

## COMERCIO Y COSMOPOLITISMO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE DAVID HUME

Ángela Calvo de Saavedra\*

### RESUMEN

La globalización se halla actualmente en el centro de la discusión académica y pública. Como hecho, no puede ser desestimada; más bien, la tarea de la filosofía política es ampliar su concepto y refinar las preguntas acerca de ella, para incluir el problema de su legitimidad y racionalización. En este artículo me propongo explorar el uso de la metáfora del comercio por David Hume, como mecanismo privilegiado hacia la civilización y poderoso dispositivo para pensar la correlación entre intercambio y cosmopolitismo. El comercio es una metáfora comunicacional, cuyas asíntotas son la universalidad, la actitud abierta, el reconocimiento recíproco y la hospitalidad hacia el otro. Me centro en los conceptos fundamentales de la filosofía política de Hume los artificios de la justicia y la cortesía- para reconstruir tanto el proceso mediante el cual se establecen las convenciones vs. Los contratos-, como aquél que suscita su aprobación moral. Dicha reconstrucción ilustra cómo el comercio, en su espectro más amplio, motiva la configuración de una humanidad civilizada, objetivo de la globalización legítima.

*Palabras clave:* Globalización, Comercio, Civilización, Cosmopolitismo, David Hume.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Versiones previas de este texto fueron presentadas en el VIII Simposio AIFP, *La política en la era de la globalización*, Valparaíso, Noviembre de 2003 y en la *31st Hume Conference, Industry, Knowledge and Humanity, Tokio*, 2004.

**COMMERCE AND COSMOPOLITISM  
IN DAVID HUME'S POLITICAL PHILOSOPHY**

**Ángela Calvo de Saavedra\***

**ABSTRACT**

Globalization is at the core of academic and public discussions today. As a fact it cannot be dismissed; instead, the task for political philosophy is to broaden its concept and to refine the questions about it, including the problem of its legitimacy and rationalization. In this paper, I explore David Hume's metaphor of commerce the privileged device towards civilization- as a powerful way of thinking the correlation between exchange and cosmopolitanism. Trade is a communication metaphor whose asymptotes are universality, open-mindedness, reciprocal recognition and hospitality towards the other. I focus on the main concepts of Hume's political philosophy the artifices of justice and politeness- and reconstruct both the establishment of conventions vs. contracts- and of their moral approval. That reconstruction illustrates how trade, in its broadest scope, motivates the configuration of a civilized humanity, the aim of legitimate globalization.

*Key words:* Globalization, Commerce, Civilization, Cosmopolitanism, David Hume.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Versiones previas de este texto fueron presentadas en el VIII Simposio AIFP, *La política en la era de la globalización*, Valparaíso, Noviembre de 2003 y en la *31st Hume Conference, Industry, Knowledge and Humanity*, Tokio, 2004.

*La industria, el conocimiento y la humanidad (sentimiento humanitario) están unidas por un nexo indisoluble, y tanto la razón como la experiencia muestran que son propios de las épocas más refinadas y como se las denomina, más suntuosas.*

**David Hume**

EL PROPÓSITO QUE anima la siguiente intervención es definir el problema que la globalización plantea a la filosofía política, mediante una ampliación de su concepto, para proponer desde este escenario, una forma positiva de resistencia, cuya asíntota es la ciudadanía cosmopolita. Para pensarla, se rescata el uso que Hume hace de la metáfora del comercio como dispositivo de civilización, en el sentido que anuncia el epígrafe.

## **1. EL PROBLEMA**

EL TÉRMINO GLOBALIZACIÓN ocupa hoy el centro del escenario del debate académico de las ciencias sociales y la filosofía práctica. Así mismo, se constituye en el referente de afección del hombre común que, intenta ajustarse, sin comprender, al vertiginoso ritmo de las dinámicas de la gobernabilidad sin sujeto que caracterizan las sociedades complejas y atraviesan la experiencia con la simultaneidad de fenómenos tan dispares como modernización, secularización, internacionalización, terrorismo y fundamentalismo, acaeceres que convergen en la red omnipresente de las comunicaciones<sup>1</sup>. En dicho contexto, se ha generado la polarización de la opinión pública y de la literatura de expertos, de manera tal que, en apariencia, el problema de pensar el presente con miras a diseñar formas sensatas de actuar y habitar en él, se reduce a la disyuntiva entre dos bandos: aquel que defiende a ultranza la liberalización de los mercados como condición ineludible de desarrollo sostenible para todos, o la corriente antiglobalización, que demoniza sus efectos económicos, sociales y culturales para los países en vías de desarrollo. Sin embargo, como señala Amartya Sen (2003), es preciso refinar las preguntas antes de sopesar los argumentos en pro y en contra de un proceso de tal magnitud como la globalización. En

---

<sup>1</sup> Tal conexión la establecen con toda claridad Jürgen Habermas y Jacques Derrida en sus diálogos con Giovanna Borradori, tras el 11 de septiembre. Ver: Borradori, Giovanna (2003).

esta dirección, resulta pertinente ante todo, cuestionar dos presupuestos que comparten explícita o implícitamente-, defensores y detractores:

1. La caracterización unilateral de la mundialización en términos de la expansión de relaciones económicas y financieras a lo largo y ancho del globo. Desde este ángulo, evidentemente, el problema fundamental es determinar si su resultado ha sido el crecimiento del bienestar para todas los países y para todos los grupos sociales al interior de cada uno de ellos o si, por el contrario, el efecto ha sido el enriquecimiento de los más ricos a costa del empobrecimiento de los más pobres<sup>2</sup>, es decir, la división de la sociedad mundial en países ganadores, beneficiarios y perdedores (Habermas, 2003: 32).

2. La circunscripción histórica de la globalización al proyecto europeo y especialmente norteamericano de finales del segundo milenio, cuyo eje ha sido la integración internacional de mercados de bienes, servicios y capitales, para mantener la hegemonía occidental sobre el resto del mundo. Esta mirada orienta la problemática hacia la valoración de la modernidad occidental, de nuevo, desde dos polos inconmensurables: quienes la consideran sinónimo de totalitarismo, al ligarla a los procesos de modernización capitalista y a la unidimensionalización de la racionalidad, la cultura y la sociedad y desde allí tejen una narrativa de dominación, extirpación de dimensiones de sentido y barbarie, frente a aquellos que la defienden como una historia de emancipación, ilustración y civilización para el conjunto de la humanidad.

