

ARETE. Vol. II Nº 1. 1990

DAVID HUME: EL CINISMO DE LA PRODUCCION*

Gérard Granel

* Conferencia pronunciada en mayo de 1989 en la Alianza Francesa de Miraflores, Lima.

Lo que quiero proponerles hoy día es una lectura particular de los *Moral, political and literary Essays* de David Hume (Oxford University Press, 1963), cuyo núcleo está constituido por los *Political Discourses* de 1752 —única obra de Hume que haya obtenido un éxito fulminante desde su publicación.

Con el título de esta conferencia no pretendo dar a entender, en modo alguno, que Hume sea un autor cínico, es decir un autor que se exima de toda perspectiva ética en el tratamiento de esas materias que el inglés denomina “*politics*” y “*economics*”. La preocupación fundamental de Hume no es, ciertamente, de orden moral: ella remite, como él afirma, a las exigencias de la “*ciencia*”, término que en su obra significa no tanto el encadenamiento de teorías sobre el valor, la renta, la ganancia, el salario, etc., es decir el contenido de un saber efectivo de los fenómenos económicos (eso será la *economía política* como ciencia que recién aparecerá en la siguiente generación con Adam Smith), cuanto un esfuerzo por ofrecer los fundamentos metafísicos sobre los cuales la economía política misma debe reposar. Hume es, sin discusión alguna (y por lo demás, concientemente, incluso orgullosamente) “newtoniano”; pero en materia de política y de economía el trabajo que lleva a cabo en los *Essays* corresponde exactamente a lo que son los “*axiomata sive leges motus*” de *Principia Mathematica* de 1683 y sólo a ellos: quiero decir que no cumple con aquello que sería para la sociedad el equivalente de lo que es el “sistema del mundo” para la naturaleza: un simple “ejemplo”, como lo dice orgullosamente Newton, de la axiomática inicialmente construida pero que constituye, pese a ello, el conocimiento real del sistema solar.

Mostraremos, entonces, que Hume construye “hipótesis”; pero, como lo ha mostrado larga y magníficamente A. Koyré en sus *Etudes newtoniennes*, hay dos sentidos del término “hipótesis” en la obra de Newton: en el primer sentido, que no es el más célebre, “hipótesis” designa la conceptualidad fundamental que precede la ciencia y sobre la cual ésta va a edificarse (es en

este sentido que los “*axiomata sive leges motus*” a los que aludíamos hace un instante llevaban inicialmente de pluma de Newton el nombre de “hipótesis”); y hay el famoso sentido según el cual “hipótesis” significa una explicación especulativa que no permite el cálculo y que no se expone a los fenómenos a través de experimentaciones, que es aquella que Newton rehusa “imaginar”. Hume hace exactamente lo mismo; pero ésta es también la primera razón por la cual la sombra del “cinismo” parece cernirse sobre su obra. Pues las hipótesis imaginadas de sus predecesores o adversarios en materia política (en primera línea las de Rousseau) son todas hipótesis *morales*. Y así en tanto las rechaza por su vacuidad especulativa, Hume parecerá rechazar también *toda* preocupación ética.

Ahora bien, esta apariencia se ve reforzada (lo veremos en detalle cuando retomemos —para recorrer al menos rápidamente el contenido— cada uno de los puntos que por el instante sólo enumero a fin de hacer simplemente surgir la significación general y esencial) por lo que encontramos cuando penetramos en la “ciencia”. Y ello quiere decir: cuando Hume describe los rasgos constitutivos de lo que él llama “la naturaleza humana”. Esta parece admitir en el orden político sólo fuerza y fraude y en la relación con los “bienes” parece estar dirigida por la pura rapacidad de un apetito tan grosero como egoísta. Si uno se permite extraer citas de un texto cuyo principio de escritura no es interrogado y cuya trama no es respetada, las “pruebas” de cinismo, en efecto, no faltarán. Comenzando por la confesión del principio del cinismo: el amor ilimitado por sí mismo, puesto que podemos leer, en el ensayo *Sobre el Contrato Original*, las líneas siguientes: “Como en efecto es evidente que todo el mundo se ama así mismo más que a cualquier otra persona, todo el mundo tiende naturalmente a acrecentar sus bienes tanto como sea posible [...]”. Como se suele destacar también de pasada que todos los razonamientos de Hume en materia económica apuntan a defender el lujo, se puede inmediatamente sospechar que su teoría sigue precisamente la pendiente del cinismo natural; tanto más cuanto —al reposar el lujo en el crecimiento del stock de trabajo por una serie de prerrogativas autorizadas por este crecimiento, es decir, por la extorsión de un excedente de trabajo que no será remunerado en retorno— apenas si se puede evitar el considerar como típico de la impudicia del rico el discurso constantemente retomado contra la “pereza” (y la “barbarie” que de ella resulta). Las evidencias que siguen ¿no constituyen, acaso, otras tantas muestras de un cinismo de la mejor calidad? “Nuestros instintos primarios nos conducen sea a abandonarnos a una libertad sin límite, sea a buscar dominar a los demás”; o bien: “Casi la totalidad de gobiernos que existen hasta el día de hoy o de los que subsiste alguna huella en la historia,

han estado originalmente fundados sea en la usurpación, sea en la conquista, sea en ambas”, y aun más: “¿Se puede descubrir en tales eventos otra cosa que no sea fuerza y violencia?”. A decir verdad, sí: la fuerza permite descubrir todavía algo en el establecimiento y mantenimiento de la dominación política, es el arte político; pero éste, justamente, es descrito por Hume como el arte del fraude y de las falsas apariencias. Toque final de cinismo.

Sin embargo, de continuar con tal “consulta” de los textos en sus simples contenidos-de-tesis y en su aparente desorden¹, se encontrarán tantos pasajes como se quiera para negar la impresión de frío pesimismo y de amoralidad teórica que nos han dejado aquellos que acabamos de citar. Para comenzar con la “naturaleza humana” misma, encontramos en el Ensayo *Que la política puede ser reducida a una ciencia*, luego de la descripción de los diversos horrores de la historia romana, la idea que ello “es suficiente para inducirnos a mantener con extremo celo en todo estado libre esas instituciones y estas formas por las cuales la libertad es asegurada, el bien público consultado y la avaricia o la ambición de particulares contenida y castigada; [...]”. Y Hume añade, por esta vez con alguna solemnidad: “Nada honra más la naturaleza humana que una pasión tan noble” (Oxford, p. 23). Y de hecho, salvar la

-
1. En efecto constituye un principio de lectura que se verifica, creo yo, en todas partes, que el desorden en la obra de un filósofo (me refiero a un verdadero filósofo y no a un simple profesional de la filosofía) sea simplemente aparente —lo cual, por lo demás no se debe a que el pensamiento debería ser “coherente” o no ser y comportaría entonces por sí mismo una suerte de poder arquitectónico, pues si así fuese no vemos por qué no se mostraría en su orden.

