

DAVID HUME

Y LOS LÍMITES DE LA CONFIANZA

FRANCISCO HERREROS

Introducción

La confianza es uno de los conceptos más analizados de la moderna ciencia social, desde la economía de los costes de transacción hasta la escuela del capital social. No obstante, al ser un concepto de uso común, su relevancia va más allá de los debates académicos y ha pasado a formar parte, por ejemplo, de los análisis periodísticos acerca del “problema de confianza” que hay detrás de la actual crisis financiera y de cómo reconstruir la confianza perdida. La confianza, se dice, es parte del cemento de la sociedad, algo que mantiene a las comunidades unidas y facilita las transacciones económicas.

En este artículo analizaré cuál era la idea de la confianza sostenida por David Hume. Se trata fundamentalmente de un ejercicio en historia de las ideas, pero creo que, además, la visión de Hume sobre la confianza puede ofrecernos algunas claves acerca de cuál es el papel de la confianza en la sociedad y si realmente es este un concepto útil para analizar la cooperación, como se sostiene habitualmente.

Aunque no hay en Hume un análisis explícito de la idea de confianza,

es posible reconstruir una interpretación plausible de qué entendía Hume por confianza y cuáles eran sus límites. En este artículo sostendré que hay dos conceptos de confianza implícitos en la obra de David Hume: confianza entendida como expectativa sobre el carácter de la gente, sus –digamos– predisposiciones intrínsecas a la cooperación (su benevolencia, su fidelidad, su honestidad), y como expectativa de que los individuos cooperarán movidos por motivaciones egoístas, una idea fuertemente relacionada con lo que Hume denominaba “virtudes artificiales”. Ambas son interpretaciones plausibles sobre la confianza, pero es la primera la más original, probablemente la más parecida a lo que intuitivamente llamamos “confianza”, pero que, curiosamente, está alejada de la idea de confianza que invocamos al hablar, por ejemplo, de la “confianza en el sistema financiero” en los últimos dos años.

Esa idea de confianza tiene que ver con la existencia de regulaciones que garanticen que los agentes económicos se comporten de manera ordenada, sin que su egoísmo individual lleve a resultados agregados ineficientes. Es decir, se re-

laciona con las “virtudes artificiales” de Hume. La otra idea, más próxima a lo que en el lenguaje común se ha entendido como confianza, tiene que ver con determinados rasgos que hacen a alguien “digno de confianza”: su honestidad, su fidelidad, su rectitud. Cualidades que, de acuerdo con Hume, reducen a la confianza a un espacio reducido en el funcionamiento de la sociedad. A continuación veremos por qué.

Dos ideas de la confianza en Hume

Como ya he dicho, no hay un análisis sistemático de la confianza en Hume, al menos no de la confianza como un concepto específico similar al analizado por la moderna ciencia social. El término “confianza”, claro está, aparece frecuentemente en el trabajo de Hume. En su *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. [*Historia de Inglaterra*] se refiere en numerosas ocasiones a la confianza de los ciudadanos (o más bien los súbditos) hacia los reyes. Las fuentes de la confianza son discutidas en su *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. [*Investigación sobre los principios de la*

moral] y en algunos de los *Essays. Moral, Political and Literary*. [*Ensayos*]. En su *A Treatise of Human Nature*. [*Tratado sobre la naturaleza humana*] discute el problema de la confianza, aunque no de manera explícita, en la parte segunda del libro tercero sobre la justicia como una virtud artificial. Su análisis sobre la virtud artificial puede ser interpretado como una explicación de cómo la confianza y la cooperación puede ser sostenida en la sociedad.¹ En todas estas referencias dispersas a la confianza hay implícitas, en mi opinión, dos ideas de la confianza: como expectativa sobre el carácter del otro y como expectativa sobre sus acciones.

- La confianza es, en primer lugar, una expectativa sobre el carácter del otro. Hume identifica varios rasgos del carácter que hacen a sus poseedores dignos de confianza: honestidad, fidelidad, confianza y benevolencia (*Investigación sobre los principios de la moral*: 54, 91-92). Otra característica importante que Hume menciona es la

¹ Esta interpretación ha sido defendida de forma muy convincente por Russell Hardin (2007)



David Hume

constancia en la amistad. Es decir, no basta con tener unas determinadas virtudes; hay que ser constante en ellas para ser digno de confianza. Su *Historia de Inglaterra* está plagada de referencias a cómo la confianza se destruye por la inconstancia. Así, la amistad de Enrique III era de poco valor porque no era mantenida con constancia (*Historia de Inglaterra*, vol. 2: 16), mientras que la de Enrique VIII se caracterizaba por ser caprichosa e inconstante, y por ello poco sólida (*Historia de Inglaterra*, vol. 3: 462).