Poner en cuestión los presupuestos anteriores, da lugar a preguntas diferentes, a un desplazamiento del problema, así como a una dinámica más constructiva para la imaginación, el pensamiento y la acción. Veamos:

Ad1) La caracterización restrictiva en términos económicos, puede ampliarse si se interpreta la globalización como una expansión y complejización de las interacciones económicas, políticas, sociales y culturales, marcada por la interdependencia de mercados, instituciones y personas a escala mundial. Así, la referencia se cualifica al adoptar la forma del intercambio, comercio, flujo, de bienes, costumbres, valores, hábitos, impresiones, imágenes, opiniones, palabras, afecciones, perspectivas, historias y proyectos (Sen, 2002). Tal ampliación cualitativa hace prácticamente

---

<sup>2</sup> Tal es el diagnóstico de Joseph E. Stiglitz, 2002.

impensable negar el significado de la mundialización, no sólo por su potencia instrumental con miras al desarrollo, sino por las posibilidades intrínsecas de libertad, autorrealización y universalización moral y política que contiene. Como afirma Sen, “ponerse *genéricamente en contra* de los mercados sería casi tan extraño como estar genéricamente en contra de la conversación entre las personas (aunque algunas conversaciones resulten claramente desagradables y problemáticas para otros, incluso para los interlocutores). La libertad para intercambiar palabras, bienes o dones (*gifts*) no necesita defensa ni justificación en términos de sus efectos favorables aunque distantes; ella es parte de la manera como los seres humanos viven en sociedad e interactúan entre sí. La contribución del mecanismo del mercado al crecimiento es importante, por supuesto, pero su consideración viene después de que el significado directo de la libertad de intercambiar palabras, bienes y dones- ha sido reconocido” (Sen, 1999: 6).

Desde la perspectiva anterior, la correlación intercambio-cosmopolitismo no resulta problemática en principio, en la medida en que se entiende como metáfora de una comunicación cuya asíntota es la universalidad, la apertura de las mentes y las tradiciones, el reconocimiento recíproco y la inclusión del otro (Habermas, 2003: 42). Ella constituye la fuerza motivacional a la base de una moral autónoma y de una política democrática, en cuanto estas requieren el desarrollo de la competencia crítica frente a los contextos propios de socialización y la superación de los nacionalismos cerrados, bárbaros en una sociedad inevitablemente multicultural. La filosofía política hoy, debe, como señala Habermas, abandonar la idea de que la política sea algo más que el intercambio comunicativo que propenda por la construcción de una comunidad ampliada de interlocución; su estructura es la misma de la comunicación cotidiana, refinada, única fuente legítima de poder (Ibid.: 52-53).

En consecuencia, la cuestión central no es acerca de la conveniencia de usar o no el dispositivo del mercado, del intercambio, puesto que la libertad para participar en él tiene una importancia innegable en la vida individual y social. La pregunta para la filosofía política es más bien en torno al procedimiento, a la forma que ha adoptado la pretensión de universalización bajo el signo de la integración internacional de mercados económicos y financieros, asumidos como autorregulados y autónomos en relación con la política y la ciudadanía. Es la negativa de su estructura comunicativa interna

la que genera tensiones crecientes, pues implica el desconocimiento de su capacidad para transformar e incluso aniquilar las prácticas tradicionales, los sentimientos, las valoraciones, las normas y expectativas que animan las relaciones sociales en el mundo de la vida. La presión ejercida sobre todos los países para que se tornen competitivos en el escenario de la economía mundial, suscita legítima resistencia, al poner en evidencia que no se trata de un libre juego, sino de una competencia desigual, inequitativa, que hace visible la brecha cada vez más profunda entre los grupos que tienen las habilidades, los recursos y la movilidad suficientes para prosperar en el mercado liberado de bandas de protección, y aquellos que no sólo no las poseen, sino que perciben la expansión de los mercados no regulados como adversa a su estabilidad social y a la preservación de patrones culturales arraigados y portadores de sentido (Rodrik, 2003).

La tensión entre las demandas del sistema económico y las necesidades sociales y culturales de las naciones y comunidades involucradas en él crece, razón por la cual el reto es hacer la globalización compatible con la estabilidad económica, política, jurídica y moral domésticas o, mejor aún, asegurar que la integración económica internacional no contribuya a la desintegración social de los diferentes actores (Ibidem).

En el marco de la creciente interdependencia, es preciso reconocer que al interés en expandir los beneficios del crecimiento económico, ha de unirse el interés en disminuir el riesgo de exclusión de ellos de individuos o grupos en cada país, o países y regiones enteras del planeta.

Del planteamiento anterior se deriva que el problema para la filosofía política no es la globalización como un *factum*, sino sus condiciones de legitimidad y justificación. Asumir la libertad de intercambio como mecanismo de desarrollo valioso en sí mismo, no implica en ningún caso cerrar la discusión; por el contrario, sugiere preguntas más refinadas, tales como ¿qué se globaliza?, ¿cómo pasar de la globalización económica a la cultural y social?, ¿cómo articular el subsistema económico con la política, con la sociedad civil?, ¿cómo generalizar la participación en la toma de decisiones?, ¿cómo configurar un tinglado institucional que proteja las dimensiones motivacionales de sentido enraizadas en tradiciones y prácticas? En suma, ¿cómo desplazar el problema del desarrollo para pensarlo en términos de las capacidades de autorrealización generalizada, que puedan servirse de

los recursos económicos, tecnológicos, sentimentales y cognitivos que en la actualidad tienen garantías de circulación ampliada?

Dichas preguntas, y otras que podrían plantearse, sugieren un fortalecimiento de la política entendida como comunicación, como vida activa del ciudadano en la esfera pública, como recuperación del poder social de la conversación y la argumentación, como dispositivos de invención, convocatoria emocional y motivación. Naturalmente, se trata de globalizar las ideas, la eficacia, la participación, la democracia, los valores de convivencia, la simpatía, la solidaridad. Para ello es preciso crear nuevos artificios sociales que potencien tal comercio y renueven el papel de las instituciones así como su interjuego con la opinión.

