

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Doctorado en Derecho



Tesis para obtener el grado de

Doctora en Derecho

**Norma, justicia y actividad judicial a la luz de
la filosofía del derecho de David Hume**

Presenta
Ariadna Ayala Camarillo

Directora de tesis
Dra. Lucerito Ludmila Flores Salgado

Abril 2022
Puebla, Pue.

La amistad es un bien necesario...

amicitia necesse est-

INDICE

	Pág.
Introducción.	5
Capítulo I. El siglo de las luces y la filosofía Inglesa.	
1.1 Precursores: Hobbes y Locke.	33
1.2 Adam Smith y la economía clásica.	52
1.3 El derecho y el Estado en la Gran Bretaña en el siglo XVIII.	70
Capítulo II. La normatividad como determinación fundamental de lo subjetivo.	
2.1 David Hume y su lugar en la filosofía práctica.	85
2.1.2 Crítica a la noción de causa-efecto.	88
2.1.3 La identidad del yo, como proceso empírico: Fuerza y pasión, razón y creencia.	98
2.2 Una divergencia irresoluble: la justicia como virtud artificial.	106
2.2.1 La libertad originaria Voluntad ¿común o general?	109
2.2.2 La justificación de lo social y el problema del Gobierno.	111
2.3 David Hume y la labor hermenéutica del juez.	115
Capítulo III. El legado de David Hume: Kant y Hegel.	
3.1 El famoso despertar del sueño dogmático de Kant: bases para un formalismo jurídico.	126
3.2 Hegel más allá de Hume: el estado de derecho y la cuestión de la racionalidad.	131
Conclusión.	139
Propuesta.	146

Bibliografía.	155
Anexo.	174
Esquema de la investigación.	175

Introducción

Emprender una investigación acerca de un autor clásico es, por sí mismo, un reto. En primer lugar, hay que considerar la pragmaticidad del derecho, pues adentrarse en la complejidad de una propuesta teórica, vinculándola al ejercicio práctico del derecho implica un ejercicio de actualización y contextualización, así como de la misma ejecución de la investigación. Sobre todo, si el autor es un clásico como David Hume, pues habrá que contextualizarlo en nuestra realidad y actualizar sus preceptos para tomar lo más significativo de ellos, atendiendo a nuestros objetivos y propósitos.

De fondo se encuentra la convicción de que el pasado nos puede permitir una visión más acabada de la realidad, y que el reconocimiento de nuestro presente implica un ejercicio de reconocimiento al que nos pueden ayudar los clásicos. Asimismo, considero que ir hacia el pasado siempre es pertinente, sobre todo cuando los problemas del presente parecen manifestar características irresolubles y que requieren soluciones radicales.

En el caso de esta investigación ambas opciones resultan válidas, debido al contexto de cambios que nos ocupan, desde la consolidación de la alternancia política en nuestro país y a partir de las reformas estructurales que, en materia jurídica, se articularon durante los últimos años. Pero, ¿Por qué precisamente David Hume en este contexto? La elección responde a dos motivos principales: en primer

lugar, el filósofo escocés desarrolló su pensamiento en un contexto de cambios profundos, sobre todo de consolidación del estado-nación de corte liberal en el contexto de las grandes declaraciones universales; en segundo lugar, debido a una serie de conferencias que pude atender como parte de un proyecto de investigación en la Universidad de Edimburgo durante el año 2013. En ese contexto pude acercarme a su obra y atisbar una serie de problemáticas de mi entorno que podrían ser repensadas a la luz de su filosofía.

Así pues, haber elegido a David Hume como objeto de estudio y, a partir de su obra, emprender una reflexión en torno de la relación norma-justicia a la luz de la actividad judicial, responde efectivamente a un ejercicio de investigación académica; pero no sólo eso, sino que también existe una convicción de que el regreso a los clásicos nos brinda nuevas vías para andar el presente y para encarar los problemas propios de nuestro tiempo con una perspectiva que puede resultar útil y novedosa.

Es en este sentido que comparto las palabras del historiador de las ideas políticas, Leo Strauss cuando afirma: “No es el ejercicio desinteresado y masoquista del anticuario, ni la exaltación desinteresada del romántico lo que nos induce a volvernos con fervor, con una voluntad incondicional de aprendizaje, hacia el pensamiento político de la antigüedad clásica. Nos impele a hacerlo la crisis de nuestro tiempo, la crisis de Occidente”¹. Efectivamente, la crisis del quehacer judicial en un país en transición política como el nuestro, presenta una serie de

¹ Con estas palabras introduce Leo Strauss su estudio titulado *La ciudad y el hombre*, hay a lo largo del trabajo una apuesta por la filosofía política como referente necesario para la ciencia política.

retos cuyas soluciones pueden esbozarse en las líneas de los grandes pensadores del pasado². Es curioso pensar que la crisis desatada en nuestro país en torno al quehacer judicial responde también a una problemática moral, pues el reclamo que se deja escuchar en medios de comunicación y en general en la opinión pública, pone en entredicho el estatuto moral de ciertas conductas asociadas a la práctica judicial. Sin duda alguna, Hume puede ayudarnos a encontrar otras vías para encarar esta problemática que, por sí misma, representaría un nuevo objeto de estudio.

La estrategia de una vuelta a los clásicos no es ajena a los investigadores de nuestro país, más cercano a nuestro entorno, existe un testimonio que comparte este compromiso y esta opción ante la dificultad del camino, que pretende hacer frente a la reducción metodológica y a la aridez temática de la ciencia social en nuestros días. Se trata de un llamado que bien podría aplicarse a la realidad de la investigación jurídica en general, me refiero a la propuesta del Dr. César Cansino, quien en su estudio *La muerte de la ciencia política* señala: “Mi tesis es que volver a los clásicos del pensamiento político es una tarea indispensable y totalmente vigente para acercarse a la realidad política del presente. Más aún, definiendo la

² Hay que resaltar que la transición política de nuestro país y la publicación de la *Ley Federal de Remuneraciones de los Servidores Públicos* (DOF, 5 nov 2018) desataron una serie de críticas en torno a la actividad judicial. Mientras tanto, el índice de percepción del nivel de efectividad de jueces publicado por el INEGI correspondiente al año 2018 es de 43.1 %, en tanto el nivel de confianza es del 31.8 %, y el índice de percepción de los jueces como corruptos es de 67.5 %, todos para el mismo periodo. *Cfr., INEGI Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública 2018*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/temas/percepciones/>, consultado el 16 de marzo de 2022.

imposibilidad de pensar la política hoy sin la lectura de los clásicos”³. Retomo sus palabras para aplicarlas al ámbito jurídico, pues son válidas en el mismo sentido.

Considero que el derecho, desde la versión positivista, se redujo a un procedimiento formal o a un acomodo lógico de normas, dependiendo la finalidad que se persiga se pueden explorar vías lógicas para dar resolución a un conflicto, desde una perspectiva que reduce al derecho a mera funcionalidad o, en su caso, a la instrumentalidad. En estas condiciones, la actividad académica se piensa bajo los términos de esta misma reducción, es decir, se piensa como máquina de producción de reformas y tecnicismos jurídicos que se sustituyen interminablemente y que, en este sentido, pretenden generar conocimiento a partir de propuestas de adición, derogación, abrogación, adición o reforma de las normas jurídicas existentes, casi a pedido y según los intereses que estén en juego.

En un movimiento justificado por un canon científico, las reflexiones sobre el fundamento del fundamento jurídico se amontonan en el olvido, y resultan indescifrables para las academias que exigen datos y suplican estudios cuantitativos en el mejor de los casos o, en el peor de los caos, se contentan con comentarios y propuestas a ordenamientos ya existentes. Precisamente, este trabajo surge de la preocupación por la instrumentalización del derecho, es decir, el creciente desinterés por los problemas en torno a la constitución misma del sistema jurídico, de sus implicaciones y de ese ámbito previo donde se forjan las normas y se determina la racionalidad que las integra y la orientación sistemática que las

³ “Mi tesis plantea que es tiempo de buscar el pensamiento político, la sabiduría política, en otra parte. ¡Adiós a la ciencia política!”, *cfr.* César Cansino, *La muerte de la ciencia política*, Editorial Sudamericana, Argentina 2008, p. 118.

determina⁴. La preocupación por la orientación de los estudios que, en materia jurídica se desarrollan en nuestro contexto, surgió en tres frentes distintos que estarán presentes en cada una de estas líneas: 1) mi actividad profesional como abogada litigante, 2) la experiencia académica en el aula de clase y 3) mi desarrollo profesional al interior del Poder Judicial de la Federación.

Frente a las dificultades por encontrar una interpretación adecuada de los enunciados jurídicos en nuestro contexto amenazado por la violencia, parece reclamar toda nuestra atención una dimensión distinta a la formalidad jurídica. Pareciera ser que el derecho y específicamente la actividad judicial que sustenta, discurrieran por un eje distinto al de la realidad cotidiana de nuestro país, de pronto pareciera darle la espalda y acercarse más a un voluntarismo que descansa en la subjetividad del juez o en la voluntad de las partes. Como correlato de este cortocircuito vemos surgir, una tras otra, un conjunto de investigaciones referidas a cuestiones intra-sistemáticas (explicaciones a partir de los propios criterios del sistema jurídico), dejando siempre pendiente la pregunta por lo que está más allá del sistema: por aquello que lo aviva, que lo moviliza y lo justifica.

En términos teóricos no existe hoy una reflexión o análisis profundo del origen del derecho, de su relación con la justicia y de la racionalidad que lo integra, ni mucho menos una crítica fundamentada teóricamente de la actividad judicial en sus fundamentos. Las cosas se hacen más allá de la teoría, respaldados y

⁴ La problemática en torno a la fundamentación última de un determinado discurso sigue abierta, el debate Habermas vs. Rorty es paradigmático en este sentido, *cfr.* Richard Rorty, Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿Validez universal o justificación?*, Amorrortu editores, Buenos Aires 2007, pp. 34-41.

confiados de la buena voluntad y el buen criterio de los protagonistas en cuestión. No deja de sorprender esta situación, sobre todo cuando recordamos la pléyade de juristas-filósofos que hicieron posible el estudio profesional del derecho en nuestro país, tal y como lo conocemos hoy en día, basta recordar los nombres de grandes estudiosos del derecho y lo que yo considero que son sus obras más importantes para la realización de mi estudio: Antonio Gómez Robledo⁵, Eduardo García Maynez⁶, Luis Recacens Siches⁷, Mario de la Cueva⁸, Héctor González Uribe⁹, Luis Legaz y Lacambra¹⁰ o Miguel Villoro Toranzo¹¹.

Con todo esto en mente, propongo realizar una reflexión a partir de la obra de David Hume, esta reflexión pretende circunscribirse en este único terreno, ahí donde se redactan las constituciones y se fundamentan sistemas, donde se pregunta por la relación del derecho, no consigo mismo, sino con aquello que lo trasciende: la fuerza, el interés, las pasiones, la voluntad, la libertad y la justicia. Se trata, pues, de una exploración teórica motivada por la praxis del derecho.

⁵ Gómez Robledo, Antonio. *Meditación sobre la justicia*, Ed. FCE-UNAM, México, 1963, pp. 208.

⁶ García Maynez, Eduardo. *Filosofía del derecho*, Ed. Porrúa, México, 2009, pp. 548.

⁷ Recasens Siches, Luis. *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Ed. Porrúa, México 2008, pp. 744.

⁸ De la Cueva, Mario. *La idea del Estado*, Ed. FCE-UNAM, México, 1996, pp. 414.

⁹ González Uribe, Héctor. *Teoría política*, Ed. Porrúa, México, 2017, pp. 696.

¹⁰ Legaz y Lacambra, Luis. *Introducción a la Teoría del Estado Nacional Sindicalista*, Ed. Bosch, Barcelona, España, 1940, pp. 264.

¹¹ Villoro Toranzo, Miguel. *Lecciones de filosofía del derecho*, Ed. Porrúa, México, 1999, pp. 538.

Insisto, cuando observamos el panorama que describe la situación de la impartición de justicia, no podemos dejar de esgrimir una preocupación por cumplir la norma y su procedimiento de creación; pero también urge una problematización de los parámetros que orientan nuestra actividad judicial.

Es necesario decirlo, todos perseguimos un mismo objetivo: lograr el “equilibrio de intereses sociales”, ¿una sociedad más justa? La diferencia consiste en la perspectiva que se aborda para preguntar por dichos intereses y para diseñar esa sociedad que se pretende como justa y equitativa.

Los trabajos que actualmente se realizan en nuestras escuelas no contienen en general, una reflexión de éste carácter, por lo que resulta necesario trabajar en éste nivel de análisis, para estar en condiciones de complementar los programas de estudio de las licenciaturas en derecho, y aún más importante la formación de nuestros futuros estudiantes, proponiendo este tema nuevamente al terreno del debate. ¿Cuál es su utilidad? *Problematizar el derecho en general desde una perspectiva que establece como eje la moral y, en específico, determinar la relación de la norma jurídica y la actividad judicial con ese eje de moralidad teorizado por Hume* de una manera tan peculiar. Una vez más, dadas las circunstancias que nos rodean no está de más optar en favor de la moral, de manera curiosa cuando en esta administración federal precisamente presenta como propuesta central una ‘Constitución moral’ para nuestro país, reviviendo la cartilla moral de Alfonso Reyes¹².

¹² Vid: Alfonso Reyes, Cartilla moral, Secretaría de educación pública, México 2018. Disponible en: <https://lopezobrador.org.mx/wp-content/uploads/2019/01/CartillaMoral.pdf>, consultado el 16 de marzo de 2022.

En este sentido, es probable que este trabajo resulte heterodoxo, sobre todo para aquellos que piensan que el derecho se identifica necesariamente, debido a su apego a ciertos procedimientos, con la justicia y que, entre ambos, justicia y derecho, existe un seguimiento directo, universal y necesario; o para aquellos que piensan que la justicia no debe resaltar entre los problemas que la ciencia del derecho ha de investigar por tratarse de un problema meta-jurídico¹³. Cualquiera sea el caso es necesario problematizar este tipo de temáticas para poner sobre la mesa nuevas modalidades de pensar el derecho y la justicia. El reto es interesante y pretencioso, como siempre lo ha sido navegar contra-corriente.

El cambiante panorama de la ciencia del derecho nos obliga a pensar y problematizar sus conceptos fundamentales a partir de las características propias de nuestro entorno. Así, a la luz de los acontecimientos políticos y las inflexiones económicas que le dan forma a nuestra situación actual, el derecho adquiere un sentido que lo lleva a ser una realidad que va más allá de la mera colección de normas tan habitualmente referida por las definiciones y conceptualizaciones canónicas.

La distancia que separa la versión de una normatividad formal de otra enraizada en las condiciones inmediatas de la vida que se pretende normar es abismal, sobre todo, si tenemos en consideración la influyente versión de la escuela *kelseniana* y su tentativa de llevar al derecho hasta el rango de la ciencia pura

¹³ Cfr., Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?*, Ed. Fontamara, México, 2005, primer capítulo titulado "La justicia como problema de la solución de conflictos de intereses o valores", pp. 9-17.

(*reinen Wissenschaft*). Refiero a la escuela kelseniana debido a la profunda influencia que ha tenido en la sistematización del derecho mexicano.

En efecto, esta escuela de pensamiento jurídico no ha dejado de apuntar un orden meramente lógico-formal como el ámbito de lo que puede considerarse jurídico y de lo que estrictamente es la ciencia del derecho, más allá de cualquier valoración o intervención de carácter ético o político se abre el ámbito de la teoría pura del derecho (*reine Rechtslehre*).

Por el contrario, se encuentran las escuelas que se definen garantes del iusnaturalismo y de su ímpetu trascendental, postulan que una normatividad fundada en una reflexión iusnaturalista no deja de presentar soluciones efectivas para un mundo lleno de violencia y desigualdad. La fuerza de los esquemas normativos fundamentados en valores rectores pretende alcanzar *universalidad* y *necesidad* de manera apriorística. Un ejemplo de esta posición puede encontrarse en la perspectiva moderna de los derechos humanos. Efectivamente, la posición iusnaturalista nos permite una amplia gama de beneficios y utilidades por su gran capacidad de abstracción y de determinación, en la misma medida que, debido a su alto grado de abstracción, se derivan importantes retos y problemáticas, sobre todo en términos de contextualización.

Esta alternativa entre formalismo e iusnaturalismo está en el fondo teórico de mi investigación. A lo largo de la Modernidad la oposición resultante entre naturalismo y positivismo pareciera ser irresoluble y determinante de cualquier acción de carácter público y, por ende, también de cualquier propuesta que pudiera intervenir en nuestro contexto. Por esta razón, mi búsqueda se dirigió hacia la

filosofía jurídica de David Hume, pues en este autor, encontré los elementos necesarios para matizar una posición teórica excesivamente formalista y para problematizar el apriorismo de otras escuelas de derecho orientadas exclusivamente por lo universal y necesario. Su análisis del fenómeno normativo permite pensar *una tercera vía de lo normativo*, cercana a la tradición inglesa del *Common law*.

Asimismo, su capacidad de comprender lo normativo como expresión de una *racionalidad de lo sensible* es precisamente la razón por la cual lo elegí como protagonista y referente principal de mi trabajo de investigación doctoral¹⁴.

Si bien mi principal interés es la relación entre norma-justicia, también debo decir que desde el principio tuve toda la intención de tomar a David Hume como eje de mis pesquisas debido a su tematización de la costumbre y el hábito como *arché* del fenómeno normativo. Así pues, la razón de mi elección es muy sencilla, pues el filósofo escocés representa una de las formulaciones más detalladas de la relación que puede establecerse entre la norma y las formas más inmediatas y cotidianas de la justicia ancladas en la *empíria* de una sociedad. Estas coordenadas me resultan significativas debido a la transición del sistema penal mexicano hacia la oralidad en un contexto que urge el regreso de la justicia y de su tematización¹⁵. Ciertamente,

¹⁴ “The boundaries of justice: David Hume and our world”, por Amartya Sen, *The New Republic*, 2011, p. 23-26; también véase: “Hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas”, por Christopher Berry, *Anuario Filosófico*, Vol. 42, N° 1, 2009, p. 65-88.

¹⁵ Iruegas Álvarez, Raúl. *Los juicios orales en México. Hacia la consolidación de un sistema penal garantista*, Ed. INACIPE, México 2015; además: *Sistema Penal Acusatorio. Guía de*

David Hume nos permite pensar la labor judicial desde una perspectiva distinta, una perspectiva enlazada con la manifestación más espontánea de la justicia y que supera, por un lado, los formalismos excesivos y, por otra parte, los universalismos definidos de manera tan apriorística.

No deja de llamar mi atención el hecho de que, en un país tan profundamente necesitado de justicia, el derecho opte por una relación indirecta con la misma. Todavía hoy el procedimiento se impone con la rigidez de la estrategia y los atajos formales frente al sentido común y sobre todo, frente al registro vivo de las costumbres que vitalizan la vida social.

Por otra parte, es necesario decir que una de las características principales de la filosofía de David Hume es el escepticismo. Esta característica es importante, sobretodo en cuanto a la crítica de las nociones de causa-efecto, y a la fundamentación de un modelo científico inductivo que pretende escalar hasta el nivel de lo universal. Derivado de esto, Hume problematiza la noción de causa y se pregunta por el origen mismo de la causa, en un criticismo que anticipa a Emmanuel Kant y lo cual le permite ir más allá de la configuración tradicional del modelo normativo.

Al interior de la modernidad el lugar de David Hume es el de un filósofo que problematiza aquello que en términos de normatividad había sido planteado por el racionalismo y que era, ya en ese momento, digno de duda¹⁶. Su pregunta acerca

bolsillo, Ed. Secretaría Técnica del Consejo de Coordinación para la Implementación del Sistema de Justicia Penal, San Luis Potosí 2014.

¹⁶ Baste recordar que Emmanuel Kant declara haber sido sacado de su sueño dogmático por David Hume. *Cfr., los prolegómenos*, Ed. Sarpe, España 1984.

del fundamento y autoridad de lo normativo pone sobre la mesa del debate una duda que había sido empeñada en aras de una confianza excesiva en el método natural.

Hume parte de una convicción fundamental para su escepticismo empírico: la naturaleza es demasiado fuerte para la razón. De esta manera el filósofo de Edimburgo nos presenta una posición que hace surgir el derecho de la pasión, antes que un derecho centrado en la razón, en este sentido el orden jurídico no se deriva de un supuesto orden natural de las cosas, sino de las cosas mismas. De esta manera, el hábito y la creencia se fortalecen hasta configurar la causalidad que enlaza de manera necesaria dos órdenes independientes de manera apriorística, lo cual es un ejercicio dogmático, según el sistema de David Hume.

En este sentido, la problemática resultante será relacionar epistemológicamente a la ley natural (*ius naturalis*) con la verdad, con la justicia, con la obligación y, por ende, con la posibilidad de determinar la mejor forma de gobierno. De tal forma, siguiendo estos principios básicos de la crítica de David Hume a la normatividad moderna, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿acaso el derecho natural es un efecto derivado del hábito, de la creencia, de la inclinación, y por último, de las pasiones?, ¿en qué medida un sistema jurídico puede descansar sobre cimientos de tal naturaleza? ¿es posible justificar y fundamentar el surgimiento del Estado a partir de una posición semejante?

Así pues, para Hume el derecho no surge de un ejercicio racional y ni siquiera de un contrato que supone una deliberación consciente de los parámetros normativos que han de configurar la vida estatal. Más bien, el conjunto de normas

que darán estructura a la vida estatal surgen a partir de la serie tendencia-aversión, placer-dolor con respecto a un objeto y a una acción, es decir, hay un precepto que incita a la pasión produciendo o evitando la acción.

De esta manera, la acción es el resultado de una tendencia o una aversión hacia algún objeto, y esta tendencia es incitada por una pasión, pero no por la razón que resulta impotente como móvil de la acción. Los dos extremos en esta serie serían la virtud y el vicio, pero entendidos no como un *a priori* de la razón u objetos del entendimiento que dirigen la conducta, sino, más bien como sentimientos materiales que causan aversión o inclinación. A este respecto, Robert Hill señala:

"... y el punto esencial del argumento de Hume es que 'esos juicios por los cuales distinguimos el bien y el mal' sí bastan para accionar la voluntad. El niega que la cognición moral sea separable de una propensión o aversión a la acción. Es decir, niega que se pueda saber lo que es moralmente bueno sin sentir una inclinación hacia ello."¹⁷

Por su parte, Giovanni Reale y Dario Antiseri enfatizan este aspecto tan peculiar de la propuesta de David Hume: "El sentimiento es el fundamento de la moral... ¿Cuál es, entonces, este sentimiento que sirve de base a la moral? Se trata de un sentimiento particular de placer y de dolor. [...] Si logramos dar razón de dicho placer y dicho dolor, también explicaremos el vicio y la virtud."¹⁸

Por lo tanto, el ámbito de lo que se debe de hacer no es objeto de la razón, sino de la pasión y el sentimiento, lo cual significa una serie de retos para el

¹⁷ En: Strauss, Leo y Copsey Joseph (comps.). *Historia de la filosofía política*, Ed. FCE, México, p. 513.

¹⁸ Reale, G. y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Ed. Herder: España, 2004, p. 483.

derecho como orden constituido. En primer lugar ¿Cómo se fundamenta y justifica el derecho?

El bien es fundamentalmente idéntico a lo placentero provocado por un objeto o una acción propia o de un semejante que genera un sentimiento de aprobación. El derecho y la moral concuerdan, pues, con las pasiones. De esta manera la posibilidad de fundamentar éticamente al derecho se orienta hacia el acuerdo entre un sentimiento compartido de aprobación, aquello que los hombres aprueban es lo que les resulta útil; sin embargo, esta aprobación debe registrarse de una manera tal que vaya más allá del bienestar de un solo individuo, “Finalmente, en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, Hume apeló también a la dimensión utilitarista con objeto de explicar la ética. En su opinión, lo útil provoca nuestro asentimiento. Pero lo útil, en el terreno de la ética, no es nuestro útil particular, sino lo útil que más allá de nosotros se extiende también a los demás, lo útil público, que lo útil para la felicidad de todos.”¹⁹

Otras de las problemáticas principales en todo el sistema de David Hume son: la estrecha relación entre propiedad y estado, la relación entre el gobierno y la pasión, entre la ley y las inclinaciones naturales de los hombres. Cada una de ellas no está presente en su filosofía práctica y pueden correlacionarse.

Después de todo podemos preguntarnos: ¿Existe una relación originaria de determinación jurídica a partir de elementos extrajurídicos en la obra de David Hume? Elementos tales como el sentimiento, la creencia, las pasiones, los hábitos y

¹⁹ Reale, G. y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*, p. 484.

la costumbre. (De fondo se percibe la problemática clásica acerca de las fuentes del derecho) Si es así, ¿Cómo entiende David Hume el problema de la fundamentación última del derecho a partir de elementos extrajurídicos con relación a la pretendida universalidad de la normatividad? ¿Cuál es la relación entre normatividad y justicia postulada por David Hume?

Por si fuera poco, en Hume encontramos una reflexión crítica de las formas contractualistas propias del siglo XVII, sobre todo en contra de los dos grandes filósofos ingleses que le preceden: Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704). En este sentido, David Hume intenta pensar más allá de las formas del contrato como referente inaugural de la vida jurídica y social, critica estas versiones precisamente por su carácter formal y artificial, y en su lugar recurre a un planteamiento en donde la base de la justicia esgrimida por el derecho es la *inmediatez de la costumbre*, es decir, la manifestación continuada y repetida de las pasiones fundamentales del hombre. Considero que una versión de tal naturaleza debe repensarse en nuestro contexto, sobre todo cuando los esquemas de oralidad y mediación se imponen con tanta fuerza, pero por encima de todo, pensando en una realidad social compleja y variada en materia de costumbres y valores ancestrales, tal como la de nuestro país.

Si bien, la finalidad de mi trabajo es determinar la relación que se establece entre norma y justicia en el contexto de la filosofía del pensador escocés David Hume, también es necesario determinar de qué forma su filosofía del derecho se relaciona con sus contemporáneos y con aquellos autores que, con cierta

posteridad, habrán de llegar a sus pensamientos buscando guía, inspiración o debate, específicamente Immanuel Kant y F.G.W. Hegel²⁰.

Sobra decir que la relación norma-justicia es un problema candente que, por sí mismo, constituye gran parte de los debates en el área de la filosofía del derecho y bien podríamos resumirlo en la fórmula mil veces repetida por los manuales de historia del derecho: empirismo jurídico vs racionalismo jurídico²¹. Asimismo, a partir de esta problemática relación (norma-justicia) podemos leer a los autores más representativos de nuestra tradición, así como ubicarlos de acuerdo a su particular posición al respecto de dicho debate.

En este punto y durante el desarrollo de mi investigación no he dejado de tener en mente las duras palabras de Hans Kelsen, me refiero a su negativa absoluta a plantear un vínculo real entre la ciencia del derecho y el valor de la justicia. En este sentido se puede afirmar que el proyecto del maestro vienés era "...liberar a la ciencia jurídica de todos los elementos que le son extraños."²² El principal de ellos: la noción de justicia que proviene, a su juicio, de un área distinta, sea la filosofía o la religión.

Visto de esta manera el problema que me planteo es mayúsculo, se trata de un verdadero reto, cuando no un desafío, pues en la práctica profesional de todo

²⁰ Cfr., Kasavin, Ilya (ed.), *David Hume and contemporary philosophy*, Ed. Cambridge Scholars Publishing, UK 2012; principalmente la Introducción que dibuja un panorama de las recepciones y aplicaciones de Hume en la filosofía contemporánea; además la cuarta parte dedicada específicamente a la teoría moral y política, pp. 230-327.

²¹ Por ejemplo: Floris Margadant, Guillermo. *Panorama de la historia universal del derecho*, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México 2004.

²² Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Ed. Porrúa, México, p. 15.

abogado litigante, el problema de la justicia y de la orientación valorativa de la norma surge una y otra vez, incluso, me atrevo a decir que no deja de surgir, digamos que la actividad del jurista lo confronta con una elección moral en todo momento, a pesar de que puede optar por desconocerla o ignorarla, la moralidad de su acción es una dimensión que no puede desaparecer ¿Qué decir respecto del ejercicio profesional del abogado dentro del ámbito judicial? Estas preguntas son significativas, sobre todo porque el jurista y filósofo austriaco tomó como consigna hacer del derecho una ciencia libre de todas las intervenciones metajurídicas que antaño le habían determinado de una manera tan marcada: religión, economía, ética, moral o política.

En este sentido me preguntaba en mi práctica profesional e, incluso, antes de iniciar esta investigación ¿Las opciones de Hume y Kelsen son frontales entre sí?, ¿En verdad la vía de la justicia está cancelada para la ciencia del derecho? Debido a esto, ¿cualquier práctica jurídica de carácter profesional está condenada a la neutralidad valorativa? o en el peor de los casos, a una negación de los valores como rectores de todo ordenamiento jurídico. Algunas de estas interrogantes me movieron a investigar en el universo que implica la obra del filósofo de la Universidad de Edimburgo, buscando alternativas para salir al paso y pretender, una vez más, actuar en *pos* de la justicia.

Desde el punto de vista metodológico quisiera decir algunas palabras, en un primer momento y para delimitar mi objeto de estudio, debo señalar que el área específica de mis intereses es la filosofía del derecho, a la cual me acerco desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria, pues en mi ejercicio investigativo también

intervienen problemáticas propias a la teoría del derecho y a la teoría de la constitución. Asimismo, cabe señalar que el origen de estas preocupaciones puede localizarse tanto en el ejercicio profesional, como en mi experiencia académica. Ambas facetas: profesional y docente, muestran y permiten distinguir la actualidad de las tesis principales del pensador escocés en el sentido de una labor constante de problematización de la relación entre norma y justicia.

Mi tesis principal es que *pensar en la justicia desde el derecho es posible bajo las condiciones descritas por David Hume*. Si nos situamos en el extremo de la práctica jurídica dominante en el siglo XX y durante la primera década del siglo XXI, podemos asentir que el derecho fue considerado estrictamente en su aspecto procedimental, y la ciencia jurídica quedó presa de una reducción que lo piensa como máquina de producción de enunciados jurídicos, todos encadenados lógicamente; en su defecto, podemos hablar de reformas y tecnicismos jurídicos que se sustituyen interminablemente, como catálogo de derechos y obligaciones.

En cuanto a los **objetivos** que persigo a lo largo de esta investigación puedo decir lo siguiente: de manera general pretendo *analizar la obra de David Hume en lo concerniente a la filosofía del derecho para establecer sus elementos normativos y sistemáticos fundamentales*. De manera particular mi objetivo es *problematizar la relación existente entre norma y justicia como parte de una reflexión en torno a una posible fundamentación meta-jurídica de la norma*. También pretendo establecer los resultados de dicha exploración como punto de partida para *una valoración de la actividad judicial*.

Ahora bien, el supuesto básico de la investigación es que la determinación de la norma se lleva a cabo por elementos meta-jurídicos y, por ende, su relación con la justicia es contingente y temporal. En otras palabras, los contenidos jurídicos son el resultado de la confrontación de las fuerzas y los sentimientos que se confrontan y enlazan en una realidad que desborda a la racionalidad en su versión ortodoxa asociada con Descartes, siguiendo el conocido *dictum* de la filosofía de David Hume “La naturaleza es más fuerte que la razón”.