La unidad de un pensamiento, su consistencia consigo mismo es de otro género (que se debería sin duda llamar obsesional), de modo tal que es más “cohesivo” que “coherente”. No que el pensamiento tenga que dispensarse de formar conceptos y de *producir* una *logicidad*, sino que se trata precisamente de producirlos y formarlos, no simplemente de seguirlos o aplicarlos. Este trabajo es aquel que Aristóteles llamaba “épagogè”, cuya traducción correcta sería el latín *petitio principii* (lo que no significa una falta contra la lógica, una “petición de principio” en sentido vulgar, sino muy al contrario aquello que se puede hacer de más elevado *para* una logicidad: su invención misma) y está ligado a la *escritura*, a su recurso y su riesgo ilimitados. De ello se sigue que dicho trabajo es diferente (entre otros motivos de variación) según el estilo de escritura de cada época. El siglo XVIII escribe elegante y rápido. Diderot es evidentemente el ejemplo más perfecto y si todos los pintores conocen “arrepentimientos”, el *Ensayo sobre la Pintura* en su caligrafía en sentido chino estricto (es decir en su “trazo único de pincel”) los ignora absolutamente. En Rousseau y, sobre todo en Hume, es relativamente lo mismo. Sin embargo, la cohesión del pensamiento es tan grande en estos autores como en otros y nos toca a nosotros, descubriéndola, conducirla a una coherencia que ella contiene pero que no explicita.

libertad restringiendo, a través de todo un juego de instituciones, procedimientos, costumbres y maneras, sea el *poder* sea la *autoridad*, es la preocupación más constante de Hume en sus *Ensayos*, preocupación de la que no podríamos afirmar que no es moralmente loable. Podemos apreciar que se trata de lo mismo en las consideraciones que versan sobre temas propiamente económicos; por ejemplo, en *Del refinamiento en las Artes* la distinción entre el lujo “vicioso”, que nos impide (arruinándonos) cumplir nuestros deberes para con los otros, y el lujo “inocente” es largamente desarrollada. La impresión de cinismo que nos han dejado los textos precedentes sobre el principio mismo de que el fin de nuestros deseos es la riqueza y sobre la necesidad —para acrecentarla— de acrecentar primero un stock de trabajo del cual pueda ser extraído un excedente, se encuentra por lo menos corregida y tal vez completamente suprimida por otros textos: en primer lugar, por aquel que, en el ensayo sobre el dinero, define como “público” este muy claro objeto de deseo² y luego por aquel otro que muestra que es “ventajoso” para el sistema de producción de riquezas que éstas se difundan de arriba hacia abajo en la pirámide social. Hume incluso previene (lo que su elegancia le permite rara vez) que espera se le sepa leer en este punto sin tomar aquello que dice como “una digresión superflua”. A decir verdad, *nosotros* seríamos realmente imperdonables, nosotros ciudadanos de democracias liberales y sociales, si no tomamos en cuenta la importancia de esta página del ensayo titulado *Del Comercio*; pues todos los rasgos esenciales de nuestro sistema ya están allí.

Ahora bien, el cuadro que ellos forman parece un modelo de moralidad. En primer lugar, entonces, porque según Hume conviene “elevar el número de personas susceptibles de acceder a los productos de estas artes” (las “artes mecánicas”) —dicho de otra manera, porque conviene elevar el nivel de vida de la mayor cantidad posible de capas sociales. Incluso hay una universalización tendencial de esta difusión de las “riquezas” en el cuerpo social o, en su defecto y a la espera, una suerte de mínimo vital, cuando no garantizado por lo menos deseable. La frase siguiente se puede leer como un montaje de estas dos ideas bien actuales: “Si es posible, cada quien debería gozar de los frutos de su trabajo, con la plena posesión de lo que es necesario para la vida y de muchas de las cosas que la hacen agradable”. Agradable es un adjetivo

2. “Que las mercancías y el trabajo deban encarecer en razón del crecimiento del comercio y del dinero es desde muchas perspectivas un inconveniente, pero un inconveniente que es inevitable y que es un efecto de esta riqueza y prosperidad públicas que constituyen el fin de todos nuestros deseos”. (Loc. cit. Oxford, p. 291)

muy endeble para designar aquello que separa la simple subsistencia de la existencia en sentido fuerte. Sin embargo, es de eso de lo que se trata, lo cual se aprecia mejor si asignamos a la totalidad de “agregados” de la vida el nombre que lleva tanto en Kant y Saint-Just como en Hume: la *felicidad*. La misma que no será entonces, cuarenta años después de Hume, “una idea nueva en Europa” sino solamente en el continente —en verdad una idea inglesa que, lo veremos, incluso ha suministrado a Hume la primera determinación de Europa en el sentido en que la entendemos económica y políticamente hoy día. Felicidad que no es tampoco, como lo quería ese cascarrabias de Kant, “un concepto subrepticio” (cuyo verdadero status es *solamente* aquel de un “ideal de la imaginación”). Ella es, por el contrario, la idea fundamental que permite, a partir de un principio que pertenece a la subjetividad individual, engendrar el elemento de lo político y modelarlo según las exigencias más morales. Si en efecto la riqueza se extrae del excedente de trabajo en el stock de trabajo, no se mantiene (“nadie se enriquece sólo” es el primer axioma del comercio) más que a condición de difundirla. El interés individual, que hace un momento nos parecía cínico, se muestra aquí generoso por interés. La lógica de la riqueza no se confunde, por ende, con el interés inmediato y “unrestrained” de los ricos: sin impedir a éstos serlo y continuar siéndolo, y tal vez individualmente en una desproporción considerable en relación al nivel de vida de la gran mayoría, la riqueza exige empero que *en general* no haya una desproporción “muy grande” y que se opere, por tanto, una suerte de igualación tendencial de conjunto que sólo se puede realizar quitando al rico para dar al pobre.