La fortaleza de la actividad política requiere de la filosofía política como interlocutora, en virtud de su competencia para refinar y transformar las imágenes, los problemas, los conceptos y los dispositivos, es decir, el vocabulario de los actores sociales. En esta dirección, la pregunta planteada por Rodrik, *¿Ha ido la globalización demasiado lejos?*, así como su respuesta, resultan sugerentes:

“No, si quienes diseñan políticas (*policymakers*) actúan con sabiduría e imaginación. Necesitamos ser claros acerca del carácter irreversible de los muchos cambios ocurridos en la economía global. Avances en las comunicaciones y el transporte significan que amplios segmentos de las economías nacionales están cada vez más expuestos al comercio internacional y a los flujos de capital, independientemente de lo que puedan elegir hacer los políticos (...). Adicionalmente, una seria reversa hacia el proteccionismo afectaría a los múltiples grupos que se benefician del comercio y su resultado sería el mismo tipo de conflicto social que la globalización genera (...). En suma, el genio no puede encerrarse de nuevo en la botella (...). Necesitamos respuestas más imaginativas y sutiles” (Rodrik, 2003: 9).

A manera de conclusión derivada de la ampliación cualitativa del concepto de globalización, entendida como mundialización de interacciones, mecanismo de civilización y autorrealización en perspectiva universal, la invitación es a rediseñar, deconstruir y reconstruir el lenguaje de la política pública, para abrir el espectro de la autocomprensión, la deliberación y la elección de los ciudadanos, actores en el mundo de la vida. En este proceso, como señala Sen, “los derechos políticos y civiles, especialmente aquellos relacionados con las garantías para la discusión abierta, el debate, la crítica

y el disenso, son centrales a los procesos de elecciones informadas y reflexivas” (Sen, 1999: 153). Se trata de acentuar el potencial de los juegos de lenguaje generalizados para articular formas de resistencia positiva, en el sentido que da Stiglitz al término, tras la experiencia de septiembre 11: “lo que ahora necesitamos no es sólo una alianza contra el mal, sino una alianza en pro de algo positivo: una alianza global para reducir la pobreza y crear un mejor ambiente, para crear una sociedad global con más justicia social” (Stiglitz, 2002a: 57). La migración y transfusión gradual de ideas, sentimientos y propuestas de acción entre las mentes, las comunidades y las tradiciones, suscitará el hábito de la ciudadanía del mundo, de sentirnos pertenecientes a un ámbito cosmopolita, en el que los problemas compartidos, requieren del concierto de múltiples voces.

Ad2) Paralela a la ampliación cualitativa del concepto de globalización, se requiere la adopción de una perspectiva histórica, para pensarla como trayectoria más que como acontecimiento, no como algo que irrumpe en la anticipación ordinaria de la repetición en la vida diaria, suscitando una herida abierta al futuro en forma de terror (Derrida, 2003: 96), sino como un conjunto de contingencias que son en realidad variaciones de un entramado mucho más amplio.

La importancia de descentrar la perspectiva de análisis, es que la imagen de lo nuevo, acompañada habitualmente de la idea de originalidad y pureza, es fuente de unilateralidad, dogmatismo y temores apocalípticos infundados. En efecto, la mirada ahistórica comete un doble error: primero, creer que los procesos de mundialización son exclusivos del presente y, segundo, leerlos para bien o para mal- como efectos de la configuración imperialista de occidente. La realidad, por el contrario, es que a lo largo de más de dos siglos de historia y a lo ancho de configuraciones geopolíticas bien diferentes a la polarización oriente-occidente, se puede rastrear la migración y el intercambio crecientes de productos, inventos, técnicas, costumbres, creencias y formas de vida:

“Durante miles de años el constructivo proceso de globalización ha contribuido al progreso del mundo, mediante los viajes, el comercio, la migración, la expansión de las influencias culturales y la diseminación del conocimiento y la comprensión. Estas interrelaciones globales han sido con frecuencia bastante productivas en términos del avance material e intelectual de diferentes países del



mundo. El proceso de ha tomado necesariamente la forma de una expansión de la influencia de occidente sobre el mundo no occidental. Ciertamente, en la historia, los agentes activos de la globalización han estado algunas veces bastante lejos de occidente” (Sen, 2002)<sup>3</sup>.

Lo interesante del argumento de Sen para los propósitos de la presente intervención, no es la multiplicidad de ejemplos que aduce, sino la tesis de fondo que vincula civilización con intercambio, al mostrar cómo, ha sido el diálogo entre culturas el dispositivo de la construcción de la mente y de la realidad tal como hoy las experimentamos. Así, se establece lo particular como resultado, como síntesis, nunca como originariedad pura, átomos divisibles que ulteriormente entran en contacto con otros, para dar lugar a lo complejo: “En realidad, nuestra civilización global es una herencia mundial, no una colección de culturas locales dispares” (Ibid.: 5). Más aún, el énfasis en investigaciones históricas relativiza el mito de occidente y con su comprensión como paradigma de la modernidad, de la racionalidad y del cosmopolitismo, o de sus opuestos, la barbarie y el fundamentalismo.

La consecuencia que es preciso resaltar desde el interés de la filosofía política, es que la resistencia a la globalización no puede asumirse como afirmación de particularidades de cualquier índole nacionalistas, religiosas, étnicas, culturales, de género-. La persistencia en el separatismo y la autarquía es insostenible tanto en tanto implica empobrecimiento, temor, violencia, patologías derivadas de la incomunicación. En el contexto de la reconstrucción propuesta del vocabulario político, como señala enfáticamente Habermas, es preciso rechazar su reducción a la autoafirmación egocéntrica de una identidad colectiva llevada a cabo contra otras comunidades de sentido. El acento en la universalización como reconocimiento recíproco en la diferencia, supone la afirmación de la conmensurabilidad, condición de la interlocución en el mundo de la vida; ella constituye la salvaguarda contra la intolerancia, el fundamentalismo y el terror, derivados de una forma de creer, más que del contenido de determinado conjunto de creencias, es decir, de una actitud que percibe la crítica como amenaza, la transfusión y el intercambio como pérdida y consecuentemente se encierra en su pretendida pureza originaria, excluyéndose así del proceso civilizador promovido por la comunicación sin barreras ni coacciones (Habermas, 2003: 18).

---

<sup>3</sup> En esta línea ver, también los análisis específicos de la globalización económica realizados por Dani Rodrik, 2003.

