

# NEW LEFT REVIEW 98

SEGUNDA ÉPOCA

MAYO - JUNIO 2016

EDITORIAL		
SUSAN WATKINS	Nuevas oposiciones	7
ARTÍCULOS		
LUC BOLTANSKI Y ARNAUD ESQUERRE	La vida económica de las cosas	37
JOE TRAPIDO	El juego del poder en Kinsasa	65
ZÖE SUTHERLAND	Conceptualismos globales	91
SUHAS PALSHIKAR	El hombre común de la India	125
CRÍTICA		
NEIL DAVIDSON	Un filósofo escocés	143
DAVID LAU	La poética de la resistencia	154
IAN BIRCHALL	La capital de los parias	169

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN

[WWW.NEWLEFTREVIEW.ES](http://WWW.NEWLEFTREVIEW.ES)

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES  
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO



Secretaría de  
Educación Superior,  
Ciencia, Tecnología e Innovación



traficantes de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

## CRÍTICA

James A. Harris, *Hume: An Intellectual Biography*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015, 621 pp.

NEIL DAVIDSON

### EL FILÓSOFO DE EDIMBURGO

Los libros sobre las figuras más destacadas de la Ilustración escocesa, a diferencia de los que tratan de sus contemporáneos franceses, tienden a concentrarse en sus ideas más que en sus actividades. Una comparación de la forma en que muchos de ellos murieron sugiere el por qué. Barnave escribió *De la Révolution et de la Constitution (Introduction à la Révolution française)* en 1792, mientras estaba en la cárcel en espera de juicio, tras el que sería guillotinado por traición, al haber conspirado contra la Revolución con la familia real. Condorcet, también sospechoso de traición –aunque con bastante menos justificación que Barnave– escribió su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Esbozo para un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano] en su escondrijo durante 1793, poco antes de su muerte tras ser detenido al año siguiente. Contrastan sus destinos con los de David Hume y su amigo Adam Smith, que por lo que sabemos murieron tranquilamente en sus camas. Es cierto que ambos rechazaron los consuelos de la religión y que su escepticismo fue tratado casi como ateísmo declarado por el ala «popular» calvinista de la Kirk [Iglesia] de Escocia; pero había pasado tiempo desde la época en que un blasfemo podía ser ejecutado en Edimburgo a instancias de ésta, como sucedió con Thomas Aikenhead en 1697. Los riesgos que corrían afectaban a su carrera y reputación, más que a su vida e integridad física.

Las diferencias se deben en parte a las formas divergentes adoptadas por las revoluciones francesa y escocesa: la primera fue prototipo de todas las revoluciones posteriores desde abajo, mientras que la segunda fue la primera «revolución pasiva» desde arriba, a la que tanto Hume como (especialmente) Smith contribuyeron como teóricos. Quizá porque su distancia del proceso inmediato de cambio social les permitió llevar vidas comparativa y afortunadamente tranquilas, las biografías de los escoceses han sido relativamente pocas y distantes entre sí. En el caso de Smith, su discípulo Dugald Stewart estableció el marco básico en 1794 con su largo ensayo «Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.», con el que se inició el proceso de desradicalización de su obra. Entre ese momento y la década de 1980, cuando comenzó la era de la investigación moderna de la vida de Smith y no sólo de su trabajo, únicamente aparecieron dos biografías, publicadas en 1895 y 1937. Hume ha estado aún más desatendido. Sus memorias en cinco páginas, «My Own Life», escritas cuando ya presentía su inminente muerte por cáncer en 1776, sirvió de marco para el relato de Thomas Edward Ritchie, *An Account of the Life and Writings of David Hume* (1807), un volumen que consta principalmente de extractos de sus cartas y ensayos no publicados. Sólo le siguieron dos estudios de su vida, en 1836 y 1931, antes de la aparición de la biografía estándar de E. C. Mossner *The Life of David Hume* en 1954. Ésta sigue siendo la fuente más valiosa de información sobre la vida de Hume, pero sólo se ocupa de sus ideas en la medida en que proporcionan lo que Mossner llama «*the rationale of his actions*» [la razón fundamental de sus actos], enfoque que también seguía cincuenta años después Roderick Graham en *The Great Infidel* (2004), con rendimientos decrecientes. En resumen, las discusiones sobre la obra de Hume tienden a tratar su biografía como «fondo», mientras que las biografías sólo se ocupan de su obra en la medida en que afecta a sus circunstancias personales.