En segundo lugar, sostengo la tesis que piensa a la actividad judicial como un orden estructurado para contener y canalizar racionalmente la debilidad y la complejidad de la naturaleza humana. Para ubicar esta propuesta en su debido contexto considero necesario realizar una revisión más amplia del problema de la fundamentación del orden jurídico mismo. Es evidente que también en este punto Hume se inscribe en una tradición, ya que el problema de la fundamentación última del derecho ha sido tratado en innumerables ocasiones a lo largo de la Modernidad, ya sea por filósofos o por juristas especializados en filosofía del derecho, el debate ha seguido las coordenadas generales del pensamiento ius-filosófico mismo: lo mismo reflexiona sobre él Thomas Hobbes que John Locke, David Hume y Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant y Friedrich Wilhelm Hegel, dictando así los límites de las grandes escuelas teóricas del derecho que surgirán a partir de ellos en el siglo XIX.

Para esclarecer las herramientas teóricas que utilizo debo decir que me remito a la tradición del liberalismo moderno. El liberalismo como modelo jurídico-político y como núcleo de reflexión intelectual ha producido infinidad de estudios

críticos, me limito a señalar dos autores que en este sentido se han convertido en clásicos: Harold Laski quien explora el liberalismo en su vertiente histórica y Ernest Gellner quien se concentra en el liberalismo más bien desde la perspectiva de la teoría política. Desde luego existen otras opciones, y quizá una de la más autorizada es la del filósofo y jurista italiano Norberto Bobbio, especialmente su libro titulado *Liberalismo y democracia, Igualdad y libertad, Estado, gobierno y sociedad*, como en infinidad de conferencias y artículos de revistas²³. El maestro italiano ha contribuido a la mejor descripción de un liberalismo como una escuela de pensamiento y una tendencia que corre paralelo a la historia de la modernidad.

No se puede dejar de lado a aquellos teóricos que proponen vías alternas al liberalismo, es decir, desde una perspectiva crítica como Alain Touraine en su conocido texto *¿Cómo salir del liberalismo?* Todos ellos vuelven sobre la tradición establecida por John Locke, David Hume y Adam Smith, los grandes liberales británicos que hasta nuestros días siguen jugando un rol fundamental. La esfera de lo público y las garantías que protegen a la esfera de lo privado y las instituciones encargadas de su administración son sinónimo de liberalismo y parte de todo un repertorio de luchas y conquistas intelectuales que le acompañan y que constituyen el fundamento de los modernos sistemas de derecho.

El iusnaturalismo propone una fundamentación última del derecho a partir de un ejercicio racional; y a partir de su vertiente teológica, desde la revelación divina.

²³ “...el Estado-nación liberal-democrático se basaba internamente en la sujeción de todos los poderes públicos al Estado de derecho y a la representación popular; en sus relaciones, se mantenía libre de todo límite legal.”, según Ferrajoli, Luigi. *Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global*, en: Carbonell, Miguel (comp.), *Teoría de la constitución. Ensayos escogidos*, Ed. Porrúa, México, 2002, p. 399.

Los iusnaturalistas del siglo XX son legión, y todos han encontrado en la filosofía inglesa de Hobbes a Hume un instrumento para su reflexión y un antecedente de sus preocupaciones, entre los más destacados podemos citar a Jacques Maritain y a Emmanuel Mounier, entre los iusnaturalistas mexicanos tenemos la importante obra del mexicano Agustín Básave Fernández del Valle²⁴.

Por otra parte, el *iusrealismo* nos indica la determinación jurídica a partir de elementos extrajurídicos, muchas veces no pertenecientes a la esfera de lo racional, tales como la fuerza, la violencia, la costumbre, etc. En este sentido, encontramos grandes juristas filósofos que tienen una particular lectura de la filosofía inglesa, como es el caso de Carl Schmitt y su *Teoría de la constitución*.

Así mismo, el *iuspositivismo*, abanderado por Kelsen, demerita este problema por considerarlo fuera del alcance de una auténtica reflexión científica del derecho.

De este modo puedo afirmar que el tema es icono de toda una época, una época preocupada por la constitución misma del sistema jurídico. Sin embargo, en las últimas décadas, y a partir del influjo positivista que matiza nuestras reflexiones en torno al derecho, el tema ha sido relegado, su frecuencia en investigaciones de pregrado y posgrado ha disminuido considerablemente, así como la literatura al respecto.

En lo que se refiere a David Hume, tomo como marco interpretativo los trabajos de importantes comentaristas de la obra del filósofo escocés: J. L. Mackie y su libro *Hume's moral theory*, Barry Stroud y su estudio ya clásico *Hume*, ambos especialistas en la obra de David Hume han sentado las bases para un análisis más detallado de la filosofía moral y jurídica del pensador de Edimburgo. Otro

²⁴ Básave Fernández del Valle, Agustín. *Filosofía del derecho*, Ed. Porrúa, México, 2001.

comentarista de la obra de Hume es el investigador mexicano Silvio Mota pinto, cuyo libro *El proyecto filosófico de David Hume* me ha resultado fundamental en cada momento de mi investigación.

De manera más general consulté a Gilles Deleuze en *Empirismo y subjetividad*²⁵, este autor realiza un análisis magistral con respecto a la postura teórica que presenta Hume en el apartado específico de la subjetividad, éste estudio será un punto de partida fundamental para mis investigaciones sobre todo con respecto al segundo capítulo de mi investigación.

Otros grandes filósofos y pensadores han llevado a la estampa estudios importantes desde una perspectiva general, me serviré de ellos en diversas ocasiones con el propósito de contextualizar y trazar relaciones con respecto a otros pensadores y problemáticas, entre dichos estudios lo más importantes para mis fines en particular son: Laski, Cassirer, Sabine, Skinner, Strauss, Bobbio, Copleston.

Finalmente, mi marco textual está constituido por dos obras del filósofo escocés: *A treatise of human nature*, a partir de la edición de David Fate Norton y Mary Norton en la colección *Oxford Philosophical Texts* sobra decir que es una de las ediciones más autorizadas de la obra del autor, además de ser íntegra (fiel a la original de 1739-40), presenta las anotaciones del filósofo así como un glosario de términos y un resumen que en otras ediciones no figuran; de la misma manera, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principle of morals*, en una edición fiel a la de 1777 realizada por L. A. Selby y publicada de

²⁵ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Ed. Garnica, España, 1977, pp. 148.

igual manera en Oxford University Press. Otra herramienta fundamental para la realización de este estudio ha sido *The Cambridge Companion to Hume*, presentada por David Fate Norton y Jacqueline Taylor, los estudios especializados reunidos en este documento han sido fundamentales para la realización de mi trabajo.

Ahora bien, quiero consignar que me he servido de una serie de preguntas centrales que estructuraron el desarrollo de mi trabajo investigativo y que me guiaron en todo momento. Entre las más importantes están las siguientes: ¿Existe una relación originaria de determinación jurídica a partir de elementos extrajurídicos en la obra de David Hume? Si es así, ¿Cómo entiende David Hume el problema de la fundamentación última del derecho a partir de elementos extrajurídicos con relación a la pretendida universalidad de la normatividad? ¿Cuál es la relación entre normatividad y justicia postulada por David Hume? ¿Qué es y cuáles son las implicaciones de la simpatía en el esquema de David Hume? ¿Cuál es el pale del gobierno al interior de un Estado de derecho? ¿Cuál es la situación del individuo-ciudadano en un entorno como el descrito por el filósofo de Edimburgo? ¿Qué nos permite pensar la particular posición de Hume en cuanto a la relación norma-justicia?

Asimismo, para la realización de la presente investigación me serví de una **pluralidad metodológica**, elección respaldada por el profundo interés de obtener resultados a partir de diferentes estrategias metodológicas que permitieran superar un solo punto de vista o la unilateralidad de la filosofía del derecho practicada ya sea por abogados o por filósofos, todo en relación con la compleja riqueza del

problema de estudio, tanto como del autor así como de los documentos objeto de este trabajo.

De tal modo, el método analítico ha significado un primer acercamiento a la filosofía del autor²⁶, por las siguientes razones: el objeto de estudio general es la obra del filósofo David Hume; sin embargo, mi estudio lleva a cabo una serie de delimitaciones que me permiten descomponer la totalidad de la obra del autor en partes específicas para su estudio, en general seguiré la vía metodológica analítica clásica, es decir, fue necesario realizar la mayor cantidad de divisiones para tener un conocimiento certero de las partes del todo, posteriormente pasé de lo general a lo particular, de lo más sencillo a lo más difícil y, finalmente, me fue necesario desarrollar una clasificación y enumeración de los elementos de estudio.

Además, el método hermenéutico; debido a que los textos principales se encuentran en una lengua extranjera (inglés) fue preciso realizar una labor hermenéutica de dichos documentos para su mejor comprensión, asimismo resultó necesario llevar a cabo una interpretación jurídica de los mismos pues han sido escritos en el contexto de la filosofía inglesa propia del siglo XVIII.

Por último, me auxilié del método histórico; ya que fue necesario realizar una contextualización histórica de las posiciones encontradas en los documentos de estudio, con la intención de situarlos en su debido contexto para comprender de una manera interdisciplinaria sus implicaciones. La perspectiva histórica me ayudó en

²⁶ “...analizar significa desintegrar, descomponer un todo en sus partes para estudiar en forma intensiva cada uno de sus elementos, así como las relaciones entre sí y con el todo. La importancia del análisis reside en que para comprender la esencia de un todo hay que conocer la naturaleza de sus partes.” En: Sánchez Vázquez, Rafael. *Metodología de la ciencia del derecho*, Ed. Porrúa, México 2003, pp.11.

todo momento a comprender el porqué de las particularidades del problema de estudio, sus compromisos políticos, económicos y culturales con la época adecuada, así como una mayor cantidad de argumentos para interpretar correctamente los textos en cuestión.

Desde el punto de vista de la organización de mi trabajo he dispuesto tres capítulos que pretenden agrupar mis argumentos de manera analítica, es decir, partiendo de una descripción más general de los antecedentes y el contexto de Hume, pasando por la exposición del pensamiento del filósofo escocés, hasta los filósofos cuyo planteamiento retoma a Hume.

Atendiendo a esa estructura, iniciaré mi disertación a partir de una introducción histórica de las cuestiones que David Hume problematiza a lo largo de su obra, la tradición de pensamiento a la que pertenece es un pilar fundamental en la determinación de los parámetros generales del liberalismo contemporáneo, por ende, resultará esclarecedor posicionarnos históricamente en el contexto del autor.

Dos grandes antecedentes serán tratados en lo que respecta a las problemáticas planteadas en este trabajo: Thomas Hobbes y John Locke. Todo con la intención de comprender cuál es el contexto teórico de las preocupaciones del autor, cuáles son sus estrategias y compromisos históricos, y quizá más importante, cuál es el linaje teórico de sus instrumentos conceptuales.

Asimismo, intentaré determinar cuáles son los nexos existentes entre el pensamiento filosófico jurídico de Hume y el pensamiento económico de Adam Smith, tan sólo para entender el tipo de problemáticas ante las cuales ambos pensadores se encontraban. De tal manera, el primer capítulo de la investigación

estará orientado a establecer en sus líneas generales al pensamiento filosófico jurídico inglés en tres de sus autores principales antecedentes y coetáneos de David Hume.

En el siguiente capítulo, tematizaré la problemática concerniente a la subjetividad y su relación con lo normativo dentro de la propuesta de David Hume, a partir de la serie fuerza y pasión, razón y creencia, explorando sus relaciones e implicaciones en cuanto a una epistemología general que planteara la posibilidad de un conocimiento de lo jurídico. En este mismo sentido y con base en lo anterior desarrollaré la temática propia al sujeto desde la perspectiva empírica y su relación con la norma.

Como último punto en este apartado intentaré determinar el proceso de formalización de la norma, su relación con la justicia y la temática propia a Hume y a una tradición de pensamiento liberal: la simpatía. De igual manera, presentaré un análisis de la teoría del surgimiento y justificación del estado y del gobierno en la obra de David Hume con las problemáticas concernientes a la libertad originaria, la voluntad que constituye al Estado, así como sus características y particularidades, seguridad de una tematización de lo social como realidad empírica, su justificación y fundamento, finalmente estudiaré el problema del Gobierno a la luz de la filosofía de David Hume.

En el último capítulo expongo la continuidad y el recibimiento crítico del pensamiento y legado filosófico de David Hume desde la perspectiva de dos autores fundamentales: Emanuel Kant y Federico Guillermo Hegel, con la intención de dimensionar la influencia de los argumentos de nuestro filósofo en un contexto más

amplio que abarca el siglo XIX. En este momento presentaré un análisis de la teoría del surgimiento y justificación del estado y del gobierno en la obra de David Hume con las problemáticas concernientes a la libertad originaria, la voluntad que constituye al estado así como sus características y particularidades, seguridad de una tematización de lo social como realidad empírica, su justificación y fundamento, finalmente estudiaré el problema de la actividad judicial y la figura de los jueces a la luz de la filosofía de David Hume.

Al final de mi escrito presento un esquema (cuadro 1.0) que pretende resumir de manera gráfica lo expuesto en relación con David Hume y mis supuestos iniciales. Para complementar mi trabajo incluyo un apartado de bibliografía especializada, contiene las obras escritas por Hume en inglés, así como algunas traducciones y los estudios sobre su obra de los que me he servido a lo largo de este trabajo.

Para concluir esta introducción quiero retomar las palabras de Leo Strauss en su evaluación de los clásicos: “No es el ejercicio desinteresado y masoquista del anticuario ni la exaltación desinteresada del romántico lo que nos induce a volvernos con fervor, con una voluntad incondicional de aprendizaje, hacia el pensamiento político de la antigüedad clásica. Nos impele a hacerlo la crisis de nuestro tiempo, la crisis de Occidente.”²⁷

Sobra decir que comparto totalmente la vocación por los clásicos que expresa Leo Strauss en este fragmento, considero que el historiador alemán asume

²⁷ Con estas palabras introduce Leo Strauss su estudio titulado *La ciudad y el hombre*, hay a lo largo del trabajo una apuesta por la filosofía política como referente necesario para la ciencia política.

un compromiso intelectual que resulta adecuado, cuando no urgente para enfrentarnos con nuestra realidad y hacerla nuestra con base en la fuerza de nuestra razón.

Atlixco, Puebla, marzo 2022

1.1 Precursores: Hobbes y Locke

“la razón es la vida del derecho, es más, el common law mismo no es sino razón; lo que debe entenderse como una perfección artificial de la razón, obtenida mediante extenso estudio, observación, y experiencia, y no como la razón natural de todo hombre; pues, *Nemo nascitur artifex*. Esta razón jurídica (legal reason) *est summa ratio* y consiguientemente, si toda la razón que se encuentra dispersa en tantas múltiples cabezas, fuese unida en una sola, todavía no podría hacer un derecho tal como es el derecho en Inglaterra; porque a través de muchas sucesiones de épocas ha sido ajustado y refinado por un número infinito de hombres serios y eruditos, y por la larga experiencia ha llegado a tal perfección para el gobierno de este reino, que en él puede con justicia verificarse la antigua regla, *Neminem esse oportet sapientorem legibus*.”

Sir Edward Coke, *The First Part of the Institutes of the Laws of England; or, a Commentary upon Littleton*.

Para comprender el contexto cultural en el que se desarrolló David Hume en este apartado presento a sus precursores y la circunstancia cultural en la que se dio origen a su filosofía y, por ende, a la propuesta jurídica que nos ocupa. Dentro de la Historia Universal podemos reconocer grandes coyunturas, momentos que en virtud de su importancia resultan particularmente significativos, uno de ellos bien puede ser el siglo XVII, ya que está lleno de cambios culturales, jurídico-políticos, científicos, así como de conflictos militares y es, por eso mismo, uno de los más apasionantes pasajes de la historia occidental. Con el paso de los años, el siglo XVII se ha consolidado como el momento preciso del surgimiento de una nueva manera de pensar, de entender y de experimentar el mundo; se trata del nacimiento de todo un orden cultural que es claramente diferente a todo lo que le precede.

Los filósofos e historiadores han convenido en denominar a este periodo *Modernidad*. Por ejemplo, Bolívar Echeverría señala: “que en la historia del

tratamiento teórico de la modernidad una buena cantidad de fenómenos que pueden llamarse “temprano-modernos” o proto-modernos se han detectado en épocas muy anteriores al siglo XIX, el “siglo moderno” por antonomasia. Y esto no sólo en los tiempos en los que suele ubicarse el inicio histórico de la modernidad, que van entre el siglo XV y el XVI.”²⁸ Desde entonces su legado ha sobrevivido en las instituciones, obras y conceptos que en él se acuñaron y que han influenciado a todo el Occidente, así el siglo XVII se ha convertido por su propio derecho en sinónimo de la modernidad y de su nacimiento.

Sin embargo, me parece que esta imagen debe ser matizada si asumimos a David Hume como objeto de nuestras investigaciones, pues, al ser un autor escocés nacido en 1711, todo este turbulento conjunto de cambios le impactarán de una manera directa y se verán reflejados en su filosofía. Está por demás decir que en las líneas de su filosofía jurídica y política nos encontramos con el proceso de consolidación de aquellas ideas novedosas que sumieron a Inglaterra en el caudal de dos guerras en menos de cincuenta años, de los terribles conflictos en contra de Irlanda y Escocia que finalmente orillaron a la reconfiguración de la cultura británica.

No debe atenuarse la importancia de estos procesos históricos en el caso de nuestro filósofos, pues, tal como el contexto ilustrado en el que se desarrolla, David Hume, es consciente de los cambios que tuvieron lugar en el mundo que le tocó vivir, de hecho su comprensión y conocimiento del entorno cultural al que hemos

²⁸ Echeverría, Bolívar. *¿Qué es la modernidad?*, Ed. UNAM, México 2009, p. 14. Véase además: Habermas, Jürgen, *Discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Argentina, 1989, p. 462.

hecho referencia fue de tal grado que preparó su *Historia de Inglaterra bajo la casa de tudor*²⁹.

En primer lugar, debemos señalar que el cambio y las transformaciones que llegaron con el nuevo siglo no fueron abruptos, por el contrario eran una tendencia reconocible y una pálida opción que se venía fraguando desde el Renacimiento inglés y continental. En otras palabras, ya desde el siglo anterior, tal como señala Ortega y Gasset, se podía percibir que el mundo medieval lleno de historias de dragones y doncellas, de leyendas de castillos y grandes señores, de locos y trovadores, estaba por terminar e, incluso en el extremo, sus símbolos y estructuras se antojaban impracticables, demenciales o francamente absurdas. Aquel lugar donde los héroes convivían con los reyes y sus cortes empezaba a quedarse atrás cediendo su lugar a las exigencias del *cogito* y a la formalidad de sus procedimientos.

La razón reclamaba prioridad con respecto a la imaginación, y la modernidad puede entenderse, pues, como la era de la razón que se impone a sí misma como modelo y supremo tribunal de todas las cosas. El tamiz de la razón es el determinante último de la realidad. Efectivamente este acontecimiento puede verse también como un exceso, así lo señala David Hume quien, ya en el siglo XVIII, pensará que es necesario hacer un alto y llevar a cabo una crítica de esa misma razón soberana, la misma que un siglo atrás cambió el mundo en tantas y tan diversas maneras; pero sobre todo, ante sus exigencias y sus pretensiones epistemológicas, pues a todas luces una opción por la razón tan abrumadora podría

²⁹ De la cual existe una versión castellana a cargo de Eugenio de Ochoa, Ed. Orbis, España, 1986, p. 312.

reducir las posibilidades del desarrollo del conocimiento y una relación con el mundo en su complejidad empírica ya que una razón excesivamente formal puede imponer su forma sobre los objetos y el mundo que conoce.

Sin lugar a dudas, uno de los momentos más importantes de este proceso de crítica de la razón es el surgimiento de una nueva forma de pensar la actividad del pensamiento (a lo que llamamos *crítica*). Es decir, en este terreno epistemológico tiene lugar una transformación de la percepción que el hombre había tenido de sí mismo, pues, su caracterización pasiva en el proceso del conocimiento lo presentaba como receptáculo de una revelación divina; por todo esto, la subjetividad dejó de ser concebida como portadora de un don o características exclusivas que lo llevaban a asumir un papel activo y protagónico, donde el individuo se percibe a sí mismo como núcleo de todo conocimiento (el *cogito* cartesiano, el yo que se piensa pensante, pensándose a sí mismo).

La historia de la filosofía moderna nos presenta la sucesión de pensadores que, poco a poco, van comprendiendo de una manera más clara el papel de la subjetividad tanto en el proceso de conocimiento como en sus aplicaciones de carácter jurídico-político. En este sentido la subjetividad representa el origen y el fundamento de la filosofía moderna, todavía más, para ese momento se pensaba que ese fundamento debía establecerse de tal manera que fuera capaz de constituir un mundo nuevo. Ya para ese momento se ponía en perspectiva al yo medieval y les resultaba evidente que esta estructura estaba poblada por una multitud de elementos religiosos, místicos e incluso mágicos, de tal forma habrá de alinearse a los valores rectores de una nueva era que tiene como ejes principales a los valores

de unidad, orden, certeza, universalidad, lo cual se expresa en la filosofía de René Descartes.

En estos términos el yo que estaba dominado por mil fragmentos inconexos (cuerpo, alma, espíritu, Dios, libre albedrío, pecado original, etc) bajo el modelo religioso de una subjetividad amenazada por el pecado y sus múltiples formas, todo este complejo estará próximo a desaparecer; en otras palabras, las formas de una subjetividad atormentada y perseguida por los sacerdotes, la iglesia y los encargados de interpretar las escrituras. Así pues el yo medieval cederá su lugar a un yo claro y distinto para sí mismo bajo el modelo del *cogito ergo sum* (pienso, por tanto existo) propuesto por René Descartes³⁰.

De esta manera, una serie de cambios profundos que tuvieron lugar en el siglo XVII pueden ser referidos a un núcleo que se expresa en los términos de una subjetividad emergente, estos cambios serán los portavoces de una nueva era. Podemos verlo también de manera metafórica como si hubiera ocurrido un *reacomodo* de capas geológicas en la corteza terrestre que hubiera cambiado, a su vez, el aspecto de la superficie a tal grado de hacerlo irreconocible para los parámetros anteriores.

Ciertamente, el nuevo aspecto de la subjetividad se redibujará en las coordenadas del mundo moderno a través de las líneas rectas, las figuras y el orden geométrico, elementos que René Descartes imprimió siempre a su epistemología. Así lo hará también David Hume, al menos en lo que se refiere a la percepción de

³⁰ Véase principalmente Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*, Ed. Libresa, Quito, Ecuador, 1995, p.153.

una serie de problemas de carácter crítico, es decir, referidos en un primer momento a investigar el proceso de creación del conocimiento mismo.

David Hume, por su parte, va mucho más lejos en el proyecto crítico de la modernidad, pues, en su caso la razón misma será sometida a juicio, adelantando ya la labor crítica que poco tiempo después iniciará Emanuel Kant. De acuerdo con esto, "...es imposible que la razón pueda establecer la distinción entre bien y mal moral, en la medida en que tal distinción ejerce sobre nuestras acciones un influjo del que la razón es por completo incapaz.' Todo lo más, la razón puede ponerse al servicio de las pasiones y colaborar con ellas, despertándolas y orientándolas."³¹ De tal suerte que el seguimiento planteado por Descartes quedará trunco desde la perspectiva del filósofo escocés, pues, si nosotros nos preguntamos "¿Cuál es el fundamento de la moral? Hume, como ya hemos visto negó que la razón humana como tal pueda mover la voluntad, es decir, que la razón pueda servir de fundamento a la vida moral. De ello se deduce que la moral tendrá que provenir de algo distinto de la razón. La moral, en efecto, afirma Hume, suscita pasiones y promueve o impide acciones. [...]"³²

En torno de estos problemas de fondo epistemológico también puede ubicarse a David Hume, pues, la reforma del conocimiento prometida por el racionalismo cartesiano parecía estar atascada, sobre todo después del viraje en términos empíricos recibido por los grandes filósofos ingleses del siglo XVII, así pues, Hume intentará reflexionar acerca de los problemas que en ese momento

³¹ Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo II. Del Humanismo a Kant, Ed. Herder, España, 2004, p. 483.

³² *Idem.*

eran necesarios. En este sentido, escribirá también *tratados acerca de la naturaleza humana e investigaciones acerca del conocimiento*. Ambos trabajos son necesarios para plantear un nuevo modelo que diera una explicación de los cambios que estaban ocurriendo. Puede verse todavía, por una parte, la preocupación por resolver el problema de la subjetividad y, por otra parte, la necesidad de fundamentar el conocimiento en la actividad pensante de esa subjetividad.

La subjetividad postulada por Hume no es un centro auto-fundamentado, por el contrario se trata de un núcleo de percepciones enlazadas por la imaginación y la memoria, así lo establecen también Giovanni Reale y Dario Antiseri para quienes: “Hume expresa así, en el Tratado, su teoría al respecto: [...] me atrevo a afirmar que para el resto de la humanidad no somos más que agrupamientos o series de diferentes percepciones que se suceden con una rapidez increíble, en un flujo y un movimiento perpetuo. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin que varíen nuestras percepciones [...] quizá no exista en nuestra alma un solo poder que permanezca idéntico, sin alteración ninguna, durante un solo instante, la mente es una especie de teatro, donde hacen su aparición las diversas percepciones, pasan y vuelven a pasar, se deslizan y se mezcla con una variedad infinita de actitudes y situaciones.”³³

No obstante, su crítica no atañe únicamente a las dimensiones y capacidades de una subjetividad que para ese momento se percibía como el punto máximo de la historia, “La existencia de las cosas fuera de nosotros no es objeto de conocimiento,

³³ Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II. Del Humanismo a Kant, Ed. Herder, España, 2004, p. 480.

sino creencia; 2) análogamente, la identidad del <<yo>> no es objeto de conocimiento, sino –ella también– objeto de creencia. [...] De la impresión cabe inferir la existencia de un objeto como causa de dicha impresión, porque el principio de causa carece de validez teórica, como antes se ha comprobado. Nuestra creencia en la existencia independiente y continuada de los objetos es fruto de la imaginación, la cual –una vez que ha encontrado en un determinado orden de ideas– continúa espontáneamente por ese camino.”³⁴ En este punto, una vez más Reale y Antiseri enfatizan la posición crítica de Hume, así como la reducción de los elementos fundamentales de la epistemología a imaginación, creencia y memoria:

“La imaginación y la memoria también reconstruye de modo análogo la unidad y la substancialidad de yo. Por consiguiente, incluso la existencia del <<yo>> -en cuanto substancia a la que hacen referencia todas las percepciones- no es otra cosa que un objeto de creencia. Sin embargo, hay que señalar que, para Hume, el yo se convierte a través de las pasiones en objeto de conciencia inmediata, y una vez más esto sucede por una vía arracional y en un ámbito ateórico.”³⁵

Podemos decir que el antecedente histórico más importante para la comprensión de nuestro autor, es el surgimiento de una nueva manera de entender la naturaleza humana y su posición en el mundo, se trata de una versión del mundo que 100 años atrás había sido concebido por Descartes desde el modelo de las matemáticas, ahora Hume hace evidente que ese mundo estaba unido por la actividad inmanente de la imaginación. A final de cuentas él presentará también una autopercepción, que viene a sumarse a este surgimiento del sujeto moderno con todas sus implicaciones, digamos que Hume estará desarrollando su propuesta atendiendo las

³⁴ Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo II. Del Humanismo a Kant, Ed. Herder, España, 2004, p.480.

³⁵ *Ibid.*, p. 481.

mismas problemáticas que orillan a prácticamente todos los autores del siglo XVII a reflexionar al respecto. En este caso David Hume, como su crítico más severo, tendrá que regresar a las mismas temáticas, a pesar de que se trate de una revisión crítica de sus postulados.

Un aspecto es importante para la comprensión jurídica y política de los cambios en cuestión, así como para abonar en la comprensión de nuestro filósofo, se trata de la problemática de la acción en su sentido más general. Cuando sometemos a escrutinio la acción y nos preguntamos por su origen, su calidad, sus fines, pero sobre todo por el sujeto de la acción nos damos cuenta que algo ha cambiado profundamente. Recordemos que en el mundo feudal las virtudes del heroísmo configuraban un modelo de acción donde los héroes eran protagonistas de grandes hazañas, con fines casi míticos y con medios sobrehumanos.

De tal forma, Hume se enfrenta con Hobbes, Locke, y otros para consolidar su propia posición jurídica. No podía ser de otra manera, la delimitación de lo que el derecho es era un asunto fundamental en esos días, así pues trataré de describir en sus líneas generales las principales transformaciones culturales que resultan significativas para entender la postura jurídico-política de David Hume. La oposición es significativa, de hecho algunos han llegado a hablar de un anti-contractualismo, entre ellos Guido Fasso. De acuerdo a Fasso, la oposición es tajante al menos en dos puntos: a) la teoría del estado de naturaleza y b) el abstractismo antihistórico³⁶.

Ahora bien, es bien sabido que la figura del héroe expresaba una serie de valores que son expresión de toda una época que, como ya lo he señalado, se

³⁶ Fasso, Guido, *Historia de la filosofía del derecho, Tomo 2. La Edad Moderna*, Ediciones Pirámide, Madrid, 1982, p. 217.

antojaba superada desde los labores del siglo XVII, entre esos valores podemos afirmar que se integraba a un complejo aristocrático, donde un paradigma político diferente determinaba que el héroe siempre encuentra cabida, la mejor acción y el óptimo obrar es siempre el suyo, digamos que el obrar digno de ser narrado y cantado por los trovadores medievales es royal, el héroe sujeto de acción siempre se asemeja al gran príncipe, al rey futuro que se asoma entre las aventuras y las conquistas de un personaje fuera de lo común, un hombre que desafía y supera los obstáculos y que gracias a sus capacidades encuentra en el camino todo lo necesario para cumplir su destino inmortal, estando siempre en medio de un paisaje poblado por monstruos y extranjeros que desafían la división entre lo natural y lo sobrenatural.

En otras palabras, el heroísmo de la conciencia aristocrática feudal va a ser superado por una conciencia moderna que se piensa, se asume y se pone a sí misma como fundamento del Estado y de todo lo real y, por si fuera poco, reconoce como su realización objetiva la confrontación crítica, constante, formal y sistemática con la misma autoridad que ha instituido, dando pie a una dinámica política diferente.

La contraposición es altamente significativa, pues, ese mundo que desafía lo posible y que encontraba en el hombre el receptáculo para lo asombroso, lo divino e incluso, lo satánico, todo este complejo está destinado a desaparecer ante la duda metódica puesta en marcha por la actividad pensante del yo que lo fundamenta todo a partir de un modelo epistemológico que dominará a lo largo de la modernidad.

Es, pues, por estas transformaciones que se afirma que el mundo moderno libra una batalla en el terreno de la subjetividad, y el combate se desarrolla de una manera más clara y frontal en contra de su antecesor, el periodo que va de la segunda mitad del siglo XVI a los inicios del siglo XVII estará marcado por este tránsito.

En estas condiciones es fácil imaginarnos a François-Marie Arouet “Voltaire”, haciendo crítica de los valores podridos de un mundo antiguo sumido en la ignorancia y dominado por la dura mano de la Iglesia Católica³⁷. El otrora sacrificio heroico parece ser para el pensador del siglo XVIII una mera trivialidad, pues si bien bajo el antiguo modelo el sujeto encontraba la realización de su ideal en el campo de batalla y en las manifestaciones del honor y del conflicto y, de una forma paradójica, en la muerte; ahora ya no será así; pues, la intención se centrará en la maximización de la vida y de sus capacidades productivas.

Así pues, la labor histórica del discurso filosófico en este caso había sido alcanzada, se trata de una apuesta por centrar la subjetividad en el interior del hombre, a través de una serie de procesos normativos y técnicas disciplinarias y moralizantes desarrolladas expresamente para trabar el castigo, la vigilancia y la sujeción pública del individuo en su privada individualidad y en los confines y posibilidades introducidas a través de las formas de la propiedad privada. En este momento, el sujeto empieza a cambiar las directrices de su acción, para reconocerla en el Estado que él mismo ha establecido y en la labor constante de

³⁷ Cfr. *Diccionario Filosófico*, Ed. Akal, España, 1976. También puede verse el *Zadig* de Voltaire, como un documento que revela la ironía de un mundo orientado por valores heroicos.

sometimiento a un orden normativo. Efectivamente, el hombre de esta manera encuentra su realización ya no en la muerte o en el campo de batalla sino en el orden estatal y en la sujeción a la norma que él mismo ha establecido como condición de posibilidad de su vida misma.