La garantía de que la universalización no se convierta en hegemonía y dominación no es otra que el diseño de nuevas formas de conversación entre instituciones de mercado e instituciones políticas, culturales y sociales, sensibles a las dinámicas comunicativas ciudadanas, de manera que se dinamicen y expandan la participación, la equidad y la solidaridad. Si la política es comunicación ampliada, es también *paideia*, socialización y forja del carácter del ciudadano cosmopolita, mediante el ejercicio habitual de la interacción con la alteridad, movimiento de oscilación y pertenencia, que suscita la curiosidad y con ella el descubrimiento del interés mutuo en la convivencia. La importancia de tal dispositivo pedagógico para la política pública la sintetiza de manera lúcida Johan Galtung: “¿Qué tal si tratamos de abrir la curiosidad natural de los jóvenes por otras culturas, de proveer intelecciones en otros lenguajes y formas de ser humanos? Esa es la manera de empezar a resquebrajar las paredes de nuestra prisión cultural” (Galtung, 2002).

Para concluir el aporte de la mirada histórica al proceso de globalización, es pertinente acentuar su capacidad para reconocer vestigios de identidad en el pasado y en la diferencia, condición de posibilidad y fuente de motivación para comprender el presente y diseñar imaginativamente un futuro compartido, en el que la multiplicidad de voces se fortalezcan en la construcción de escenarios permanentes para el ejercicio de variados juegos de lenguaje.

El cuestionamiento de los dos supuestos anteriores- la lectura exclusivamente económica de la globalización y su comprensión como fenómeno propio del presente- ha conducido al desplazamiento del problema para la filosofía política: en efecto, la posibilidad de pensar la mundialización en términos amplios, como proceso complejo de interacciones múltiples que, históricamente, ha sido el mecanismo de construcción tanto del mundo que habitamos como de sus actores, conduce al pensamiento del *qué* al *cómo* pues, al quedar establecida la inutilidad de la disyuntiva globalización-antiglobalización, hemos de focalizarnos en los artificios, en los dispositivos y procedimientos políticos para desplegarla en sus alcances cosmopolitas.

## 2. Comercio y “humanidad”

DAVID HUME ES UNO de los más brillantes defensores del comercio sin restricciones como metáfora para la estabilidad y el desarrollo de las

naciones, la paz internacional, el refinamiento de las costumbres y la moderación de las pasiones. Para comprender su aprobación de la mecánica comercial, es preciso enmarcarla dentro de su comprensión de la política como rama de la ciencia de la naturaleza humana (2.1), cuyo dispositivo esencial es el artificio, la convención (2.2), génesis, no solo de las reglas comunes para la convivencia, sino del progreso de los sentimientos, del punto de vista moral, imparcial e intersubjetivo (2.3).

### *2.1. La política como ciencia*

ESCOCIA, A COMIENZOS DEL SIGLO XVII, renuncia de modo voluntario a su soberanía, al reconocer la legitimidad de la dinastía Hannover (1701) y unir su Parlamento con el de Inglaterra (1707). Este doble movimiento da origen a la Gran Bretaña, matriz al poco tiempo de un imperio cuyo poder se haría sentir en el mundo entero por más de un siglo. En este contexto, no solamente se jugaría Escocia su destino político hasta hoy, sino se generarían las condiciones para la invención de un nuevo vocabulario político, que respondiera teóricamente a las transformaciones del escenario público: en efecto, las categorías de la política antigua, resultaban insuficientes e inadecuadas para responder, de una parte, a la emergente geopolítica europea, cuyo eje son las urbes comerciales, enfrentadas a la afluencia de extranjeros, a la pluralidad, a la riqueza y al refinamiento y, de otra, a los criterios recién establecidos por la ciencia moderna para todo conocimiento legítimo. El reto es la creación de la política científica, y Hume será quien proponga sus cimientos (Oz-Salzberger, 2003: 158-159).

Consciente de que pensar la actividad política en su momento implicaba, para la teoría política, romper el marco de las preguntas y problemas internos para afrontar las dinámicas de los nacientes estados europeos, las monarquías centralizadas, el moderno auge del comercio internacional, la manufactura y la emergencia del individuo como actor social, reconoce que no puede recurrir a ninguna autoridad, pues “el comercio no fue tenido por asunto de Estado hasta el pasado siglo y apenas si algún autor político de la antigüedad lo menciona (...) aunque hoy merece la mayor atención tanto de los ministros del estado como de los pensadores especulativos. Son la gran opulencia, grandeza y éxitos militares de las potencias marítimas los que primero parecen haber mostrado a la humanidad la importancia de la extensión del comercio” (Hume, 1985: 88-89; 1985a: 88). Es claro cómo, la

investigación tiene un carácter pragmático (Velk, 1995: 192), cuyo fin es ayudar a entender, alterar y mejorar las realidades políticas, mediante la interlocución con las prácticas sociales y las costumbres vigentes, sin pretender invalidarlas desde esquemas especulativos o utópicos.

Hume inscribe la política en el marco de su ciencia de la naturaleza humana, de su filosofía, investigación de la extensión y fuerzas del entendimiento, que busca esclarecer los principios operatorios de la mente, origen de las impresiones, ideas, afecciones y juicios. El procedimiento es experiencial, fenomenológico, “a partir de una observación de la vida humana, tomándola tal como aparece en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres” (Hume, 1978 y TNH, *Introduction*, 10, SB XIX, FD 41)<sup>4</sup>. Tal ciencia está conformada por la lógica, la moral, la crítica de artes y letras y la política, esta última referida a “los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros” (Ibid., *Introduction*, 5, SB XV, FD 36).

Su asunto, entonces, es indagar por los principios generales que originan la vida en sociedad bajo reglas de justicia y la obediencia y lealtad al gobierno. La pretensión de hacer de la política una ciencia filosófica, deriva de su afirmación acerca de lo que admite tal tipo de saber, aquello que “procede de muchos y puede con frecuencia se explicado por causas determinadas y conocidas” (Hume, 1985: 112; 1985a: 95). Su primer hallazgo es que el fundamento de la estabilidad social y de la sumisión es la opinión, la forma como los hombres piensan y se expresan públicamente. Ahora bien, tal tesis tiene dos corolarios: primero, el desplazamiento de las voluntades de los gobernantes como motor de la historia política y segundo, un énfasis en la naturaleza social del hombre, ambos reconstruidos mediante la investigación histórica.