Su vida no carece de interés, por supuesto, por muy sosegada que pueda parecer ateniéndonos a lo que era habitual en Francia a finales del siglo XVIII. La trayectoria de Hume ejemplariza la del intelectual durante el período en que Escocia estaba atravesando su transición al capitalismo y Gran Bretaña iba estableciendo su supremacía sobre Francia como potencia europea dominante, como sugieren las fechas. Nacido en Edimburgo en 1711, sólo cuatro años después del Tratado de la Unión Anglo-Escocesa que había dado a luz a Gran Bretaña, murió en la misma ciudad en 1776, cuando el estallido de la Revolución Americana presagiaba el primer revés de lo que ahora era el Imperio británico. Como hijo menor de un abogado y terrateniente relativamente pequeño –John Home de Ninewells en Berwickshire, que murió cuando sus hijos eran todavía muy pequeños– cabía esperar que Hume adquiriera una profesión, preferiblemente en leyes, pero nunca lo hizo (el cambio de vocal en su apellido fue otro desvío). Aunque asistió a

la Universidad de Edimburgo en lo que ahora nos parece la extraordinariamente temprana edad de diez años (lo normal en la época eran los catorce), nunca se graduó y se mantuvo mediante una serie diversa de puestos administrativos. Trabajó como empleado en Bristol a principios de la década de 1730 y actuó como tutor y compañero del marqués de Annandale, mentalmente inestable, entre 1745-1746, antes de ocupar varios puestos en la burocracia militar y diplomática de Gran Bretaña, primero como secretario del general británico James St. Clair durante sus campañas contra los franceses, y luego como secretario de las embajadas británicas en Turín y Viena. Su último puesto oficial fue como subsecretario de Estado para el Departamento del Norte (es decir, Europa al norte de Francia) entre 1767 y 1768. Pese a ser uno de los principales intelectuales de su tiempo, Hume sólo se presentó —o fue propuesto por sus amigos— para dos puestos académicos, uno como profesor de Filosofía Moral en Edimburgo (1745), que se le denegó a raíz de una campaña de los ministros locales de la Kirk, y el otro como profesor de Lógica y Metafísica en Glasgow (1751), para el que nunca fue considerado seriamente debido a la heterodoxia de sus puntos de vista religiosos. El único de sus puestos conectado de algún modo con la vida académica fue el de bibliotecario de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de Edimburgo entre 1752 y 1757.

Durante este tiempo Hume produjo más de sesenta ensayos y folletos, y aparte de las colecciones en las que éstos aparecían, cuatro libros importantes, dos de ellos en varios volúmenes. En la nueva biografía intelectual de James Harris tenemos por fin un texto que integra el estudio de esa obra en el contexto de lo que se conoce acerca de su vida, sin privilegiar una a expensas de la otra, de una manera similar, pero más desarrollada, que el estudio de Nicholas Phillipson sobre el amigo de Hume *Adam Smith: An Enlightened Life* (2010). Este delicado equilibrio no es el mayor de los logros de Harris, sino su punto de partida. Como señala en el prefacio, son muy pocos los hechos nuevos que han surgido desde que apareció la edición revisada del libro de Mossner en 1980. Sin embargo, a diferencia de Mossner, cuyas especulaciones sin fundamento son notorias entre los estudiosos de Hume, Harris normalmente alerta al lector cuando hay una falta de evidencia concluyente sobre, por ejemplo, qué libros estaba leyendo Hume o en qué debates estaba interviniendo, y queda claro cuándo está haciendo inferencias defendibles más que presentar hechos.

Pero en cualquier trabajo de este tipo, por muy escrupuloso que sea el relato histórico o por muy precisa que sea la exposición teórica, es probable que el interés real resida en si el autor ofrece una nueva interpretación plausible de por lo menos algún aspecto de su contenido. Como veremos más adelante, Harris lo hace, pero también muestra que Hume era un narrador bastante poco fiable en cuanto a su propia persona, restando importancia