De este modo queda hecha la demostración de que lo “social” es un elemento esencial de la máquina liberal. A partir de aquí, añadiría yo pensando en nuestro presente, es necesario que nuestros socialistas (una “raza” que Hume todavía no conoció) o bien adopten una línea radical (es decir, *exterior* a la lógica de la producción como producción de la riqueza), que se muestren pues “revolucionarios”, “sectarios”, etc., o bien que sólo constituyan una variante en el arte de conducir el “desarrollo”. La evolución actual de Europa (quiero decir la Comunidad Económica Europea) es lo suficientemente elocuente al respecto. Dicha evolución revela asimismo que la maqueta cibernética (a través de “checks and controls”, de desequilibrios y re-equilibrios) montada por Hume hace doscientos treinta y siete años continúa ronroneando como el verdadero motor de nuestra historia presente. Esta máquina es en verdad el dios del pensamiento-Hume; al final del Ensayo *De los celos del Comercio* —luego de haber hecho el mismo razonamiento sobre los intercambios comerciales entre las naciones que aquel que acabamos de seguir respecto

de la difusión de la riqueza en un cuerpo productivo nacional— también ofrece Hume a dicho dios la siguiente plegaria: “Me atrevería a confesar entonces, no sólo en tanto hombre sino también en calidad de súbdito británico, que rezo porque Alemania, España, Italia y la propia Francia conozcan un comercio floreciente. Estoy cuando menos seguro que Gran Bretaña y todas sus naciones prosperarán aún más si sus soberanos y ministros adoptan para con toda otra nación sentimientos tan abiertos y benevolentes como aquellos que yo precocino”. Amén!... es todo lo que estaríamos tentados de añadir, renunciando al mismo tiempo a nuestra cuestión del cinismo, puesto que ya ha sido demostrado que la aparente dureza de la teoría económica recupera en el curso de su desarrollo la moralidad que había desterrado de sus principios, elevando su espíritu incluso hasta una suerte de majestad religiosa.

Tanto más cuanto aún no hemos terminado de descubrir todos los aspectos de aquello que yo he llamado, en un prefacio a una traducción parcial de los *Ensayos*, “la fuerza de Hume”. Esta se muestra otra vez en su capacidad de englobar el campo político en el discurso de la producción —y ello en total beneficio de la “libertad”, cuyo nuevo concepto nos ofrece (a la vez “realista” y “moral”)— y en el carácter rigurosamente “científico” de su proceder (incluso si aquí todavía se trata solamente de los axiomas de la ciencia). Si Riqueza, Libertad y Ciencia marchan a la par en la escritura de Hume ¿que tendríamos todavía que objetarle?

El razonamiento político es sólido. Comienza, en primer lugar, por deducir del principio de la felicidad la cohesión política de individuos que, de ser por ellos mismos, serían tan tiránicos y corruptos en materia de poder como serían perezosos y licenciosos en sus deseos. Y esta cohesión se constituye necesariamente en torno a lo que Hume denomina “un gobierno libre”. Pero ninguna de las articulaciones de este razonamiento, como ninguno de los conceptos que éste pone en juego, nos pueden aparecer en su verdadero sentido si no entramos en la significación ontológica que se vincula a la definición que hace Hume de la “naturaleza humana” y si esta definición no nos conduce a su vez a comprender sobre la base de qué experiencia fundamental del ente, para el hombre moderno así definido, el sentido del ser mismo (quiero decir: no más del ser del hombre sino del ser en general) le aparece como la “producción” en tanto producción de “riqueza”. Sin tal determinación ontológica fundamental no comprenderemos tampoco hasta qué punto Hume es serio cuando habla de “reducir la política a la ciencia”, ni por qué la axiomática en la que él intenta echar los fundamentos metafísicos de un tratamiento científico de la economía y de la política pueda ser conducida como

lo es, es decir según un modelo newtoniano. Ahora debemos entonces —si queremos al menos continuar leyendo a Hume o, mejor, *comenzar* a “leerlo” en el verdadero sentido de la palabra— dejar de referir fragmentos de textos reducidos a su contenido de sentido aparente a un juicio moral instituido (que “condena” o “aprueba”) y más bien entrar en la lógica de conjunto del pensamiento que entreteje a todos.

Mi primera afirmación será que Hume, obsesionado por la diferencia que separa a los modernos de los antiguos (y obsesionado en sentido inverso al de Rousseau, quien busca colmar esta diferencia allí donde Hume busca, por el contrario, profundizarla) apunta con justeza a lo esencial al abandonar en la teoría aquello que efectivamente el hombre moderno no conoce más en su práctica, es decir, la trascendencia de lo político. Lo que quiero decir con esta fórmula tal vez un poco pesada y mal descifrable es que sin renunciar a la consistencia propia de la “esfera política” (para la cual, al contrario, inventará con precisión el juego de conceptos que, en su obra, constituyen la “balanza del poder”) Hume, sin embargo, renuncia por vez primera en el curso de la filosofía occidental fórmula aristotélica del “*Zōon politikon*” comprendida como fórmula que nos ofrece una definición del hombre *en su ser*. Lo primero que Hume comprende es que la forma política del “*Mitsein*” no es más un existencial co-originario del “*Dasein*” desde el momento en que éste es definido, en la posteridad del Cogito, como *el sujeto de la felicidad*.

Naturalmente las cosas no son dichas en tal lenguaje. Pero ellas son dichas: se expresan en la oposición tradicional, y ontológica si así fuese, de lo que es “natural” (el “*tè phùsei*” aristotélico) y lo que es “violento” (“*bia*”). El punto fundamental que explica (como lo quieren Platón, Cicerón y Rousseau, a quien hace Hume aquí una concesión de envergadura) que “el poder de los estados antiguos sobrepasaba en mucho aquél de los estados modernos” es “la inexistencia en ellos del comercio y del lujo”. De allí surge la objeción que Hume, con un fair-play teórico muy británico, se hace a sí mismo: “Es natural preguntarse en esta ocasión si los príncipes no podrían retornar a las máximas de los antiguos y consultar su propio interés en esta materia antes que la felicidad de sus súbditos”. A decir verdad la pregunta, tal y como habría que plantearla y tal como Hume no podía plantearla sino únicamente ocultarla en su propia manera de presentirla, no se refiere al “interés de los príncipes”, pues esta noción semi-feudal, semi-moderna sólo concierne la política como cuestión del poder, como relación de sumisión —así como Hume la concebirá siempre, incluso, o mejor sobre todo, cuando intentará “balancear” las relaciones de poder en la forma de un “free government” tan perfecto como sea