Si el mundo medieval llevaba al sujeto a través de un viaje bordeado por el honor y la muerte, la modernidad, en cambio, remitirá la narrativa del sujeto a la racionalidad de lo formalmente determinado, de lo efectivamente posible, del trabajo asalariado, de la propiedad y el cálculo, de la burocracia. Nos encontramos, pues, ante el surgimiento de una subjetividad revolucionaria -en el sentido de la enorme transformación que significa- que se abre paso bajo el ritmo del *cogito ergo sum*, el yo moderno: el yo que piensa y que, armado con su pensamiento estructura y ordena la realidad. De tal forma esta subjetividad moderna constituye un nuevo sujeto de acción, un yo que contrata, un yo que funda, un yo que designa y delega, un yo poderoso que es capaz de crear, un yo que conquista a partir de sus propios presupuestos, es decir, un *ego conquiro*.

La modernidad, en sus albores, es individualización en el sentido de que el hombre será pensado como un núcleo de derechos, como un ente que se auto-sustenta a partir de los derechos que posee frente a la sociedad. El largo proceso de individualización ha sido ampliamente documentado, entre los instrumentos que fueron utilizados para llevar a cabo este cisma en la subjetividad se pueden señalar, entre otros, la culpa, el miedo y la vergüenza.

Un sujeto que puede contratar con sus derechos a la manera de una transacción jurídica dentro de los márgenes de lo meramente mercantil y comercial,

es decir, bajo el modelo de la propiedad. Una nueva lógica social domina el horizonte y se instala para no irse más, el individuo interesado sabrá distinguir entre aquello que le resulta útil y aquello que no lo es, su razón es el ejercicio de este cálculo individual de conveniencia. Más tarde se dará cuenta de que su racionalidad interesada no sólo le beneficia a él, sino que también, tiene efectos sociales. La lógica de lo social rompe sus anclajes comunitarios y se empata con la razón ejercida por un individuo (*ego*) que es capaz, a su vez, de romper los estrechos bordes del solipsismo. Es precisamente esta lógica de lo social la que ha de dominar en la modernidad.

Así lo entiende también Pierre Manent cuando señala: "...la lógica social, por decirlo así, se invierte; mientras la sociedad anterior se organizaba para vincular a sus miembros, mientras todo en ella estaba destinado a representar y a consolidar el lazo social, nuestra sociedad se organiza para desvincular a sus miembros, para garantizar su independencia y sus derechos. En un sentido, nuestra sociedad pretende ser una dis-sociedad."³⁸

De la misma manera, en el umbral del siglo XVII ya se percibían bien claros los elementos que iban a ser desarrollados con vigor por los autores que han pasado a significar ciencia, física y geometría. Un universo regido por leyes, magnitudes, movimientos, y que ya en ese momento era susceptible de ser conocido a partir del lenguaje universal de las matemáticas. Refiero en este punto a la famosa alusión que Galileo ha legado a la historia como umbral de la época:

"La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en que está escrito.

³⁸ Manent, Pierre. *Curso de filosofía política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2003, p.175.

Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vagamente en un oscuro laberinto."³⁹

Para dimensionar la magnitud de los cambios que este implica. Baste recordar que: la lógica, la dialéctica, la retórica y la teología fueron dominantes durante más de mil años y en este momento su vetusta soberanía iba a ser destronada por la naciente ciencia moderna, que, por demás en Galileo seguía siendo denominada filosofía como es posible distinguir en el *ensayador*. Al interior de las incipientes universidades el *opus aristotelicum* constituía el argumento de autoridad por excelencia y la referencia a lo empírico se consideraba como un ejercicio secundario cuando no degradante. Aún se escuchaban las loas que Savonarola cantaba para Dios y el entusiasmo con el cual denunciaba a Florencia, la disoluta, cuando el mundo ya era muy diferente y buscaba ahora una legalidad físico-matemática.

Si bien existe este juego de polaridades que nos situaba en el escenario de una lucha de clases emergentes ignorantes y adversas al orden de estamentos propios de la época medieval y orientadas hacia el comercio y la propiedad privada, no podemos afirmar que el escenario social se agote en esta lucha de clases. Sin lugar a dudas, el advenimiento de la modernidad estará fuertemente influenciado por un hecho económico (el surgimiento de una nueva clase social y una modalidad productiva asociada con ella) pero *no* se puede explicar únicamente a partir de ese criterio, son otros tantos factores que intervienen en el despuntar de todo ese turbulento siglo XVII y de uno de los pensamientos más influyentes al interior de la

³⁹ Galilei, Galileo. *El ensayador*, Ed. Sarpe, España, 1984, p. 61.

teoría y la práctica política como es el pensamiento de Thomas Hobbes de Malmesbury.

Siguiendo el mismo criterio, John Locke también será fuertemente impactado por los acontecimientos de su tiempo. Así tanto sus objetivos políticos como su metodología estarán fuertemente imbricados con su contexto histórico. En el mismo tenor que los iusnaturalistas, también él reflexiona pormenorizadamente la problemática epistemológica, basta citar su obra monumental *An essay concerning human understanding*⁴⁰ para darnos cuenta de ello.

Si bien Hobbes necesitaba diseñar un modelo que garantizara la paz, el orden y la unidad; al filósofo de los *Treatises* le corresponderá garantizar la esfera de lo individual con respecto a la acción estatal y, quizá aún más importante, recuperar la facultad de resistir e incluso repudiar a un gobernante que no cumpla con la finalidad de su contrato: proteger la propiedad y la seguridad de los ciudadanos. Ante esta coyuntura histórica urgía recuperar la facultad de cambiar a los gobernantes.

"Hubo que consagrar el Segundo tratado a establecer el aspecto moral de cambiar de gobernantes por la fuerza en circunstancias extremas, lo que significó que tenía que establecer una autoridad superior al gobernante civil para legitimar semejante acción. Locke encontró esta autoridad en una teoría del derecho natural que implicaba una correspondiente teoría de los derechos naturales de los individuos, aparte de los derechos garantizados a ellos como ciudadanos. Locke sostuvo que el derecho natural dictaba que la fuente última de la soberanía política era el individuo, y que un Estado sólo

⁴⁰ Locke, John. *An essay concerning human understanding*, Ed. Hackett Publishing Company, Abridged edition included in the Classics of western philosophy, Edited by Steven M. Cahn, USA 1995, pp. 645-740.

podía surgir a la existencia cuando un grupo de individuos soberanos convenía establecer un contrato para abandonar algunos de sus derechos individuales, cediéndolos a un gobernante común...El principal propósito del Segundo tratado fue establecer que puede ocurrir una revolución cuando el gobernante no hace aquello para lo que fue contratado: proteger los mejores intereses de sus súbditos.”⁴¹

Resulta lógica una respuesta liberal de tal envergadura ante el determinismo planteado no sólo por Hobbes sino también por aquellos simpatizantes de la monarquía absoluta. Un mundo totalmente determinado, ya sea por un poder divino, o por una fuerza de la naturaleza, deja al individuo en el árido paraje de la cosificación. El sistema estatal de John Locke pretende ser abierto y plural. Un modelo que permita la existencia de innumerables intereses privados que se entrelazan libremente, bajo la mirada garante del gobernante, para dar lugar a una vida pública encaminada a los intereses de los ciudadanos y no, únicamente, a los caprichos de los gobernantes.

El mismo Locke declara en su tratado sobre la tolerancia: “Considero que el Estado consiste en una sociedad de hombres constituida con el único propósito de procurar, preservar y fomentar sus propios intereses civiles”⁴²

Esta pluralidad se verá enriquecida por una serie de garantías que tienen su origen en la ley natural común a todos los hombres. Nuevamente remito a Herman Heller, quien señala:

⁴¹ Iversen Vaughn, Karen. *John Locke: economista y sociólogo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1983, pp. 101, 102.

⁴² Locke, John. *Sobre la tolerancia*, Ed. Gernika, México, 2000, p. 13.

"Producto indudable de la circunstancia histórica de su patria, el autor de los Ensayos sobre el gobierno civil distinguió con la mayor claridad las dos grandes funciones del poder: la creación de la ley y su aplicación. Una y otra estaban ya separadas en la Inglaterra y así debían continuar: la primera correspondía al parlamento y la segunda al rey. En armonía con los resultados de la historia, Locke sostuvo que la función legislativa es la actividad primaria y básica, pues sólo la ley y nunca la voluntad de un rey puede garantizar la vida, la libertad y las propiedades."⁴³

En contra de la opinión general, Peter Laslett así como Karen Iversen Vaughn, piensan que John Locke teoriza en contra de Robert Filmer y no, al menos directamente, de Thomas Hobbes. El modelo patriarcal y hereditario suponía una transmisión del poder político ajeno a la voluntad de los individuos. No obstante, las diferencias entre los dos sistemas (Hobbes vs. Locke) nos llevan a pensar en una fuerte oposición que bien puede caracterizar, como ya hemos dicho, los polos tradicionales de la morfología estatal: Estado liberal o Estado absoluto, gobierno de hombres o gobierno de leyes.

Si atendemos la propuesta liberal de los *Two Treatises of Government* el origen del Estado moderno es un contrato que se lleva a cabo por individuos libres y racionales que ceden una porción de su libertad para constituir al ente estatal. Todo ello con el fin de salvaguardar su vida y la propiedad privada. Es una constante entre los iusnaturalistas una preocupación comprometida con la protección de la propiedad y, quizá como en ningún otro, en Locke se observa de manera exacerbada y que, incluso, determina la naturaleza del poder como un poder por entero legislativo.

⁴³ Heller, Hermann, *La soberanía, Fondo de Cultura Económica, México 1995*, p. 24.

Lo que se observa a partir de la obra de John Locke es el inicio hacia una formalización del derecho partiendo de una ideología (derecho natural), que, en este caso, establece en la cima del sistema a la propiedad y al individualismo. Asimismo, es posible hablar de una racionalización de las estructuras e instituciones políticas propias de la modernidad que intentan administrar de una manera racional las fuerzas (caóticas) que subyacen en los individuos, el proyecto será: racionalizar las pasiones para convertirlas en intereses⁴⁴. Lo que está de fondo: un intento por garantizar el orden y la libertad de una manera racional. Este camino de creciente racionalización llegará a su máxima expresión con la *Teoría Pura del Derecho* de Hans Kelsen en el siglo XX.

Sucede lo mismo con Locke, pues, su búsqueda de garantías y de mayores márgenes de acción para el individuo, así como su insistencia en el papel fundamental de órgano legislativo dan pautas para el accionar del Estado y, en nuestro contexto, nos ayudaría a recordar que la acción del Estado y la creación de las leyes deben estar siempre en función de los intereses fundamentales de los ciudadanos. Aparece una vez más el binomio autoridad-libertad, que en las diversas maneras de conjugarse delinear la faz de los Estados modernos. Para este momento las condiciones para el desarrollo de la filosofía jurídica de David Hume están dadas y la relación de la norma como

⁴⁴ Sobre esto se ha dicho bastante, principalmente Albert O. Hirschman en su texto *Las pasiones y los intereses*, editado en México por Fondo de Cultura Económica. Pero no podemos olvidar que Hobbes realiza un análisis detallado de las pasiones en la primera parte del *Leviathan*, al igual que Locke en el *Essay* o Spinoza en la *Ethica*, como también Descartes en las *Meditaciones* o en *las pasiones del alma*, por mencionar sólo algunos casos relevantes.

enunciado universal y necesario, que es determinante de la vida en comunidad y se enlaza con la versión de una justicia que aspiraba a ser una mera actividad mecánica. A partir de estas coordenadas será más fácil acceder a la propuesta normativa de Hume.

1. 2 Adam Smith y la economía clásica

...la filosofía, al exponer las cadenas invisibles que conectan todos esos objetos dislocados, pretende traer al orden a este caos de apariencias discordes y chirriantes, apaciguar el tumulto en la imaginación y restaurar en ella, cuando revisa los grandes cambios del universo, el tono de tranquilidad y compostura que le es al tiempo más grato de por sí y más conforme a su naturaleza.

Adam Smith, *Ensayos filosóficos*.

En el siglo XVIII se consolida un nuevo ejercicio científico, de acuerdo con las necesidades novedosas así como las prácticas sociales emergentes basadas en los intercambios comerciales y las nuevas rutas del comercio potenciadas por la ciencia y la tecnología modernas pero, a su vez, con un mismo orden epistemológico, tal como el resto de las posiciones más sobresalientes en el periodo de consolidación de la modernidad, es decir, a partir del modelo epistemológico de la representación. Valor, precio, circulación de la moneda son conceptos que circulan en todo el orden económico de la época Clásica; sobre ellos se construirá un conocimiento económico que pretende racionalizar una actividad que, poco a poco, cobra auge e importancia, esta red discursiva es articulada por el orden racional que cuestiona cualquier tipo de semejanza que a simple vista intenta imponerse como verdadera.

Si algo tiene un valor para la economía de la época Clásica es porque está ubicado en el cuadro un objeto ordenador de la representación; es decir, el valor representa la necesidad de un extremo del cuadro y el exceso del otro. El valor

como atributo abstracto juega un doble papel representativo que se desdobra desde una carencia hasta un exceso, desde una necesidad hasta una satisfacción y viceversa; el signo de la moneda representa la garantía del rey en el intercambio comercial, así como cualquier objeto puede ser representado por cierta cantidad de monedas y la circulación de éstas representa el desarrollo del país. Este desdoblamiento del valor está perfectamente ubicado en el cuadro medible de la *mathesis*, cuadro de la medida y del orden. En la *mathesis* como ciencia de la medida y del orden la representación hizo su desplazamiento y permitió una forma de enunciar el orden económico que este siglo practicó. Si nos damos cuenta es una aplicación de la razón moderna que, en este caso, pretende determinar el valor de los objetos para conocer la norma que determina su circulación, una vez más la pretensión de un dominio y de control se hace presente.

El precio como medida de valor adquiere importancia por el hecho de ser el punto de desplazamiento de la circulación de la moneda. Si los precios representan una mercancía de mucho valor pero de poca abundancia entonces la moneda circulará con poca fluidez, pero si el precio representa una mercancía de menor valor y con mucha abundancia entonces la circulación será más fluida y esta circulación acelerada representa un nivel de medida para el país de rico o pobre. Con base a la circulación interna de la moneda en el país el concepto de desarrollo salió a la luz; si la circulación es rápida, entonces el país es rico y desarrollado y si es lo contrario entonces el país es pobre y estancado.

Como puede verse, el pensamiento Clásico articuló un discurso económico que giraba entorno a los problemas del valor, el precio y la circulación de la

moneda. Para este tipo de economía no hay lugar para el hombre como fundador de la Economía, sólo problemas de precios, circulación y valor, desplazando cualquier tipo de consideración humana; el hombre sólo aparece como el individuo que intercambia, pero su problema no es cómo intercambia el hombre o cómo establece el hombre el valor y precios de las mercancías; en este caso el hombre no existe y la economía se da por su carácter representativo en el desplazamiento discursivo.

No obstante, la ruptura total del orden en que se enuncia la actividad del mercado se da otra vez de golpe, y deja el vacío al no explicar qué tuvo que ocurrir para que se colapsara el orden epistemológicamente establecido desde mediados del siglo XVII y gran parte del siglo XVIII. Sólo hay algunas páginas en donde menciona el apareamiento de ciertos discursos, como la crítica de Kant (1724-1804) que empieza a cuestionar el orden epistemológico, pero para que se diera este hecho tuvo que haber ocurrido algo que incitara al cuestionamiento del orden representativo.

En esta ruptura que se da en el discurso del análisis de las riquezas, según el orden representativo, hace su aparición el hombre desde el trabajo como plataforma epistemológica del saber económico. El hombre abre la posibilidad de un nuevo discurso sobre la Economía, pues el concepto de trabajo hace su aparición en el plano discursivo. El trabajo es tomado por Foucault desde Adam Smith y David Ricardo. En ellos el trabajo marca la pauta para enunciar una nueva forma de entender el orden económico.

La riqueza de las naciones, sufrió una transformación radical a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. La epistemología representativa de la Economía tomó un giro que lo condujo hacia una historicidad, correlativamente, ligada a una antropología finita y a un límite del tiempo económico. Dos ejes por demás marcados y simbolizados como estandarte de toda una época.

El discurso económico de Adam Smith (1723-1790), en la obra titulada *Investigación sobre la naturaleza y causas del análisis de la Riqueza de las naciones*, de 1776, marcó un desplazamiento dentro del saber de las riquezas al introducir el concepto de trabajo como medida de valor de cambio.

Pero el análisis de Smith, aún circula dentro de los análisis de las riquezas y es afectado por la epistemología representativa, al mismo tiempo hay un distanciamiento de dicha episteme, pues, el trabajo entra dentro de las funciones cambiables como valor que posibilita la realización de un cambio, “El trabajo (...) es la medida del valor en cambio de toda clase de bienes”. No obstante, la línea radical que separará el análisis de las riquezas de las naciones y la ciencia económica será a partir del discurso de David Ricardo.

El estudio de *Las riquezas de las naciones*, aunque con poca referencia a escritores anteriores, pero con un gran eclecticismo, es un discurso atravesado por diferentes teorías como la fisiócrata, el mercantilismo, el naturalismo físico etc., pero la base epistemológica sobre la que se sostiene se inclina más hacia la historicidad del hombre y de las cosas mismas.

El discurso económico adquiere en esta episteme una independencia. Su formación proviene de diferentes factores como el tiempo y la pena inevitable de la

humanidad que develan la desnudez del hombre en el mundo a partir de la consideración del valor real de las mercancías de acuerdo a Adam Smith: “El precio real de cualquier cosa (...) lo que realmente vale (...) son las penas y fatigas.”⁴⁵, que el hombre padece en la elaboración o transformación de una mercancía. En esta independencia la Economía política se constituyó como ciencia, con sus propias reglas de formación, manejo y desarrollo; un saber donde el hombre tomó una parte de su rostro histórico y fue pensado como un ser productivo.

Ahora bien, si el valor del trabajo proviene de elementos ajenos al hombre y de la representación del cambio, podría decirse que la realización adecuada del trabajo depende de las habilidades del trabajador; por otra parte, el capital ha de entenderse como todo aquello que al emplearse rinda un excedente por ejemplo: la mano de obra, herramientas, semillas, materiales, animales, transporte, etc., es una acumulación de trabajo que hace posible el desarrollo de la industria y con ello los productos a elaborar; asimismo las divisiones del trabajo entre mano de obra y administradores conllevan a una proliferación del trabajo que no es localizable en las habilidades de los trabajadores sino de todo un conglomerado complejo de elementos que no entran en la representación de interés intercambiables.

En Smith existe una consideración del trabajo como mercancía, en tanto salario, y como valor, es decir, un precio natural y un precio variable. Esta doble consideración fue muy criticada en aquellos años.

Un problema de inestabilidad de productos de subsistencia y no afecta en nada a la consideración absoluta del valor-trabajo, ya que el tiempo de desgaste

⁴⁵ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México 1979, p. 31.

necesario para la elaboración de un producto es el mismo acorde a cada producto. “El trabajo es la medida universal y más exacta del valor, la única regla que nos permite comparar los valores de las diferentes mercancías en distintos tiempos y lugares”.⁴⁶ Cabe aclarar que la universalidad del cambio a través del tiempo, sólo funciona dentro de esta nueva episteme que comienza a pensar al hombre por medio de la carencia y la pesadez del mundo. Como ya se mencionó, en las épocas precedentes el orden económico funcionaba de acuerdo a otros elementos que se mantenían como criterios de verdad.

El orden del intercambio de mercancías se da gracias a las unidades en tanto medida de trabajo que hay en cada mercancía, cada una de las cosas a intercambiar toma su valor en aquella acción que hace posible su elaboración, localización o transporte de algún objeto convirtiéndolo en mercancía.

Un desgaste inevitable del ser humano que establece cierta jornada laboral, cierto tiempo requerido para la elaboración de una mercancía y forma una unidad de medida. El precio de las mercancías y del trabajo, visto desde la remuneración, es medido no a través de un salario redituable de este desgaste que oscila entre carestía y baratura de una situación de mercado o a través de la cantidad de objetos que se realicen, sino en “La cantidad de trabajo comúnmente empleado.”⁴⁷ En la homogeneidad intrínseca que hay en cada momento que se pasa durante la elaboración de un objeto. De esta forma, si un objeto por muy pequeño, superfluo, o

⁴⁶ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 37.

⁴⁷ *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 47.

absurdo que sea requiere de un gran tiempo para su obtención, consecuentemente, este tendrá un precio elevado.

Así pues, el trabajo posibilita la función del cambio no porque en cada objeto se represente el deseo o la necesidad de las cosas sino por la representación del tiempo de trabajo en la mercancía. A partir de lo anterior, la riqueza de una nación no será determinada por la gran circulación de la moneda, ni por los tesoros acumulados como ocurrió en la época Clásica, sino por el gran conglomerado de trabajo que haya en la nación. El plano en que circula la representación del trabajo se localiza a través del intercambio de necesidades y, por ello, el trabajo va incrementando según la demanda de las necesidades; así pues, la carencia de un objeto o servicio es la fuerza que siempre impulsa a la satisfacción de obtenerlo a través de un intercambio.

Sin embargo, el análisis de las riquezas y de la representación de las mismas no podía pensar en el trabajo como en un elemento independiente de las cosas mismas; por el contrario, según Smith éste se fundaba en un intercambio de objetos necesarios que estaban en un proceso constante de representación y no solamente en la idea de una temporalidad requerida para producir las mercancías, como si se apelara a un fondo que precedía la representación del cambio.

Es decir, el tiempo, los alimentos, el capital, etc., son elementos externos del cambio representativo que, no obstante, se encuentran ocultos en cada mercancía como la pena humana, el tiempo de elaboración, la división de trabajo, el triunfo de la industria, las herramientas y maquinaria requerida, la administración de la

industria. Estos son elementos donde se posiciona un tiempo acumulado de trabajo que hacen posible la formación de un valor a intercambiar en cada mercancía.

En Smith hay una alternativa que muestra la posibilidad de un nuevo análisis económico, una nueva forma de conocer el objeto de saber, pero al mismo tiempo, el objeto de saber del análisis de las riquezas se va transformando hasta llegar a un nuevo objeto de saber y un nuevo modo de conocer, de hablar, de comentar, de introducirse en el saber del intercambio mercantil, dando como resultado una nueva empiricidad que fue la Economía política del siglo XIX. No obstante, con David Ricardo (1772-1823) una nueva luz se enciende para el hombre en la historia general de los sistemas de pensamiento.

En los *Principios de economía política y tributación* de 1817, David Ricardo retoma y continúa con el análisis del valor trabajo que Adam Smith ya había iniciado en *La riqueza de las naciones*. Esto es, no sólo hay una representación entre la actividad humana y las mercancías que esta produce, sino por ser esta una actividad que genera objetos, funda la posibilidad del intercambio de mercancías, en términos de valor. En este sentido, en la lectura de Foucault, el valor-trabajo aparece, radicalmente, como un concepto ontológico en el discurso económico de David Ricardo.

Una Economía política con su propia Historia, donde el hombre tomó una parte de su rostro histórico dentro del orden del saber. De allí el hombre pudo localizarse en el mundo como un ser productivo, histórico y limitado. Ya no se trata de un mundo perfecto bajo las formas geométricas postuladas por René Descartes, Christian Wolf o Baruch Espinoza. De tal forma el desarrollo económico nos permite

comprender la necesidad de una determinación de las interacciones comerciales bajo la fuerza de la razón.

La economía es una ciencia que recientemente surgió a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, en comparación con otras ciencias como la matemática o la física. El concepto económico se ha utilizado desde épocas arcaicas; el concepto economía: “Procede de dos palabras del griego clásico: *oikos* y *nomos*, que significa respectivamente casa y ley. Algunos autores de la época clásica griega utilizaron la palabra *oikonomia* para referirse a los principios básicos del gobierno de la casa” e hicieron referencia a la forma de producción, de cálculo y distribución de un capital determinado.

El problema económico del siglo XVIII, de cómo calcular la medida exacta de un producto para su intercambio con otro producto en el mercado, fue el caso a resolver en las teorías de Smith y Ricardo, pero en ellos el objeto del saber económico sufrió serias transformaciones, hecho que desencadenó en un saber económico totalmente distinto al de las riquezas de las naciones del paradigma clásico. Ambos consideraron que el trabajo era el fundamento de la posibilidad de un intercambio equivalente en las mercancías, aunque con una notable diferencia entre el trabajo como unidad representable en las mercancías de Smith y el trabajo como fuente universal donde se posiciona cualquier movimiento económico, según Ricardo. Es en ésta fuente universal donde la economía tomó su propia historia, su fundamento para constituirse como espacio de saber. Desde el concepto Trabajo, la Economía adquirió independencia y se ordenó según su propia causalidad de producción.

La primera consideración sobre el trabajo que podemos encontrar en la teoría de Ricardo es una concepción netamente humana, pues, según Ricardo: “La mano de obra, al igual que las demás cosas se compran y se venden, y puede aumentar y disminuir en cantidad, tiene su precio natural y su precio de mercado. El precio natural de la mano de obra es el precio necesario que permite a los trabajadores, uno con otro, subsistir y perpetuar su raza, sin incremento ni disminución”⁴⁸. El trabajo es por principio una actividad humana en tanto que es la mano de un humano que obra, crea, moldea, da forma a algo; por ello, en el discurso de Ricardo el hombre es instaurado en la empiricidad de la economía como sujeto, ya que a partir de él se habla del objeto trabajo, objeto que surge a partir del mismo sujeto. Esto es, podemos hablar del hombre a partir de la idea del trabajo, y hablamos del trabajo sólo a partir del hombre.

Dicha actividad laboral, para Ricardo, se puede comprar como un objeto de mercado, y si puede comprarse como objeto entonces tiene una elaboración o creación en tanto que es mercancía, y por tanto tiene un valor de intercambio mercantil. Sin embargo, encontramos que Ricardo considera un precio natural sin incremento ni disminución y un precio de mercado con variaciones. Para ello debemos ver cómo entender la valorización de un precio, de una mercancía en Ricardo. Toda mercancía tiene la cualidad de ser útil, en mayor o menor grado. Si una cosa es muy útil será buscada o solicitada por las personas, si aquello que buscan no lo encuentran con facilidad, y al momento de encontrarlo el intercambio que se pide por ello es muy alto, el solicitante hará todo lo posible para obtenerlo:

⁴⁸ Ricardo, David. *Principios de economía política y tributación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 71.

en consecuencia, la escasez asigna un valor en el objeto. Si por el contrario el objeto está en una corta disposición para adquirirlo, pero requiere una gran elaboración o contribución de obtención para intercambiarlo, este asignará un valor alto. Por ejemplo: la escultura de David elaborada por Miguel Ángel (1475-1564) tiene un valor altísimo o casi invaluable porque sólo existe una en el mundo; un chal de hilo artesanal y tejido a mano, que requiere un proceso de elaboración muy largo tiene un valor muy alto que un chal hecho en las industrias chinas.

En suma, toda mercancía que se intercambia requiere un determinado cálculo valorativo, que como hemos visto se realiza a partir de una consideración de la escasez de un determinado bien, o por la cantidad de trabajo requerido en su elaboración. Por tanto, el precio de una mercancía es una medición o cálculo valorativo de una determinada unidad; de tal forma, consiste en establecer cuántas veces hay en un objeto una determinada unidad de valor o una representación de su escasez. Esta reflexión en torno al valor de las mercancías resulta fundamental para la postura normativa de Hume, pues si consideramos que el valor se determina a través de la *praxis laboral*, entonces podemos entrever que hay una misma referencia a lo empírico como determinante de lo meramente formal, como en este caso lo es el precio. Ahora bien, si para Ricardo el valor de cambio está formado por el trabajo y la escasez, o lo que es lo mismo, la complejidad para adquirir una cosa, entonces, en un objeto hay determinadas cantidades de trabajo que posibilitan su intercambio con la misma proporción de cantidades de trabajo que hay en otro objeto, y este fenómeno –para Ricardo– ha dirigido el intercambio de productos desde tiempos de antaño, desde la existencia del trueque. Esto quiere decir que el

salario, la mercancía y el tiempo de trabajo son unidades de cálculos equivalentes. En cada unidad existe una fatiga humana que es homogénea a toda actividad; la mínima cantidad de esfuerzo realizado en la elaboración de un producto es la misma que requiere, necesariamente, cualquier producto desde el momento en que el hombre miró el desabastecimiento de sus recolecciones y se vio obligado a cultivar para satisfacer su hambre hasta la creación de maquinaria para realizar aquello que lo fatigaba demasiado.

"Ricardo trata de demostrar que el trabajo crea el valor tanto en las condiciones de producción capitalista como en las primitivas [...] afirma que el valor lo determina no sólo el trabajo presente, sino también el pasado, incorporado en los instrumentos, las herramientas, los edificios, etc. el equipo empleado en la producción representa tanto trabajo acumulado que entra en el valor del producto a medida que se le usa..."⁴⁹

El trabajo para Ricardo no sólo es el que se utiliza en el momento de la elaboración del producto, sino también el trabajo que hubo en la elaboración de las herramientas o materia prima que se utilizó; cualquier movimiento que haya habido o que hubo en un producto fue o es un trabajo que se intercambió y que se intercambiará en el otro producto. El valor, por tanto, es el trabajo acumulado en una mercancía:

"El valor se debe a la acción del trabajo, o mejor dicho a la actividad del hombre, combinada con la acción de aquellos agentes que proporciona la naturaleza, y con el capital."⁵⁰

⁴⁹ Roll, Eric. *Historia de las doctrinas económicas*, Ed. FCE, México, 1938, p.165.

⁵⁰ David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 213.

Con esto se afirma que el trabajo es una actividad humana, pero no es por sí sola, sino depende de agentes externos que no están a su alcance como la naturaleza, la organización y administración de la industria mismos que permiten la realización del trabajo para que una cosa se traslade de lugar, se mueva, se transforme o se combine. En Ricardo no hubo un solo producto o movimiento mercantil por sí solo. Toda mercancía contiene diferentes elementos basados en el trabajo, pues en cada producto hay una acumulación de trabajos que posibilitan un intercambio de cosas; y en cada unidad de trabajo hay una pena inevitable del hombre productivo.

El precio de la mano de obra en el mercado es distinto del precio natural. “El precio de mercado de la mano de obra es el precio que realmente se paga por ella, debido al juego natural de la proporción que existe entre la oferta y la demanda; la mano de obra es costosa cuando escasea, y barata cuando abunda”⁵¹, si hay muchas persona que solicitan trabajo entonces su precio de trabajo es menor, pero si hay una cantidad menor de trabajadores entonces su precio es mayor. Pero para que haya una gran cantidad de trabajadores se necesita un buen estilo de vida, es decir, productos económicamente alcanzables; si por el contrario el nivel de vida es muy bajo entonces hay menos personas y el precio salarial sube por la demanda de trabajadores: y el costo del trabajo en los productos subiría y lógicamente podríamos pensar que el precio del producto sube, pero Ricardo considera que este aumento de precio en el trabajo no afectaría mucho el precio del producto en el mercado, y no sería un peligro para el consumidor.

⁵¹ Ricardo, David, *Principios de economía política y tributación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 72.