continuamente al grado de admiración que despertaba en muchas de las mentes más importantes de la Europa de su época, y cómo, desde un principio, su obra era tomada muy en serio, incluso por quienes estaban en desacuerdo con él. Puede que hubiera razones psicológicas para esto, en particular, como sugiere Harris, el hecho de que «era bastante más sensible con respecto a las críticas hostiles que con respecto a las alabanzas», pero de manera más general, «parecía haber algo en Hume que le impedía reconocer, tal vez incluso a sí mismo, el éxito que sin duda tenía». Sí reconoció en una carta muy tardía a uno de sus amigos que tenía, como dicen los escoceses, «un buen concepto de sí mismo», a lo que Harris agrega: «y podría haber también algo de vanidad, precisamente, en su negativa a reconocer que lo que había logrado no había quedado, de hecho, sin ningún reconocimiento». «Sin ningún reconocimiento» es un eufemismo, y Harris está acertado al no tomar «My Own Life» como una evaluación precisa del impacto de Hume durante su propia vida. Más allá de esa actitud adecuadamente crítica hacia los enunciados de su propio sujeto, Harris ofrece dos importantes cambios de perspectiva con respecto a la obra de Hume.

En primer lugar, se opone a la caracterización dominante de Hume que lo presenta ante todo como un filósofo que produjo una gran obra, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), a la temprana edad de 26 años. El *Tratado* es un clásico muy discutido y controvertido de la filosofía occidental, difícil de resumir en unas pocas frases, pero para nuestros propósitos los siguientes aspectos serían los más relevantes. Hume argumentaba que no podemos entender realmente las relaciones causales mediante la razón, sino sólo asumirlas sobre la base de «ciertos principios» que son inherentes a nuestra mente. A diferencia de Locke, rechazaba la idea de la mente como una *tabula rasa* pasiva que recibe el sello de la experiencia, afirmando en cambio que es sede de ideas y propensiones innatas, en particular en relación con acontecimientos dilucidantes. En términos generales, al observar una cadena de acontecimientos que terminan de una manera particular, suponemos que siempre sucederá así, pero no pasa de ser una probabilidad. Como resume Harris: «En cuanto a la concepción demostrativa, matemática, de la racionalidad, respecto a la cual los filósofos se habían mostrado sumamente interesados desde el inicio de la revolución científica, Hume sostenía que era *irracional* creer cualquier cosa a partir únicamente de la experiencia». El nivel de incertidumbre existencial al que tiende este grado de escepticismo podría parecer profundamente destabilizador, pero Hume argumenta que no tiene por qué ser así, ya que las sociedades pueden y deben sobrevivir apoyándose en los hábitos o costumbres como una guía para la vida cotidiana. Respondemos de cierto modo a los estímulos externos debido a nuestra naturaleza humana, que se expresa a través de las pasiones, o «existencias originales», muy diversas entre sí y no susceptibles

de un análisis racional; se entienden mejor como «necesidades» o «deseos». El contraste entre razón y pasiones es por supuesto ancestral, remontándose hasta la Antigüedad, pero adquirió una importancia mayor durante la Ilustración, cuando la tarea de establecer las facultades y límites de la razón humana cobró una nueva urgencia frente a diversas variedades de oscurantismo confesional. Pascal lo invocó en la década de 1650 en sus *Pensées* («el corazón tiene razones que la razón no entiende»), y también Spinoza poco después en su *Tractatus Politicus*, pero quizá fue Hume el primer pensador en dedicarle tanta atención a esa distinción. Lo más sorprendente de esa posición —expuesta en una de las primeras grandes obras de la Ilustración escocesa— son los límites que pone a la racionalidad humana. Como escribió en el *Tratado*: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y nunca puede pretender ningún otro oficio que el de servir las y obedecerlas».

Hay dos versiones de lo que ocurrió una vez que Hume publicó ese trabajo pionero. En la primera, Hume prosigue sus intereses filosóficos, aunque sobre todo, por decirlo así, por otros medios: según esa versión, todo lo que escribió sobre cualquier tema estaba marcado por las posiciones que defendió en el *Tratado*. En la segunda, que propuso en particular Lytton Strachey, Hume estaba tan desanimado por la recepción hostil a su primer libro y la renuencia subsiguiente de cualquier editor a volver a publicarlo, que abandonó su verdadera vocación filosófica para escribir sobre una serie de temas no relacionados, impulsado por su deseo de fama literaria más que por cualquier propósito intelectual profundo. Harris rechaza ambas versiones.