En cuanto al primero, el testimonio de épocas pasadas, comparado con situaciones presentes, muestra que el progreso ha estado cifrado en el paso de monarquías bárbaras, fundadas en el arbitrio del rey y sus magistrados,

---

<sup>4</sup> Hay una edición reciente que incluye el número del párrafo: HUME, David: *A Treatise of Human Nature*, Edited by David Fate NORTON & Mary J. NORTON, Oxford: Oxford University Press, 2000. Versión castellana: *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998. En adelante se usará la forma de citación actual que incluye la referencia de la edición de Norton, seguida por la paginación de Selby-Bigge (SB) y la página de la edición española (FD), así: TNH, *Introduction*, 10, SB XIX, FD 41.

al gobierno libre, sujeto por un sistema de leyes; el problema no es el tipo de gobierno monarquía o república- aunque prefiere uno mixto, sino que éste garantice, fundamentalmente mediante la no coacción a la imprenta y la conversación “la libertad para comunicar al público cuanto nos plazca y censurar abiertamente las medidas tomadas por el rey o sus ministros (...) permite poner todo el saber, el ingenio y el talento al servicio de la libertad, y anima a todo el mundo a defenderla” (Hume, 1985: 9; 12; 1985a: 17; 20). Más aún, “a medida que aumenta la experiencia de la humanidad se ha visto que el pueblo no es un monstruo tan peligroso como se le ha querido pintar, y que es mejor, por todos los conceptos, guiar a los hombres como criaturas racionales que conducirlos como un rebaño (...) es de esperar que los hombres, al estar cada día más habituados a la libre discusión de los asuntos públicos, sean cada vez más capaces de juzgarlos” (Hume, 1985: 604-605, nota 24).

Con relación al segundo, Hume descarta la necesidad para la política de reconstruir un hipotético estado presocial, para mostrar los fundamentos de la vida compartida esa es su crítica al modelo contractualista, una ficción inútil. A su juicio, “el hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito. Esa misma criatura, a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad, ni relaciones mutuas” (Ibid.: 37 y 1985a: 43). No se trata de hallar el motivo de los actos de justicia y honestidad en un respeto por el interés público, ni en el amor a la humanidad; tampoco en el egoísmo extremo hobbesiano. Considera que “las cualidades de la mente son el egoísmo y la generalidad limitada”; unidas a la “escasez” y a la “facilidad de cambio” de los objetos, en comparación con las necesidades de los hombres, están en el origen de las reglas de justicia y otras convenciones, cuya función es remediar los inconvenientes que las pasiones -particularmente la ambición, el interés de posesión- plantean a la vida social, a pesar de las ventajas que conlleva (Hume, TNH, 3, 2, 2)<sup>5</sup>.

Por lo tanto, si no es un motivo natural el que conduce a la organización social, éste ha de ser un artificio, una convención. Pero, su carácter artificial, en virtud de la maleabilidad de la mente humana, no significa arbitrario ni se opone a natural: “la humanidad es una especie inventiva; y cuando una

---

<sup>5</sup> El primer número indica el libro, el segundo la parte y el tercero la sección.

invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con toda propiedad que es natural” (Hume, TNH, 3.2.1.19, SB 484, FD 652). A juicio de Hume, la política se basa en el interés, que se va modulando mediante artificios sucesivos; sin embargo, el artificio supone la naturaleza, y por ello las convenciones sociales se establecen entre personas que ya han experimentado y disfrutado el vínculo, sexual, familiar, de amistad-el cuidado mutuo y la confianza recíproca. Se trata de seres interesados, parciales en sus afectos, pero capaces de simpatía aún por los extraños; por ende, los artificios de civilidad están orientados exclusivamente a buscar mecanismos para solucionar el conflicto de intereses, es decir, para extender la cooperación; así, no se necesita del poder absoluto ni de una conversión psicológica, sino de un proceso gradual y autocorrectivo de aprendizaje, favorecido por el comercio y el intercambio social (Baier, 1991: Chp. 10). Pasemos a la reconstrucción de la estructura de la convención humeana.

## *2.2. De la convención al sentimiento moral*

LA EXPLICACIÓN DEL ESQUEMA de la convención, tiene su paradigma en el análisis humeano del origen de las reglas de justicia, así como de las razones que nos llevan a su aprobación moral. Antes de explicitar el dispositivo, el artificio, es preciso aclarar que la justicia no es para Hume la virtud por excelencia de la sociedad, ni tiene que ver con equidad, ni con una forma de contrarrestar la violencia o la dominación. Su alcance es mucho más modesto, puesto que en su narrativa acerca del origen de la sociedad; el problema prioritario es restringir la ambición de bienes móviles, transferibles, que cada uno ambiciona para sí y para sus familiares o amigos; así, el propósito de las reglas de justicia es garantizar la estabilidad de la propiedad.

Hume define la convención, diferenciándola de la promesa o del contrato: en el *Tratado*, “la convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas... una vez que este sentimiento ha sido expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente” (Hume, TNH, 3.2.2.10, SB, 490, FD 659); en la *Investigación sobre los principios de la moral*, se trata de “un sentido de interés común, sentido que cada hombre experimenta en lo hondo de su pecho, que nota en sus prójimos, y que le lleva, en concurrencia con otros, a un plan general o

sistema de acciones que tiende a la utilidad pública” (Hume, 1992, EPM, Appx. 3, 7, SB 306; 1993, CM, 198; 1998b)<sup>6</sup>.

En las definiciones anteriores vale la pena resaltar los siguientes aspectos: es un procedimiento que incluye al menos dos agentes, cada uno con un interés que solo se puede satisfacer mediante un comportamiento coordinado; cada uno es consciente del interés común así como de la necesidad de una coordinación de acción; también, cada uno se encarga de que el otro se de cuenta de que reconoce en él idéntico interés. A primera vista, parece como si se tratara de un caso del dilema del prisionero como modelo de la elección racional<sup>7</sup>, o de un contrato o promesa, acto voluntario de elección y consentimiento. Sin embargo, Hume es enfático en subrayar la sutil pero clave diferencia convención-contrato: primero, los interlocutores humanos no son meros calculadores, sino tienen simpatía entre sí, además de la experiencia familiar de la confianza mutua; luego, en ese contexto no se explicita lo que cada uno debe hacer, ni cuándo, ni se establecen castigos para el incumplimiento; por último, el que pacta es diferente del que sigue una convención porque apuntan a bienes diferentes, el primero a la seguridad, el segundo a la prosecución renovada y ampliada de las relaciones de confianza mutua y, por ello, es capaz de tomar mayores riesgos al dar ejemplo sin garantías<sup>8</sup>. Veamos la genealogía que propone Hume del establecimiento de las reglas de justicia y de su aprobación moral:

1. El punto de partida es que los hombres se dan cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana socialización en la cual han adquirido una nueva afición por la compañía y la conversación; al mismo tiempo, advierten la perturbación que amenaza ese modo de vida agradable y útil debido a la movilidad de los bienes externos y se apresuran a buscar

---

<sup>6</sup> Se cita con el año y la página de la edición inglesa (SB), seguida del año y la página de la edición castellana (CM).