No obstante, para Foucault, este problema fue resuelto desde la consideración que se le hizo a Smith sobre el aparente desequilibrio que mira sólo el contexto del mercado dejando de lado la homogeneidad de la pena en el trabajo, olvidándose de su universalidad. El valor no cambia por una consideración contextual de la población, lo que cambia son los productos que surgen del trabajo, pero la fuente de ésta sigue siendo la misma con mayor o menor productos de sobrevivencia que requieren los trabajadores. Antes y después de un alza de salarios y precios existe el trabajo que precede a todo movimiento económico.

Ricardo llevó el concepto de trabajo que Smith había analizado a un plano más riguroso que el de la representación; desprendió el saber económico de una reciprocidad con el mundo y de allí se fue construyendo un sujeto y objeto de saber, el hombre productivo. Con todo lo anterior se desglosaron tres consecuencias que formaron una parte del rostro humano como ser productivo. La primera, es la historicidad de la economía respecto a las formas de producción; la segunda, es el develamiento de una existencia finita del hombre a raíz de la escasez y el trabajo y, por último, la suspensión de la historia desde una teoría económica que mira una posible regulación económica.

Según Ricardo: “El valor (...) de los bienes producidos sería proporcional al trabajo empleado en su producción: no sólo en su producción inmediata, sino en todas aquellos implementos o máquinas requeridas para llevar a cabo el trabajo particular al que fueron aplicados”⁵². Esto es, en cada herramienta, máquina o persona que intervenga en la elaboración de algún producto ya ha existido un

⁵² Ricardo, David, *Principios de economía política y tributación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 19.

trabajo previo que permite la elaboración de X mercancía, la mercancía no es más que la acumulación de trabajo; trabajo de un agricultor que cultivó la tierra para producir los granos que dieron de comer al minero que escavó el hierro para que el herrero hiciera una pala para que el agricultor labrara la tierra, etc. Esta sucesión de tiempos de trabajos acumulados en las mercancías no es más que la articulación del discurso económico sobre una plataforma histórica.

A raíz de esta esterilidad de la tierra, el excedente, tan difícil de justificar y aclarar en los discursos de Ricardo y Smith. Con ello, las tierras más prolíficas en relación con las tierras menos productivas, pero más trabajadas, aportan un excedente mayor, pues, el cultivo de la tierra estéril determinó el precio, pero este requirió más gastos que las tierras de fácil cultivo que requirieron menor gasto de cultivo. Sin embargo, la avaricia a la que toda tierra cultivable se encamina provoca un efecto de alza de salarios, pues a medida que la tierra sea más difícil y cara para trabajar el precio del grano aumentará y con ello los salarios de los trabajadores, para así poder adquirir productos de subsistencia y seguir trabajando. No obstante, el salario no podrá tener un alza por encima de lo necesario para obtener alimentos acorde al alza de precios de granos. Este incremento de la renta de tierra, alza de precios y salarios aumentaría en cada ciclo, y junto a ello se ocasionaría un beneficio menor en los empresarios hasta su desaparición. Esto sucedería en la vida económica de no inclinarse hacia una situación límite que regule el movimiento económico.

La economía en su desenvolvimiento acumulativo de tiempo encuentra un fin que paraliza el tiempo sobre el que se desarrolló y la finitud del hombre se expresa

con mayor fuerza, pues la escasez que amenaza el hombre se superpone frente a la vida en la medida que la producción se desarrolla para escapar de la amenaza fúnebre. La expresión de la finitud del hombre que se ha mantenido desde sus inicios mercantiles y ha tocado en la puerta del tiempo, junto con la historia, han hecho su manifestación de forma correlativa al ser productivo del hombre.

La historia se ha manifestado en el momento que la producción hizo su aparición en el discurso económico a raíz del trabajo que se desplazó en un análisis en términos de jornada y tiempo. En esta estabilización el movimiento económico se detiene, así como la producción y el aumento demográfico. El hombre que apareció como un ser en el tiempo llegará a su fin junto al fin de la historia. Historia, conocimiento del hombre y suspensión del devenir se entrecruzan en las redes de una pensamiento económico, donde el hombre hizo su aparición como sujeto y objeto del conocimiento, en la espíteme moderna del siglo XIX.

Hasta este punto podemos ver cómo se establecen relaciones de interdependencia que explican cada uno de los momentos del intercambio económico.

A partir del siglo XIX a la economía ya no le interesarán los temas de circulación, precio y valor en su aspecto representativo, sino en su aspecto empírico. El valor se determinará según el tiempo, la pena y la fatiga que una mercancía requiere para ser elaborada, cultivada o transformada. El precio se enuncia según todos los trabajos acumulados, desde las herramientas que se utilizan en la elaboración de un objeto hasta el tiempo de transporte que se requiere para su venta, pues, en cada una de las actividades hay un trabajo por parte del

sujeto que usa el tiempo de su vida para el funcionamiento del mercado. La vida del sujeto es el punto que cruza el discurso económico del siglo XIX.

El hombre al desgastar su vida en el trabajo aparece con su desnudez y debela su propia finitud. Pensar al hombre en términos de finitud no es hablar desde la infinitud, sino desde la finitud misma que lo constituye, desde el discurso de Ricardo que debela la muerte del hombre si este hubiese permanecido en la caza y no hubiese buscado formas de producir y transformar continuamente la avaricia de la tierra. En la producción, una vez más, se hace notar la temporalidad que atraviesa al hombre productivo. La producción en serie, que la división del trabajo de Adam Smith planteó, muestra una radicalidad de orden en la enunciación económica del siglo XIX. El hombre es la plataforma que posibilita una nueva forma de ordenar el discurso económico y, desde allí, éste se devela a manera de reflejo con su propia finitud que se envuelve en su propia enunciación. El saber del hombre sólo se da desde su constitución como objeto de estudio.

El discurso económico es uno de los tejidos que dan figura al saber del hombre y desde allí el hombre se afirma como sujeto de un discurso de saber, pero al mismo tiempo se muestra como objeto de la Economía. El hombre es lo que posibilita la configuración de la Economía y cuando éste hace su aparición en el orden discursivo de los conceptos la ciencia económica en el cual se constituye como tal.

En la Economía del siglo XIX hay una instauración de fuertes diferencias teóricas y prácticas respecto a los discursos económicos anteriores, sobre todo debido a los cambios geopolíticos de ese contexto. La emergencia de la Economía

no es más que la apertura a nuevas posibilidades de análisis y prácticas de mercado, es la victoria de una teoría en un enfrentamiento con un orden cultural que exige nuevos horizontes de desarrollo, los modelos formales ya no responden a los acontecimientos derivados de las grandes luchas de independencia, pues a final de cuentas, los modelos económicos implican la transformación de ciertas prácticas y la modificación de conceptos sobre los que circula la vida diaria del hombre. Todo el desarrollo económico que va de Smith a Ricardo nos permite comprender de qué manera se configuró una subjetividad que daba fundamento a la vida en comunidad. En este sentido el constitucionalista italiano, Giuseppe de Vergottini señala lo siguiente: "La aspiración era que el Estado adoptase una posición pasiva respecto a la libertad de acción de los titulares. Las libertades económicas eran concebidas del mismo modo: plena autonomía de los titulares de los derechos y ausencia de intervenciones públicas para regular la economía. La propiedad privada de los medios de producción y de consumo fue declarada 'sagrada e inviolable'... El régimen de las libertades hallaba una perfecta integración con una concepción de las estructuras basada en el perfil garantista de la separación de poderes"⁵³.

Estos elementos son fundamentales para Hume porque la crítica que él realiza es complementada por un elemento económico que se está consolidando en el horizonte europeo de su época y que le permitirá comprender la necesidad de una norma jurídica más amplia que la mera formalidad de un modelo basado en el racionalismo a ultranza.

⁵³ Giuseppe de Vergottini, *Derecho Constitucional Comparado*, UNAM, México 2001, pp. 219-220.

1.3 El derecho y el Estado en la Gran Bretaña en el siglo XVIII

“That the pretended power of suspending the laws or the execution of laws by regal authority without consent of Parliament is ilegal...”

The Bill of Rights, 1689.

En este apartado concentraré mi atención en la transición jurídico política propia al siglo de las luces (s. XVIII), ya para este momento nos movemos en el horizonte cultural de nuestro autor y los cambios que se manifiestan en su entorno inmediato impactarán las coordenadas de su obra, mi finalidad es precisar los puntos distintivos de la sociedad en dos listas que nos permitan observar, de manera sumaria, en primer lugar seis elementos políticos que se abandonaron y, posteriormente, el conjunto de ocho características propias a la sociedad ilustrada.

En la transición del siglo la aristocracia parecía llegar a su fin y el parlamentarismo inglés se percibía más fuerte que nunca. Los signos del agotamiento del modelo feudal son tan variados como inagotables; sin embargo, es posible distinguir ya entre ellos las problemáticas que David Hume hará suyas tiempo después. Entre estos signos de agotamiento de la aristocracia, la incapacidad de brindar seguridad, estabilidad y orden parece ser el más marcado de todos. El desarrollo comercial hacía necesarios un conjunto de cambios en materia jurídico-política, para comprenderlos hay que poner en contexto la dinámica social que ya no reconocía los antiguos moldes y que, debido a su intensidad, provocó una verdadera revolución jurídica.

En un primer momento podemos señalar que el modelo de una norma jurídica asociada con la fuerza física se transformaba y la proporción que existía entre ellas a lo largo del *ancien regime* va a actualizarse una vez más, Lawrence Stone ha escrito que: “Antes del siglo XVI el empleo de la fuerza física había estado muy extendido entre la nobleza y la *gentry*, que se habían mostrado prestas a emplearlas en la persecución de sus fines personales”.⁵⁴

El sistema medieval de valores colocaba la obediencia a la autoridad pública y el celo por el bien común por debajo de la lealtad individual –ya fuera la feudal, entre señor y siervo, o la contractual, entre señor y criado, o la personal, entre desiguales como el señor y el séquito privado, o entre iguales como los compañeros de armas. En estas circunstancias era inevitable el quebrantamiento del orden público por la violencia privada. Este endémico desorden, siempre presente en la Edad Media, había tomado un cariz político en el siglo XV y había debilitado la autoridad de la Corona y obstruido la acción de la ley.”⁵⁵

Quizá sea suficiente traer a colación la frase atribuida a Luis XIV “*L'État, c'est moi*”, para contextualizar una manera de entender lo político en este momento histórico concreto, así como una concepción política y, en general, el surgimiento del Estado moderno en el continente europeo bajo la modalidad de Estados absolutistas encarnados por grandes monarcas a la usanza del *ancien régime*. Recordemos la posición de Jacobo I con respecto a los reclamos esgrimidos por los señores y el pueblo inglés en la primera mitad del siglo XVII. Por un lado, el régimen

⁵⁴ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Ed. Alianza, España, 1985, p. 107.

⁵⁵ Stone, Lawrence, *op. cit. supra.*, pp. 107-108.

monárquico a la antigua usanza y, por el otro, el clamor de las nuevas fuerzas sociales que exigían moderar el poder del monarca y, en general, una reforma de las estructuras políticas vigentes orientadas por una clase social emergente: la burguesía.

Debemos recordar, de igual manera, como antecedente inmediato, que el panorama político del Renacimiento es en extremo variado y que, a pesar de todo, podríamos ubicar el surgimiento de los rasgos específicos del Estado-nación en la otrora república de Florencia. Es necesario decir, de igual manera, que no existe consenso en este sentido, pues, otros toman a Venecia como el modelo a seguir. Sin embargo, existen voces autorizadas que así lo entienden y, más importante aún, sus argumentos me resultan por entero convincentes⁵⁶.

En este sentido, una referencia obligada es el análisis histórico desarrollado por Jacob Burckhardt en su *cultura del Renacimiento en Italia*⁵⁷, el libro es en sí mismo un clásico, y para los efectos que persigo remito al lector al capítulo primero titulado *el Estado como una obra de arte*, donde Burckhardt describe al mundo renacentista italiano como una auténtica obra de arte política, en cuanto a la capacidad de centralización de todos los poderes en las repúblicas y principados de la fragmentada Italia.

⁵⁶ Entre el universo de comentarios referentes a la problemática del surgimiento del Estado-nación encuentro de sumo interés a Mario de la Cueva, autor mexicano, quien sostiene un posición marxista moderada y que atestigua en su texto *la idea del Estado* la diferencia insoslayable entre el Estado-nación hasta el siglo XVII y el Estado contemporáneo propio de los siglos XVIII y subsiguientes. Mario de la Cueva, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁷ Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*, Ed. Porrúa, México, 1999, p. 317.

Además de las prácticas políticas florentinas propias de un modelo institucional novedoso, otros factores han sido reconocidos como determinantes para la configuración del Estado moderno, según Mario de la Cueva “Al iniciarse la baja Edad Media, las pretensiones al dominio universal de las potencias supranacionales, la iglesia y el imperio, si bien subsistían teóricamente, principiaron a perder efectividad. La negación de la supremacía de esas potencias era la condición externa y a la vez el impulso para el nacimiento del estado moderno.”⁵⁸ Un impulso de unificación a partir de las vías nacionales, históricas, lingüísticas que debían hacer frente a la fragmentación ocurrida después de la caída del Imperio romano de occidente. Así, Europa surge de la mano del empuje de un nacionalismo promovido por la centralización de las funciones políticas, la estructuración jurídica a partir del individuo como portador de derechos y las nuevas posiciones teóricas con respecto al poder y a su ejercicio.

⁵⁸ Mario de la Cueva, *op. cit.*, p. 47. A su vez, Arnaldo Córdova señala: “...las relaciones de cambio invaden la esfera de las relaciones políticas, sociales y culturales, liberándolas de la jerarquía total a que se encontraban sometidas en el régimen de la comunidad natural y dándoles la apariencia de ser relaciones puramente ideales, voluntarias o racionales. La nueva organización política aparece de inmediato como una <<consociación>>, como una sociedad que ya no es el simple agregado natural de los hombres, sino como el resultado de un <<acuerdo de voluntades>>, del <<contrato social>>, convertido en el instrumento por medio del cual los hombres modernos, cada uno considerando como una *potestad* en sí misma, *deciden* organizar el Estado civil. Lo que ya se demostraba en los hechos, en el acto de cambio, se refrenda en la esfera de la organización política; los hombres están dotados de una voluntad y su voluntad constituye el lazo de unión a través del cual y *solamente* a través del cual organizan *libremente* la sociedad.” En: Arnaldo Córdova, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México 1976, p. 34.

Hay de fondo toda una revolución en términos de lo que la personalidad jurídica implica, a las preguntas ¿quién es una persona jurídica? ¿qué es la personalidad jurídica? Se aventajarán respuestas inéditas para el momento en cuestión. El eje cambiará, y la personalidad jurídica se identifica con el individuo que ahora es portador de derechos y obligaciones por sí mismo más allá de la comunidad o una suerte de comunidad como es la familia. En términos políticos el individuo surge, a su vez, como el agente político desde el cual se erige el Estado.

A raíz de este repaso podemos enlistar un conjunto de prácticas y elementos políticos que son dejados atrás claramente, y dentro del siglo XVII son claramente distinguibles, entre ellos:

1. Atomismo-centralidad; La concentración de las funciones públicas en una sola fuente de mando, y el surgimiento de instituciones especializadas bajo la noción de legalidad.
2. Estamentos; La división política-social del medievo llega a su fin, la sociedad cortesana que establecía una serie de posiciones inmóviles a lo largo y ancho del espectro social.
3. Devenir nacional; Una identidad nacional se desarrolla fuertemente en Inglaterra, factores geográficos —el asilamiento al ser una isla—; políticos, la decapitación de Carlos I significa el fin de la divinidad del rey y de la influencia papal en los asuntos ingleses; culturales, a partir del idioma inglés y una amplia gama de obras literarias; y finalmente, religiosos, un elemento de suma significación para el desarrollo de la identidad británica es la ruptura con Roma y el surgimiento de la iglesia anglicana, tampoco deben obviarse

los resultados del movimiento reformista que encontró en la persona de John Wyclef un representante de primer orden en territorio británico.

4. La formalidad o burocracia; el mismo Maquiavelo había fungido ya como funcionario público para la república de Florencia; pero será en Inglaterra donde se sienten las bases de la moderna burocracia.
5. Totalidad; desaparecen los reyes vistos como la encarnación del cuerpo social.
6. Arbitrariedad; La manera en que el rey ejercitaba su poder llegó a su fin y entramos de lleno en la era de los controles del poder.

A partir de este proceso de formalización y tecnificación del Estado se pretendía hacer frente a una serie de problemáticas propias de llevar a la práctica un nuevo modelo institucional, si bien, diferente al Estado patrimonial medieval, también diferente con respecto al Estado contemporáneo entendido como un ente abstracto. Para Arnaldo Córdova el cambio fue radical, lo social deja de orientarse hacia lo colectivo y su prioridad y pasa a ser un supuesto más en las garantías de un individuo que, al desarrollarse, beneficia al resto de la sociedad tal como lo postula la teoría económica desarrollada en ese contexto:

"...para el hombre moderno, términos como Estado y comunidad encierran significados profundamente diferentes, aunque estén íntimamente relacionados... La comunidad, que para los griegos lo era todo, la *polis*, para el hombre moderno no es algo que se dé de inmediato en su vida real. Lo privado se contrapone a lo público y la vida de la sociedad se da bifurcada, desmembrada en dos esferas, de modo que lo político, lo público, lo

<<general>>, se da por separado y autónomo de lo privado, lo particular, lo cotidiano..."⁵⁹

Arnaldo Córdova entiende que los cambios operados serán más palpables en la vida cotidiana del individuo. Todo este nuevo horizonte de acción moderno impactará la labor diaria, es decir, su trabajo estará orientado hacia una serie de objetivos insospechados, veamos:

"...Lo que denota la vida del hombre moderno, lo que la realiza y la colma es su actividad económica privada, que se da, en cuanto privada, como actividad autónoma de las demás esferas de la vida social, como asunto exclusivamente *individual*..."⁶⁰

Se abre así el espacio propio de la corporalidad individual, tal como Hobbes lo pensará, el individuo se abría paso en el ámbito de lo político, uno a uno, sumados, los individuos *con*-formaban el gigante monstruo y maquinaria política con la finalidad explícita de protección hacia su vida, la fuerza que significa (productividad) y todo aquello que implican (propiedad). Por lo tanto, el individuo surge de la mano a un ámbito de *movimiento* (de acción) con posibilidades ciertas, medibles y cuantificables por la ciencia del derecho y la política.

Asimismo, la situación resultante era un ambiente que no permitía el despunte social ni el desarrollo económico adecuado, de tal forma las reflexiones que habían realizado Smith, Ricardo y muchos otros, necesitaban una contraparte en materia jurídica.

⁵⁹ Córdova, Arnaldo. *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1976, p. 24.

⁶⁰ Córdova, Arnaldo. *op. cit. supra.*, pp. 24, 25.

Bajo esta óptica el siglo XVII puede entenderse como la avanzada de una nueva sensibilidad, a partir de la cual el hombre observa en la cercanía e, incluso, experimenta ya una serie de cambios epistemológicos, antropológicos, teológicos, metafísicos y económicos que anuncian y participan de un espíritu moderno y, sin embargo, todavía es capaz de percibir la proximidad de los remansos de una sensibilidad que ya se antojaba superada: el mundo medieval, su modelo feudal y el complejo cultural que sobre ellos se asienta.

Así lo entiende el filósofo español José Ortega y Gasset cuando, al evaluar el siglo XVI y el paso al XVII, se refiere a un bisel histórico. El maestro español señala la obra de Miguel de Cervantes como el símbolo más adecuado para describir este desgarramiento en la historia: *el Quijote* –a decir de Gasset- simboliza la última etapa del siglo XVI de una manera magistral, a veces loco, a veces cuerdo; el famoso personaje por un lado es un héroe sacado de novelas de caballería y, por otra parte, es un simple hidalgo venido a menos, un deambular entre la razón y la locura.

Es este aspecto el encargado de matizar la fuerza con la que irrumpe el individualismo es Thomas Hobbes, y de esta manera podemos comprender la obra de Hobbes en el sentido de un liberalismo de extraña manufactura, la fuerza del estado es necesaria para superar la indigencia propia a un estado de naturaleza, pero además será necesaria para garantizar el movimiento específico de las voluntades individuales (ciudadanos). De tal forma, una vez superado dicho ámbito natural, en otras palabras, la fuerza que funda el estado no se disuelve, sino más bien se redirige a través de marcos institucionales hacia el mantenimiento de relaciones sociales posteriores a la constitución del Estado.

Bajo esta misma rúbrica, Thomas Hobbes también será un bisel que describe la situación propia de una subjetividad en crisis que no atina a plantarse definitivamente en un mundo o en otro, en lo mágico y asombroso o en lo claro y distinto; entre seres mitológicos o rodeado de iguales en un mundo de leyes y constantes; para el caso de Hobbes los extremos de su ambigüedad existencial serán la opción entre la teología y el saber greco-latino o la geometría y la física, la retórica o la filosofía, este cruce en su compleja constitución refleja los retos de una filosofía como la de Thomas Hobbes que no representa una opción por uno de estos factores, sino, más bien, la suma de todos ellos.

El siglo XVII está lleno de cambios y conflictos y, con el paso del tiempo, ha llegado a simbolizar el nacimiento de una nueva manera de pensar, de entender y de experimentar el mundo, es decir, se ha convertido en sinónimo de nacimiento de la modernidad; sin embargo, me parece que esta imagen debe ser matizada, pues ya desde el siglo anterior, tal como señala Ortega y Gasset, se podía percibir que el mundo medieval estaba por terminar e, incluso, en el extremo, sus símbolos y estructuras se antojaban ya ridículos, demenciales o absurdos⁶¹. Aquel lugar donde los héroes convivían con los reyes y sus cortes empezaba a quedarse atrás cediendo su lugar al *cogito* y sus furores, o en la versión hobbesiana podríamos afirmar que la violencia será administrada por la presencia amenazante del Leviatán, el garante de la seguridad y el único encargado de ejercer la violencia.

⁶¹ Basta recordar, a estos efectos, el drama cartesiano descrito en la primera meditación, *Cfr, Meditaciones metafísicas*, capítulo “Sobre la metafísica, en la que se demuestra la existencia de Dios y la distinción del alma y el cuerpo”, Ed. Libresa, Quito, 1995, pp.69-76.

Sin embargo, uno de los cambios más radicales tiene lugar en el terreno de la percepción que el hombre tiene de sí mismo (el *cogitare* cartesiano, el yo que se piensa pensando), es la subjetividad el ámbito donde las más gloriosas batallas modernas habrán de librarse. El yo poblado de una multitud de elementos habrá de alinearse a los valores rectores de una época naciente: la unidad, el orden, la certeza.

Es el surgimiento de una nueva manera de entender la naturaleza humana y su posición en el mundo, una autopercepción, el surgimiento del sujeto moderno con todas sus implicaciones. La figura del héroe expresaba una serie de valores que son expresión de toda una época que se antoja superada en los albores del siglo XVII, entre los que destacan un complejo aristocrático donde el héroe siempre encuentra cabida, donde el mejor obrar es siempre el suyo, es decir, el obrar digno de ser narrado es siempre el de la realeza, el héroe siempre se asemeja al gran príncipe, al futuro rey que se asoma entre las aventuras y las conquistas de un personaje fuera de lo común —y por eso mismo más allá de la ley—, se trata de un sujeto que desafía y supera los obstáculos y que encuentra el camino para cumplir su destino inmortal, mientras todo ocurre en medio de un paisaje poblado por monstruos y prodigios que desafían la división entre lo natural y lo sobrenatural, de tal manera el héroe carga el peso del acontecer colectivo y es responsable de la felicidad o el desastre de todo un pueblo que se reconoce en él.

Por otra parte, la modernidad, en su origen, es individualización en el sentido de que el hombre será pensado como un núcleo de derechos, como un ente que se

auto-sustenta a partir de los derechos que posee frente a la sociedad, y en este caso cada individuo será responsable de su propia historia.

La modernidad implica un sujeto que puede contratar con sus derechos a la manera de una transacción jurídica, dentro de los márgenes de lo meramente mercantil y comercial, es decir, bajo el modelo de la propiedad privada. Una nueva lógica social domina el horizonte y se instala para no irse más, el individuo interesado sabrá distinguir entre aquello que le resulta útil y aquello que no lo es, su razón es el ejercicio de este cálculo individual de conveniencia.

Más tarde, el sujeto moderno se dará cuenta de que su racionalidad interesada no sólo le beneficia a él, sino que también, tiene efectos sociales. La lógica de lo social rompe sus anclajes comunitarios y se empata con la razón ejercida por un individuo (*ego*) que es capaz, a su vez, de romper los estrechos bordes del solipsismo. Es precisamente esta lógica de lo social la que ha de dominar en la modernidad y la que se encuentra en el fondo de la postura de David Hume. Así lo entiende también Pierre Manent cuando señala: "...la lógica social, por decirlo así, se invierte; mientras la sociedad anterior se organizaba para vincular a sus miembros, mientras todo en ella estaba destinado a representar y a consolidar el lazo social, nuestra sociedad se organiza para desvincular a sus miembros, para garantizar su independencia y sus derechos. En un sentido, nuestra sociedad pretende ser una dis-sociedad."⁶²

De la misma manera, en el umbral del siglo XVIII ya se percibían bien claros los efectos provocados por el cambio de paradigma científico propiciado por Galileo

⁶² Manent, Pierre. *Curso de filosofía política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2003, p.175.

y Newton, sus efectos y posibilidades empiezan a ser desarrollados con vigor a lo largo de este siglo. Estamos ya ante un universo regido por leyes, magnitudes, movimientos, susceptible de ser conocido a partir del lenguaje universal de las matemáticas.

Para dimensionar la magnitud de los cambios ocurridos en este periodo hay que hacer alusión a los enormes descubrimientos geográficos que ya para este momento habían consolidado un mundo colonial con capacidades insospechadas de extracción. En efecto, las potencias europeas ampliaron en este contexto las redes comerciales; pero también, ampliaron las posibilidades de la política en términos internacionales, los avances científicos y tecnológicos que coadyuvaron al surgimiento y al desarrollo de modalidades productivas novedosas, las nuevas prácticas institucionales y los implementos administrativos que ponen sobre la mesa una serie de posibilidades organizativas nunca antes vistas.

Como correlato de estas grandes transformaciones tenemos que aludir los grandes pillajes llevados a cabo por las naciones europeas consolidadas en ese momento, así como su intensificación a partir del uso de la ciencia y la técnica, el saqueo del nuevo continente bajo el eslogan de una guerra justa, en los términos de una teología *ad hoc* y una teoría política caprichosa. Desde el punto de vista jurídico el desarrollo en materia de derecho civil permitió una cómoda estructuración jurídica que blinda a la propiedad y sus detentadores, así como el enorme beneficio que esto conlleva para la clase social naciente. De tal forma, la hegemonía europea se levanta sobre la espalada de una periferia colonial que sirve de apuntalamiento a la economía y la identidad europea, pero también desde los grandes desarrollos

normativos que permitieron dar sentido a todos sus procedimientos. Sin embargo, ya para el siglo XVIII los suministros de metales preciosos han menguado y el desarrollo económico propio al mercantilismo está a punto de llegar a su fin, es ahí donde se afianza el modelo expuesto en el capítulo anterior, una economía centrada en la fuerza de trabajo y no en la valoración de la tierra. El paso está dado y no habrá vuelta atrás, para describir de una manera esquemática el conjunto de cambios sociales que he referido como parte del horizonte cultural donde surge la propuesta de nuestro autor enlistaré ocho características de entre las más importantes:

- No hay una localización autoritaria del trabajo, pues ya ha sido liberado por un modelo que se exportará a todo el mundo occidental.
- No hay una retribución autoritaria de los frutos del trabajo.
- Hay una determinación y protección autoritaria de los contratos, es decir, un respeto irrestricto a la ley.
- Todos los individuos buscan racionalmente maximizar sus utilidades, en otras palabras, cada individuo persigue su interés.
- La capacidad de cada individuo para trabajar es su bien máspreciado y es susceptible de vender su fuerza laboral como producto.
- La tierra y los recursos derivados de ella son poseídos de manera privada por los individuos y están sujetos al comercio.
- Algunos individuos desean un nivel de utilidad o poder más alto del que tienen y esto es un rasgo fundamental para el desarrollo económico y social.

- Algunos individuos tienen más energía, habilidad, o posesiones que otros, de tal forma hablamos de una igualdad como punto de partida, es decir una igualdad de competencia.

A todas luces, la modernidad no es un todo susceptible de un tratamiento estandarizado, lo que se revela —al menos a partir de Francis Bacon, René Descartes y Thomas Hobbes— es que la ruptura teórica realizada por estos grandes filósofos modernos no ha sido tan marcada como se ha pensado por los historiadores de las ideas,; por el contrario, se trata de un proceso histórico que manifiesta profundas intervenciones, reflejos, compromisos mutuos que han sido caricaturizados para efectos meramente académicos.

Este contexto histórico propio del antropocentrismo⁶³ más delicado y el racionalismo en plena consolidación, será el telón de fondo a la obra de David Hume, su trabajo es una manifestación de los elementos propios de su época y un fiel retrato de este periodo de profundos cambios.

Por otra parte, para entender la posición de David Hume, era necesario también plantear este horizonte normativo, desde aquí la necesidad de llevar la normatividad a un nivel crítico es evidente, pues una normatividad que pretende

⁶³ Entiendo el antropocentrismo como una consideración de la modernidad que orienta, dirige y articula la totalidad del universo a la subjetividad. Una definición de este término puede encontrarse en: Juan Antonio Senet, "Antropocentrismo y modernidad: una crítica post-ilustrada", *Revista de Fomento Social*, nº71, 2016, donde el autor menciona que, "... Ese "todo" son las instancias con las que el ser humano desarrolla su vida: sí mismo (como sujeto bio-psico-espiritual); los otros; el conjunto de la naturaleza, los seres vivos y los ecosistemas de la Tierra de los que la propia humanidad forma parte; y el fundamento posibilitante de todo, que en el caso de la tradición judeocristiana es vivido como un Dios creador y providente de lo real, que quiere y labora por el bien de la creación."

blindar a una subjetividad que se plantea a sí misma el modelo de la propiedad privada como ámbito espacio de interacción social es fundamental, esta normatividad rígida que cuadrículaba la vida pública y privada en su nivel básico exigía, a su vez, una serie de mecanismos jurídicos que sólo eran posibles en el horizonte de los modelos económicos de carácter liberal que recientemente habían sido desarrollados. Debemos recordar que el complejo siglo XVIII tendrá como colofón las grandes revoluciones en pro de las libertades y declaraciones de los derechos ciudadanos, es decir, una versión política de todos estos cambios que se manifiestan, poco a poco, de manera concreta.

2.1 David Hume y su lugar en la filosofía del Derecho

La costumbre cuelga la ilusión de necesidad a lo que no son más que meras sucesiones de acontecimientos. No existen, por lo tanto, 'leyes' que hagan posibles a las ciencias. En consecuencia, Hume termina su Investigación sobre el entendimiento humano condenando a la hoguera todos los libros de las bibliotecas...

Miguel Villoro Toranzo, *Lecciones de filosofía del derecho*.

Como ya lo señalé, el desarrollo de mi investigación se dirige hacia la filosofía jurídica de David Hume, específicamente el apartado que estudia la relación entre norma-justicia y su aplicación en el ámbito judicial. Efectivamente, en este autor encuentro los elementos necesarios para hacer frente a las posiciones extremas en el ámbito jurídico: el formalismo y el contextualismo. Desde una perspectiva epistemológica y más allá de lo exclusivamente jurídico, Hume no concibe normas independientes del mundo empírico, pero tampoco ordenamientos completamente universales y necesarios bajo el modelo presentado por el racionalismo cartesiano.