Sostiene que la obra de Hume no constituye, de hecho, un todo unificado, y en ese sentido es muy diferente a la de Smith. Esto puede parecer contrario a la intuición, dada la existencia del «Problema Adam Smith», la supuesta incompatibilidad entre las caracterizaciones antropológicas de la naturaleza humana ofrecidas en *The Theory of Moral Sentiments* y en *The Wealth of Nations*, señalada en primer lugar por Roederer en 1793 y popularizada por interlocutores alemanes de Smith durante la década de 1840. En la primera de esas obras Smith afirmaba que los seres humanos actúan por simpatía, o con altruismo, hacia sus semejantes, mientras que en la segunda parecía argumentar que actúan por motivos egoístas, o al menos en busca del interés individual, aunque esto acabe teniendo efectos beneficiosos. Existe, en efecto, una contradicción ahí, pero no es entre altruismo, por un lado, e individualismo, por otro. Se trata, en realidad, de que en la primera de esas obras Smith estaba explicando cómo se comportan los seres humanos en tanto que individuos sociales abstraídos de cualquier contexto particular; en la otra, cómo se comportan en lo que llamaba «sociedad comercial», en la que se ven obligados a comportarse como seres egoístas. La contradicción, en otras palabras, residía en la realidad social, no en los escritos de Smith. Pero la obra de Hume es en *verdad* poco sistemática, a diferencia de la de Smith.

La razón de esto también suministra a Harris una justificación para argumentar que no hay que tratar a Hume principalmente como un filósofo decepcionado con una visión omnicompreensiva; más bien debemos entenderlo como un hombre de letras, que, como dice Harris, «quería escribir sobre lo que quería escribir, de la forma en que quería hacerlo, sin interferencias de un patrón, un jefe político o un vendedor de libros». Evidentemente, Hume era «un hombre de letras *filosófico*», que «escribía sobre la naturaleza humana, la política, la religión y la historia de Inglaterra desde el año 55 antes de nuestra era hasta 1688», y sólo entendiendo lo que esto significaba «a mediados del siglo XVIII» podemos entender realmente a Hume. Había pocos modelos: Pope, Shaftesbury, tal vez Voltaire. «Considerarse a uno mismo un hombre de letras significaba distanciarse, tanto de las especialidades académicas de la universidad como de las obsesiones estrechas y pedantes del gentilhombre *érudit*». Exigía un alto nivel de conocimientos y, evitando al mismo tiempo la necesidad de patrocinio o las restricciones de un puesto académico, también significaba liberarse de la carga de trabajos rutinarios de tipo periodístico. Era necesario, en otras palabras, lo que Hume llamaba «independencia», razón por la que no parecía realmente molesto cuando se le negaron cátedras en Edimburgo y Glasgow. El estilo literario era importante para un hombre de letras, porque «no escribía como un especialista para colegas especialistas», sino para «un gran número de lectores entre los hombres y mujeres educados de su época, en Gran Bretaña y en general en Europa», preferiblemente entre los dispuestos a entrar en «cierto tipo de espacio discursivo», en el que las ideas se podían discutir de manera impersonal y sin recurrir a la conocida argumentación *ad hominem* de las motivaciones personales. Siguiendo con ese tema en relación con los *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748), Harris afirma que Hume fue «tratando de establecer una especie de alianza entre él y sus lectores, una alianza de los cosmopolitas e ilustrados, contra la filosofía académica del mundo moderno». El académico y el hombre —o muy rara vez, la mujer— de letras nacieron más o menos en el mismo momento, con Smith como representante del primero, y Hume del segundo (aunque Smith dejó su cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow en cuanto pudo, en 1764, para dedicarse a escribir *La riqueza de las naciones*). No hay duda de cuál de los dos se ha convertido en foco de la vida intelectual hoy día: para nosotros, Hume no es sólo una figura histórica distante, sino que representa un tipo social desaparecido.

El segundo de los cambios de perspectiva de Harris tiene que ver con las principales obras de Hume. Harris es un historiador académico de la filosofía, y sus trabajos anteriores se han centrado fundamentalmente en los temas correspondientes. Es tanto más meritorio, pues, que sin descuidar el *Tratado*, Harris insista en tomarse en serio *The History of England*

(1754-1762), dedicando dos capítulos enteros y más de una quinta parte del texto a esa obra, algo totalmente justificado a la vista de su magnitud. Concebida originalmente como núcleo de una *History of Great Britain* desde la unión de las dos coronas en 1603 hasta la sucesión hannoveriana de 1714, los dos primeros volúmenes culminaban en la aprobación de la Declaración de Derechos después de la Revolución Gloriosa de 1688. Sin embargo, en lugar de completar el libro con un estudio del cuarto de siglo posterior, Hume decidió sumergirse en un pasado *inglés* mucho más remoto, produciendo otros cuatro volúmenes. Harris relata el proceso:

La decadencia del feudalismo y el consiguiente incremento del poder de los Comunes debían ser explorados en detalle, al igual que el asunto con ellos relacionado de los efectos intelectuales, espirituales y materiales de la Reforma Inglesa. Pero esto tampoco resultó al final suficiente. A Hume llegó a parecerle que el propio período Tudor requería explicación, y que el relato debía retrotraerse, después de todo, al momento en que se solía suponer que comenzaba la historia inglesa, esto es, la invasión romana del año 55 antes de nuestra era.

Hasta las décadas centrales del siglo XIX, la *Historia* fue el libro más célebre de Hume; a partir de entonces fue criticado o incluso menospreciado por su falta de atención a las fuentes primarias disponibles y por el tono de desapego intelectual con que fue escrito, aunque cabe sospechar que el dominio abrumador de la *History of England* de Macaulay y su concepción *whig* de la historia también fueron factores importantes en su eclipse, ya que, como señala Harris, la obra de Hume encarnaba «una filosofía de la política que era tan escéptica con respecto a los mitos del *whiggismo* como con respecto a los del *torysmo*». Al rechazar las interpretaciones de la Revolución Gloriosa presentada, ya fuera como la restauración de las antiguas libertades inglesas, o como una usurpación externa ilegítima, Hume comenzó a establecer una concepción moderna de la revolución en general. Harris escribe que, para Hume, 1688 «fue realmente una *revolución*, la sustitución de un orden político por otro muy diferente». Por otra parte, sólo podía explicarse «por la situación política internacional y la apreciación de Guillermo de Orange del papel que una nueva y rica corona inglesa podía desempeñar en la resistencia frente a la monarquía universal francesa y la preservación del equilibrio de poder en Europa». La temprana defensa por parte de Hume de «lo internacional» como factor explicativo era impresionante. Sin embargo, su recurso a ese factor era casi total, con exclusión de todo lo demás: «Se podía encontrar suficiente explicación en la situación europea», escribe Harris, «y en la concepción de Guillermo del papel que él podía desempeñar en aquella situación».

Esta búsqueda de una explicación externa monocausal apunta a un problema más general detectable en la obra de Hume, y que Harris no afronta decididamente. En su ensayo «Whether the British Government Inclines

More to Absolute Monarchy or to a Republic», Hume desdeñaba al republicano del siglo XVII James Harrington, quien supuestamente «se creía tan seguro de su principio general *de que el equilibrio de poder depende del de la propiedad*, que se atrevió a juzgar imposible restablecer la monarquía en Inglaterra, pero su libro apenas se publicó cuando se restauró al rey; y la monarquía ha subsistido desde entonces en las mismas condiciones que antes». Harrington, cuya perspicacia en cuanto a la imposibilidad de mantener un desequilibrio entre el poder económico y el político lo señala como el primer gran teórico de la revolución social, no se habría visto empero demasiado sorprendido por ese acontecimiento. La monarquía restaurada no podía gobernar de la manera acostumbrada, ya que, como entendió Harrington, las relaciones de propiedad en que se basaba se habían alterado sustancialmente. Fue precisamente el intento de gobernar como si no hubiera pasado nada lo que condujo a la caída de la dinastía Estuardo en 1688. La rivalidad internacional entre Inglaterra y Francia no era simplemente una lucha por el dominio geopolítico entre dos reinos indiferenciados, sino también un choque entre distintos sistemas sociales.

No es que Hume fuera totalmente ajeno a las diversas influencias sobre la vida política de los cambios en las condiciones socioeconómicas; como testimonio, por ejemplo, su argumento en «Of Refinement in the Arts» de que la sustitución de una clase de arrendatarios feudales subalternos por otra de granjeros capitalistas independientes promovía la libertad. La cuestión es más bien que tendía a abordar los problemas de forma aislada unos de otros, lo que tal vez indica la desventaja potencial de ser ante todo un hombre de letras. Harris ciertamente apunta ejemplos, como el del texto prometedoramente titulado «On the Study of History», en el que Hume no va más allá de un conjunto de banalidades. El problema es empero más profundo y parece estar relacionado con una de sus posiciones filosóficas fundamentales.