posible. La pregunta es aquella de la libertad antigua como modo de existencia originaria de iguales reunidos en la “Polis” a fin de discutir y decidir sus formas de vida *antes* de toda relación de poder entre ellos y a fin de fundar éstas en la Ley. Lo más sorprendente es que Hume describe magníficamente esta libertad de las ciudades antiguas, cuyo vínculo directo con el “espíritu público” es de pasada denominado incluso “natural”, refiriéndola a circunstancias contingentes (“pequeñez de los estados”, “estado de guerra” permanente), con el propósito de poder continuar considerándola “violenta” y reservar lo “natural” para la felicidad moderna. Cito —en primer lugar la respuesta a la pregunta planteada anteriormente (“si los príncipes no podrían retornar a las máximas de los antiguos”): “Yo respondo, dice Hume, que ello me parece casi imposible, porque la política de los antiguos era violenta y contraria al curso más natural y más habitual de las cosas”. Y en torno a las repúblicas de la antigüedad dice: “Eran estados libres; eran pequeños; y, siendo una época marcial, todos sus vecinos estaban continuamente en armas. *La libertad engendra naturalmente el espíritu público*, en particular en los estados pequeños, y este espíritu público, este *amor patriae* debe crecer cuando el pueblo está en alerta casi continua”, etc.... Igualmente se lee un poco más adelante: “Aún cuando la ausencia de comercio y de manufactura *en el seno de un pueblo libre* y muy marcial pueda no tener a veces otro efecto que hacer la cosa pública más poderosa, es cierto que en el curso habitual de los asuntos humanos ello producirá una disposición totalmente contraria”.

Así, quiéralo o no, Hume está obligado a conceder que existe una idea de libertad que no es aquella del “free government” moderno y que no reposa, como éste último, en el comercio y la industria; como también que la existencia política que esta libertad define no consiste en un sistema de “checks and controls” de poderes opuestos, sino más bien en la determinación de la Ley en el seno de la palabra en común. Tampoco percibe Hume que la concepción misma de la Ley es diferente en la antigüedad de aquello a lo que se reducirá en el mundo moderno. Puesto que si bien se trata en uno y otro caso de fijar procedimientos que eviten los abusos individuales, las usurpaciones de poder, etc., la diferencia reside en que no se trata para los Antiguos de prevenir así los daños ocasionados a un sistema de *felicidad*, sino a un sistema de formas de existencia concientemente y públicamente ensambladas denominándose este empalme a sí mismo: “Dikè”.

Esta última precisión nos conduce a ese centro de la determinación ontológica del sentido del ser del hombre y del sentido del ser “mismo” del que hablábamos hace un instante. “El sujeto de la felicidad”: ciertamente es

ésta una definición metafísica del hombre; pero es una definición metafísica que no permite, y ello por esencia, concebir más lo político como una responsabilidad común relativa al ser, definida públicamente como la regla de vida de hombres libres. Aquello que se denomina, en efecto (por más escolar que esta denominación pueda parecer) el “solipsismo” del sujeto egológico moderno no es por ende ni una tesis (desgraciada) de tal o cual “idealismo”, ni siquiera una simple limitación, una apariencia inevitable pero legítimamente superable (por y en la “intersubjetividad”) del discurso trascendental: el solipsismo es, por el contrario, el destino de la filosofía moderna y se confirma estructuralmente en la intersubjetividad que no puede comprenderse de otro modo ni más radicalmente que como “intercourse” *entre* sujetos. Aquello que en Heidegger se llama “existencia” y que en su pensamiento excede toda vida humana como lo “trascendente puro y simple” que la transita, es por el contrario consecuentemente determinada en los modernos como la vida que *pertenece* al viviente individual. De allí que también toda relación al ente es comprendida ontológicamente a partir del modo en que éste se presenta a la experiencia que de él hace el ser vivo subjetivo. Sin embargo, en el empirismo humeano el modo fundamental de esta experiencia no es el mismo que aquel que desde Descartes se da en el linaje metafísico “continental”: un “acto” del entendimiento estructurando la representación y su objeto inmanente. No podemos, pues, llegar *directamente* aquí a la comprensión de lo que manifiestamente constituye para Hume el fondo de la “naturaleza humana” (dicho de otro modo, aquello que hemos llamado el sentido de ser del ser humano) a saber, la *actividad*. Debemos, en primer lugar, demostrar en los textos: a) que la acción, o mejor el ser-en-acción, es efectivamente en Hume la determinación existencial fundamental; b) que la actividad de la que se trata no reposa en la oposición metafísica de la acción y la pasión, sino por el contrario define todas nuestras pasiones en su esencia misma (en su “apasionamiento”) como una forma entre otras de una pasión-madre que es la pasión-de-actividad. Pero tendremos además c) que comprender a partir de qué experiencia “historial” (es decir a la vez histórica y ontológica) del ente en tanto tal y en general, la actividad en cuestión es designada ora con el nombre de trabajo ora más precisamente todavía con el de “industry”. Pues es siempre de un solo y mismo movimiento que una humanidad, y la humanidad moderna tanto como cualquier otra, comprende su propio sentido de ser y el sentido del ser en general. Solamente así la coherencia y la completitud del pensamiento humeano nos aparecerá como aquello que efectivamente pretende ser: como el sistema que vincula una a otra la *industria*, la *ciencia* y la *humanidad*.

Todas estas demostraciones, que suponen un largo recorrido de los textos, no podrían ser, de toda evidencia, verdaderamente logradas en el marco

de una simple conferencia. Permítaseme pues, en lo que concierne al punto b) simplemente remitir al trabajo de Didier Deleule: *Hume et la naissance du libéralisme*, donde se ofrece abundantemente la demostración de la determinación de toda pasión a partir de una pasión fundamental que es la actividad productora. Por otra parte, si el hombre se presenta en su ser como productor es que el ser en general —o, por decirlo de otro modo, aquello de que el mundo está hecho— se le presenta como un inmenso *stock de trabajo*. Esta expresión designa para Hume la experiencia fundamental del ente, del mismo modo que para Marx “El mundo *es* una inmensa acumulación de mercancías” (frase que, no por azar, es la *primera* proposición de “Das Kapital”). He aquí nuestro punto c) que yo pediré entonces (*brevitatis causa!*) se me conceda y que es, por lo demás, igualmente confirmado, aunque en otro lenguaje, en el trabajo de Deleule recientemente mencionado.