<sup>7</sup> Esa es la interpretación, a mi juicio errónea, realizada por CHARRON, W.C: “Convention, Strategy and Hume’s Philosophy”, en: TWEYMAN, S. (Ed.), 1995, *David Hume: Critical Assessments*, vol. 6, p. 173.

<sup>8</sup> Annette Baier muestra con claridad y lucidez tales diferencias, para concluir en la importancia de Hume para establecer cómo el modelo del contrato no da cuenta suficiente de la sociedad humana, que requiere además de justicia, de la confianza mutua, tal como lo han señalado las éticas feministas. Ver, además de *A Progress of Sentiments, Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994, especialmente los ensayos 2 y 4.

una forma de estabilizar su posesión. Ésta no puede ser sino una convención, que no se opone a las pasiones sino a sus movimientos ciegos, ajenos a la consideración de utilidad y a la reflexión.

2. Así, el interés particular da paso al sentimiento de un interés común, mediante el cual cada uno se da cuenta de que redundará en su propio beneficio el dejar que el otro goce de sus bienes, supuesto que él actuará de la misma manera. Tal mutuo interés se expresa no verbalmente, pues no hay un lenguaje que permita el entendimiento universal, sino por el principio de comunicación de sentimientos y opiniones entre las mentes, denominado *simpatía*- y así se convierte en motivo para la acción. Este segundo paso es el tránsito del sentido de interés compartido, a la intención mutua de fortalecerlo mediante acciones consecuentes. Nótese que se trata de un acuerdo condicional, que cuenta con la reciprocidad: “Cada miembro de la sociedad advierte este interés: cada uno lo comunica a los que le rodean, junto con la resolución que ha tomado de regular sus acciones por él, a condición de que los demás hagan lo propio” (Hume, TNH, 3.2.2.22, SB 498, FD 669); sin embargo, no hay ninguna garantía de ella; por tanto, lo importante es el acto de confianza inicial, que sirve de ejemplo para las interacciones posteriores; así, la voluntad de cooperación, expresada y replicada, produce la cooperación: la justicia -como cualquier otra convención- se establece con la ejecución de actos justos que crean el escenario de la confianza y el hábito, que se refuerzan mutuamente (Baier, 1991: 229-232).

3. Los dos pasos anteriores muestran constructivamente el origen de las reglas de la justicia, necesarias para la vida en sociedad pero, aún falta responder por qué los actos justos se consideran virtudes y los injustos vicios; es decir, cómo se pasa de la obligación natural a la obligación moral. La explicación de Hume es que, si bien en los comienzos de la sociedad, basta el propio interés para la obediencia de las reglas de justicia, cuando la sociedad se transforma en nación, los hombres ya no perciben los efectos de caos que derivan de cualquier transgresión a ellas; sin embargo, lo que “no dejamos nunca de percibir es el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la 1) injusticia de los demás (...). Es más, aun cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando porque (...) participamos por *simpatía* del malestar del afectado (...). De este modo, *el interés por uno mismo* es el motivo originario



del *establecimiento* de la justicia, pero la *simpatía* por el interés *público* es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esta virtud” (Hume, TNH, 3.2.2.24, SB 499, FD 670-671. Cursivas en el original). Hume se refiere a este último paso como un “progreso de los sentimientos” (Ibid., 3.2.2.25, SB 500, FD 671), fruto de las convenciones y de la comunicación entre las personas, que motivan la extensión y la corrección de la simpatía, hasta alcanzar el punto de vista imparcial e intersubjetivo.

Para cerrar el tópico de la convención, es importante precisar que la estructura que da lugar al sistema de la justicia se repite en el caso de las demás virtudes artificiales castidad y modestia-, en la obediencia y lealtad al gobierno y en las leyes internacionales. Sin embargo, la política no acaba allí, pues Hume distingue *society* de *company*, una referida a la articulación de una nación, bajo un gobierno que protege básicamente la propiedad, la otra a lo que hoy llamamos sociedad civil, espacio habitual de comercio entre los hombres, de disfrute y refinamiento del carácter. Cada una de ellas se preserva mediante distintos artificios:

“Así como los choques recíprocos en la sociedad, y los conflictos debidos al interés y al egoísmo han obligado a la humanidad a establecer leyes de justicia (...) así también las eternas confrontaciones debidas al orgullo y al amor propio de los hombres en compañía, han dado lugar a las reglas de las buenas maneras y la cortesía (*politeness*), en orden a facilitar el intercambio de mentes y el comercio y la conversación sin perturbaciones” (Hume, EPM, SB 261, CM 141)<sup>9</sup>.

Dicha distinción da pie a comprender cómo, para Hume, la institución estatal de la política es necesaria, pero insuficiente para pensar la ciudadanía cosmopolita. Ciertamente, se requiere un gobierno estable y libre, que proteja de las amenazas exteriores, pero el “progreso de los sentimientos” se debe más a la comunicación generalizada entre los hombres en los espacios que brinda la sociedad comercial moderna.

---

<sup>9</sup>El sentido de la última frase se altera en la traducción española, “con el propósito de facilitar el trato entre las almas y una pacífica convivencia y relación”, donde el original inglés reza: “*in order to facilitate the intercourse of minds and an undisturbed commerce and conversation*”.

### 2.3. Comercio y civilización

Este apartado, que ha de servir de conclusión, está orientado a mostrar los bienes internos del comercio en la configuración de la humanidad civilizada; tal como anota Hume, “no sabemos con certeza qué grado de refinamiento es capaz de alcanzar la naturaleza humana en la virtud y el vicio, ni lo que a la humanidad puede deparar una gran revolución en su educación, costumbres y principios” (Hume, 1985: 87-88; 1985a: 87), pero, sí es posible, desde una perspectiva histórica, mostrar cómo en el marco de un gobierno libre, bajo la autoridad de la ley, de la convención, las ciencias y las artes, el conocimiento, el comercio y el sentimiento moral la simpatía corregida- tienen las condiciones para su desarrollo. Más aún, el dispositivo que dispara este avance convergente hacia la civilización, se puede afirmar que es el comercio.