En lo que se refiere a la explicación histórica, el problema es el individualismo metodológico de Hume, que se centra en aspectos supuestamente permanentes de la condición humana más que en los efectos más indeterminados del cambio socioeconómico. En un momento dado, Harris especula sobre por qué Hume no llegó a escribir el proyectado volumen V del *Tratado*, que debía haberse ocupado de la política. Ferguson, Kames, Millar y Smith escribieron sobre este tema y Harris cree que Hume podría haberlo hecho también: «No cabe duda de que, si hubiera querido, Hume podría haber utilizado su propia teoría de la naturaleza humana con ese mismo fin». Yo lo dudo, aunque sólo sea porque la teoría de su naturaleza humana había sido diseñada esencialmente para explicar la *repetición* más que el desarrollo en los asuntos humanos. Harris da cuenta de la actitud de Hume con respecto a las movilizaciones de «Wilkes and Liberty»: «Un debilitamiento de la autoridad

política produjo la anarquía, y de la anarquía había surgido el despotismo. Había muchas razones, pensaba Hume, para pensar que eso mismo podía volver a ocurrir de nuevo». Abstracciones como «autoridad» y «anarquía» sirven aquí para eludir un análisis histórico específico, y el mismo supuesto de patrones eternos de comportamiento vertebraban sus exposiciones de movimientos históricos tales como las sectas radicales. Según Harris, Hume

argumentaba que un primer brote de entusiasmo tenía que ser extremadamente desestabilizador, como demostraban las tendencias anárquicas de los anabaptistas en Alemania, los *camisards* [hugonotes] en Francia, los *levellers* [niveladores] en Inglaterra y los *covenanters* [juramentados] en Escocia. Pero ese entusiasmo se desvanecía con el tiempo, y la ausencia de una estructura de poder en las sectas protestantes significaba que no había nadie interesado en mantener la ortodoxia de creencias y prácticas dentro de cada secta, de manera que al final se producía un desplome general cayendo en la tolerancia mutua y «la mayor negligencia y frialdad en los asuntos sagrados».

Dejando a un lado la inverosímil idea de que los *convenanters* escoceses, tan doctrinarios, no poseyeran una «estructura de poder», la incoherencia de este argumento salta a la vista sin más que considerar la gran heterogeneidad de los movimientos que enumera. El anabaptismo fue un movimiento milenarista de masas; los *convenanters* y *camisards* (posteriores a la Restauración) eran agrupaciones geográficamente limitadas que enarbolaban creencias religiosas en su lucha por reivindicaciones locales; los *levellers* no eran un grupo religioso en absoluto, sino en algunos aspectos la primera organización política moderna. Sus finales también fueron muy diferentes: los anabaptistas fueron aniquilados o dispersados; los *levellers* fueron derrotados, aunque sus ideas resucitaron más tarde con distintas formas de organización; los *convenanters* y *camisards* llegaron en último término a un acuerdo, ya fuera con un nuevo régimen (en el primer caso) o con el poder existente (en el segundo).

Siempre es desacertado criticar a los biógrafos por las opiniones de sus biografiados, pero en este caso Harris está de acuerdo con Hume o, al menos, se niega a considerar las posibles incoherencias en su posición. Esto es tanto más sorprendente, ya que, en otros apartados de su libro, Harris señala que las explicaciones de los patrones reales de las creencias políticas y religiosas están notoriamente ausentes de la *Historia*: «Esto tuvo un efecto especialmente nocivo en el tratamiento que dio Hume a Escocia, «que figura en la narración casi exclusivamente como una tierra de fervor presbiteriano fundamentalista». La reacción de Hume al episodio final de la revolución escocesa –y británica–, que se produjo mientras él se encontraba en el extranjero trabajando para el general St. Clair, ofrece otro ejemplo: en las propias palabras de Harris, «la rebelión jacobita de 1745 fue un recordatorio de que la revolución constitucional iniciada en 1688 aún no había conseguido llevar a Gran Bretaña decisivamente más

allá de los problemas políticos y religiosos del siglo xvii». El régimen hanoveriano era todavía vulnerable, «especialmente en Escocia». Pero, ¿por qué? La dimensión internacional, tan importante en la presentación de 1688 por Hume, aquí desaparece por completo, aunque 1745 deba verse como un momento clave en el conflicto intersistémico entre Inglaterra/Gran Bretaña y Francia desde 1688 a 1763, y no podría haber sucedido sin el apoyo de Francia a los jacobitas. Había, por supuesto, razones propias para el alzamiento de la clase en decadencia de los *lairds* menores, pero aquí la intrusión de las relaciones sociales de producción capitalistas en las clases feudales era bastante más importante que los problemas religiosos del siglo xviii. Harris señala en otra parte que «una característica sorprendente de los ensayos políticos que Hume publicó en 1741 y 1742» es que «en ellos no se mencionan los asuntos internacionales»; pero en este caso el autor es insuficientemente crítico con respecto a las profundas tendencias ahistóricas en el pensamiento de su biografiado.