La compleja conformación de su postura epistemológica ha sido nombrada por Gilles Deleuze como *Empirismo trascendental*⁶⁴, denominación que pretende agrupar dos polos opuestos: la referencia a lo inmediato de la naturaleza y la capacidad ordenadora de la razón que es capaz de emitir postulados

⁶⁴ Una tercera vía que recupera la materia y la trascendentalidad de un pensamiento que está articulado más allá del yo.

trascendentales. En ese tenor, la posición de Hume es ya de por sí crítica, y una aplicación al ámbito jurídico-político se opone a otras escuelas de derecho orientadas exclusivamente por lo universal y necesario o por la formalidad de los actos convenidos inter-partes. Así pues, como consecuencia de su posición epistemológica, su análisis del fenómeno jurídico permite pensar una *tercera vía de lo normativo*, muy cercana a la tradición inglesa del *common law*⁶⁵. Para esclarecer más este punto, quiero resaltar su caracterización de lo normativo como expresión de una racionalidad de lo sensible⁶⁶.

Si bien mi principal interés es la relación entre norma-justicia, también debo decir que desde el principio tuve toda la intención de tomar a David Hume como eje de mis pesquisas debido a su tematización de la costumbre y el hábito como *arché* del fenómeno normativo, en este sentido me refiero al ámbito metajurídico que es problematizado por Hume. De tal suerte que, la costumbre y el hábito se articulan como los elementos naturales que la razón pretende ordenar y formalizar. La justicia estaría dada en el registro preciso de las expresiones naturales del hábito y la costumbre que, a todas luces no dependen de la voluntad o el interés de un solo individuo. En un movimiento dual (empírico-trascendental) el juez inglés pensado

⁶⁵ De acuerdo con Consuelo Sirvent Gutiérrez, “El *common law* es el derecho creado por las decisiones de los tribunales; paralelo a este derecho nació en Inglaterra la *equity* que surgió como un cuerpo de normas distinto del *common law* para corregir los errores de éste.”, *Sistemas Jurídicos contemporáneos*, Ed. Porrúa, México, 2004, p.105.

⁶⁶ “The boundaries of justice: David Hume and our world”, por Amartya Sen *The New Republic*, 2011, p. 23-26; también véase: “Hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas”, por Christopher Berry, *Anuario Filosófico*, Vol. 42, N° 1, 2009, pp. 65-88.

por David Hume determina con su actuar la jurisprudencia, que no es sino la actividad concreta que expresa esa sensibilidad moral del pueblo en una versión objetiva, producto de la conducta real e histórica del conjunto de individuos en cuestión. El juez debe apegar su interpretación a ese registro, es decir, al sentimiento moral y de justicia manifestado ‘naturalmente’ por el pueblo y ordenado por la razón⁶⁷. Desde esta perspectiva la normatividad pensada por Hume corre por un registro distinto a la conciencia encerrada en sí misma tal como fue plateada por Descartes, pues, el filósofo escocés representa una de las formulaciones más detalladas de la relación que puede establecerse entre la norma y las formas más inmediatas y cotidianas de la justicia ancladas en la *empiria* de una sociedad.

Estas coordenadas resultan significativas debido a la transición del sistema penal mexicano hacia la oralidad en un contexto que urge el regreso de la justicia y de su tematización⁶⁸. Por ende, David Hume nos permite pensar la labor judicial desde una perspectiva distinta, una perspectiva enlazada con la manifestación más espontánea de la justicia que supera, por un lado, los formalismos excesivos y, por otra parte, los universalismos definidos de manera apriorística y unívoca. Es obvio que Hume conoce de manera profunda la historia inglesa y la historia del derecho inglés, su filosofía en este punto podría comprenderse como una exposición

⁶⁷ Lo que en términos del derecho inglés se conoce como *Stare decisis et non quieta movere*.

⁶⁸ Iruegas Álvarez, Raúl. *Los juicios orales en México. Hacia la consolidación de un sistema penal garantista*, Ed. INACIPE, México 2015; además: *Sistema Penal Acusatorio. Guía de bolsillo*, Ed. Secretaría Técnica del Consejo de Coordinación para la Implementación del Sistema de Justicia Penal, San Luis Potosí, 2014.

racional del *common law*⁶⁹. Dentro del ámbito meramente jurídico, considero que Hume es capaz de teorizar más allá de los límites en los que se movía la reflexión jurídico-política del siglo XVII, es decir es capaz de remitirse a un nivel extra-sistemático en su análisis. En este sentido no tendrá las limitantes de otros esquemas como por ejemplo el caso de la *Teoría Pura del Derecho* que, en este sentido se revela completamente inmanentista.

Debido a las características propias del pensamiento de Hume, no será posible encontrar un seguimiento carente de problemas y confrontaciones frente a los así llamados contractualistas ingleses. Por el contrario, encontramos una reflexión crítica de las formas contractuales propias del siglo XVII, sobre todo en contra de los dos grandes filósofos ingleses que le preceden: Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704). En este sentido, David Hume intenta pensar más allá de la formas del contrato como referente inaugural de la vida jurídica y social, nuestro autor critica estas versiones precisamente por su carácter formal y artificial, y en su lugar recurre a un planteamiento en donde la base de la justicia esgrimida por el derecho es la *inmediatez de la costumbre*, es decir, la manifestación continuada y repetida de las pasiones fundamentales del hombre.⁷⁰

⁶⁹ Véase el libro de Hume, David. *The History of England*, Liberty Classics, 1983, 6 Vols., facsimilar de la edición de 1776. Su estudio abarca desde el orden feudal derivado directamente del derecho romano, hasta el derecho inglés ya consolidado en la segunda mitad del siglo XVII.

⁷⁰ De acuerdo con Silvio Mota Pinto, "...Hume también opinaba que la noción de moralidad, así como las de belleza y de justicia, serían constitutivas de un dominio de la objetividad radicalmente distinto del dominio de los objetos del mundo natural, a saber: el dominio objetivo de los valores morales, los cuales resultarían productos del quehacer colectivo de

Para una mejor comprensión de la posición de David Hume hay que comprender aquello que la fundamenta y que actúa como base y axioma de todo su sistema filosófico. En este caso debemos describir sus consideraciones epistemológicas más generales que incluyen una crítica a la noción de causa-efecto para que, a partir de esa base epistemológica estemos en condiciones de aplicar sus principios a los problemas de la pasión, la fuerza, la razón y la creencia, para finalizar con la exposición de la justicia como virtud artificial y de la libertad como objetivo final de todo actuar humano.

2.1.2 Crítica a la noción de causa-efecto

Otra de las características principales de la filosofía de David Hume es el escepticismo, sobretudo la crítica a las nociones de causa-efecto, así como la noción de causa y la problematización del origen mismo de la causa, lo cual le permite ir más allá de la configuración tradicional del modelo normativo. Por toda esta gama temática, al interior de la modernidad el lugar de David Hume es indudablemente el de un filósofo que problematiza aquello que había sido planteado por el racionalismo y que era, ya en ese momento, digno de duda⁷¹. Su pregunta acerca del fundamento y autoridad de lo normativo pone sobre la mesa del debate

las sociedades humanas.”, *El proyecto filosófico de David Hume*, Ed. UAM, México, 2012, p. 268.

⁷¹ Baste recordar que Emmanuel Kant declara haber sido sacado de su sueño dogmático por Hume, David. *Cfr., los prolegómenos*, Ed. Sarpe, España, 1984.

una duda que había sido empeñada en aras de una confianza excesiva en el método natural que había conseguido tantos logros durante el siglo anterior.

Hume parte de una convicción fundamental para su escepticismo empírico: la naturaleza es demasiado fuerte para la razón y en la complejidad de esta afirmación podemos fundamentar su filosofía. De esta manera el filósofo de Edimburgo nos presenta una posición que hace surgir el derecho de la pasión antes que un derecho centrado en la razón, y mucho antes de un supuesto orden natural de las cosas que se acomoda y revela de manera clara y distinta a través de la razón. De esta manera, el hábito y creencia fortalecida por la imaginación llegará a constituirse en conocimiento, de tal forma el ir y venir de esta relación configurará, con el paso del tiempo, la causalidad que actúa como condición universal de todo fenómeno inferido, según el sistema de Hume.

En este sentido, la problemática resultante será relacionar epistemológicamente a la ley natural (*ius naturalis*) con la verdad, con la justicia, con la obligación y por ende, con la posibilidad de determinar la mejor forma de gobierno. Si el derecho natural es un efecto del hábito, de la creencia, de la inclinación, de las pasiones y de la acción organizativa de la imaginación, entonces ¿en qué medida un sistema jurídico puede descansar sobre cimientos de tal naturaleza? ¿es posible justificar y fundamentar el surgimiento del Estado a partir de una posición semejante? La respuesta es que históricamente así se ha hecho, se ha creído, por ejemplo, en la justicia que había detrás de la guerra, tan solo porque el hábito de minimizar a los extranjeros o por una serie de creencias que los hacía amenazantes.

Así pues, para Hume el derecho no surge de un ejercicio racional y ni siquiera de un contrato que supone una deliberación consciente de los parámetros normativos que han de configurar la vida estatal. Más bien, el conjunto de normas que darán estructura a la vida estatal surgen a partir de la serie tendencia-aversión, placer-dolor con respecto a un objeto y a una acción, es decir, hay un precepto que incita a la pasión produciendo o evitando la acción.

De esta manera, la acción es el resultado de una tendencia o una aversión hacia algún objeto, esta tendencia es incitada por una pasión pero no por la razón que resulta impotente como móvil de la acción. Los dos extremos en esta serie serían la virtud y el vicio, pero entendidos no como un *a priori* de la razón u objetos del entendimiento que dirigen la conducta, sino, más bien como sentimientos materiales que causan aversión o inclinación. A este respecto, Robert Hill señala:

"... y el punto esencial del argumento de Hume es que <<esos juicios por los cuales distinguimos el bien y el mal>> sí bastan para accionar la voluntad. Él niega que la cognición moral sea separable de una propensión o aversión a la acción. Es decir, niega que se pueda saber lo que es moralmente bueno sin sentir una inclinación hacia ello."⁷²

Por su parte, Giovanni Reale y Darío Antiseri enfatizan este aspecto tan peculiar de la propuesta de David Hume de la siguiente manera: "El sentimiento es el fundamento de la moral... ¿Cuál es, entonces, este sentimiento que sirve de base a la moral? Se trata de un sentimiento particular de placer y de dolor. [...] Si logramos dar razón de dicho placer y dicho dolor, también explicaremos el vicio y la

⁷² En: Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, Ed. FCE, México, p. 513.

virtud.”⁷³ De tal forma, el fondo de la virtud y el vicio son el resultado de un ejercicio de administración de los sentimientos de placer y dolor.

Por lo tanto, el ámbito de lo que se debe de hacer no es objeto de la razón, sino de la pasión y el sentimiento, lo cual significa una serie de retos para el derecho como orden constituido. En primer lugar ¿Cómo se fundamenta y justifica el derecho?

El bien es fundamentalmente idéntico a lo placentero provocado por un objeto o una acción propia o de un semejante que genera un sentimiento de aprobación. El derecho y la moral concuerdan, pues, con las pasiones. De esta manera la posibilidad de fundamentar éticamente al derecho se orienta hacia el acuerdo entre un sentimiento compartido de aprobación, aquello que los hombres aprueban es lo que les resulta útil; sin embargo, esta aprobación debe registrarse de una manera tal que vaya más allá del bienestar de un solo individuo, así resumen Reale y Antiseri este punto: “Finalmente, en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, Hume apeló también a la dimensión utilitarista con objeto de explicar la ética. En su opinión, lo útil provoca nuestro asentimiento. Pero lo útil, en el terreno de la ética, no es nuestro útil particular, sino lo útil que más allá de nosotros se extiende también a los demás, lo útil público, que lo útil para la felicidad de todos.”⁷⁴ En este punto sus aseveraciones son cercanas a las de Adam Smith que ya hemos repasado, pues la determinación del valor compromete al individuo

⁷³ Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Ed. Herder, España, p. 483.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 484.

con su entorno social y lo hace salir de sí para darle sentido a un todo al que pertenece.

Otras de las problemáticas principales en todo el sistema de David Hume implican esta relación unidad-multiplicidad que puede expresarse de diversas formas: la estrecha relación entre propiedad privada y estado, la relación entre el gobierno y la pasión, entre la ley y las inclinaciones naturales de los hombres, por mencionar algunas.

Después de todo podemos preguntarnos: ¿Existe una relación originaria de determinación jurídica a partir de elementos metajurídicos en la obra de David Hume? Elementos tales como el sentimiento, la creencia, las pasiones, los hábitos y la costumbre. (De fondo se percibe la problemática clásica acerca de las fuentes del derecho) Si es así, ¿Cómo entiende David Hume el problema de la fundamentación última del derecho a partir de elementos metajurídicos con relación a la pretendida universalidad de la normatividad? ¿Cuál es la relación entre normatividad y justicia postulada por David Hume?

En cuanto a los objetivos que persigo a lo largo de esta investigación puedo decir lo siguiente: de manera general pretendo analizar la obra de David Hume en lo concerniente a la filosofía del derecho para establecer sus elementos normativos y políticos fundamentales. De manera particular mi objetivo es problematizar la relación existente entre norma y justicia como parte de una reflexión en torno a una posible fundamentación meta-jurídica de la norma.

Ahora bien, el supuesto básico de la investigación es que la determinación de la norma se lleva a cabo por elementos meta-jurídicos y, por ende, su relación con

la justicia es contingente y temporal. En otras palabras, los contenidos jurídicos son el resultado de la confrontación de la fuerza de la razón y los sentimientos que se confrontan y enlazan en una realidad que desborda a la racionalidad tal como fue pensada hasta ese momento, siguiendo el conocido *dictum* de la filosofía de David Hume “La naturaleza es más fuerte que la razón”.

En segundo lugar, postulé que Hume piensa al gobierno como un orden estructurado para contener y canalizar racionalmente la debilidad y la complejidad de la naturaleza humana, casi en la misma tesitura que los contractualistas del siglo XVII.

Para ubicar esta propuesta en su debido contexto considero necesario realizar una revisión más amplia del problema de la fundamentación del orden jurídico mismo. Es evidente que también en este punto Hume se inscribe en una tradición, pues, el problema de la fundamentación última del derecho ha sido tratado en innumerables ocasiones a lo largo de la modernidad, ya sea por filósofos o por juristas especializados en filosofía del derecho, el debate ha seguido las coordenadas generales del pensamiento ius-filosófico mismo: lo mismo reflexiona sobre él Thomas Hobbes que John Locke, David Hume y Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant y Friedrich Wilhelm Hegel, dictando así los límites de las grandes escuelas teóricas del derecho que surgirán más definidamente a partir de ellos en el siglo XIX.

Para llegar a una comprensión más acabada de este punto debemos recordar que una de las características principales de la filosofía de David Hume es su escepticismo que se sustenta sobretudo a partir de la crítica a las nociones de

causa-efecto como ya hemos visto, así como la causa y el origen de la causa, lo cual le permite ir más allá de la configuración tradicional del modelo normativo. Al interior de la modernidad el lugar de David Hume es indudablemente el de un filósofo que problematiza aquello que había sido planteado por el racionalismo y que era, ya en ese momento, digno de duda⁷⁵. Su pregunta acerca del fundamento y autoridad de lo normativo pone sobre la mesa una nueva manera de dudar que había sido empeñada en aras de una confianza excesiva en el método natural.

Hume parte de una convicción fundamental para su escepticismo empírico: la naturaleza es demasiado fuerte para la razón. De esta manera el filósofo de Edimburgo nos presenta una posición que hace surgir el derecho de la pasión, antes que de la razón y mucho antes que un supuesto orden natural de las cosas. El hábito y la creencia fortalecida hasta constituirse en creencia configurará la causalidad que enlaza a lo inferido. En este sentido, la problemática resultante será relacionar epistemológicamente a la ley natural (*ius natural*) con la verdad, con la justicia, con la obligación y por ende la posibilidad de determinar la mejor forma de gobierno. Si el derecho natural es un efecto del hábito, de la creencia, de la inclinación, de las pasiones ¿en qué medida un sistema jurídico puede descansar sobre cimientos de tal naturaleza? ¿Es posible justificar y fundamentar el surgimiento del Estado a partir de una posición semejante?

Una de las problemáticas principales en todo el sistema de David Hume es la estrecha relación entre propiedad y estado, entre el gobierno y la pasión, entre la ley y las inclinaciones naturales. ¿Existe una relación originaria de determinación

⁷⁵ Baste recordar que Emmanuel Kant declara haber sido sacado de su sueño dogmático por David Hume, *cfr*, Kant, Emanuel, *Prolegómenos*, Ed. Sarpe, Madrid, 1984.

jurídica a partir de elementos extrajurídicos en la obra de David Hume? Elementos tales como el sentimiento, la creencia, las pasiones, los hábitos y la costumbre (de fondo se percibe la problemática clásica acerca de las fuentes del derecho). Si es así, ¿cómo entiende David Hume el problema de la fundamentación última del derecho a partir de elementos metajurídicos con relación a la pretendida universalidad de la normatividad?, ¿Cuál es la relación entre normatividad y justicia postulada por David Hume?

La filosofía del Derecho de David Hume es un eslabón fundamental en la configuración del pensamiento en la modernidad y, por ende, para la consolidación del pensamiento jurídico y su desarrollo. Así como en un nivel general podemos afirmar que el mismo Emmanuel Kant evalúa como elemento clave del empirismo de Hume para la realización de su proyecto crítico, es necesario reconocer de manera concreta el lugar fundamental para la filosofía del derecho del pensamiento jurídico del filósofo escocés; sin duda alguna, la posición que centra el análisis normativo en sus referentes concretos es un aliciente para el desarrollo de una visión más completa de lo que una norma implica, digamos que se trata de una especie de movimiento de revestimiento y de referencia de lo normativo trascendental hacia lo normativo tal y como se presenta en la cotidianeidad⁷⁶. Bajo la perspectiva de Reale y Antiseri:

⁷⁶ En esta jerarquía de las estructuras normativas David Hume remite al sentimiento como fundamento último, según G. Reale y Dario Antiseri: "El sentimiento es el fundamento de la moral", *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Herder: España, 2004, p. 483.

“En criterio de Hume, lo que captamos en realidad nos es más que una serie de grupos de impresiones y de ideas [...] imaginamos que existe un principio que constituye el fundamento de la cohesión entre dichas percepciones.”⁷⁷

Es evidente que dentro de estas circunstancias la noción de substancia es insostenible, no es sino la ilusión, o mejor dicho la confusión de una impresión que está siempre en movimiento con una estabilidad originaria, digamos que otras filosofías habían imaginado un sustrato detrás de las cosas y aún detrás del hombre, según la lectura de Reale y Antiseri:

“...En el *Tratado*, Hume critica la tradicional distinción entre substancias y accidentes, y reduce el mecanismo psicológico que nos lleva a efectuar tal distinción, valiéndose con habilidad del esquema mediante el cual trató de explicar el principio de causalidad. '[...] Puesto que nunca hemos descubierto una de estas cualidades sensibles sin imaginar –a la vez, y por razones expuestas– la existencia de una substancia, la misma costumbre que nos lleva a inferir una conexión entre causa y efecto, nos hace inferir aquí que todas las cualidades dependen de una substancia desconocida. La costumbre de imaginar una dependencia posee el mismo efecto que tendría la de observarla realmente.”⁷⁸

La identidad del yo como proceso empírico: “Hume dirige críticas similares a la existencia de una substancia espiritual, en particular, en contra de la existencia del <<yo>> entendido como realidad dotada de subsistencia continuada y autoconsciente, idéntica a sí misma y simple.”⁷⁹

⁷⁷ G. Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Herder: España, 2004, p. 479.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Idem*.

En estas condiciones el escepticismo de Hume ha llegado a su límite, y nos ha presentado al yo que en otro momento se pensó autofundamentado, como un efecto de la imaginación, una vez más son Reale y Antisieri quienes clarifican este punto:

"La imaginación y la memoria también reconstruye de modo análogo la unidad y la substancialidad de yo. Por consiguiente, incluso la existencia del <<yo>> -en cuanto substancia a la que hacen referencia todas las percepciones- no es otra cosa que un objeto de creencia. Sin embargo, hay que señalar que, para Hume, el yo se convierte a través de las pasiones en objeto de conciencia inmediata, y una vez más esto sucede por una vía arracional y en un ámbito ateórico."⁸⁰

2.1.3 La identidad del yo como proceso empírico: fuerza y pasión, razón y creencia

Desde la perspectiva de David Hume la fuerza de las pasiones está dada por su carácter natural, el ser humano es pasional por naturaleza. La versión de una subjetividad pasional responde a una caracterización que Hume hereda de Hobbes y de Locke; sin embargo, su originalidad radica en el hecho de que la razón no puede reducir la fuerza de las pasiones, únicamente se limitará a ordenarlas. El procedimiento de ordenar y re-orientar las pasiones genera la idea de un 'yo', sin embargo, no se trata de un yo encerrado en sí mismo, por el contrario se trata de un *yo emocional*, Giovanni Reale y Darío Antisieri describen este punto de la siguiente manera:

⁸⁰ G. Reale y Darío Antisieri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Herder: España, 2004, p. 479.

"Las pasiones son un elemento originario y propio de la naturaleza humana, independiente de la razón y no sojuzgables por ésta. Son impresiones que proceden de otras percepciones. Hume distingue entre pasiones 1) directas y 2) indirectas. 1) Las primeras son las que dependen en forma inmediata del placer y del dolor [...] 2) Las segundas son, por ejemplo, el orgullo, la humildad, la ambición, la vanidad, el amor, el odio, la envidia, la piedad, la malignidad, la generosidad, y todas las demás que se derivan de éstas. [...] Él afirma que las pasiones se refieren al 'yo' 'es decir', aquella persona particular de cuyas acciones y sentimientos cada uno de nosotros está íntimamente convencido>>. [...] Hume recobra la conciencia y la idea del 'yo' sobre bases emocionales."⁸¹

Por su parte la voluntad se asimila a las pasiones debido a que el movimiento continuado de las pasiones sobre el individuo genera una impresión a la que denominamos voluntad, dicho de otra forma, la voluntad sería el efecto de la acción de las pasiones sobre el individuo, una vez más recurro a las palabras de Reale y Antiseri:

"La voluntad misma, en última instancia, queda asimilada a las pasiones, o por lo menos constituye algo muy próximo a ellas, ya que en opinión de Hume se reduce a una impresión que procede del placer y del dolor, como las pasiones."⁸²

Como resultado tenemos a un sujeto que se está abierto desde el principio a un orden mucho más grande que él mismo, su voluntad es el resultado de la acción de las pasiones, y la manera en que hace frente a las pasiones responde a las opciones que se asientan en un registro histórico y colectivo que, si bien no le

⁸¹ G. Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Herder: España, 2004, p. 481.

⁸² *Idem*.

pertenece, determina su conducta de una manera abierta, es decir, tendrá frente a sí un abanico de posibilidades que se le plantean sin coacción manifiesta que provenga del exterior.

"Para él, libre arbitro es sinónimo de no-necesidad, esto es, de causalidad y, por lo tanto, constituiría un absurdo. Lo que se suele llamar 'libertad' no sería, según Hume, más que una simple espontaneidad, una ausencia de coacción externa. Al realizar todos nuestros actos no encontramos determinados por motivos internos más bien que externos pero siempre nos hallamos determinados. El elemento más característico de la filosofía moral de Hume es la tesis según la cual 'la razón nunca puede contraponerse a la pasión en la guía de la voluntad.' Esto significa aceptar el triunfo de las pasiones y negar que la razón pueda ser práctica, es decir que la razón pueda guiar y determinar la voluntad."⁸³

De tal manera, una serie de estructuras sociales como la costumbre, el hábito, la experiencia y la creencia se convierten en detonantes del contenido de la norma más allá de una mera configuración formal de la misma. La fuerza de la ley deriva de una poderosa comprensión de la naturaleza humana: el hombre es un ser que cree y, por ende, el derecho y sus contenidos deben apelar a esta fuerza para determinar su conducta, antes que a cualquier esquema trascendente que desafíe lo que verdaderamente ocurre en el mundo. Digamos que para el filósofo escocés la relación normativa fundamental se fundamenta en *el ser* y no en *el deber ser*.

"La costumbre o el hábito, por lo tanto, es el principio en base al cual –por la simple sucesión *hoc post hoc*– inferimos el nexa necesario *hoc propter hoc*. <<Cada vez que la reiteración de un acto o de una reiteración de un acto o de una operación particular produce una tendencia a renovar el mismo acto o

⁸³ G. Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Herder: España, 2004, p. 482.

la misma operación [...] decimos que tal tendencia es efecto de la costumbre. Al emplear este término, no abrigamos la pretensión de indicar la razón última de dicha tendencia. Nos limitamos a indicar un principio de la naturaleza humana, conocido por todos y muy famoso debido a sus efectos. Quizá no podamos avanzar más allá en nuestras investigaciones ni indicar cuál es la causa de esta causa [...]. En conclusión, la costumbre es para Hume lo que nos permite ir más allá de lo inmediatamente presente ante la experiencia.”⁸⁴

Siguiendo la exposición de los maestros italianos no podemos dejar de enfatizar que para el hombre es natural realizar este tipo de asociaciones, la reiteración de sus actos lo conduce a pensar que hay un elemento más allá que los une y les da sentido, como si el despliegue temporal de la acción le ocultara la contingencia que los concatena, llevándolo a pensar que existe una necesidad detrás de ellos, la fuerza de esta reiteración es la misma base que Hume pretende utilizar para dar fundamento a la moral, con la intención de llevarla más allá de la formalidad a la que habitualmente fue referida por otros modelos de corte racionalista o idealista, Reale y Antiseri se preguntan:

“¿Cuál es el fundamento de la moral? Hume, como ya hemos visto negó que la razón humana como tal pueda mover la voluntad, es decir, que la razón pueda servir de fundamento a la vida moral. De ello se deduce que la moral tendrá que provenir de algo distinto de la razón. La moral, en efecto, afirma Hume, suscita pasiones y promueve o impide acciones. [...] En conclusión, <<es imposible que la razón pueda establecer la distinción entre bien y mal moral, en la medida en que tal distinción ejerce sobre nuestras acciones un influjo del que la razón es por completo incapaz.>> Todo lo más, la razón

⁸⁴ G. Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Herder: España, 2004, p. 478.

puede ponerse al servicio de las pasiones y colaborar con ellas, despertándolas y orientándolas."⁸⁵

De tal manera, la posición filosófica del autor escocés integra una reflexión global referente a lo que implica una filosofía práctica, pues, el problema de la acción es abordado de una manera seminal, partiendo desde la pregunta fundamental acerca de la naturaleza del hombre, pasando por una amplia reflexión epistemológica que pretende responder cómo genera conocimiento el hombre, dejando así sentados los elementos necesarios para establecer una filosofía moral y jurídica.

"Una vez que se ha constituido dicha costumbre, engendra en nosotros una creencia (*belief*). Ahora bien, esta creencia es la que nos da la impresión de hallarnos ante una conexión necesaria y nos infunde la convicción según la cual, una vez que se ha dado lo que llamamos 'causa', debe aparecer lo que llamamos 'efecto' y (viceversa). Para Hume, por lo tanto, la clave para solucionar el problema reside en la 'creencia', que es un sentimiento. La base de la causalidad deja de ser ontológico-racional para convertirse en emotivo-irracional: sale de la esfera de lo objetivo para pasar a la de lo subjetivo."⁸⁶

Para el momento de Hume, otros problemas han dejado ya de ser centrales, por ejemplo, la vetusta discusión en torno al origen del Estado, así como las dimensiones y características de un supuesto contrato originario⁸⁷. Por el contrario,

⁸⁵ G. Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II Del Humanismo a Kant*. Herder: España, 2004, p. 483.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 478.

⁸⁷ Aunque para Jean Jacques Rousseau –contemporáneo de David Hume y en un momento su amigo- estos problemas siguen siendo objeto de reflexión filosófica, *vid.*, *El contrato social*, Ed. Sarpe, España, 1984; sobre todo el apartado II y III del primer capítulo en el primer libro, sitio donde se estudian las primeras sociedades y el derecho del más fuerte;

parece ser que al filósofo escocés le interesa sobremanera el funcionamiento *cotidiano* de un orden normativo y sus efectos actuales, su vocación empirista es tal que la ley se convierte en la expresión más atinada de la necesidad del momento, dejando de lado antiguos parámetros de corte metafísico que pretendían definir de una vez y para siempre –en un esquema por demás moralizante- cuál debería de ser el contenido de la ley⁸⁸.

Para nuestro filósofo la norma no es más una cosa o un objeto trascendente o histórico; por el contrario, la norma es la expresión de relaciones que tienen lugar en la vida cotidiana de los hombres.⁸⁹

De esta manera, su filosofía puede ser considerada descriptiva antes que prescriptiva, en el orden de lo que *es*, antes que en lo que *debe ser*⁹⁰. Por tanto, es

además: “El origen de la sociedad según David Hume y Jean-Jacques Rousseau”, por Leire Scarcia Bilbao, *Logoi*, N° 12, 2007, p. 119-130.

⁸⁸ La importancia de la espontaneidad y la inmediatez de la vida social en la filosofía de David Hume es singular, al respecto véase: “Hume’s false philosophy and the reflections of common life”, por Jonathan Allen Green, *Humanitas*, Vol. 23, N° 1 y 2, 2010, p.108-117.

⁸⁹ En este sentido, Hume sienta las bases para la comprensión normativa que posteriormente representará Hans Kelsen, recordemos que para Kelsen “...las relaciones entre los hombres sólo interesan, como objeto de la ciencia del derecho, en cuanto, como relaciones jurídicas, constituyen el objeto de un conocimiento jurídico, vale decir, en cuanto son relaciones constituidas mediante normas jurídicas.”, en: *Teoría pura del derecho*, p. 83. Así también lo ha comprendido Oscar Correas, *vid.*, “¿Kelsen y el pluralismo jurídico?”, *Revista crítica jurídica*, UNAM 2013, pp. 581-591.

⁹⁰ Según Richard Rorty es difícil postular un método que no sea el descriptivo, pues, pretender otra cosa que no sea describir remite a una intención de fundamentación última del conocimiento, a una declaración de poseer la única vía que conduce a la verdad, por tal razón, pretendo guardar cierta coherencia con uno de sus postulados principales y utilizar a la descripción crítica como método para el presente trabajo. Rorty sugiere lo siguiente:

la naturaleza humana y su manifestación cotidiana la que lleva la batuta en cuanto al contenido de las normas, la razón —por su parte— tiene la función de conceptualizar y organizar dichos contenidos, pues, por sí misma carece de la fuerza necesaria para orientar y guiar la conducta de los hombres, en tanto que el sentimiento si puede hacerlo y, de hecho, lo hace a todas luces.

De tal modo, la finalidad de una auténtica especulación jurídica es engendrar hábitos encaminados hacia lo que se considera virtuoso en la sociedad, así como alejar al sujeto de acción de todo aquello considerado como vicio. Nuevamente el filósofo de Edimburgo señala la necesidad de referir el contenido de la norma a la objetividad de lo empírico, en este caso, la evaluación social de la virtud y el vicio.

Lo que persigue David Hume es un ordenamiento normativo capaz de orientar al hombre hacia lo útil y en dirección del bienestar público. Cualquier intento de cambiar *a priori* a la sociedad, es decir, de manera prescriptiva, estaría condenado al fracaso para nuestro autor, no porque fuera un conservador a la manera en la cual entendemos la posición conservadora hoy en día; todo lo

“...finding a description of all the things characteristic of your time of which you most approve, with which you unflinchingly identify, a description which will serve as a description of the end toward which the historical developments which led up to your time were means.”
En: Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, p. 55, donde además afirma: “...hallar una descripción de todas las cosas características de la época en que uno vive, que uno más aprueba, con las cuales uno más resueltamente se identifica; una descripción que servirá como descripción del fin para el cual fueron medios los desarrollos históricos que condujeron hasta la época en que uno vive.”

contrario, pues, su desconfianza en los cambios prescriptivos o ideológicos se basa en una desconfianza en la razón y en su incapacidad movilizadora para la acción⁹¹.