En el ensayo titulado *Del origen y progreso de las artes y las ciencias*, Hume expresa su convicción acerca de la posibilidad de “explicar con buenas razones, por qué un país es más culto y civilizado, en cualquier época, que cualquiera de sus vecinos” (Hume, 1985: 115; 1985a: 98), y esgrime tres argumentos: primero, las ciencias y las artes no pueden nacer en un pueblo con un gobierno despótico, sino bajo el imperio de la ley, porque “de la ley nace la seguridad; de la seguridad, la curiosidad, y de la curiosidad, el saber”; segundo, “*nada hay tan favorable para el auge de la civilización y el saber como una variedad de estados vecinos e independientes relacionados entre sí por el comercio y la política*” (Ibid.: 119, cursivas en el original, y 1985a: 102); tercero, las artes y las ciencias pueden ser trasplantadas a cualquier forma de gobierno, pero la república es más proclive a las ciencias, mientras la monarquía a las artes (Ibid.: 124, y 1985a: 106).

El punto que resulta de especial interés, es la afirmación de que el motor de la monarquía civilizada es la configuración geopolítica de los estados europeos, en los cuales el comercio suscita una transformación en las costumbres, un intercambio mayor y más veloz entre las mentes, y un refinamiento de los gustos y de las formas de interacción: es el contacto con otras formas de vida, con otros gustos, lo que fortalece las artes de la conversación y sobre todo la mutua deferencia, la moderación, la tolerancia y las buenas maneras; así, lo que con propiedad podríamos llamar globalización, genera desarrollo moral, entendido como “corrección de

aquellos vicios que nos llevan a ofender a los demás”, ya que “donde no se presta atención a esto no puede haber sociedad humana” (Ibid.: 132 y 1985a: 113). La tesis se propone con mayor claridad en *Sobre el refinamiento en las artes* (RA), originalmente titulado *Del lujo*. Frente a las morales puritanas que condenan el lujo, “el refinamiento en la gratificación de los sentidos”, por considerarlos causa de todos los desórdenes y discordias que afectan al gobierno civil (Hume, 1985: 268 y 1989: 114), Hume argüirá que las épocas refinadas suelen ser las más felices y virtuosas; si la felicidad humana incluye tres ingredientes combinados en una vida mixta, la acción, el placer y la indolencia, es preciso reconocer que en los tiempos en que florecen la industria y el comercio, la mente adquiere nuevo vigor, disfruta de su actividad, de su ingenio, así como de los momentos de ocio. Adicionalmente, esa dinámica genera cierta abundancia, lo cual permite la satisfacción suficiente de necesidades y deseos. De manera que, el mismo dispositivo, al despertar la mente, produce filosofía, poesía, política, industria y arte, se dispara en múltiples direcciones. Pero, lo más importante, es la ampliación de la simpatía y del sentimiento humanitario, portadores de la ciudadanía cosmopolita; en realidad,

“no es posible que los hombres, enriquecidos con la ciencia y poseedores de un caudal de conversación, se contenten con permanecer en soledad o vivir con sus conciudadanos de esa manera distante que es peculiar de las naciones ignorantes y bárbaras. Se agrupan en ciudades; les entusiasma recibir y comunicar conocimientos, mostrar su ingenio o su educación, su gusto (...) en todas partes se forman clubes y sociedades. Ambos sexos se reúnen de una manera natural y sociable, y el temperamento de los hombres, así como su comportamiento, se refina con rapidez. De modo que, además de las mejoras que reciben del conocimiento (...) es imposible que no sientan un aumento de su humanidad por el hábito mismo del intercambio (...)” (Ibid.: 271 y 1989: 116-117).

Establecido el potencial de progreso moral de los actores sociales que provee una confederación internacional animada por el comercio, sintetizado en la forja de ciudadanos curiosos ante la diferencia y proclives al enriquecimiento mutuo que provee la comunicación abierta y sin restricciones, Hume pasa a mostrar su influencia benéfica en la esfera pública: en primer lugar, genera crecimiento y desarrollo económico, al convertirse en un “almacén de trabajo” como efecto del consumo generalizado de bienes materiales y espirituales; en segunda instancia, moviliza el interés por lo público, lugar donde se podrán aplicar el ingenio y

la creatividad, aprendidas en la manufactura, en la medida en que mentes que han salido de las garras de la superstición, se sentirán artífices de opiniones y acciones razonables, equitativas, solidarias y participativas; así que:

“el conocimiento de las artes del gobierno engendra naturalmente la tolerancia y la moderación (...) Cuando el temperamento de los hombres se suaviza al mismo tiempo que mejora su conocimiento, su humanidad aparece más conspicua, y es la característica principal que distingue una época civilizada de los tiempos de barbarie e ignorancia. Las facciones están entonces menos arraigadas, las revoluciones son menos trágicas, la autoridad menos severa, y las sediciones menos frecuentes. Incluso las guerras entre naciones reducen su crueldad (...)” (Ibid.: 273-274 y 1989: 119-120).

En estas condiciones, se preservará un gobierno libre, en el que la política es tarea de la opinión pública ilustrada y refinada.

Un último referente en el que se refleja el significado de la metáfora del comercio en la construcción y reconfiguración del mundo humano, político, es en papel del filósofo en la esfera pública: animar el comercio entre los doctos y los conversadores. Hume, considerándose a sí mismo un embajador que transita del mundo del saber al de la conversación, caracteriza su tarea de la siguiente manera:

“Debo pensar como mi constante deber el promover una buena correspondencia entre estos dos estados que tienen tanta dependencia el uno del otro. Debo dar noticia a los cultos de lo que ocurre entre los conversadores, y debo intentar introducir entre los conversadores todas aquellas mercancías que encuentre en mi país de origen adecuadas para su uso y entretenimiento. No debemos preocuparnos por el equilibrio en el intercambio ni habrá dificultades para preservarlo en ambos lados. Los materiales de este comercio deben ser suministrados por la conversación y la vida común. Su manufactura pertenece al conocimiento” (Hume, 1985: 535 y 1998a: 5).

El recorrido realizado por los ensayos políticos humeanos, permite concluir que el comercio ampliado puede pensarse como caleidoscopio de artificios, dispositivo para configurar las respuestas sutiles e imaginativas

que cada época requiere para afrontar sus contingencias. Si bien, en principio hay una consonancia con las tesis de Sen, a mi juicio el aporte de Hume al modelo liberal, es reconocer la importancia de las reglas de justicia para la libertad pero, mostrar la necesidad de complementarlas con estrategias de confianza mutua en la configuración de una sociedad estable y de un mundo cosmopolita; con ello, reafirma que las instituciones requieren para su gestión, de la agencia de hombres y mujeres que se comprendan a sí mismos como interlocutores en la esfera pública, portadores y transfusores de opinión, dispuestos siempre a dar comienzo a la red de la confianza recíproca, forma constructiva de resistencia al terror.