La mención de Escocia nos lleva a una última cuestión: la relación de Hume con su propia nación. En este asunto Harris se apoya más de lo habitual en consideraciones sobre lo que «debía de haber leído» o «podría haber conocido». Sin embargo, argumenta convincentemente que las influencias intelectuales de Hume le llegaron al menos tanto de la escena escocesa –sobre todo, la obra de Francis Hutcheson y Henry Kames–, como de Francia, a través de los escritos de Malebranche (también hace notar, de paso, la importancia de una figura que ha sido injustamente vilipendiada, y no sólo por Marx en *El capital*: Andrew Fletcher de Saltoun). Que los escritos de Hume pretendieran influir en el desarrollo socioeconómico de su país de origen no está tan claro. Harris evoca las referencias a Escocia en los *Essays, Moral and Political* (1741-1742) y en los *Essays and Treatises on Several Subjects* (1777), pero concluye que «no podría afirmarse que las obras tuvieran algo parecido a una agenda escocesa», lo cual atribuye al deseo de Hume de buscarse un público británico, que era manifiestamente real, pero eso no significa que los ensayos no estuvieran influidos por la situación escocesa. Se puede argumentar, por ejemplo, que la discusión de Hume de la relación entre los diferentes tipos de tenencia de la tierra y la libertad en «Of Refinement in the Arts» fue pensada como un ejemplo para sus paisanos escoceses, entonces en las primeras fases de la transición a la agricultura capitalista, aunque no haya ningún modo de confirmar esa suposición.

Alasdair MacIntyre dijo una vez de *The History of England* que Hume escribía sobre Escocia como si se tratara de un país extranjero. Harris está de acuerdo:

Hume no era, y no quería ser considerado, un escritor escocés. Conscientemente se distanció de los mitos que los escoceses tenían sobre sí mismos, sobre todo del mito de que, gracias a los esfuerzos de los reformadores,

Escocia había sido una tierra de libertad política mucho antes que Inglaterra. Durante el siglo XVI Escocia era de hecho, según Hume, apenas un Estado en el sentido propio de la palabra.

En esta evaluación Hume estaba en general acertado, y en el contexto de los debates actuales sobre la independencia de Escocia, que inevitablemente implican reflexiones sobre su historia, se requiere con urgencia parte de su escepticismo sobre los mitos nacionales, no para apoyar el statu quo unionista que se desmorona, sino para que la defensa de la independencia no se base en fantasías sobre el pasado escocés. En este sentido, el libro de Harris también es políticamente significativo de un modo que él puede no haber pretendido, ya que transmite con gran claridad la lucha que se requirió en Edimburgo para que se lograra la victoria de los pensadores de la Ilustración y sus aliados moderados de la Kirk contra los defensores de la ortodoxia calvinista tradicionalista. El inacabable parloteo autocomplaciente sobre la Ilustración escocesa a menudo la trata como una consecuencia natural del período anterior de la historia de Escocia, más que como un giro destinado a cambiar ese curso: Hume no habría caído nunca en ese error.

Pero el libro de Harris es obviamente importante por razones distintas a la de contribuir –tal vez inadvertidamente– a nuestros actuales debates políticos. Presenta un modelo de realización de una biografía intelectual en que el examen de la obra del biografado emerge orgánicamente, por decirlo así, de la narración de su vida, sin cambios bruscos de registro; y ha producido la que es probable que acabe siendo reconocida como la obra definitiva sobre Hume. Yo he escrito anteriormente que la vida de Smith y Hume fue muy diferente de la de sus homólogos franceses, pero en un sentido al menos la de Hume sí podía compararse. Emerge de las páginas del libro de Harris como una figura genuinamente burguesa, de una especie que no podía haber existido en Escocia en un período anterior; un hombre que no participaba directamente en los nuevos procesos de producción capitalista, pero cuya personalidad e intereses habrían sido impensables sin ellos.