A partir de estas características generales podemos ubicar a David Hume, en el debate entre realismo moral y escepticismo moral, del lado del escepticismo⁹². En otras palabras, el fundamento último de las valoraciones humanas en cuanto a la acción se refiere no es un dominio de la realidad por sí mismo; por el contrario, ese fundamento es resultado y producto del quehacer colectivo de las sociedades humanas en su actuar.

A partir de este panorama general del contexto en el que aparece la obra de David Hume (teórico-histórico) es posible percibir una tendencia crítica que será abanderada por David Hume en el siglo XVIII, la frase de Emmanuel Kant según la cual la filosofía escéptica de David Hume le habría sacado de un sueño dogmático resulta relevante en este sentido, pues, una filosofía en extremo crítica de sus predecesoras será el elemento necesario e, incluso, el eslabón principal que conducirá hasta el posterior criticismo kantiano y el perfeccionamiento de una epistemología en sentido estricto y una ciencia política y jurídica de corte formal y racional que no recurra a presupuestos.

⁹¹ Respecto a la asociación de Hume y el conservadurismo remito al lector a “David Hume and the conservative tradition”, por Donald Livingston, *The Intercollegiate Review*, 2009, p. 30-41.

⁹² Para una revisión pormenorizada del empirismo humeano y sus orígenes antiguos, véase: “Hume y el escepticismo antiguo”, por Plínio Junqueira Smith, *Signos filosóficos*, Vol. 9, N° 18, 2007, p. 105-126.

2.2 Una divergencia irresoluble: la justicia como virtud artificial

“Even injustices so remote as not to affect us still displease us, because we see them as harmful to human society in general, and we sympathize with those who are adversely affected by them.”⁹³

J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*.

Una de las características principales de la filosofía de David Hume es, como ya lo mencioné, su escepticismo ante la razón, sobre todo la crítica a las nociones de causa-efecto, así como a las nociones de causa y el origen de la causa, lo cuál le permite ir más allá de la configuración tradicional del modelo normativo.

Al interior de la modernidad el lugar de David Hume es indudablemente el de un filósofo que problematiza aquello que había sido planteado por el racionalismo y que era, ya en ese momento, digno de duda⁹⁴. Su pregunta acerca del fundamento y capacidad pragmática de lo normativo pone sobre la mesa una duda que había sido empeñada en aras de una confianza excesiva en el método natural. Hume parte de una convicción fundamental para su escepticismo empírico: la naturaleza es demasiado fuerte para la razón.

Según la interpretación de J. L. Mackie:

⁹³ “Incluso injusticias tan lejanas que no nos afectan, aún nos disgustan, porque nosotros las percibimos como un daño hacia la sociedad humana en general, y simpatizamos con aquéllos que de manera adversa han sido afectados por ellas.”

⁹⁴ Baste recordar que Emmanuel Kant declara haber sido sacado de su sueño dogmático por David Hume. *Cfr, los prolegómenos*, Ed. Sarpe, España, 1984.

"...a natural virtue, for Hume, is a disposition which people both naturally have and naturally approve of, while an artificial one is a disposition for which neither of these holds; it is only by some artifice or invention that the disposition to behave in this way has been developed, and it is only by some artifice or invention that people have come to feel approval of this behaviour and this disposition and disapproval of their contraries."⁹⁵

De tal forma las virtudes artificiales son portadoras de la fuerza de la razón que se manifiesta como capaz de contener (hold) la fuerza de la pasión de una manera colectiva, se trata de un artificio en el sentido de que es una manera de obrar inventada y desarrollada por las personas para hacer frente a una situación en particular. Según Hume, el sentido de justicia al que queremos llegar, no se deriva directamente de la naturaleza, sino precisamente emerge de manera artificial desde el horizonte del comportamiento colectivo constituido por la razón, primordialmente bajo el esquema de la educación y las convenciones, según Mackie:

"...the sense of justice and injustice is not deriv'd from nature, but arises artificially, though necessarily from education, and human conventions!"⁹⁶

Es precisamente a partir de este momento interpretativo que distingo una característica pedagógica en la justicia que, posteriormente deberá ser potenciada por la labor de jueces y otros profesionales encargados de la aplicación de la justicia:

"...the artifice consists in the cultivation of a sentiment in favour of every act that honesty requires, including those that are not beneficial to the agent or to the public or perhaps to anyone. It is true that the explanation of the origin of this sentiment entails that the general scheme or system of rules and

⁹⁵ J.L. Mackie. *Hume's Moral Theory*, Ed. Routledge and Kegan Paul, London, 1980, p. 77.

⁹⁶ *Idem*.

practices which it supports is beneficial not only to mankind in general but also to each agent on his own."⁹⁷

De acuerdo con la lectura de Mackie, este rasgo pedagógico está enlazado con el utilitarismo decimonónico. Ocurre que el sentimiento derivado de una acción justa continuada no solamente beneficia a un individuo, sino que surte efectos sociales, así el individuo que presencia un acto de justicia o que actúa de manera justa no sólo se beneficia a sí mismo y a sus interlocutores, sino que beneficia a la humanidad misma, una vez más en palabras de Mackie:

"Nor could justice be based on demonstrative reason and relations of ideas; for then it would have to be seen that it depends on a conjunction of contingencies. Rather justice is based on concern both for our own and for the public interest."⁹⁸

De esta manera, el filósofo de Edimburgo nos presenta una posición que hace surgir el derecho de la pasión antes que de la razón y también mucho antes de un supuesto orden natural de las cosas. El hábito fortalecido hasta constituirse en creencia configurará la causalidad que enlaza a lo inferido. En este sentido, la problemática resultante será relacionar epistemológicamente a la ley natural (*ius natural*) con la verdad, con la justicia, con la obligación y por ende la posibilidad de determinar la mejor forma de gobierno. Si el derecho natural es un efecto del hábito, de la creencia, de la inclinación constante, de las pasiones en su incesante manifestación ¿en qué medida un sistema jurídico puede descansar sobre

⁹⁷ J.L. Mackie. *Hume's Moral Theory*, p. 81.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 84.

cimientos de tal naturaleza? ¿es posible justificar y fundamentar el surgimiento del Estado a partir de una posición semejante?

2.2.1 La libertad originaria Voluntad ¿común o general?

Para Hume el derecho no surge de un ejercicio racional y ni siquiera de un contrato que supone una deliberación consciente de los parámetros normativos que han de configurar la vida estatal y ordenar la vida de los hombres. Más bien, el conjunto de normas que darán estructura a la vida estatal surgen a partir de la serie tendencia-aversión, placer-dolor con respecto a un objeto y a una acción, es decir, hay un precepto que incita a la pasión produciendo o evitando la acción. De esta manera, la acción es el resultado de una tendencia o una aversión hacia algún objeto, esta tendencia es incitada por una pasión, pero no por la razón que resulta impotente como móvil de la acción. Los dos extremos en esta serie serían la virtud y el vicio, pero entendidos no como elementos *a priori* de la razón u objetos del entendimiento que dirigen la conducta, sino, más bien como sentimientos materiales que causan aversión o inclinación.

A este respecto, Robert Hill señala: "... y el punto esencial del argumento de Hume es que 'esos juicios por los cuales distinguimos el bien y el mal' sí bastan para accionar la voluntad. El niega que la cognición moral sea separable de una propensión o aversión a la acción. Es decir, niega que se pueda saber lo que es moralmente bueno sin sentir una inclinación hacia ello."⁹⁹

⁹⁹ En: Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, Ed. FCE, México, p. 513. La cercanía con el análisis de Francis Hutcheson es sorprendente,

Por lo tanto, el ámbito de lo que se debe de hacer no es objeto de la razón, sino de la pasión y el sentimiento, lo cual significa una serie de retos para el derecho como orden constituido. En primer lugar ¿Cómo se fundamenta y justifica el derecho?

El *bien* es fundamentalmente idéntico a lo placentero provocado por un objeto o una acción propia o de un semejante que genera un sentimiento de aprobación. El derecho y la moral concuerdan, pues, con las pasiones.

Una de las problemáticas principales en todo el sistema de David Hume es la estrecha relación entre propiedad y estado, entre el gobierno y la pasión, entre la ley y las inclinaciones naturales.

¿Existe una relación originaria de determinación jurídica a partir de elementos extrajurídicos en la obra de David Hume? Elementos tales como el sentimiento, la creencia, las pasiones, los hábitos y la costumbre. (De fondo se percibe la problemática clásica acerca de las fuentes del derecho)

sabemos que Hume seguramente leyó al pensador irlandés y fue influido por sus posiciones, sobre todo por la idea de un *sentido público* y un *sentido moral*, para mayor información véase: A. J. Ayer. *British empirical philosophers: Locke, Berkeley, Hume, Reid, and J.S. Mill*, Ed. Routledge and Keagan Paul, London, 1952; Benet, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, traducción de José Antonio Robles, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988; Stuart Brown. *British philosophy and the Age of Enlightenment*, Ed. Routledge, New York, 1996; y, Silvio Mota Pinto, *El proyecto filosófico de David Hume*, Ed. UAM, México 2012.

2.2.2 La justificación de lo social y el problema del Gobierno

Si es así, ¿Cómo entiende David Hume el problema de la fundamentación última del derecho a partir de elementos extrajurídicos con relación a la pretendida universalidad de la normatividad?

¿Cuál es la relación entre normatividad y justicia postulada por David Hume? El supuesto básico de la investigación es que la determinación de la norma se lleva a cabo por elementos meta-jurídicos y, por ende, su relación con la justicia es contingente y temporal. En otras palabras, los contenidos jurídicos son obtenidos a partir de las fuerzas y los sentimientos que se conciertan en una realidad que desborda a la racionalidad, siguiendo el conocido *dictum* de la filosofía de David Hume “La naturaleza es más fuerte que la razón”.

De esta forma, empieza a percibirse la posibilidad, real en Hume, de que el motor de toda acción posible sea la pasión transformada por la ciencia económica emergente en interés (noción racional). Si aceptamos el supuesto de que la pasión dominante cambia, y es, por ende, histórica, entonces es posible comprender por qué David Hume centrará su análisis nuevamente sobre la naturaleza humana poniendo énfasis en las pasiones antes que en la razón. De tal modo que, unas veces es la sabiduría, otras el dolor, el miedo, incluso la violencia, pero a partir de la modernidad se erige un nuevo placer: el interés¹⁰⁰.

El interés es una pasión maquillada, entre la formal racionalidad de la Ilustración, la problemática ha dado un giro para los autores que se ocupan de la filosofía práctica, pues, ahora no se trata ya de explicar el origen del Estado, sino,

¹⁰⁰ Cfr. Hirschmann, Albert O. *Las pasiones y los intereses*, Ed. FCE. México.

antes bien, su mejor administración: su *nomos*. En este viraje, es que las pasiones ocupan un lugar de primer orden y David Hume sabe percibirlo con agudeza, el problema será, cómo administrarlas sabiamente.

Muchos autores, entre ellos Smith, proceden encontrando una pasión compensadora que sea capaz de ordenar con su fuerza y constancia a todas las demás, así es que, para el siglo XVIII la pasión que será elevada a un rango de ciencia es, ni más ni menos, la ambición. De ahí en adelante el horizonte de normalidad que subyace a todo acto humano se encuentra delimitado por coordenadas cuantificables, por primera vez el caótico *querer* humano se somete a la precisión de la regla de razón y se vuelve calculable, medible, universal, constante y perpetuo.

Adam Smith echa los cimientos de la teoría económica, pues describe el funcionamiento general del mercado económico, sus principales actores, así como su lógica general. Podemos considerar que Smith es parte de un movimiento de transformación más amplio, pues su propuesta la realiza en el contexto de David Hume, quien proponía una vía alterna más bien ética de organización de la sociedad.

El mercado, como más tarde lo expondrá Pareto¹⁰¹, y un centenar de liberales y neoliberales burlones, es la mejor organización posible para un mundo real de seres humanos que constantemente desean, que viven. Nada de planificación, el desear colectivo inevitablemente, trae consigo la mejor distribución

¹⁰¹ Véase el concepto de óptimo de Pareto.

posible de la riqueza. Así pues, La mano invisible derrota cualquier pretensión de planificación¹⁰².

Sin embargo, para que ésta economía fuese posible hizo falta un alto grado de comprensión psicológica del hombre. La pregunta fue ¿cuál es la pasión más fuerte del hombre? A partir de ella, de su regulación racional, es que la sociedad se debe construir. Pero en esta propuesta hay algo diferente, antes que negación hay administración es decir tránsito dirigido de la pasión, pues ella contendrá, en su constante manifestarse, el aluvión de las demás que pugnan por salir, es por eso que era necesario encontrar a la más fuerte. El interés-ambición además de todo tiene la capacidad de traducir a su lenguaje las expresiones de las demás pasiones.

La razón encauza la motivación que proviene de la pasión (ambición-interés), la acción estratégica siempre valora el costo y el beneficio, se dibuja escenarios, en pocas palabras elige racionalmente. Pero lo interesante es ver cómo se construyó este tablero de racionalidad.

“Finalmente, en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, Hume apeló también a la dimensión utilitarista con objeto de explicar la ética. En su opinión, lo útil provoca nuestro asentimiento. Pero lo útil, en el terreno de la ética, no es nuestro útiles particular, sino lo útil que más allá de nosotros se extiende también a los demás, lo útil público, que lo útil para la felicidad de todos.”¹⁰³

¹⁰² Hay que citar necesariamente la obra de Smith, *teoría de los sentimientos morales*, Ed. FCE, México, 1983, p. 162.

¹⁰³ G. Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, p. 484.

Para que el hombre cargue consigo una calculadora en la mente, para que sea racional, hizo falta algo en el pasado, así es, un fatigoso examen de la psicología humana.

En segundo lugar, sostengo la tesis que piensa al gobierno como un orden estructurado para contener y canalizar racionalmente la debilidad y la complejidad de la naturaleza humana. Todo esto nos demuestra, que la labor de David Hume es crítica con respecto a la filosofía del derecho articulada a lo largo del siglo XVII y de las corrientes filosóficas que en él se practicaron, sobre todo, del así llamado *contractualismo*, incluso, con el tiempo será el más feroz detractor de tal modo de proceder en el análisis del Estado y en el análisis de su configuración misma.

Así pues, si el papel de sus precursores: Hobbes y Locke había sido construir, el de David Hume será revisar y volver a plantear, si aquéllos construyeron, él necesita echar abajo para construir nuevamente.

2.3 David Hume y la labor hermenéutica del juez

“...cuando hayas aceptado una causa que creas justa, ponte con fervor a trabajar, en la seguridad de que, quien tiene fe en la justicia, consigue siempre, aun a despecho de los astrólogos, hacer que cambie el curso de las estrellas.”

Piero Calamandrei, *Elogio de los jueces escrito por un abogado.*

La civilización occidental no puede ser pensada sin normas. Las normas en su carácter amplio existen desde los primeros momentos en que el hombre es consciente de sí y de sí mismo como integrante de un orden mayor a él: este orden es, sin duda, lo social en sus diversas configuraciones. En sentido estricto, se habla de civilización en el momento en que un conjunto de individuos adquieren la capacidad de la escritura. Sin embargo, las normas seguramente hunden sus orígenes mucho más allá del plano civilizatorio y alcanzan un registro que acompaña a lo humano más allá de su capacidad técnica de escribir. Desde esta perspectiva es posible esgrimir una determinante normativa del hombre y de la sociedad que bien podría responder a los presupuestos pensados por David Hume respecto de la prioridad de normativa de los hábitos y las costumbres.

A pesar de todo, poco es lo que podemos decir al respecto debido a la falta de registros, monumentos u otros elementos que nos den cuenta de un horizonte normativo anterior a la escritura, debemos conformarnos con los supuestos que se construyen a partir de los hábitos religiosos de una humanidad ya normada entre los que destacan los rituales funerarios que denotan un determinado modo de hacer las

cosas así como una concepción del más allá que implica ya una estructura normativa.

Ahora bien, en el horizonte abierto por las normas una serie de posiciones y roles resultan necesarios, pues, dentro del orden que establecen la interpretación y el cumplimiento son momentos fundamentales. En un primer momento, resulta necesario un encargado de velar por el cumplimiento de las normas, esto es un personaje que este encargado de sancionar la observancia de las normas, es obvio, en este primer momento la labor fue realizada por personajes que difícilmente podríamos clasificar como jueces en el sentido actual del término; por el contrario, había en ellos todo un complejo tradicional que respondía a sus creencias arraigadas a lo largo de los siglos en un complejo cruce de religión, derecho, astrología, filosofía y poesía. Las preguntas que conducen este último apartado son ¿Cómo se enfrenta el juez a su labor? De manera más concreta ¿Cómo lleva a cabo su labor interpretativa? En base a qué criterios, con qué fines, cuáles son sus objetivos.

Intentaré acercarme críticamente a estos interrogantes desde la perspectiva fenomenológica abanderada por Martín Heidegger y algunos de sus principales continuadores, por ejemplo Paul Ricoeur. Para establecer un punto de referencia enunciaré de manera esquemática algunos momentos importantes en la historia de la labor judicial, todo para observar el distanciamiento que implica la posición fenomenológica con respecto a otras posiciones, dentro de estas figuras de referencia me interesa, sobre todo, el momento ilustrado (s. XVIII) por ser un momento cumbre en la confianza del hombre en las capacidades de la razón.

En este orden de ideas, una vez que avanzamos hasta el surgimiento de la escritura, es posible establecer una serie de ejemplos por demás ilustrativos al respecto de la labor judicial. Se ha considerado a Egipto una de las civilizaciones más antiguas, en su estructura normativa el juez jugaba un papel de primer orden. Aunque todavía de manera indistinta –entre religión y derecho- el juez egipcio seguía el modelo del dios Anubis –juez supremo- que tasaba las obras de las almas tal como lo describe *el libro de los muertos*. Por otra parte, en el pueblo hebreo existía una tribu destinada al sacerdocio y al resguardo de la ley, eran llamados levitas y su mandato se encuentra en el libro del *Deuteronomio*, que no es sino una detallada descripción de la delegación normativa del dios vetero-testamentario a favor de los levitas.

A pesar de las numerosas prescripciones en cuanto a la actividad de estos jueces-sacerdotes, la tradición judía reconoce como modelos a los grandes Reyes que llevaron a su pueblo a convertirse en una auténtica nación: David (c.1040-966 a. C) y Salomón (c. 965-928 a.C.). Sin embargo, las escrituras señalan más bien una manera de aplicar la ley distinta a la que seguirá occidente en la modernidad. En general, me interesaría resaltar el carácter afectivo que domina este tipo de modelos judiciales, es decir, la ausencia de un modelo universal y necesario a partir del cual se juzgará a los hombres. Podría pensarse en un esquema de corte realista como hegemónico en la antigüedad medio-oriental.

La importancia de estos dos momentos no puede ser minimizada, pues, la trascendencia de estos pueblos medio-orientales en el sentido de su trascendencia histórica así lo atestigua. El elemento religioso ligado a lo jurídico, ambos

configuradores de una cultura propia al mundo mediterráneo a la que debe sumarse el poderoso influjo de Grecia Clásica y, posteriormente, de Roma. Es en esta coyuntura donde la posibilidad de una labor judicial apegada al modelo de lo universal y necesario empieza a fraguarse.

Sin embargo, según Guillermo F. Margadant "... las autoridades debían dictar sus sentencias con fundamento en una intuición de la justicia, sin encontrarse demasiado obstaculizadas por normas legisladas. Además, no hubo una ciencia jurídica autónoma: las ideas sobre 'lo justo' forman parte de la filosofía general, al lado de especulaciones sobre lo bello, lo ético, etcétera."¹⁰⁴

En tanto que, para el historiador del derecho, Roma será la encargada de la primera gran sistematización del derecho que conllevará una determinación más concreta de la labor del juez. La *gerousia* en Esparta tenía funciones judiciales que no se limitaban a la textualidad, antes bien a la comprensión afectiva que la experiencia hace posible, en un esquema que será francamente opuesto a las configuraciones judiciales modernas.

Una mención respecto de los modelos antiguos de la interpretación de la ley resulta significativa desde la perspectiva de mi estudio debido a que el mismo Hume tematiza la problemática labor del juez y la configuración misma del poder judicial, según él no es posible situar de manera tan contundente el principio de separación de los poderes en la modernidad, "Es algo que está en tela de juicio el saber si la

¹⁰⁴ En: *Panorama de la historia universal del derecho*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p. 60.

idea del equilibrio del poder se debe totalmente a la política moderna o si sólo la frase ha sido inventada en estos últimos tiempos.”¹⁰⁵

Uno de las posiciones célebres al interior del pensamiento moderno es la de Charles de Secondat, barón de la Brède et de Montesquieu (1689-1755), un filósofo y jurista ilustrado francés que había señalado la necesidad de un juez aplicador mecánico de la ley, poniendo sobre la mesa uno más de los correlatos del siglo de las luces y la racionalidad irrestricta que le caracterizó. Según esto, Montesquieu piensa en una relación directa del juez y la norma a través del instrumento de la razón, de pronto el juez es “la boca que pronuncia las palabras de la ley.”

Así el juez debía enfrentarse a cada individuo con la misma disposición y la misma interpretación de la ley, tal como lo señala la metáfora: mecánicamente, es decir, repetitivamente, con la misma medida, sin juicios de valor, sin sentimiento, sin referencias meta-textuales, como una máquina. La metáfora de la maquinaria resulta por demás propia a la época, el sabido auge del mundo maquínico que había robado el aliento al hombre del siglo XVIII se ve reflejado en innumerables referencias que reflejan la confianza en el artefacto construido por la razón. Ésta confianza se percibe en otros pensadores de la época: Saint-Simón, por ejemplo¹⁰⁶.

De tal modo el juez debiera asumir las calidades de lo maquínico y aplicar la ley indistintamente una y otra vez, sin ninguna referencia meta-textual, como si la interpretación que lleva a cabo el juez fuera semejante a los insumos regulares de

¹⁰⁵ *Ensayos políticos*, Ed. Herrero Hermanos, México, 1965, p. 164.

¹⁰⁶ Confianza que empezará a declinar ya entrado el siglo XIX, uno de los monumentos de esta pérdida de confianza en la máquina es el *Frankenstein* de Mary Shelley de 1817, o en *los Miserables* de Víctor Hugo, por citar tan sólo algunos.

una maquinaria que actúa bajo las mismas circunstancias. En este caso extremo ¿Cuál sería la importancia del juez? En el extremo del imaginario del siglo Ilustrado ¿El juez era una máquina? ¿La razón por sí misma es el único tribunal necesario para el hombre civilizado? No hay lugar para el prejuicio y mucho menos para juicios de valor que no respondan al modelo racional enarbolado por la ilustración.

Desde la obra de René Descartes y a lo largo de la modernidad se constituyó una relación con el mundo *sui generis*, pues, en aras de la claridad y la distinción habíamos de llegar al mundo a través de su representación. Es obvio, grandes sectores de la realidad quedaron condenados al rincón del olvido, debido a que, la representación del mundo se convirtió más importante que el mundo mismo. El mundo se había idealizado¹⁰⁷. Cualquier ejercicio interpretativo, por ende, está centrado no en el mundo social, ni en el conjunto de necesidades, deficiencias y problemáticas reales, sino en la posibilidad de objetivar un proceso de conocimiento en lo meramente representacional.

Por el contrario, para la fenomenología no hay primacía del pensar, sino más bien, de la existencia. La labor interpretativa llevada a cabo por un juez no es diferente desde esta perspectiva fenomenológica: “La cuestión de la *Auslegung*, *explicitación* o *interpretación*, no coincide con la exégesis...la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y

¹⁰⁷ En este sentido José Ortega y Gasset menciona: “...Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio.” En: *El tema de nuestro tiempo*, Ed. Porrúa, 4º edición, México 2002, p.17.

que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto.”¹⁰⁸

Así pues, la filosofía moderna no se percata de que hay algo antes de que se constituya la relación sujeto-objeto, intérprete-texto, juez-ley. En su error piensa a la conciencia como soberana del mundo, capaz de apoderarse de él desde sus propios parámetros. La conciencia moderna (el cogito cartesiano) encaramada en la certeza que le brinda su posición fundamental construye conocimientos claros y distintos a través de un método adecuado, por lo tanto: hay en la praxis moderna una reducción a la técnica que permitiría por un lado un progreso continuo y, posteriormente, cumplir la aspiración a un saber total¹⁰⁹. La preocupación central era el ser como permanencia, el mero estar ahí de las cosas, el supuesto sentido inamovible de un texto cualquiera fuera su naturaleza.

En el caso de la interpretación de la ley se pensaba en un modelo de literalidad que, a todas luces, jamás podría ser alcanzado, es decir, recuperar el sentido del texto, independientemente de este tipo de relaciones previas en las cuales está el texto, es una pretensión que, según la fenomenología, resulta inviable e, incluso, sería infructuosa.

Por lo tanto, si el *cogito* moderno está supeditado a un afuera que lo reclama y lo moldea históricamente, otorgándole, en su determinación, la posibilidad de su apertura; entonces, ha perdido su centralidad y su carácter fundamental. El *Dasein*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁹ El movimiento de los enciclopedistas es un síntoma claro de esta búsqueda del saber universal, para una mayor comprensión véase el libro: D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Ed. Sarpe, España, 1984.

es un ser fuera de sí, arrojado en el mundo, inscrito en innumerables relaciones. La posibilidad misma del *cogito* se da por aquello que precisamente lo determina: los prejuicios, su ineludible pertenencia. Incluso, a la luz de la pre-comprensión yo me relaciono con los entes. En este sentido, hay en la hermenéutica una recuperación positiva de los prejuicios que hacen que los entes aparezcan de determinada manera y otros, incluso, ni siquiera aparezcan.

“La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto.”¹¹⁰

En este sentido, se puede argüir que el fenómeno ideológico es insuperable, contrario a filosofías tradicionales que pensaban en una emancipación total; de esta manera, la interpretación se torna un ejercicio constante, inacabado, interminable, pues, nuestra condición de sujetos-en-el-mundo, y nuestro estado de arrojamiento así lo exige; no hay interpretación definitiva más bien un proyecto interpretativo siempre abierto, una conversación que nunca termina. La labor del juez que interpreta una ley a través de una comprensión de ese ámbito existencial en el que el texto de la ley y la misma subjetividad del juez se sitúan debe ser y es una labor interminable, productiva y renovadora de lo que ya ha quedado establecido.

Sin lugar dudas, la fenomenología y la hermenéutica constituyen un viraje en la filosofía, punto de inflexión a partir del cual todos habrán de detenerse a revisar los principios y las prácticas que los sostienen, la tradición a la que pertenecen y las seguridades que sostienen: el derecho no es la excepción, y para el caso de la labor

¹¹⁰ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, p. 44.

judicial las innovaciones en términos de la hermenéutica filosófica apenas si han sido consideradas.

En la fenomenología y la hermenéutica se presenta, a principios del siglo pasado un paso de la epistemología a la ontología, una priorización de lo que es antes de la representación de eso que es. Descolgando al sujeto fundamentador (yo que conoce; sea científico, juez, teólogo, etc.) de su posición hegemónica y reinsertándolo en medio de una trama de relaciones, acusando un compromiso con el mundo del cual no puede abjurar. Hermenéutica y fenomenología abren campos de existencia, dominios novedosos para la investigación.

La disyuntiva está planteada: el juez debe apegarse necesariamente al texto de la ley o, por el contrario, la labor del juez responde a un ejercicio de interpretación de amplio alcance que desborda la literalidad del texto de la ley e implica un conocimiento profundo del contexto de la ley en lo que la filosofía describe como el reconocimiento de un ámbito de pertenencia-distanciamiento en el que se sitúa la labor interpretativa¹¹¹.

Para el gran jurista escandinavo Alf Ross, “Un juez es ante todo un hombre que no puede sustraerse de su idiosincrasia y medio social.”¹¹² En otras palabras, la

¹¹¹ “The Trial of all Crimes, except in Cases of Impeachment, shall be by Jury; and such Trial shall be held in the State where the said Crimes shall have been committed; but when not committed within any State, the Trial shall be at such Place or Places as the Congress may by Law have directed.” The Constitution of the United States, Sec. II, Trial by Jury.

¹¹² Uno de los extremos contemporáneos que no asumen el complejo fenomenológico pertenencia-distanciamiento es Ronald Dworkin, pues el filósofo norteamericano es uno de los críticos más severos del positivismo jurídico, por lo que su teoría se orienta marcadamente hacia un interpretativismo que concede el énfasis a la labor del juez al momento de interpretar la ley a partir de principios morales generales y comunes. Su teoría

labor del juez implica una hermenéutica del momento de la ley, en términos de Paul Ricoeur, un conocimiento y un reconocimiento de la pertenencia de un texto a una serie de circunstancias particulares y del distanciamiento con respecto a una literalidad plasmada en el papel. Así la labor judicial no queda presa de una supuesta permanencia de sentido expuesta en el enunciado mismo de la ley, sino en elementos meta-textuales que le dan vida, tanto al juez que interpreta como a la ley misma a través de un distanciamiento de un sentido originario.

Tal como lo señala Calamandrei en el epígrafe de esta sección, la justicia es una labor que como tal implica un desgaste afectivo antes que una adecuación, en vez de un aplicador mecánico de la ley, ciego, frío, rígido; tendríamos a un individuo comprometido con la ley, con el contexto de la ley, con las implicaciones de la ley, lo sabe bien el maestro de la Universidad de Florencia: trabajar por la justicia es similar a mover los astros en el cielo.

El caso de México resulta de particular interés cuando se pone a trasluz de esta problematización, pues, el nivel textual de la ley muchas veces necesita e, incluso, urge una labor interpretativa de amplio alcance. Una interpretación positiva

propone una lectura moral e histórica de la Constitución de los Estados Unidos más allá de una sujeción textual a la misma, abriría la posibilidad para un ejercicio exegético donde el juez puede convertirse en garante de una serie de principios de carácter evidentemente moral. De esta manera Dworkin rechaza la interpretación positivista según la cual la ley es mera formalidad; es decir, un conjunto de procedimientos centralizados en la ley y en las instituciones, cfr., Dworkin R.M, *Filosofía del derecho*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

y productiva de la ley desde la ley misma y no una ciega mecanicidad sorda a las necesidades del México del siglo XXI.

3.1 El famoso despertar del sueño dogmático de Kant: bases para un formalismo jurídico

“Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta.”

Emanuel Kant, *Prolegómenos*.

Por su parte Immanuel Kant podría ser, por sí mismo, el antecedente más destacado de la concepción contemporánea de una normatividad internacional. La apuesta kantiana había señalado el camino que seguiría en los próximos siglos la ciencia del derecho, dejando atrás cualquier referencia metafísica, es decir, aquellas pretensiones por definir lo que el derecho es, para concentrarse en el *deber ser*, en el ámbito normativo del derecho¹¹³.