Me limitaré entonces a pedir al ensayo titulado *Del refinamiento en las artes* la demostración del punto a) (que la actividad en el sentido de Hume tiene el sentido y el alcance de lo que Heidegger llama un existencial), lo cual me permitirá al mismo tiempo por lo menos ilustrar los otros dos puntos, puesto que en este texto la actividad es inmediatamente comprendida como “trabajo” o “industria” humana en general (plenamente en el sentido de Vico, que remonta a Descartes este devenir-ingeniero del ingenium) y que, además, este “engeneering” del entendimiento es él mismo inmediatamente comprendido a partir de la producción económica (evidentemente no es todavía la industria en el sentido de la “gran industria” que pensará Marx, pero ya es sin embargo, la “manufacture” —“the Fabric” como dice Hume— donde reinan las “artes mecánicas”).

Esta lección del ensayo sobre el “refinamiento” parte precisamente de una reflexión sobre la “felicidad” cuyos “ingredientes” enumera como si se tratara de una receta de cocina: “La felicidad humana, según las nociones más comúnmente recibidas, parece estar compuesta de tres ingredientes: la acción, el placer y el ocio”. Así, pareceríamos estar en un tratado de psicología, teniendo que ver con la antropología antes que con la ontología existencial y parecerían ser, desde este ángulo, tres los componentes de la definición de la naturaleza humana (“acción”, “placer” y “ocio”) en lugar de reducirse como lo hemos pretendido, a la sola “actividad”. Tanto más cuanto el texto añade inmediatamente: “y aún cuando estos ingredientes deben estar mezclados en proporciones diferentes según la diferencia de las disposiciones naturales, ninguno de ellos puede faltar sin destruir, en una cierta medida, el gusto del conjunto”. Siempre la receta de cocina: ¡al inicio los “ingredientes” y ahora

el “gusto” del plato con ellos confeccionado! No nos equivoquemos, sin embargo, sobre el alcance de la metáfora: se trata, ni más ni menos, del gusto de la vida, de lo que da el gusto de vivir o nos da disgusto, es decir, de aquello que hace, o no, de una simple vida humana una existencia digna de ese nombre. Y no somos nosotros quienes forzaríamos así arbitrariamente inocentes anotaciones psicológicas humeanas hacia un concepto heideggeriano de la existencia; es el propio Hume quien comprende y expresa la felicidad así compuesta como aquello que “satisface” al hombre (en tanto tal: aquello que satisface su “humanidad”) haciéndolo ex-sistir en sentido fuerte, es decir elevándolo y manteniéndolo “fuera de sí mismo”. La felicidad es, en efecto, definida como “esta viva animación de los espíritus” (“that quick march of spirits”) que arranca a un hombre de sí mismo (“which take a man from himself”) y que, *por esta razón* es la verdadera fuente de su “satisfacción”. Siempre en el mismo pasaje, la triplicidad de los “ingredientes” también desaparece rápidamente, cuando se reduce desde el inicio el número de tres a dos: el “ocio” es solamente la necesidad que tienen el placer y la acción de un ritmo, con el fin de poder mantenerse. “El ocio o reposo, continúa Hume, no parece por sí mismo, es verdad, contribuir mucho a alegrarnos sino que es una concesión necesaria a la debilidad de la naturaleza humana que no puede sostener un ritmo ininterrumpido de trabajo o de placer”. Subrayemos: el ocio o reposo se vincula a la “debilidad” de la naturaleza humana y no a la determinación esencial de ésta. Subrayémoslo porque es importante, yo creo, destacar muy particularmente dos aspectos de este concepto de una actividad que no admite el ocio o reposo sino como la condición exterior de su ejercicio, es decir no lo admite en su esencia.

En primer lugar, el discurso de Hume contra la pereza —que es recurrente es su obra— tal vez no expresa en absoluto (o es cierto que, por lo menos, no expresa ni solamente ni en primera instancia) el cinismo del rico exhortando al pobre al trabajo reservándose el punto de vista del goce. Tal definición es hegeliana y alcanza menos profundamente la determinación de la modernidad que aquella propuesta por Hume. Se trata en efecto para éste último de demostrar que el verdadero goce *es* el trabajo. Por ello la “pereza” (“sloth” impacta mejor como la condena ontológica que este vocablo contiene, en efecto, para Hume) no es únicamente un vicio moralmente condenable sino que es *lo contrario del “logos”* moderno mismo, lo contrario de aquello que pone en marcha a la “naturaleza humana” en tanto tal. La determinación moderna de esta “energeia” es *la energía en el trabajo*, la acción como energía productiva o producción energética. Es por ello que, en tanto contraria al “logos”, la “pereza” no solamente entraña sino que en verdad ya *es* la propia

barbarie. Así, el “placer” desaparece a fin de cuentas, él también, de entre el número de los “ingredientes” de la felicidad. O mejor, “en tanto” que placer obtenido de los productos de la actividad, él es (y añadimos, forzando aquí un poco la letra del pasaje —habría que convocar otros—: es *más* que ellos y *antes* que ellos) placer obtenido en sus producción misma. “En las épocas en que la industria y las artes son florecientes los hombres están inmersos en una perpetua ocupación y la recompensa que saborean, tanto como los placeres que son los frutos de su labor, *es esta ocupación misma*”. Se trata, en consecuencia, ni más ni menos que del espíritu mismo y aquello que era descrito anteriormente, con apariencia antropológica, como “una viva animación *de los espíritus*” (es decir de los “humores”) es ahora comprendido como saturación existencial del Espíritu humano en tanto tal (“Mind”). “El espíritu”, escribe en efecto Hume en conclusión, “adquiere un vigor nuevo, acrecienta sus poderes y sus facultades, etc...”

