): *A History of Philosophy*. Londres: Doubleday, Vol. IV.

- DANFORD, John W. (1989): "Hume on Development: The First Volumes of the History of England". En: *The Western Political Quarterly*, vol. 42, issue 1 (mar. 1989), pp. 107-127.
- FABRO, Cornelio (ed.) (1965): *Historia de la filosofía*. Madrid-México: Rialp, Tomo II.
- GALLO, Ezequiel (1988): "La ilustración escocesa". En: *Estudios Públicos*, no. 30, pp. 273-289.
- GALLO, Ezequiel (1988): "La Tradición del orden social espontáneo en Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith". En: *Libertas*, no. 6, mayo 1988, pp. 131-153.
- GILL, Michael (2000): "Hume's Progressive View of Human Nature". En: *Hume Studies*, vol. XXVI, no. 1, abril de 2000, pp. 87-108.
- HUME, David (1739/40a): *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires: Orbis, 1984.
- (1739/40b): *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- (1748): "Sobre el contrato original". En: Hume, D.: *Ensayos Políticos de David Hume*. México: Herrero Hermanos, 1965.
- (1742): "Of the delicacy of taste and passion". En: Hume, D.: *Essays: moral, political and literary*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- (1751): *Investigación sobre la Moral*. Buenos Aires: Losada, 1945.
- (1752a): "Sobre el comercio". En: Hume, D.: *Ensayos Políticos*. Madrid: IEP, 1963.
- (1752b): "Sobre el lujo". En: Hume, D.: *Ensayos Políticos*. Madrid: IEP, 1963.
- (1752c): "Sobre el dinero". En: Hume, D.: *Ensayos Políticos*. Madrid: IEP, 1963.
- (1757/1777): *Principal writings on Religions: Including Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- (1776/7): "Autobiografía". En: Hume, D.: *Tratado de la Naturaleza Humana*. Buenos Aires: Orbis, 1984.
- KANT, Emmanuel (1784): "¿Qué es la ilustración?". En: *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

- MARSHALL, M. G. (2000): "Luxury, Economic Development, and Work Motivation: David Hume, Adam Smith, and J. R. McCulloch". En: *History of Political Economy*, vol. 32, issue 3.
- MARTIN, Marie A. (1990): "Utility and Morality: Adam's Smith critique of Hume". En: *Hume Studies*, vol. XVI, no. 2, pp. 107-120.
- MCMULLIN, Ernan (1998): "The impact of Newton's Principia on the Philosophy of Science". En: *Philosophy of Science*, vol. 68, issue 3, pp. 279-310.
- MORROW, G. R. (1923): "The significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith". En: *Philosophical Review*, no. 32, pp. 60-78.
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario (1988): *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder, vol. II y III.
- ROBERTSON, John (1997): "The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-century Scotland and Naples". En: *The Historical Journal*, vol. 40, no. 3, pp. 667-697.
- SABINE, George (1945): *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SMITH, George (1998): "Comments on Ernan McMullin's 'The impact of Newton's Principia on the Philosophy of Science'". En: *Philosophy of Science*, vol. 68, issue 3, pp. 327-338.
- SMITH, Norman K. (1941): *The Philosophy of David Hume*. Londres: Macmillan.
- STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (comp.) (1993): *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEXLER, Victor G. (1976-77): "David Hume's Discovery of a New Scene of Historical Thought". En: *Eighteen Century Studies*, vol. 10, issue 2, winter, pp. 185-202.
- WERTH, S. K. (1975): "Hume, History and Human Nature". En: *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, issue 3, pp. 481-496.

ÁLVARO PERPERE VIÑUALES es doctorando en Filosofía por la Universidad de Navarra y licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Actualmente es profesor en el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales (UCA) y en la sede Buenos Aires de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.