Discutir sobre la naturaleza de la ley significa, pues, discutir en torno a una norma de acción racional que es trascendente al sujeto y que, por primera vez hace del derecho una realidad *erga omnes* dando cumplimiento a uno de los ideales de la humanidad en materia jurídica; es decir, la capacidad de pensar racionalmente en

¹¹³ Véase al respecto C. J. Friedrich. *La filosofía del derecho*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 248, donde señala: “La radical separación del es y el debe, del campo normativo y del existencial, a la que corresponde la separación de la sustancia y la forma, produce la visión decididamente formal de la teoría pura del derecho que, por así decir, no desea contaminarse del sucio mundo concreto.”

un orden normativo de naturaleza trascendente a la voluntad de los individuos. Así pues, en Kant encontramos un proceso de desobjetivización de la norma pues el individuo debe ponerse a sí mismo por encima de su *yo empírico* en el momento en que define las máximas de su acción. En este sentido señala el pensador de Koenigsberg:

"Ahora bien, una acción por deber ha de apartar por entero el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad: así pues, no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente la ley y subjetivamente el respeto puro por esta ley práctica, y por tanto la máxima de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones."¹¹⁴

La tan perseguida solución del problema que contrapone autonomía y heteronomía es salvada por Kant al referirse a un sujeto que obra de tal manera que la máxima de su acción es susceptible de ser considerada como una auténtica norma universal¹¹⁵. La máxima entonces se puede entender como el motor de la subjetividad, es decir, la expresión del deber ser de la ley asumido por la acción del individuo que en este sentido se convierte necesaria¹¹⁶. Así, su razonamiento, configurado de manera autónoma (moral), no chocaría con la ley positiva, configurada de manera heterónoma (derecho), pues ambos, son expresión de la

¹¹⁴ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Ariel, Barcelona 1999, p. 131.

¹¹⁵ Basta señalar el enunciado kantiano del imperativo categórico: "El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, este: obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal." En: *op. cit.*, p. 173.

¹¹⁶ Kant define el imperativo categórico bajo los siguientes términos: "El imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin." En: *op. cit.*, p. 159.

misma racionalidad universal de la que Kant ha estudiado las condiciones de posibilidad detalladamente.

Por lo tanto, el individuo libre, para Kant, es aquél que toma una decisión en un contexto histórico (particular) y asume la responsabilidad de su decisión (universal) un ejercicio de su autonomía que es profundamente heterónimo, o también un ejercicio racional individual que coincide con la razón universal. Lo razonable, entonces es el deber ante cualquier hecho. El mismo Kant señala al respecto: "...una acción por deber tiene su valor moral no en el propósito que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad objeto de la acción."¹¹⁷

De esta manera, el proyecto de la paz perpetua parecía asequible en un contexto en el que la *razón práctica*¹¹⁸ era capaz de manejar el conflicto, otrora de difícil solución, consistente en conciliar y establecer vínculos entre las voluntades humanas y su aparente contraposición. Esta reflexión ampliada hasta el terreno de las naciones, entendidas como entes racionales, sentaba la posibilidad de pensar en un orden meta-nacional (universal) que expresara por igual la racionalidad de todos los pueblos: el derecho en sentido cosmopolita (*jus cosmopolitanum*).

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 129. Podríamos definir entonces dicho deber como la necesidad de una acción por respeto a la ley.

¹¹⁸ La aparente contradicción entre voluntades será diluida por la referencia a una razón práctica, pues los individuos, al ser racionales, ponen encima de su *yo empírico* y de su voluntad a la razón, misma que determinará la misma legalidad en unos y otros, en este sentido Kant apunta: "Sólo un ser racional posee la facultad de obrar según la representación de las leyes, esto es, según principios, o una voluntad. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige razón, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica." En: *op. cit.*, p. 155.

El Dr. Arnaldo Córdoba en su introducción a los *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* de Emmanuel Kant señala: “La razón postula, por ello, un contrato inspirado en los principios del derecho que asegure lo suyo de cada uno. Su dignidad no radica en la fuerza bruta, ni en la opresión de unos por otros ni en victorias vergonzantes de unos sobre otros, sino en el derecho de todos a vivir en paz. La paz perpetua, que el gran filósofo alemán bosquejó en aquel que podría ser llamado el primer proyecto de derecho para una verdadera coexistencia pacífica entre naciones...”¹¹⁹

Por lo tanto, el momento en el cual una máxima se configura como horizonte normativo se abre la posibilidad para un orden universal de la acción, la razón de uno se refleja en el otro, la necesidad de su actuar sería, desde esta perspectiva, la misma y el yo en su auto-argumentación se encontraría en la norma universal que a su vez es expresión de la razón del *otro*. La máxima rebasa los límites de lo meramente individual pues, al ser universal, puede ser la de cualquiera. Según esto, Kant definirá al derecho como el conjunto de las condiciones a través de las cuales el arbitrio de uno puede concordar con el arbitrio de otro, según una ley universal de la libertad. Y siguiendo este orden de ideas define al derecho que establece la posibilidad de unión de todos los pueblos a partir de una serie de leyes universales como: *derecho cosmopolítico (jus cosmopolitanum)*¹²⁰.

¹¹⁹ Córdoba, Arnaldo, p. 51, en: Introducción a los *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, Ed. UNAM, México, 1978.

¹²⁰ Cfr., Kant, Immanuel. *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, Ed. UNAM, México, 1978, p. 193.

La razón, loada al extremo, prometía grandes triunfos entre los cuales destaca como símbolo de la Ilustración la consecución definitiva de la mayoría de edad de la humanidad misma, dando la posibilidad para manejar ordenadamente el conflicto a partir de una racionalidad que incumbe a todos los individuos sin importar el país o la nación a la que pertenezcan¹²¹.

Por lo tanto, la inflexión que significan John Locke y Emmanuel Kant sientan las bases para el positivismo jurídico y en específico la teoría pura del derecho de Hans Kelsen al menos en dos sentidos: en primer lugar, la peculiar fuerza del contrato en su modalidad de manifestación de las voluntades libres de los ciudadanos; en tanto que, gracias a la posibilidad de que una legalidad racional tenga fuerza y validez de manera internacional. Para los autores del siglo XX estos elementos serán de suma importancia y en específico el derecho internacional y el tratado en mayor medida se beneficiarán de estas grandes contribuciones.

¹²¹ Véase: Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p.147; sobre todo los capítulos: ¿Qué es la ilustración?; Idea de una historia universal en sentido cosmopolita.

3.2 Hegel más allá de Hume: el estado de derecho y la cuestión de la racionalidad

“La ley es el poder absoluto del individuo mismo sobre su vida, pues es su propia esencia como voluntad puramente general, es decir como desaparición de sí en cuanto particular ser y vida.”

G.F.W. Hegel, *Filosofía Real*.

La filosofía hegeliana es por sí misma una filosofía de la historia, es decir, un esclarecimiento del proceso a través del cual el pensamiento (*Geist*) realizó una experiencia del mundo. La necesidad de reconocer el despliegue del pensamiento en la realización de su experiencia en el mundo orilló al filósofo de Tubinga a confrontarse con el pensamiento de los filósofos del pasado, y es precisamente de la fuerza resultante de este proceso de revisión de donde surge la riqueza de la relación Hume-Hegel. Digamos que el filósofo alemán lee a Hume como parte de un ejercicio de reconocimiento del despliegue del pensamiento que, a través de Hume, expresa de manera dialéctica las condicionantes de su época. De tal suerte, Hegel pugna por determinar el mundo a partir de la significativa particularidad de sus aciertos y de sus yerros para no caer en la unilateralidad del entendimiento que se plantea una representación alejada del mundo.

Desde la perspectiva hegeliana cada uno de los grandes pensadores, desde la Antigüedad y hasta la Modernidad, representan un momento en la consolidación de la experiencia de la conciencia en el mundo. En ese sentido puede entenderse la

siguiente afirmación hegeliana: "...lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución."¹²² Un análisis de esta naturaleza ha sido postulado por uno de los filósofos más destacados de nuestro país, Sergio Pérez Cortés. Siguiendo su lectura podemos afirmar que cuando Hegel se planteó la necesidad de un recorrido histórico, su ejercicio no implicaba un supuesto desplazamiento hacia el verdadero sentido de los problemas filosóficos o hacia el verdadero rostro de las cosas; por el contrario, el pensador de Tubinga consideró que dentro de la propuesta de cada uno de los filósofos estudiados por la historia hay una parte de la verdad, es decir, la verdad de su experiencia y también los errores cometidos dentro del horizonte de esa experiencia (*Lebenswelt*).

En su conjunto nos permiten distinguir las dimensiones y las características particulares de las contradicciones a las cuales se enfrentaron, pero sobre todo de su fuerza resolutoria ante un mundo que se les oponía bajo la forma de lo problemático, lo carente, lo negativo. Insisto, la manera en que Hegel comprende la historia es bastante peculiar, pues, para él "La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad -un progreso que debemos conocer en su necesidad-."¹²³ Una concepción de la historia de tal cuño nos permite superar la barrera teórica que separaba a la necesidad y la libertad; por el contrario, para Hegel la libertad es necesaria y la necesidad se consigue únicamente a través del ejercicio de la libertad.

Ahora bien, cuando Hegel establece el vínculo entre necesidad y libertad,

¹²² G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1997, p. 117.

¹²³ *Ibid.*, p. 129.

también está pensando en otro registro diferente al de la historia que pone énfasis en el pasado, sobre todo de aquellas versiones que entienden la historia como un abismo o un corte entre el pasado y el presente, una vez más Pérez Cortés afirma: "A primera vista, estas hazañas del pensamiento, en cuanto históricas, parecen pertenecer al pasado y hallarse más allá de nuestra realidad presente. Pero, bien mirada la cosa, se ve que lo que nosotros somos hoy lo somos, al mismo tiempo, como un producto de la historia."¹²⁴ La historia que pretende nuestro autor es la historia de las hazañas del pensamiento, es decir, una historia de la operación del pensamiento cuando se toma a sí mismo como objeto, más allá de toda presuposición Hegel combatirá los esquemas que imponen reglas del pensar al pensamiento y en este caso lo mismo debe exigirse a la historia del pensamiento.

De esta manera, el movimiento del pensamiento logra la unificación entre el mundo de la naturaleza y el mundo espiritual, en otras palabras, el pensamiento supera la escisión entre ser y pensar y en ese sentido se puede comprender la siguiente afirmación hegeliana: "La lógica es el espíritu vivificante de todas las ciencias"¹²⁵. De tal forma, la lógica consiste en pensar el objeto en su concreción y también el proceso a partir del cual ha llegado a ser lo que es, el problema es que el objeto que toma Hegel es el objeto más general e, incluso, pues se trata de un ejercicio de pensamiento mediante el cual el pensamiento se piensa a sí mismo bajo las condiciones históricas que lo determinan.

Bajo esta tesitura, el reto es producir una prueba de que lo determinante y lo determinado son un mismo movimiento del pensamiento, razón por la cual será

¹²⁴ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 8.

¹²⁵ F.G.W.Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, España 2002, § 24.

necesario comprender el mecanismo preciso del movimiento del pensamiento cuando se asume a sí mismo de manera crítica. Así pues, esta crítica del pensamiento se preocupa por pensar cómo trabaja el pensamiento, es decir cuál es su movimiento específico mientras determina al mundo, una vez que estamos en condiciones de dar respuesta a esa interrogante estaríamos también frente a la *racionalidad* actuante en un momento determinado.

Ahora bien, si consideramos en el nivel metafísico que la esencia es una profundización del ser en el ser. Entonces, de esta forma, la verdad del ser es el proceso a través del cual el ser es lo que es. La esencia es pues, el mecanismo inteligible que hace que las cosas sean como son. Por lo tanto, podemos afirmar que el movimiento de abstracción llega a un ser sin determinaciones y desnudo en su necesidad; por tanto, la esencia no es una invención del pensamiento sino que existe por medio de otro que es el ser. Se trata, pues, de un movimiento reflexivo, pues si la esencia deja atrás al ser sigue siendo idéntica al ser mismo, por esto mismo la esencia es reflexión de sí sobre sí, con otro. La unidad entre ser y esencia es una reflexión del ser sobre sí mismo y otro.

En otras palabras, lo otro se está construyendo en un proceso de pensamiento al mismo tiempo que fundamenta la posibilidad del ser. Este movimiento metafísico es muy importante, pues se encuentra en la base del planteamiento jurídico de Hegel. Si consideramos, haciendo simples sustituciones, lo siguiente: el individuo (ser) se piensa a sí mismo a través de su otro (otro ser), sin embargo entre ellos no hay una escisión ni un distanciamiento, pues si actualizamos en el nivel jurídico lo que hemos afirmado en el nivel metafísico tendríamos lo

siguiente: la configuración del individuo como ciudadano libre de un estado, solo es posible a través del movimiento reflexivo que lo unifica con su otro, de tal manera la pluralidad de individuos (multiplicidad) es reducida por la fuerza del pensamiento a la unidad que representa la vida civil.

Ahora bien, aquí puede verse ya la versión hegeliana de una filosofía del derecho que se apoya en David Hume. Si seguimos el razonamiento en su nivel metafísico y lo aplicamos al análisis del fenómeno jurídico podemos decir lo siguiente: El pensamiento es capaz de determinar al mundo a través de sus configuraciones jurídicas fundamentales, una Constitución es el ejemplo más preciso. Si seguimos a Hegel, la Constitución es una expresión del trabajo del pensamiento que intenta determinar lo real; sin embargo, la Constitución no es meramente un postulado de la razón, pues se ha articulado bajo ciertas condiciones históricas que se oponen a su ordenamiento, resisten y escapan una y otra vez; situación que propicia una nueva versión de la Constitución (una actualización más del pensamiento) que se opondrá nuevamente a las condiciones que la amenazan.

Digamos que a través de la Constitución se manifiesta la labor del pensamiento que se piensa a sí mismo bajo ciertas condiciones, el registro de un movimiento de esta naturaleza es dialéctico y bien puede servir de base teórica para una explicación de la transformación de las leyes, es decir, de su permanencia a través de su capacidad de cambio (flexibilidad).

La referencia a Heráclito es directa, pues se reconoce esta oposición fundamental entre todos los seres (*Entgegengesetz*) que al mismo tiempo se vinculan a través de ella. De acuerdo con Rodolfo Mondolfo “en esta oposición que

es la distinción y vinculación al mismo tiempo, se funda la dialéctica, que reconoce con Heráclito en la lucha la generación de todas las cosas.” Pero más importante para nuestro caso, la ley actúa como el vínculo que permite la articulación de la multiplicidad en la unidad, dicho en el nivel jurídico que nos ocupa: la ley permite unificar la multiplicidad pasional de los hombres, es decir, la ley abre la posibilidad de una vida en común, pues es el mecanismo racional que ordena y administra la multiplicidad.

Un hecho fundamental se anuncia en este punto específico, pues el andamiaje teórico que sustenta la versión de la racionalidad jurídica puede remitirse a Hegel, en esa dirección Sergio Pérez Cortés, afirma que “La racionalidad del presente no es un dato de la naturaleza y tampoco es arbitraria: es el resultado necesario de los juegos de dominación y resistencia que la sustentan.”¹²⁶

Parece ser que Hegel leyó con mucha atención las críticas de Hume al contractualismo moderno, pues las retoma y las lleva más allá. De acuerdo con Hegel, el contrato es una figura del derecho abstracto, cuando lo consideramos sabemos que está en juego es una cosa, un objeto o la propiedad sobre ella. El Estado no radica en el arbitrio de los individuos, sino en la unidad racional que se surge a través de la fuerza negativa de las individualidades sometidas a un sin fin de condicionantes naturales e históricas, podemos afirmar que la crítica hegeliana al modelo del derecho abstracto es una apuesta por posicionarnos de la moralidad y de la *eticidad* que integran un determinado momento del despliegue.

¹²⁶ Hegel, Marx, Foucault. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2014, p. 24.

Visto de esa manera, la representación del contrato como un elemento meramente formal es errónea, porque parte del arbitrio de la persona. Una vez que hemos comprendido esto, podemos afirmar que la determinación racional del hombre es vivir en un Estado, pero no únicamente como un efecto del derecho abstracto (privado) o del derecho público (político) por separado, pues el pertenecer a un Estado no es una discrecionalidad del hombre y el contrato únicamente es la justificación de que, habiendo libre arbitrio (múltiple), exista un Estado (unidad).

Para finalizar expongo tres puntos clave para comprender esta crítica al contractualismo moderno, misma que nos permitirá dimensionar la propuesta hegeliana y su profunda relación con la filosofía de David Hume.

- En el contractualismo moderno no hay una correcta problematización del estatuto del sujeto de la elección, se asume acríticamente al sujeto de elección, en otras palabras, se asume pre-críticamente que el hombre es libre, como si lo fuera únicamente por la fuerza de la definición.
- De acuerdo con Hegel la libertad no es por definición sino un momento espiritual, no es una cualidad o característica de éste o aquél sujeto, sino un proceso que se va determinando históricamente y que implica una labor, un trabajo, un esfuerzo por parte del sujeto.
- El contractualismo moderno opera sobre la base ficticia de un estado natural, es decir, se postula *a priori* un estado natural de las cosas. Por si fuera poco, el estado natural que sirve como punto de partida es postulado bajo el vicio del esencialismo, pues, se le considera siempre bajo las mismas circunstancias. Por si fuera poco, en ese estado no se puede ejercer la

libertad, no se puede existir en él porque la libertad llevaría hasta la muerte o hacia la disolución de cualquier tentativa de constituir la vida civil. Desde la perspectiva tradicional del contractualismo moderno se genera una oposición que expresa muy bien el error enfatizado por Hegel: Libertad vs. ficción de libertad.

Hegel nos permite comprender que los contractualistas olvidan el papel de las instituciones sociales en la construcción de la libertad de los individuos, movimiento que sería imposible bajo la dinámica del estado de naturaleza tal como ha sido expuesto.

Conclusión

La filosofía del Derecho de David Hume es un eslabón fundamental en la configuración jurídica de la modernidad y en la consolidación del estado-nación moderno como máxima figura de organización política. Le corresponde a Emanuel Kant evaluar el papel clave del empirismo de Hume en el proceso de consolidación de este paradigma organizativo, durante ese proceso el autor escocés fungió como un verdadero aliciente para hacer frente a las actitudes dogmáticas que habían dominado el horizonte cultural hasta ese momento, sobre todo frente al dogmatismo de las posiciones naturalistas asociadas con el tomismo hegemónico y la conformación de un estado subordinado por la Iglesia Católica; pero también, Hume es un antídoto en contra de los excesos de las posturas liberales que ya habían dado muestra de sus peligros en la agitada historia inglesa del siglo XVII. De hecho, su posición crítica le permite actuar como síntesis de estos dos opuestos.

De manera particular, podemos afirmar que Hume es también fundamental para la consolidación de una filosofía del derecho de carácter moderno, pues, su posición centra el análisis normativo en dos referentes concretos: la costumbre y el hábito. Su reflexión deja de lado el esquematismo de la razón, y las versiones racionalistas de René Descartes y Christian Wolf que serán matizadas por el filósofo escocés.

Pareciera que la tarea de Hume, debido a su peculiar escepticismo, consiste en echar abajo todo dogmatismo y cualquier hegemonía impuesta bajo la acción del pensamiento único. A través de este trabajo he dado cuenta de la manera particular

en la que la norma jurídica está determinada por elementos meta-jurídicos que la tradición decimonónica olvidó en aras de alcanzar el estatuto de cientificidad prometido, primero por el positivismo y posteriormente por la prestigiosa escuela vienesa de derecho. Por ende, la relación de nuestros sistemas jurídicos respecto de la justicia es nominal, contingente y formal. Es nominal porque apela a una versión de la justicia meramente conceptual determinada por las exigencias del procedimiento, es contingente porque, debido a la arbitrariedad hermenéutica de nuestros sistemas de aplicación de la justicia, unas veces es una y otras veces es otra, digamos que su contenido es dinámico y está en constante transformación; finalmente es formal, debido a que se encuentra encauzado y limitado por un procedimiento rígido. Lo que he denominado una tercera vía de lo normativo, por estar en un punto intermedio entre los extremos, nos remite a la actividad judicial. Ya que la vida judicial es mucho más compleja y podemos entenderla desde las coordenadas del filósofo escocés como una auténtica dialéctica, es decir, un complejo de relaciones donde intervienen múltiples partes y donde el hábito y la costumbre se manifiestan bajo la forma de la jurisprudencia, en este sentido José Antonio Caballero y Rodrigo Meneses explican: "Los jueces dictan sentencias, los abogados presentan promociones, los secretarios redactan proyectos de resolución; y es sobre estos documentos que las cosas son puestas en marcha directamente en los tribunales... Este conjunto de documentos, sin embargo, no sólo refleja las relaciones existentes entre actores y procesos (ejemplo: juez-sentencia/abogado-

promoción/testigo-declaración); también da cuenta de los patrones y trayectorias procesales que han debido movilizarse para dar forma al caso jurídico"¹²⁷.

Esto es comprensible si consideramos que para el momento que vive David Hume otros problemas habían dejado ya de ser centrales; por ejemplo, para nuestro autor ya no significa nada la vetusta discusión en torno al origen histórico del Estado, así como las dimensiones y características de un supuesto contrato originario, este par de cuestiones largamente discutidas por otros autores resultan problemas inoperantes y totalmente superados para el autor del *Treatise of human nature*.

Por el contrario, parece ser que al filósofo escocés le interesa sobremanera el funcionamiento cotidiano de un orden normativo, casi puede leerse en sus intereses principales la posición del juez que, de manera constante y cotidiana, se ve inmerso en la necesidad de *decir el derecho*, es decir, de interpretarlo y de crearlo a través de una referencia a las costumbres y hábitos más arraigados de una sociedad, precisamente a la dinámica que en ese momento tiene lugar es a la que apelo, y considero que se refiere a la dialéctica fundamental que integra la propuesta de nuestro autor.

En segundo lugar propuse como hipótesis de trabajo que *la articulación de un sistema jurídico de corte iusnaturalista introduce ambigüedad y arbitrariedad de carácter hermenéutico al sistema jurídico*, esta arbitrariedad se expresa de manera palpable en la actividad judicial y, de manera particular, en el problema de la

¹²⁷ José Antonio Caballero y Rodrigo Meneses, "Observatorio judicial: el trabajo del pleno de la Suprema Corte de Justicia en México (2008-2010)", *Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia*, 2012, p. 76.

interpretación de la ley. Dicha arbitrariedad se profundiza cuando se incluyen características de corte *iusnatural* a un sistema constituido de manera positiva, tales como las perspectivas actuales respecto de los derechos humanos, razón por la cual la actividad judicial necesita referirse en todo momento a los criterios que con el paso del tiempo van conformando su registro y archivo.

Cabe mencionar que al inicio de la investigación pensaba al sistema jurídico como un orden estructurado, constituido con la finalidad de contener y canalizar racionalmente la debilidad y la complejidad de la naturaleza humana a través de la actividad judicial. Al final del recorrido encuentro que esta perspectiva es compartida por otros estudiosos de la obra del filósofo escocés, como por ejemplo J. L. Mackie¹²⁸. Más allá de la convergencia de nuestras conclusiones, considero que la estructuración de lo que Hume denomina un sentimiento moral en los hombres, a base de un trabajo cívico pedagógico responde de manera palpable a esa exigencia, no sólo eso, pues la labor del juez desde la perspectiva de Hume adquiere otra dimensión, digamos que al interpretar la ley, el juez manifiesta de manera formal la objetividad del sentimiento moral aludido por Hume. Nuevamente comparto esta aseveración con J. L. Mackie, “So each act of justice becomes an example and an encouragement for others; and then, given the system to which it thus contributes, each such act is after all advantageous both to the agent and to society.”¹²⁹ De tal forma, se constituye un horizonte pedagógico-normativo que saca de sus límites al individuo, llevándolo de manera efectiva hasta el ámbito de lo

¹²⁸ *Hume's Moral Theory*, Ed. Routledge and Kegan Paul, London 1980.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 84.

social donde se reconoce plenamente pues se trata de un horizonte que él mismo ha determinado en su relación con la justicia.

Como puede verse, las cosas son muy diferentes desde la perspectiva empirista-trascendental de David Hume. Su tentativa consiste en recuperar la necesidad y universalidad de las escuelas naturalistas, pero bajo el dominio del ejercicio racional. En otras palabras, desde la perspectiva empirista de Hume los contenidos jurídicos son obtenidos a partir de las fuerzas y los sentimientos (el eje de lo natural) que se conciertan en una realidad que desborda a la racionalidad, bajo esta perspectiva puede comprenderse el conocido *dictum* de la filosofía de David Hume “La naturaleza es más fuerte que la razón”.

A todas luces, Hume es un aliciente en el desarrollo de una visión más completa de lo que una norma implica. Así, la costumbre, el hábito, la experiencia y la creencia son detonantes del contenido de la norma más allá de una mera configuración formal de la misma. La fuerza de la ley deriva de una poderosa comprensión de la naturaleza humana: el hombre es un ser que cree y, por ende, el derecho debe apelar a esta fuerza, antes que a cualquier esquema trascendente que desafíe lo que verdaderamente ocurre en el mundo.

También podemos decir que su vocación empirista es tal que la ley se convierte en la expresión más atinada de la necesidad del momento, dejando de lado antiguos parámetros de corte metafísico que pretendían definir, de una vez y para siempre —en un esquema por demás moralizante—, cuál debería de ser el contenido de la ley. Por tanto, es la naturaleza humana y su manifestación cotidiana la que lleva la batuta en cuanto al contenido de las normas, la razón —por su

parte— tiene la función de conceptualizar y organizar dichos contenidos, pues, por sí misma carece de la fuerza necesaria para orientar y guiar la conducta de los hombres, en tanto que el sentimiento si puede hacerlo y, de hecho, lo hace a todas luces. A decir de José Antonio Caballero, "...son estas actividades documentalmente registradas las que constituyen la realidad cotidiana de la aplicación...Y es, precisamente, la observación de estas 'rutinas institucionales' lo que permite averiguar cómo la ley es puesta en acción, es decir, cómo un conjunto de operadores jurídicos interpreta y moldea diariamente el derecho escrito..."¹³⁰

Podemos concluir que la tentativa de David Hume en materia ius-filosófica es determinar un ordenamiento normativo capaz de orientar al hombre hacia lo útil y al bienestar público. Así pues, cualquier intento de cambiar *a priori* a la sociedad, es decir, de manera prescriptiva, estaría condenado al fracaso para nuestro autor, no porque fuera un conservador a la manera de la geometría política actual, todo lo contrario, pues su desconfianza en los cambios prescriptivos o ideológicos se basa en la desconfianza en la misma razón.

Como ya lo señalé en el capítulo tercero, el legado de David Hume es enorme, no sólo despertó a Emanuel Kant de su sueño dogmático, sino que, además contribuyó de manera importante en la configuración de una manera de entender y de ejercer el derecho en la Gran Bretaña.

Su influencia puede percibirse en innumerables autores y escuelas, por citar uno de los ejemplos más célebres: las palabras que Hegel tendrá para el pensador escocés son sin duda alguna de elogio y de respeto; por otra parte, el trabajo que el

¹³⁰ José Antonio Caballero y Rodrigo Meneses, *Idem*.

positivismo lógico desarrolla a partir de algunas posiciones de nuestro autor frente a aquellos que prefieren leerlo en clave naturalista como por ejemplo Barry Stroud.

De esta manera, David Hume se constituye como el filósofo más destacado de la Ilustración escocesa, aquel pensador que logró poner bajo sospecha a la misma razón en su momento más alto (el siglo de la Ilustración) y que apostó por una configuración jurídica basada en la fuerza del sentimiento, la pasión, el hábito y la creencia.

La determinación de la interpretación del derecho corresponde a una racionalidad sensible que se manifiesta de manera histórica y no a la voluntad de un individuo o de un cuerpo colegiado, no acepta la manifestación directa de la voluntad individual, ni tampoco un criterio de proporcionalidad meramente cuantitativo.

De tal manera la justicia sería percibida como un valor rector de la actividad judicial y no como un objetivo cambiante y entregado al arbitrio de un individuo.

Propuesta

Para hacer efectivo el modelo de una *racionalidad sensible* como sustento del marco normativo y de la actividad judicial presento en este apartado una propuesta para la creación de un *Observatorio Judicial Ciudadano*, como una institución encargada de hacer patente la dinámica jurídica de la cual es objeto el sistema judicial.

Se trata de una institución ciudadana completamente independiente del poder judicial, que actúe como órgano revisor de la actuación de jueces y magistrados; así como de la estructura, conformación y desempeño del mismo, con el ideal del apego y el respeto a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y a los intereses de la ciudadanía, con tres objetivos concretos: 1) Racionalizar la arbitrariedad que se introduce a través de la actividad judicial; 2) Matizar el ius-naturalismo del sistema, y 3) Plantear una opción al formalismo jurídico, todo a partir de la divulgación de los elementos jurídicos más importantes desarrollados por la actividad judicial.

Se trata de un mecanismo de control y observatorio ciudadano que vigila el desempeño judicial desde un punto de vista ético; pero sobre todo, que se encarga de promover el conocimiento básico de los criterios jurisprudenciales que resulten de utilidad para la ciudadanía¹³¹.

¹³¹ Francisco Chaux Donado nos recuerda que "...si el poder debe controlar al poder, relaciones de codependencia y contrapeso que procuren un balance en el funcionamiento del Estado son indispensables. Si la práctica constitucional y administrativa nos ha

A pesar de todo, no se trata de un ejercicio inédito en América latina, por el contrario, se pueden reconocer algunas experiencias en este sentido; sin embargo, podemos destacar que algunas de ellas siguen siendo iniciativas provenientes del sector gubernamental, lo cual interfiere la *racionalidad sensible* que pretendemos destacar a partir de la obra de Hume. Esto ocurre debido a que la intervención pública minimiza el protagonismo que la sociedad civil debe adquirir para realizar un ejercicio de *feedback* en el sistema judicial, además de que a través de la actividad judicial se manifiesta una dialéctica jurídica que señala ese aspecto afectivo que ha sido problematizado por nuestro autor, en lo que he denominado la tercera vía de lo normativo que se fundamenta en la costumbre y el hábito, en oposición a un proceso de creación de la ley centralizado, formalizado, esquematizado.

A continuación presentaré algunas experiencias que en esta materia han desarrollado otros países, sobra decir que, si bien, hay muchas tentativas por llevar un control más adecuado de la labor judicial a lo largo del continente americano y europeo, es difícil encontrar un planteamiento que pretenda surtir efectos pedagógicos o de difusión. Así pues, he elegido seis experiencias de instituciones encargadas de vigilar y reflexionar en torno de la actividad judicial, elegí cuatro experiencias latinoamericanas, además del caso de los Estados Unidos de Norteamérica y de la Unión Europea que me resultan significativas en esta materia.

demostrado algo, es que los órganos del Estado interactúan constantemente entre sí, necesitando de una colaboración institucional para poder cumplir su función; sin lugar a dudas, las relaciones y la necesidad de interacción son inherentes al *checks and balances*, si se busca que la organización del Estado sea funcional y práctica", en "Ingeniería constitucional. La evolución del checks and balances en el estado social de derecho", *Universitas*, nº 126, 2013, pp. 103.

La revisión y comparación de estas experiencias me ha permitido delinear mi propuesta para un observatorio mexicano, a continuación enlisto con los objetivos institucionales que señalan en su página de contacto, además de una breve reflexión sobre las características que cada una de ellas presenta:

1. Chile (Iniciativa de la sociedad civil)¹³²

"Aspiramos a promover entre los jueces una cultura de ecuanimidad y respeto a la ley en la toma de sus decisiones, evitando interpretaciones tendenciosas. Del mismo modo, queremos fortalecer el deber de la judicatura de ejercer un efectivo control y contrapeso a las decisiones de los poderes ejecutivo y legislativo, cuando ello corresponda. Finalmente, queremos proveer a la ciudadanía de un espacio de conocimiento, diálogo y crítica respecto del actuar de los tribunales de justicia, facilitando su escrutinio público.

Creemos que el sano funcionamiento del Poder Judicial es fundamental en el fortalecimiento del estado de derecho, sin lo cual la democracia, la transparencia y el respeto a los derechos de las personas se tornarían imposibles. Estas características son indispensables para dar lugar a una sociedad libre, justa y próspera."

2. Costa Rica (Iniciativa de gobierno)¹³³

¹³² <https://observatoriodjudicial.org/> (Consultado el 14 de noviembre de 2021).