Nuestra segunda observación consiste en subrayar cuánto esta determinación del ser del hombre como “acción enérgica” (en la cual el ser vivo es “puesto en marcha” conforme a su ser mismo y en verdad *por éste mismo*) está en consonancia con otra “dinámica” que, esta vez, concierne al ser de la naturaleza física: la dinámica newtoniana. Para darse cuenta de ello, es necesario detenernos un momento en las características de la concepción newtoniana de la “fuerza”. Newton, como Leibniz, concibe la fuerza (que sucede al simple “movimiento” cartesiano como determinación metafísica fundamental de la naturaleza física) en tanto “vis activa”. Pero mientras ésta es, en Leibniz, una suerte de determinación única de una sustancia ella misma única (de LA sustancia del mundo) simplemente atravesada por el retraso que tiene respecto de sí misma en su manifestación (algo así como “el tiempo” que Dios necesita para calcular la forma óptima del pasaje de los posibles a la existencia), de modo que los “cuerpos” son siempre “tardíos” (*corpora tarda*) y, así como los pedazos rotos de un imposible espejo total, dejan a nuestras percepciones y a nuestros juicios únicamente fragmentos de la partición armónica de conjunto, en Newton por el contrario no habrá ninguna separación entre “sustancia” y “cuerpo”, ningún cálculo divino *detrás* de los fenómenos sino todo lo contrario, la unión original de la razón y de la experiencia en el cálculo del juego de las fuerzas. Efectivamente, la fuerza es concebida, primero, como siendo enteramente en su ejercicio: es *vis activa* no en el sentido en que en ella un posible pasará al acto, sino en el sentido en que ella *es* acción; y, segundo, en lugar de ser atravesada por una especie de retraso, la fuerza es por el contrario originalmente una *multiplicidad* de fuerzas y de fuerzas *opuestas* unas a las otras. Dicho brevemente, no hay en Newton

“la” fuerza, sino “las fuerzas”, “magnitudes negativas”, como dirá pronto Kant, unas de las otras y, de allí, en una relación determinada siempre calculable. Todo “reposo” en este juego de fuerzas (es decir toda configuración relativamente estable de “cuerpos” en el mundo, todo sistema físico real) es solamente un *equilibrio* (o más bien una figura de equilibrio) obtenido en tal o cual momento en y por este juego universal de oposiciones. Vale decir que este equilibrio no es una armonía sino un desequilibrio conjurado y que tiende siempre “*de jure*” a re-desequilibrarse. De este modo no hay ninguna figura verdadera del mundo, ninguna “naturaleza” en la Naturaleza y, por ejemplo, la razón por la cual la luna no cae sobre la tierra es *la misma* que permite decir también que ella cae sobre la tierra sin cesar (y que ella terminará, en efecto, por caer allí salvo que todo el sistema —solar en este caso— que da sentido a estas dos proposiciones llega a ser él mismo trastornado). Si la física como ciencia es algo en Newton, entonces es el conocimiento de las formas (que son aquí proporciones reductibles al cálculo) en que se distribuye un juego de fuerzas que actúan en sentido opuesto unas sobre las otras y, por tanto “frenándose” (check) o “controlándose” (control) unas a otras.

Tal es también, con un parecido que llega hasta la perfecta similitud, la política como ciencia según Hume. Los individuos son a la sociedad lo que los puntos de masa son a la naturaleza (es decir, una hipótesis teórica). Como tales ellos no forman todavía *ninguna* configuración social. Del modo en que su “apetito” continúa por principio su camino en línea recta al infinito no surge aún ningún “sistema del mundo” económico o político. Tal es, pues, la “naturaleza humana” considerada en su más pobre determinación axiomática moderna, es decir si se quiere “galileana”. (Observemos al paso que hubiéramos dicho una mentira grosera si nos hubiésemos obstinado en querer someter al “juicio moral” este carácter puntual y lineal de la “naturaleza humana”, puesto que no se trata de egoísmo individual; se trata del hecho que el solipsismo egológico provee a la teoría económico-política su hipótesis mínima de base: la “fuerza” como inercia de una masa puntual, el “deseo” como apropiación (hipotética) en línea recta de un “bien”). Sin embargo, tanto como no reniega del principio de inercia, Newton tampoco se queda en él. El problema que se plantea a la física después de Galileo es el de completar de modo suficiente una axiomática todavía muy pobre para dar cuenta de las configuraciones reales de los cuerpos naturales, es decir (pues tal es la determinación del ente “*tè phusei*” desde Aristóteles) de los cuerpos en movimiento. Para ello no solamente es necesario comprender el movimiento como “fuerza” (progreso ya realizado en un sentido por Leibniz, comparativamente con Descartes) sino además hay que comprender por qué juego de oposición de

las fuerzas entre ellas se componen los movimientos *finitos* de los cuerpos. Dicho de otro modo, hay que encontrar el principio de la gravitación universal. Ahora bien, ¿qué dice Hume en materia política? Dice, primero, que la cuestión política no es aquella de una fundación moral y metafísica de las relaciones políticas entre los hombres, sea a partir de una justificación de tipo “divino” (todo poder viene de Dios, etc...) sea sobre la base de un sustituto trascendental de esta justificación teológica, tal como el “Contrato Social” (ver el ensayo que lleva este título). Se trata de una fundación científica (no tenemos el tiempo de estudiar aquí las afirmaciones totalmente desprovistas de ambigüedad sobre este punto del Ensayo titulado “Que la política puede ser reducida a la ciencia”) capaz, justamente, de explicar que fuerzas de deseo en movimiento, y cuyo movimiento *propio* va solamente (idealiter) en línea recta al infinito, producen sin embargo configuraciones de poder y de obediencia, es decir, sistemas políticos reales. Es necesario, pues, encontrar el equivalente de la gravitación universal. El Ensayo *Del Contrato Original* no dice otra cosa: “La obediencia o sometimiento deviene algo tan familiar que la mayor parte de los hombres no se interrogan jamás sobre su origen o su causa, tanto como no lo hacen respecto del principio de gravitación, del principio de la resistencia de los cuerpos o de las leyes más universales de la naturaleza”.