En situaciones críticas, como la que afrontamos en el presente, autores tan disímiles como Habermas y Derrida, parecen hacer eco al mecanismo humeano que articula convención y simpatía: el primero, al constatar la ineficacia del marco jurídico que regula las relaciones internacionales, afirma que “la confianza debe poder desarrollarse en la práctica comunicativa cotidiana. Sólo entonces podrá extenderse una ilustración ampliada y efectiva a los medios, las escuelas y los hogares. Y esto, debe llevarlo a cabo, afectando las premisas de su cultura política” (Habermas, 2003: 36). El segundo, propone sustituir la imagen de la tolerancia por la hospitalidad incondicional, la apertura al otro, asumiendo todos los riesgos, en la total vulnerabilidad; si bien el concepto no puede aspirar a un estatuto legal o político de una convención, “sin esta idea de hospitalidad pura (pensamiento que es, a su manera, una experiencia), ni siquiera tendríamos la idea del otro, de la alteridad del otro, esto es, de alguien que entra en nuestras vidas sin haber sido invitado... ella es la condición de lo político y lo jurídico” (Derrida, 2003: 129). Aprobarla en la imaginación, podría ser obra de la simpatía.

#### BIBLIOGRAFÍA

BAIER, Annette. 1991. *A Progress of Sentiments*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

BAIER, Annette. 1994. *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

BORRADORI, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror*, Chicago and London, Chicago University Press.

BRODIE, Alexander. (Ed.). 2003. *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHARRON, W.C. 1995. "Convention, Strategy and Hume's Philosophy", *David Hume: Critical Assessments*, op.cit., Vol. 6, 173.

DERRIDA, Jacques. 2003. "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides", en: BORRADORI, G., 2003.

GALTUNG, Johan. 2002. "Lecture given at Santa Clara University". Abstract.

<http://www.scu.edu/globalization/speakers>, 01.10.03.

GIRALDO, Fabio. (Comp.). 2002. *Pánico en la globalización*, Bogotá, FICA,

HABERMAS, Jürgen. 2003. "Fundamentalism and Terror" en: BORRADORI, Giovanna (2003).

HUME, David. 1978. *A Treatise of Human Nature*, Edited by L.A. SELBY-BIGGE & P.H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press. Hay una edición reciente (Oxford: Oxford University Press, 2000), preparada por David Fate NORTON y Mary J. NORTON, que incluye número de parágrafo.

HUME, David. 1985. *Essays Moral, Political and Literary*, edited by Eugene Miller, Indianapolis, Liberty Fund.

\_\_\_\_\_. 1985a, *Ensayos políticos*, traducción de César Armando Gómez, Barcelona, Orbis.

\_\_\_\_\_. 1985a, "De la libertad civil", en: *Ensayos políticos*: 87-94.

\_\_\_\_\_. 1985. "Of Civil Liberty", in: *Essays Moral, Political and Literary*: 87-96.

\_\_\_\_\_. 1985. "Of the Liberty of the Press", in: *Essays Moral, Political and Literary*, pp. 9-13. Versión castellana: "De la libertad de prensa", en: *Ensayos políticos*, 1985a, pp. 17-21.

\_\_\_\_\_. 1985. "Of the Origin of Government", in: *Essays Moral, Political and Literary*, pp. 37-41. Versión castellana en: "Origen del gobierno", en: *Ensayos políticos*, 1985a, pp. 43-47.

\_\_\_\_\_. 1985. "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", in: *Essays Moral, Political and Literary*, pp. 111-137. Versión castellana: "Del origen y progreso de las artes y las ciencias", en: *Ensayos políticos*, 1985a, pp. 95-118.

\_\_\_\_\_. 1985. "Of Refinement in the Arts", in: *Essays Moral, Political and Literary*, pp. 269-280. Versión castellana: "Sobre el refinamiento en las artes", en: *La norma del Gusto y otros ensayos*, traducción de María Teresa Beguiristain, Barcelona, Península, 1989, pp. 114-128.

\_\_\_\_\_. 1985. "Of Essay-Writing", in: *Essays Moral, Political and Literary*, pp. 533-537. Versión castellana: "De la escritura de ensayos", en: *De los prejuicios morales y otros ensayos*, traducción Sofía García Martos, Madrid, Tecnos, 1998a, pp. 3-8.

\_\_\_\_\_. 1989. *La norma del Gusto y otros ensayos*, traducción de María Teresa Beguiristain, Barcelona, Península.

\_\_\_\_\_. 1992. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L.A. SELBY-BIGGE & P.H. NIDDITCH, (SB). Versión castellana: Investigación sobre los principios de la moral, Traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1993.

\_\_\_\_\_. 1993. *Investigación sobre los principios de la moral*, Traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_. 1998. *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos.

\_\_\_\_\_. 1998a. *De los prejuicios morales y otros ensayos*, traducción Sofía García Martos, Madrid, Tecnos.

\_\_\_\_\_. 1998b. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2000. *A Treatise of Human Nature*, Edited by David Fate NORTON & Mary J. NORTON, Oxford: Oxford University Press.

OZ-SALZBERGER, Fania. 2003. "The Political Theory of the Scottish Enlightenment", en: Alexander BRODIE (Ed.), 2003, pp.157-177.

RODRIG, Dani. 2003. "Has Globalization gone too far?" Institute for International Economics, <http://www.iie.com>, 02.10.03.

SEN, Amartya. 1999. *Development as Freedom*, New York, Anchor Books.

SEN, Amartya. 2002. "Globalization and Poverty", Lecture given at Santa Clara University, 10-29-02 <http://www.scu.edu/globalization/speakers/senlecture.cfm>, 01.10.03.

STIGLITZ, Joseph E. 2002. *El malestar en la globalización*, Bogotá, Santillana.

STIGLITZ, Joseph E. 2002a. "El descontento con la globalización", en Fabio GIRALDO (Comp.): *Pánico en la globalización*, Bogotá, FICA, 2002, 57.

TWEYMAN, S. Ed. 1995. *David Hume. Critical Assessments*, London, New York: Routledge, 6 Vols.

VELK, T. RIGGS, A.R. 1995. "David Hume's Practical Economics", in: S. TWEYMAN (Ed.): *David Hume. Critical Assessments*, London, New York,