¹³³ <https://observatoriodjudicial.poder-judicial.go.cr/pages/inicio> (Consultado el 14 de noviembre de 2021)

Se trata de una herramienta tecnológica del Poder Judicial de Costa Rica que está al servicio de la ciudadanía para obtener información de la actividad judicial de ese país.

3. Paraguay (Iniciativa de gobierno)¹³⁴

Dependiente de la Corte Suprema de Justicia. Se trata de una herramienta tecnológica del Poder Judicial de Costa Rica que está al servicio de la ciudadanía para obtener información de la actividad judicial de ese país.

4. Perú (Iniciativa de gobierno)¹³⁵

"Es el órgano de asesoramiento de la Presidencia del Poder Judicial, de la Corte Suprema de Justicia de la República, la Sala Penal Nacional y del Sistema Nacional Especializado en Delitos de Corrupción de Funcionarios, encargado de la gestión del sistema de alerta temprana y seguimiento de procesos judiciales emblemáticos; así como de elaborar recomendaciones y canalizar el necesario apoyo institucional para superar la problemática que pudiera advertir en la gestión de dichos casos, en resguardo de la imagen institucional del Poder Judicial y la confiabilidad en el sistema de administración de justicia por parte de la población."

¹³⁴ <https://www.pj.gov.py/contenido/1705-observatorio/1706> (Consultado el día 16 de noviembre de 2021).

¹³⁵ https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/CorteSuprema/s_cortes_suprema_home/as_ser_vicios/as_enlaces_de_interes/as_observatorio-judicial/as_inicio/ (Consultado el día 16 de noviembre de 2021)

Otras experiencias que en materia de seguimiento del trabajo judicial se han desarrollado a nivel internacional:

5. Estados Unidos de Norteamérica

Judicial Watch (Iniciativa de la sociedad civil)¹³⁶

"Judicial Watch, Inc. is a conservative, non-partisan educational foundation, which promotes transparency, accountability and integrity in government, politics and the law. Through its educational endeavors, Judicial Watch advocates high standards of ethics and morality in our nation's public life and seeks to ensure that political and judicial officials do not abuse the powers entrusted to them by the American people. Judicial Watch fulfills its educational mission through litigation, investigations, and public outreach.¹³⁷

The motto of Judicial Watch is "Because no one is above the law". To this end, Judicial Watch uses the open records or freedom of information laws and other tools to investigate and uncover misconduct by government officials and litigation to hold to account politicians and public officials who engage in corrupt activities.¹³⁸

¹³⁶ <https://www.judicialwatch.org/> (Consultado el día 16 de noviembre de 2021).

¹³⁷ El Observatorio judicial es una fundación educativa conservadora, no partidista que promueve la transparencia, la responsabilidad y la integridad en el gobierno, en la política y en la ley. A través de sus iniciativas educativas, el observatorio judicial defiende altos estándares éticos y morales en la vida pública de nuestra nación y busca asegurar que los oficiales políticos y judiciales no abusen del poder que les fue confiado por el pueblo norteamericano. El Observatorio judicial cumple su labor educativa a través del litigio, investigación y la mejora pública.

¹³⁸ El lema del Observatorio judicial es "porque nadie está por encima de la ley". Para este fin, el Observatorio judicial utiliza los archivos abiertos y las leyes de libertad de

Litigation and the civil discovery process not only uncover information for the education of the American people on anti-corruption issues, but can also provide a basis for civil authorities to criminally prosecute corrupt officials. Judicial Watch seeks to ensure high ethical standards in the judiciary through monitoring activities and the use of the judicial ethics process to hold judges to account.¹³⁹

Judicial Watch's investigation, legal, and judicial activities provide the basis for strong educational outreach to the American people. Judicial Watch's public education programs include speeches, opinion editorials (op-eds), publications, educational conferences, media outreach, radio and news television appearances, and direct radio outreach through informational commercials and public service announcements.¹⁴⁰

Through its Open Records Project, Judicial Watch also provides training and legal services to other conservatives concerning how to effectively use the Freedom

información, así como otras herramientas para investigar y descubrir las faltas de servidores públicos, y para litigar y tener en cuenta a políticos y servidores públicos que se involucren en actividades de corrupción.

¹³⁹ Litigio y el proceso de descubrimiento civil no solamente develan información para la educación del pueblo en materia de anticorrupción, pero también puede proveer las bases para que las autoridades civiles persigan criminalmente a oficiales corruptos. El Observatorio Judicial busca garantizar altos estándares éticos en la actividad judicial a través del monitoreo de sus actividades y para utilizar la ética judicial para que lo jueces hagan frente a sus responsabilidades.

¹⁴⁰ La investigación del Observatorio judicial, las actividades legales y judiciales, proveen las bases para una mejora educativa del pueblo americano. Los programas educativos públicos del Observatorio judicial incluyen discursos, apariciones y participaciones en programas de noticias en radio y televisión, comerciales y anuncios del servicio público en la radio.

of Information Act and other open records laws to achieve conservative goals of accountability and openness in government.¹⁴¹

Through its publication *The Verdict* and occasional special reports, Judicial Watch educates the public about abuses and misconduct by political and judicial officials, and advocates for the need for an ethical, law abiding and moral civic culture.¹⁴²

Judicial Watch also pursues this educational effort through this Internet site where many of the open records documents, legal filings, and other educational materials are made available to the public and media. This educational effort, which includes direct mailings to millions of Americans, educates the public about operations of government and the judiciary and increases public awareness if corruption and misconduct exists."¹⁴³

¹⁴¹ A través de su proyecto de registros abiertos, el Observatorio judicial ofrece capacitación y servicios jurídicos a otros grupos, acerca de cómo usar efectivamente la ley de libertad de información y otras leyes de archivos públicos para alcanzar metas conservadoras de responsabilidad y apertura en el gobierno.

¹⁴² A través de su publicación "The Verdict" y reportes especiales ocasionales, el Observatorio Judicial educa al público acerca de los abusos y las faltas de políticos, servidores públicos y abogados, respecto de la necesidad de una cultura cívica ética, respetuosa de la ley y moral.

¹⁴³ El Observatorio judicial también busca este esfuerzo educativo a través de este sitio de internet donde muchos de los archivos abiertos de documentos públicos, expedientes legales, y otros materiales educativos se hacen poner a disposición al público y a los medios. Este esfuerzo educativo, que incluye comunicación postal directa con millones de norteamericanos, educa al público acerca de operaciones de gobierno, judiciales, e incrementa la conciencia pública si la corrupción u otra falta existe.

6. Unión Europea

Observatoire Européen d'administration de la justice (Iniciativa de gobierno)¹⁴⁴

Se trata de un observatorio orientado a prevenir las violaciones a los derechos humanos.

El Observatorio Judicial Mexicano: la finalidad de este Observatorio es poner a revisión los parámetros que orientan la actividad judicial con los siguientes objetivos:

- Lograr el equilibrio de intereses sociales, ya que a partir de la actividad jurisprudencial se manifiesta, por un lado, la fuerza de los intereses individuales y la interpretación institucional de la ley ante acontecimientos concretos.
- Problematizar el ámbito metajurídico, pues a partir de las problemáticas propias a la hermenéutica jurídica el problema normativo es llevado a un ámbito más allá de su mera formalidad, hasta el contexto que los determina.
- Moderar el apriorismo y el formalismo jurídico a través del estudio y difusión de la jurisprudencia más relevante para darle difusión entre la ciudadanía, con la finalidad de que las *personas se reconozcan* en la actividad institucional judicial.

a) Integración

¹⁴⁴ <http://www.obs-eaj.eu/> (Consultado el día 19 de noviembre de 2021).

El observatorio estaría integrado bajo el modelo de un órgano colegiado, con cinco integrantes electos a través de un concurso de oposición público: un presidente, un secretario y tres vocales. Los cuales serían seleccionados a través de una convocatoria pública que establecería las bases del concurso de oposición, el proceso de selección sería controlado por la Comisión de Puntos Constitucionales del Senado de la República, con la finalidad de establecer reglas claras y transparentes. La temporalidad a la que estarán sujetos los integrantes del observatorio es de cinco años, con la finalidad de evitar designaciones coyunturales o apegadas a un criterio ajeno a los objetivos del observatorio.

b) Sus atribuciones y funciones

- Publicitar los resultados más relevantes de la labor judicial para la ciudadanía.
- Actuar como enlace de la ciudadanía y la institución judicial.
- Analizar el desarrollo de casos considerados emblemáticos.
- Materializar una Base de datos con la información que resulte funcional a los requerimientos del Observatorio Judicial.
- Registrar las buenas prácticas existentes dentro del Poder Judicial y del sistema de justicia mexicano.
- Generar un modelo de educación judicial básica para la ciudadanía, con la finalidad de que conozcan los pormenores de la actividad judicial y de que puedan realizar un mejor uso de los resultados obtenidos.

Actualmente existe un observatorio Judicial en México dirigido por profesores del CIDE, las diferencias radican en que "El objetivo del Observatorio es generar una serie de parámetros que permitan conocer en qué condiciones opera la Corte, cuáles son los tiempos que requiere para resolver asuntos, qué asuntos son los que exigen más tiempo y, en general, de qué forma cumple con sus funciones jurisdiccionales".¹⁴⁵ Como puede verse, el Observatorio se centra en los aspectos propios a la vida institucional de la Suprema Corte de Justicia, así como a desarrollar un fondo estadístico del trabajo del pleno, dejando de lado la cuestión de los contenidos jurídicos, y el fondo del trabajo hermenéutico que allí se realiza. De acuerdo a los autores, "Contrario a las visiones tradicionales que conciben el análisis de documentos judiciales como un acto de interpretación y exposición de doctrinas jurídicas aisladas, en este documento observamos dichos documentos como una fuente de información sociológica cuya sistematización y procesamiento estadístico puede ser útil para comprender cómo es que los actos institucionales desarrollados por el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación son contruidos cotidianamente".¹⁴⁶

¹⁴⁵ José Antonio Caballero y Rodrigo Meneses, "Observatorio judicial: el trabajo del pleno de la Suprema Corte de Justicia en México (2008-2010)", *Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia*, 2012, p. 75.

¹⁴⁶ José Antonio Caballero y Rodrigo Meneses, "Observatorio judicial: el trabajo del pleno de la Suprema Corte de Justicia en México (2008-2010)", *Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia*, 2012, p. 75.

Bibliografía

- ABBAGNANO Nicola y FORMERO Giovanni (1996), *Historia de la filosofía*, Hora, España, cuatro volúmenes (cinco tomos, los tres primeros a cargo de Abbagnano y los dos últimos de Formero).
- ALTINI Carlo (2005), *La fábrica de la soberanía; Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, El cuenco de plata, Argentina.
- ÁLVAREZ GARCÍA, Santiago (2015), *La teoría de la justicia de David Hume*, tesis de doctorado en filosofía, presentada por Santiago Álvarez García, Universidad de Sevilla.
- "A more dangerous enemy? Philo's confession and Hume's soft atheism", por Benjamin S. Cordry, *International Journal for Philosophy of Religion*, N° 70, 2011, pp. 61-83.
- ANDERSON Perry (2012), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Siglo XXI, México.
- ANDERSON Perry (2002) *Los fines de la historia*, Ed. Anagrama, España, p. 171.
- ANDERSON Perry (1987), *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México.
- "Antropocentrismo y modernidad: una crítica post-ilustrada", por Juan Antonio Senet, *Revista de Fomento Social*, n°71, 2016, pp.107-114.
- ARISTÓTELES (2010), *Retórica*, UNAM, Versión de Arturo Ramírez Trejo, México.

- ATKINS G. Douglas (1983), *Reading deconstruction, deconstructive reading*, University Press of Kentucky, Lexington.
- ARDANAZ Margarita (comp.) (1998), *David Hume: perspectivas sobre su obra*, Universidad Complutense, Madrid.
- AYER A. J. (1952), *British empirical philosophers: Locke, Berkeley, Hume, Reid, and J.S. Mill*, Routledge and Keagan Paul, London.
- BACON Francis (1902), *The novum organum, or true suggestions for the interpretation of nature*, Collier and Son, New York.
- BACON Francis (1973), *The advancement of learning*, J. M. Dent and Sons Ltd., London.
- BASAVE Fernández del Valle Agustín (2001), *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México.
- BATIFFOL Henri (1995), *Filosofía del Derecho*, CONACULTA-Publicaciones Cruz, México.
- BENET Jonathan (1988), *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, traducción de José Antonio Robles, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- BERKOWITZ Peter (2001), *El liberalismo y la virtud*, Ed. Andrés Bello, España.
- BERNSTEIN Richard J. (1983), *La reestructuración de la teoría social y política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BLAU Joseph L. (1957), *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*, Reverte, México.
- BLOOM Harold, et. al., *De-construction and criticism*, Ed. Continuum, New York 1999.

- BOBBIO Norberto y BOVERO Michelangelo (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BOBBIO Norberto (2002), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (1993), *Igualdad y libertad*, Ed. Paidós, España.
 - (2002), *Liberalismo y democracia*, Ed. FCE, México.
- BORON Atilio (comp.) (2000), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Argentina.
- BORON Atilio (2002), *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Argentina.
- BRAUDEL Fernad (1994), *La dinámica del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BROWN Stuart (1996), *British philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, New York.
- BULMER-THOMAS Víctor (1995), *La historia económica de América Latina desde la independencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CANFIELD John V. (1997), *Philosophy of meaning, Knowledge and value in the twentieth century*, Routledge New York.
- CASSIRER Ernst (2004), *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (2000), *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, Vol. II.

- “Comercio y cosmopolitismo en la filosofía política de David Hume”, por Ángela Calvo de Saavedra, *Universitas Philosophica*, Año 23, N°47, pp. 59-82.
- “Copernican revolutions revisited in Adam Smith by way of David Hume”, por Eric Schliesser, *Empresa y humanismo*, Vol. 13, N° 1, pp. 213-248.
- COPLESTON Frederick (1983), *Historia de la filosofía. De Hobbes a Hume*, Ariel, México, Vol. V.
- CÓRDOVA Arnaldo (1976), *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México.
- CORREAS Oscar (2003), *El otro Kelsen*, Coyoacán-UNAM, México.
- CRITCHLEY Simon (2005), et. al., *Deconstrucción y pragmatismo*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- CUNNINGHAM William (1917), *The common weal*, Cambridge University Press, London.
- “David Hume and the atheists”, por Ross Barham, *Quadrant magazine*, marzo 2012, pp.44-46.
- “David Hume and the common law of England”, por Neil McArthur, *The Journal of Scottish Philosophy*, Vol. 3, N° 1, 2005, pp. 67-82.
- “David Hume and the conservative tradition”, por Donald Livingston, *The Intercollegiate Review*, 2009, pp. 30-41.
- “David Hume as a social theorist”, por Brian Barry, *Utilitas*, Vol. 22, N° 4, 2010, pp. 369-392.

- “David Hume frente a la teoría del <<mor propio>> de Bernard Mandeville”, por Cristina Ríos Espinosa, *Estudios 96*, Vol. 9, 2011, pp. 90-118.
- DAVID Ricardo (1994), *Principios de economía política y tributación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- DE LA BOETIE Etienne (2003), *Discurso de la servidumbre voluntaria*; traducción de Rodrigo Santos Rivera. David Hume, *Escritos políticos*; traducción de Eduardo Rabasa, Sexto piso, México.
- DE LA CUEVA Mario (1996), *La idea del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- DELEUZE Gilles (1977), *Empirismo y subjetividad*, Granica, España.
- DEL VECCHIO Giorgio (1991), *Filosofía del Derecho*, Bosch, España.
- DELEDALLE Gérard (2002), *La filosofía de los Estados Unidos*, Técnos, España.
- DESCARTES René (1966), *Discours de la méthode*, J. Vrin, Paris.
- DILTHEY Wilhelm (1973), *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- “Does Hume hold a dispositional account of belief?”, por Jennifer Smalligan, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 40, N° 2, 2010, pp. 155-184.
- DWORKIN Ronald (2006), *Is democracy possible here?*, Princeton University Press, New Jersey.
- EAGLETON Terry (2001), *La idea de Cultura*, Paidós, España.
- EBENSTEIN William (2004), *La Teoría Pura del Derecho*, Coyoacán, México.
- ECHEVERRÍA Bolívar (2009), *¿Qué es la modernidad?*, UNAM, México.

- ECO Umberto, *et. al.* (1995), *Interpretation and over interpretation*, Cambridge University Press, New York.
- “El origen de la sociedad según David Hume y Jean-Jacques Rousseau”, por Leire Scarcia Bilbao, *Logoi*, N° 12, 2007, pp. 119-130.
- FLEW Antony (1986), *David Hume: Philosopher of Moral Science*, Blackwell, Boston.
- FOUCAULT Michel (2007), *La arqueología del saber*, Siglo XXI.
— (2005), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- FRANKEL Paul E. y D. MILLER Fred (eds.) (2007), *Liberalism: old and new*, Cambridge University Press, New York.
- FRIEDRICH Carl Joachim (2002), *La Filosofía del Derecho*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FUKUYAMA Francis (2004), *La construcción del Estado; hacia un Nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Ediciones B, España.
— (1989), *The end of history?, The national interest*, EUA.
- GALILEI Galileo (1984), *El ensayador*, Sarpe, España.
- GAOS José (1983), *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCÍA Máynez Eduardo (2000), *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México.
- GEIGER Theodor (2003), *Moral y Derecho*, Fontamara, México.
- GELLNER Ernest (1996), *Condiciones de la libertad*, Paidós, España.
- GIDDENS Anthony, *et. al.* (2001), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, España.

- GONZÁLEZ Uribe Héctor (2001), *Manual de Filosofía Social y Ciencias Sociales*, Universidad Iberoamericana- UNAM, México.
 — (2001) *Teoría política*, Porrúa, México.
- GORDON Scott (1995), *Historia y filosofía de las ciencias sociales*, Ariel, Barcelona.
- GRAHAM William (1899), *English Political Philosophy: from Hobbes to Maine*, Edward Arnold, London.
- HABERMAS Jürgen (1989), *Discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Argentina.
 — (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México.
- HANRATTY Gerald (1995), *Philosophers of the Enlightenment: Locke, Hume, and Berkeley*, Gerald Hanratty, Blackrock, Co. Dublin, Ireland; Portland, OR Four Courts Press.
- HART Michael y NEGRI Antonio (2005), *Imperio*, Paidós, España.
- HELLER Hermann (1995), *La soberanía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HENDEL Charles W. (Comp.) (1965), *Ensayos Políticos de David Hume*, Hermano Herrero, México.
- HERRERA José (1990), *Jusnaturalismo e ideario político en John Locke*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- HIRSCHMAN Albert (1978), *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Fondo de Cultura Económica, México.

- HOBBS Thomas (1889), *Behemoth or the long parliament*, Simpkin, Marshall and Company, London.
 - (2001), *Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, la educación y la religión*, Edición bilingüe, Sequitur, Madrid.
 - (1949), *De cive or the citizen*, Apleton Century Crofts, New York.
- (1981), *Leviathan or the matter, form and power of a common wealth ecclesiastical and civil*, Penguin Books, London.
- (1849), *The English works of Thomas Hobbes*, edición de John Bohn, X volúmenes, Londres.
- HUME David (1893), *Treatise of morals and selections from the treatise of the passions*, Ginn and Company, Boston.
 - (1826), *The philosophical works of David Hume*, IV Volumes, Edimburgh (edición facsimilar)
 - (1906), *Hume's political discourses, with an introduction by William Bell Robertson*, The Walter Scott Publishing Company, New York.
 - (1978), *Diálogos sobre religión natural*; traducción de Edmundo O' Gorman; prólogo de Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (1986), *Historia de Inglaterra bajo la casa de tudor*, tr. Eugenio de Ochoa, Orbis, España.
 - (2001), *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid.

—(2003), *Investigación sobre la moral*, traducción Juan Adolfo Vázquez, Losada, Buenos Aires.

—(1985), *Mi vida; Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*; edición y traducción de Carlos Mellizo, con el apéndice "La muerte de David Hume", Alianza, Madrid.

—(1820), *Private correspondence of David Hume 1761-1776*, Henry Colburn Company, London, p. 285.

- "Hume's determinism", por Peter Millican, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 40, N° 4, pp. 611-642.
- "Hume's destructive genius", por John Haldane, *First Things*, 2011, pp. 23-25.
- "Hume y el escepticismo antiguo", por Plínio Junqueira Smith, *Signos filosóficos*, Vol. 9, N° 18, 2007, pp. 105-126.
- "Hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas", por Christopher Berry, *Anuario Filosófico*, Vol. 42, N° 1, 2009, pp. 65-88.
- "Hume on relations: are they real?", por Yumiko Inukai, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 40, N°2, 2010, pp. 185-210.
- "Hume's false philosophy and the reflections of common life", por Jonathan Allen Green, *Humanitas*, Vol. 23, N° 1 y 2, 2010, pp.108-117.
- "Hume on weakness of will", por Patrick Fleming, *British Journal for the History of philosophy*, Vol. 18, N° 4, 2010, pp. 597-609.
- HUNTINGTON Samuel P. (1993), *The clash of civilizations?*, Foreign affairs, New York.

- IBAÑEZ Tomás (2005), *Contra la dominación: variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Gedisa, España.
- "Ingeniería constitucional. La evolución del checks and balances en el estado social de derecho", por Francisco José Chaux Donado, *Universitas*, nº 126, 2013, pp.89-121.
- IVERSEN Vaughn Karen (1983), *John Locke: economista y sociólogo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- JARDAIN André (2005), *Historia del liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- KAUFMANN Matthias (1999), *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*, Fontamara, México.
- KELSEN Hans (2005), *¿Qué es la Justicia?*, Fontamara, México.
 - (1986), *Derecho y Paz en las Relaciones Internacionales*, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (2002), *El Contrato y el Tratado*, Colofón, México.
 - (2001), *La Teoría Pura del Derecho*, Época, México.
 - (2003), *Teoría General de las Normas*, Trillas, México.
 - (1979), *Teoría General del Derecho y del Estado*, UNAM, México.
 - (1979), *Teoría General del Estado*, Nacional, México.
- "¿Kelsen y el pluralismo jurídico?", *Revista crítica jurídica*, UNAM 2013, pp. 581-591.

- KEMP Smith Norman (1949), *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, Macmillan, London.
- KNOWLES Dudley (2001), *Political philosophy*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- KOHAN Néstor (2002), *Toni Negri y los desafíos del imperio*, Campo de ideas, Madrid.
- KRABBE Hugo (1922), *The modern idea of the state*, D. Appleton and company, New York.
- KUHN Thomas S. (1996), *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, EUA.
- KURTZ Paul (1972), *Filosofía Norteamericana en el siglo veinte*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LAFER Celso (1993), *Ensayos liberales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LASKI Harlod J. (1919), *Authority in the modern state*, Yale University Press, New Haven.
 - (1961), *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (1917), *Studies in the problem of sovereignty*, Yale University Press, New Haven.
 - (1921), *The foundations of sovereignty and other essays*, Harcourt, Brace and Company, New York.
- LEWKOWICZ Ignacio (2004), *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Argentina.
- LOCKE John (2007), *La ley de la naturaleza*, Técnos, Madrid.

- (2000), *Sobre la tolerancia*, Gernika, México.
- (2009), *Two treatises of government*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MACKIE J.L. (1980), *Hume's moral theory*, Routledge and Keagan Paul, Boston 1980.
- MANENT Pierre (2003), *Curso de filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- MARCHART Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- MARGADANT Guillermo (2004), *Panorama de la historia universal del derecho*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- MARSHALL Gordon (1986), *En busca del espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- McKENZIE Richard y TULLOCK Gordon (1980), *La nueva frontera de la economía*, Espasa-Calpe, España.
- MCPHERSON Crawford B. (1979), *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford.
- MELLÓN Joan Antón (coord.) (2002), *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Ariel, España.
- MENDOZA Angélica (1958), *Panorama de las ideas contemporáneas en Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MURRAY Robert H. (1960), *The political consequences of the reformation, studies in sixteenth century political thought*, Russell and Russell, New York.

- NEGRI Antonio and HARDT Michael (2011), *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Akal, España.
 - (2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge.
 - (2004), *Multitude. War and democracy in the age of empire*, Penguin Books, EUA.
- NEGRI Antonio (2002), *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Argentina.
- NIETZSCHE Friedrich (1997), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
 - (2002), *La genealogía de la moral*, Técnos, Madrid.
- OAKESHOTT Michael (2001), *El Estado europeo moderno*, Paidós, España.
 - (2001), *El racionalismo en la política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- "Observatorio judicial: el trabajo del pleno de la Suprema Corte de Justicia en México (2008-2010)", por José Antonio Caballero y Rodrigo Meneses, *Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia*, 2012, pp. 75-113.
- OHMAE Kenichi (1997), *El fin del estado-nación*, Andrés Bello, Chile.
- OROZCO José Luis (1995), *Sobre la filosofía norteamericana del poder*, UACJ, México.
- PAZ Octavio (1983), *Tiempo Nublado*, Seix Barral, México.
 - (1981), *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México.
- PETTIT Philip (1999), *Republicanism; una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, España.

- “Philosophy leads to sorrow: an evening at the theater with Jean-Jacques Rousseau and David Hume”, por Robert Zaretsky y John Scott, *Southwest review*, pp. 36-55.
- PIÑÓN Francisco (2006), *Filosofía y poder: los rostros del Leviathan*, Gramsci ediciones, México.
- QUINTON Anthony (1999), *Hume*, Routledge, New York.
- RADBRUCH Gustav (1974), *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Fondo de Cultura Económica, España.
- REALE Giovanni y ANTISIEMI Dario (2005), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. II, Herder, España.
- RECASENS Siches Luis (2002), *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México.
- “Religion in the public square: a reconsideration of David Hume and religious establishment”, por Will R. Jordan, *The review of politics*, 2002, pp. 687-713.
- “Re-walking the purchase, Edgar Huntly, David Hume and the origins of ownership”, por Chad Luck, *Early American Literature*, Vol. 44, N° 2, pp. 271-306.
- RICARDO David (1959), *Principios de economía política y tributación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- RICKABY Joseph (1906), *Free will and four English philosophers (Hobbes, Locke, Hume and Mill)*, Burns and Oates, London.
- ROLL Eric (1994), *Historia de las doctrinas económicas*, Fondo de Cultura Económica, México.

- ROSANVALLON Pierre (2006), *El capitalismo utópico*, Nueva Visión, Argentina.
- SABINE George H. (2003), *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SALMON C. V. (1929), *The central problem of David Hume's philosophy*, Max Niemeyer Verlag, Germany.
- SÁNCHEZ Rafael (2003), *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Porrúa, México.
- SANDEL Michael (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Ed. Gedisa, España.
- SCHMILL Ulises (2003), *Teoría del Derecho y del Estado*, Porrúa, México.
- SCHMITT Carl (1997), *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Fontamara, México.
 - (1985), *La dictadura, desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza, Madrid.
 - (2009), *Teología política*, Trotta, España.
 - (1966) *Teoría de la Constitución*, Editora Nacional, México.
- “Selfish and moral politics: David Hume on stability and cohesion in the modern state”, por Jeffrey Church, *The Journal of Politics*, Vol. 69, N° 1, 2007, pp. 169-181.
- SERRA Andrés (1988), *Ciencia política*, Porrúa, México.
 - (2000), *Teoría del Estado*, Porrúa, México.
- SKINNER Quentin (1993), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, I, Fondo de Cultura Económica, México.

- (1986), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II, Fondo de Cultura Económica, México.
- SMITH Adam (1979), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SMITH George H. (1893), *A critical history of modern english jurisprudence, a study in logic, politic, and morality*, Bacon Printing Company, EUA.
- STRAUSS Leo y CROPSEY Joseph (2004), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- STRAUSS Leo (2007), *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu editores, Argentina.
- (2006), *La ciudad y el hombre*, Katz, Argentina 2006.
 - (2006), *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- SWABEY William Curtis (1961), *Ethical theory from Hobbes to Kant*, Philosophical Library, New York.
- TERÁN Juan Manuel (1977), *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México.
- “The necessity of necessity: Hume’s psychology of sophisticated causal inference”, por Abraham Sesshu Roth, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, N° 2, 2011, pp. 263-288.
- “The state of nature and commercial sociability in early modern legal thought”, by Benedict Kingsbury and Benjamin Straumann, *Grotiana*, N° 31, New York, 2010, pp. 22-43.

- “The boundaries of justice: David Hume and our world”, por Amartya Sen, *The New Republic*, 2011, pp. 23-26.
- “The spectre of puritanism: forgetting the seventeenth century in David Hume’s History of England”, por John Seed, *Social History*, Vol. 30, N° 4, 2005, pp. 444-462.
- TOURAINE Alain (1999), *¿Cómo salir del liberalismo?*, Paidós, España.
- TOVAR Ruíz Samuel (2004), *David Hume y los fundamentos del Estado y el derecho moderno*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- VECCHIO Giorgio (1991), *Filosofía del Derecho*, Bosch, España.
- VERGOTTINI Giuseppe (2001), *Derecho Constitucional Comparado*, UNAM, México.
- VILLORO Toranzo Miguel (2003), *Lecciones de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México.
 - (1979), *La Justicia Como Vivencia*, Ius, México.
 - (2003), *Teoría General del Derecho*, Porrúa, México.
- VON IHERING Rudolf (1961), *El Fin en el Derecho*, Cajica, México, 2 Tomos.
- WALLERSTEIN Immanuel (1995), *After liberalism*, The New Press, New York.
 - *El sistema mundo*, Siglo XXI, México, 3 vols.

Obras de consulta:

- *Diccionario de Filosofía* (2008), Nicola Abbagnano, Fondo de Cultura Económica, México.
- *Diccionario de Filosofía* (2009), José Ferrater Mora, Ariel, México, 4 Vols.

- *Diccionario Jurídico Mexicano* (1996), Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM-Porrúa, México 1996, IV Vols.
- *Diccionario de Política* (2001), Norberto Bobbio, Siglo XXI editores, México, 2 Vols.
- *Diccionario de Ciencia Política* (2005), Dieter Nohlen, Porrúa y el Colegio de Veracruz, México, 2 Vols.
- *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia* (1993), Manuel Teruel Gregorio de Tejada, Crítica, Barcelona.
- Observatorio Judicial Chile.
<https://observatoriojudicial.org/>
- Observatorio Judicial de Costa Rica.
<https://observatoriojudicial.poder-judicial.go.cr/pages/inicio>
- Observatorio Judicial de Paraguay.
<https://www.pj.gov.py/contenido/1705-observatorio/1706>
- Observatorio Judicial del Perú.
https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/CorteSuprema/s_cortes_suprema_ho me/as_servicios/as_enlaces_de_interes/as_observatorio-judicial/as_inicio/
- Judicial Watch (Estados Unidos de Norteamérica).
<https://www.judicialwatch.org/>
- Observatoire Européen d'administration de la justice.
<http://www.obs-eaj.eu/>

ANEXO

Como anexo incluyo un esquema que da cuenta de manera gráfica del desarrollo de mi tesis, va del encabezado que representa lo general hasta la parte de abajo que sería lo particular, siguiendo la filosofía de David Hume, el contexto en el que vivió y una aplicación al fenómeno normativo. Se ubica en primer lugar, en lo alto del esquema a sus contemporáneos, tratando de mostrar la filiación de su filosofía jurídica a través de la cercanía de los mismos. Posteriormente, se indican las dos temáticas principales, a partir de las cuales se fundamenta una filosofía práctica y, por consiguiente, una filosofía del derecho en el autor escocés que puede entenderse como un desarrollo que implica a la epistemología crítica. En el último nivel de mi esquema, puede verse la relación directa de las pasiones, los sentimientos y la fuerza en su importancia en torno al problema de la justicia y de las normas jurídicas, así como del problema de gobierno.

Esquema de la investigación

Cuadro sinóptico de trabajo 1.0