No nos asombraremos, entonces, si la descripción (habría mejor que decir la construcción conceptual) de lo que para Hume constituye el *ideal político* y que él llama “free government” hace aparecer a éste último como un estado de equilibrio entre masas que se atraen o, lo que viene a ser lo mismo, que se rechazan ejerciendo su fuerza unas contra otras. Este equilibrio es aquello que Hume denomina “balance”, palabra-maestra de la teoría (con los “celos” es decir precisamente el carácter de oposición de fuerzas “en balance”) que nos permite hablar tanto de “balance del comercio” cuanto de “balance de poder” y tanto de “celos del comercio” cuanto de de “celos” de los componentes políticos. Solamente algunas citas para indicar las pistas de tal lectura: “En un gobierno libre [...] la constitución, que es un cierto balance entre diversas partes, es capaz sin embargo de conservar siempre una estabilidad suficiente sea su apoyo aristocrático o democrático, en tanto la parte monárquica sufre de tiempo en tiempo alteraciones destinadas a ponerla a tono con el resto”. (*El Contrato Original*, trad. fr. p. 21). Otro ensayo (consagrado a la *Libertad de Prensa*) nos explica cómo tal “gobierno libre” resulta de una situación de “celos” entre dos polos opuestos de poder cuyo atracción (o repulsión) recíproca “curva” la tendencia intrínseca (que sin ello sería en sí misma infinita) en vistas a obtener una configuración finita y estable. Las dos fuerzas opuestas son la libertad y la esclavitud (“liberty and slavery”). Estos

“extremos”, como Hume los llama, siendo en realidad abstracciones que pertenecen sólo a la teoría, se encuentran siempre “mezclados” en alguna realidad política, cualquiera ella sea. Pero hay dos modos en que esta mezcla puede ser obtenida: como un mixto malo o como un equilibrio feliz, según que la oposición de los extremos comporte o no los “celos”.

El “mixto malo”, que es según Hume el caso figura de Francia y de Holanda aunque de manera invertida es una mezcla entre extremos *puros*: por ejemplo en Francia (donde el poder es absoluto) se mezcla un poco de libertad y puede hacerse porque la absolutez del poder no engendra en éste ningún tipo de “celos” para con sus súbditos. Así se expresa el ensayo *Sobre la libertad de prensa*: “En un gobierno como el de Francia, es decir absoluto, y en el que la ley, la costumbre y la religión concurren —todos juntos— a que el pueblo esté plenamente satisfecho de su condición, el monarca no puede alimentar ningún tipo de celos contra sus súbditos y es por ello que está en condición de concederles grandes *libertades* tanto de palabra como de acción”. Subrayemos que esta libertad no es la verdadera libertad (aquella que es una con la Ley —Hume está en esto de acuerdo con Rousseau y Kant) sino una libertad “concedida” (o “tolerada”: indulged) sin medida por el principio del poder-puro; la libertad puede, entonces, ser retirada en cualquier momento o bien convertirse (por la corrupción) en el medio mismo de la tiranía, pues ella es recibida con tan poca medida como es concedida, como una dosis aleatoria de libertad-pura, es decir de licencia. Dicho brevemente, “nada fija lo finito entre los dos infinitos” como decía Pascal en su crítica a Descartes; lo que en la problemática humeana se traduce por: nada fija la proporción entre libertad y sumisión. No hay entonces tampoco una configuración regulada de la existencia política; el gobierno es temido o despreciado, o mejor temido Y despreciado a la vez. A falta de una regla general, de una “constitución” en todos los sentidos del término, no hay libertad ni ley en sentido fuerte, no hay un existir político en sentido pleno sino una simple vida pública dependiente de circunstancias particulares.

Lo mismo es demostrado en sentido inverso sobre el ejemplo de Holanda, donde el principio puro dominante es “republicano” a tal punto que los holandeses no tienen por qué estar “celosos” de una libertad que no se ve en absoluto amenazada por parte del poder. Justamente es por eso que ellos pueden mezclar, pero también allí sin proporción y por ende “sin medida” (sin defensa contra la desmesura), un poco o incluso mucho del principio opuesto. “En un gobierno que en conjunto es republicano, como el de Holanda, donde no hay un magistrado lo suficientemente eminente como para darle “celos”

al estado, no hay peligro en confiar a los magistrados grandes poderes discrecionales en vistas a preservar la paz y el orden, aunque ellos aporten restricciones considerables a las acciones de los hombres y hagan de cada ciudadano particular alguien que manifieste un gran respeto por el gobierno". De modo tal que allí donde el peligro para las monarquías puras era una falsa libertad, él es para las repúblicas puras un "poder arbitrario".

Se trata, evidentemente, de una paradoja, pero solamente para la opinión que se queda en la superficie de las apariencias y ejerce a este nivel (y por ende vanamente) el juicio moral. Si pasamos con Hume de la opinión a la ciencia (de la *doxa* a la *épistémè* newtoniana) veremos tal vez el cinismo reemplazar a la paradoja, pero será todavía un cinismo aparente puesto que se trata en verdad de establecer la Libertad-o-Ley sobre un fundamento inquebrantable. Lo que parece inmoral (o más gravemente a-moral) es, de una parte, el hecho de admitir los "celos" como principio y, de otra parte (pero es en verdad el mismo movimiento teórico), el hecho de rechazar la oposición de libertad y esclavitud. Pero si se mira mejor, no se trata "tan simplemente" de rechazar tal oposición: se trata de rehusarse a considerarla como la oposición *contradictoria* de dos predicados abstractos opuestos arbitrariamente; y exactamente como lo hará Kant en su *Ensayo* de 1763 (texto también destinado a importar la conceptualidad newtoniana "en filosofía") concebir libertad y sumisión como "magnitudes negativas", dicho de otro modo como "contrarias" (no contradictorias) cuya oposición es "real" (no simplemente lógica). Encontrar el "gobierno ideal" ("the perfect Commonwealth") se reduce, por ende, a encontrar una relación entre las masas que permita equilibrar poder y libertad. Tal equilibrio es obtenido en Hume cuando el *desequilibrio* que juega, o mejor jugaría, en favor del polo monárquico (en favor de la "Corte" dice Hume, quien al mismo tiempo que axiomatiza sigue muy de cerca las realidades políticas británicas de su tiempo) por la repulsión que inspira a un pueblo de espíritu libre, mantiene en éste unos "celos" cuyo dispositivo obliga al poder a "curvar" su trayectoria. El resultado consiste en poner en órbita las diferentes masas políticas según una ecuación constitucional muy precisa. "Como la parte republicana del gobierno prevalece en Inglaterra, aunque con una gran mezcla de monarquía, ella se ve constreñida para su propia preservación a mantener *celos* minuciosos respecto de los magistrados con el fin de apartar todo poder discrecional y de asegurar la vida y la fortuna de cada uno a través de leyes inflexibles y generales. Ninguna acción que la ley no haya expresamente determinado como tal debe ser considerada como un crimen; ningún crimen puede ser imputado a un hombre a no ser que la prueba haya sido legalmente traída delante de sus jueces; y

estos mismos jueces deben ser simples sujetos como él, constreñidos por su propio interés a vigilar atentamente las usurpaciones y la violencia de los ministros”. En otros términos —y con ello terminamos esta demostración—
“The spirit of the people must be frequently roused, in order to *curb* the ambition of the Court”.

En realidad si efectivamente el sistema equilibrado comprende una sola oposición (poder/libertad), la reparte, como se habrá tal vez notado escuchando los textos, en tres cuerpos políticos y no en dos. Hay en todos los casos de figura estudiados *a priori* (como lo dice él mismo) por Hume, siempre un cuerpo de masa tan reducida como sea posible (digamos de masa 1) donde la *densidad de poder* es máxima: es el polo monárquico; un cuerpo donde, por el contrario, la masa es considerable pero donde la densidad de poder es débil y tiende a anularse (sea en la infinita sumisión sea en la anarquía y de allí nuevamente en la infinita sumisión): es el cuerpo del pueblo; y entre los dos —a fin de que el entre-dos mismo exista y se mantenga— hay el cuerpo de magistrados (o nobles). Por el alejamiento bien calculado de esta masa en relación con las otras y por su propia densidad de poder es que el polo monárquico ejerce de manera regulada su fuerza sobre el pueblo al mismo tiempo que el pueblo resiste de manera regulada al poder. Así se encuentra preservada la *distancia* recíproca, es decir el espacio de la Libertad o Ley. Y se encuentran así conjuradas las dos maneras en que la libre constelación política puede encontrar una muerte siempre inscrita en sus posibles: sea por concentración en torno al poder-puro convertido en una suerte de hueco negro de infinita densidad, sea por dispersión en una suerte de gas cuyos elementos se alejan unos de otros hasta la absoluta particularidad.

No tenemos tiempo para recorrer la cadena de razonamientos con los que, sobre la base de esta única axiomática, Hume elabora una especie de teorema político fundamental donde se encuentran reunidos, en una verdadera “fórmula constitucional”, los dispositivos (“checks and controls”, como lo dice en un lenguaje completamente cibernético) destinados a *mantener esta distancia* de las masas políticas entre ellas; dicho de otro modo, a mantener el “sistema del mundo” social. Simplemente les ofrezco, pues, este teorema que Hume (de manera equivocada a mi juicio —y habría aquí el esbozo de una crítica epistemológica a esta tentativa de reducir lo político a una ciencia—) llama un “axioma universal en política”: “Podemos en consecuencia enunciar como un axioma universal en política que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota por sus representantes forman la mejor monarquía, la mejor aristocracia y la mejor democracia”.

Resulta demasiado evidente que este equivalente político del sistema solar se asemeja como un hermano al régimen británico tal y como funcionaba a mitad del siglo XVIII y tenemos muy naturalmente la sospecha de que la ciencia, en tanto encadenamiento de “verdades generales” comparables a “cualquiera de las verdades que nos ofrecen las ciencias matemáticas”, podría muy bien ser pese a tales pretensiones la simple asunción de “circunstancias particulares” bien precisas. En este caso el sentido último sería la justificación o, incluso, la glorificación apenas disimulada de instituciones de la potencia mundial dominante. Teodicea de Inglaterra. Y, en consecuencia, último cinismo.

Sin embargo, ya he dicho y todavía me mantengo en ello, que el buen uso de la fisiosofía —o mejor su deber propio— no consiste en ejercer la sospecha ni dejar caer la cuchilla del juicio moral directamente sobre realidades. Antes bien, su rol me parece, aquí como en todas partes, el mostrarse capaz de sostener el “cuestionamiento” y develar las formas lógicas pertinentes a las *realia*, lo cual supone también que el sentido ontológico de estas formas haya sido aprehendido y explicitado. Si se lleva a cabo tal cosa (y ciertamente no hemos podido cumplir sino muy pobremente dicha tarea) entonces, y sólo entonces, nuestra cuestión del cinismo puede legítimamente retornar.

Podríamos, para quedarnos en la época, recurrir a ella en Kant, cuya única lección moral es que no hay *naturaleza* para la razón *práctica*. La idea de una naturaleza según el bien, por inevitable que sea, es sin embargo únicamente una “hypotypose”, es decir un medio retórico de exposición (o mejor de ilustración) de la filosofía moral y el más peligrosos que cabe. Entre, por una parte, la “ley” en sentido newtoniano, cuya posibilidad kantiana es la legalidad categorial que determina la forma objetiva de una experiencia y, de otra parte, la ley por la cual —con una majestad que se eleva por encima de toda experiencia— la razón “abate” la naturaleza y se impone en el querer como una universalidad sin universo, hay un abismo en el que todo proyecto de “ciencia moral” se hunde. Tal proyecto aparece incluso como la falta por excelencia.

Lo que para nosotros es lo más resaltante (pero que no ha sido lo más resaltado) de esta temática kantiana “bien conocida” es que la única experiencia moral que podríamos hacer es que no hay experiencia moral y que, por ende, el sujeto de la razón práctica no es el sujeto-de-experiencia. Ello no sólo significa que, en efecto, no hay teoría moral posible (“Me ha sido necesario apartar el saber para hacer lugar a la fe) sino que significa además, según

nuestras definiciones iniciales, que la determinación ontológica del hombre excede aquí con Kant, por primera vez en la modernidad --la que, por el mismo hecho, se encuentra también excedida-- la determinación que hace del animal racional el viviente subjetivo. O bien, si se quiere, significa que al extremo de la subjetividad (¿es acaso el último regalo hecho al pensamiento por el protestantismo en tanto mística antes de zozobrar en la teoría del desarrollo?) el sujeto mismo se reconoce sobrecogido por la trascendencia y se mantiene, por así decir, de pie sobre este extraño límite en el que *sabe* (con un saber nocturno y estrellado) que *la existencia termina la vida*.

Me parece, entonces, que tenemos una opción y sólo una: o bien continuar hasta el centro de las cuestiones morales, y, por ende, en primer rango de las cuestiones políticas, la ideología de la industria, de la ciencia y de una muy humana humanidad (lo que, en mi opinión, significa a la vez una carencia a ser pensada y una debilidad ética) o bien tratar de inventar, aquí como en otros lugares, la escritura de la finitud.

(Traducido del francés por Salomón Lerner y Pepi Patrón)