Estos rasgos que hacen a alguien digno de confianza son intrínsecos, instintivos y automáticos. No se basan en un cálculo egoísta de los beneficios que se podrían derivar de continuar la relación de confianza; y, además, el placer que se obtiene de ellos es un subproducto de la relación de confianza. Esto lo deja Hume bastante claro: la benevolencia y la amistad son “pasiones mentales” no derivadas de intereses (*Investigación sobre los principios de la moral*: 92-93). Se obtiene placer

por actuar de manera benevolente, pero ese no es el objetivo de ser benevolente, honesto y fiel. En palabras de Hume “obtengo placer al hacer el bien a mi amigo, porque le quiero, pero no le quiero porque busque ese placer” (*Ensayos*: 85-86)

La benevolencia y la honestidad son claramente características que definen a alguien como digno de confianza. En cuanto al otro rasgo de carácter que de acuerdo con Hume está asociado a la confianza, la constancia en la amistad, puede hacer a alguien digno de confianza al menos en tres sentidos distintos. En primer lugar, la constancia puede indicar que la relación va a ser duradera. Si esto es así, siempre que valoremos lo suficiente los beneficios futuros que se pueden obtener de esa relación y pensemos que nuestro amigo también los valora (algo que quizá podemos derivar de su “constancia”), entonces podemos asumir que hay un interés mutuo en mantener viva la relación, y, por tanto, la confianza puede arraigar. Esta interpretación es en principio plausible, pero probablemente es contradictoria con la idea de Hume de que la amistad es una pasión mental que no está determinada por el interés.

Una segunda interpretación posible es que la constancia simplemente es algo necesario para considerar a alguien como un amigo. Implicaría que todos los amigos son constantes en su amistad. No obstante, esto sería en cierta medida contradictorio con la idea de que es la “constancia en la amistad” y no simplemente la “amistad” lo que hace a una persona digna de confianza.

La tercera interpretación sería simplemente que los amigos pueden ser más o menos constantes en su amistad, pero los que son constantes son más dignos de confianza. La amistad de Enrique III y de Enrique VIII podía ser en cierto sentido real; pero dado su inconstancia, era de escaso valor, y, por tanto, un pobre fundamento para la confianza. Enrique VIII era sólo capaz, a decir de Hume, de sostener una “amistad temporal”, real mientras duraba pero de menor valor que un compromiso constante (*Historia de Inglaterra*, vol. 3: 322).

En suma, si la benevolencia, la honestidad y la constancia son rasgos que hacen a una persona digna de confianza, si son como dice Hume “fuentes de confianza”, entonces la confianza debe ser una re-

flexión acerca de quién reúne esas características. Confiamos en alguien porque le consideramos benevolente, honesto y constante en su amistad. En este sentido, la confianza es una expectativa acerca del carácter del otro, lo que en teoría de juegos se denominaría su “tipo”.

La primera interpretación de la confianza en Hume supondría, por tanto, que A confía en que B hará C porque A piensa que B es benevolente, honesto y constante.

- Pasemos ahora a la segunda interpretación posible de la idea de confianza en Hume. En su análisis de la justicia como una virtud artificial discute la obligación del cumplimiento de promesas. A partir de esta discusión podemos derivar una idea de la confianza como expectativa sobre las acciones del otro (con independencia de cuál sea su carácter).

La obligación de cumplimiento de promesas no es, de acuerdo con Hume, una virtud natural, es decir, algo que se derive directamente de la naturaleza humana. Las promesas son más bien “invenciones humanas, basadas en las necesidades e intereses de la sociedad” (*Tratado sobre la naturaleza humana*: 333). Más tarde volveré sobre este tema. Por ahora baste decir que las promesas se sostienen por la presencia de normas y convenciones, que proporcionan a los individuos incentivos (en forma de premios y castigos) para cumplir las promesas dadas. Estas normas y convenciones apelan al egoísmo de los individuos. Si se trata de una norma estatal, o una convención social, los individuos la cumplirán para

evitar sanciones. Si la promesa se ha dado a alguien con el que se tiene una relación duradera, entonces el individuo puede pensar que le conviene mantenerla porque de lo contrario la relación se romperá y con ello perderá los beneficios futuros que se puedan derivar de ella.

En este caso, a diferencia de la anterior idea de confianza, lo importante es el comportamiento, que se cumplan las promesas, no las razones para cumplirlas. Esas razones, en todo caso, estarán poco relacionadas con el altruismo, dado que, a decir de Hume, no hay un impulso natural a devolver un favor basado en un sentido del interés público (*Tratado sobre la naturaleza humana*: 309). Pero, a pesar de la ausencia de motivaciones altruistas, la existencia de normas y convenciones garantiza que el favor será devuelto y, por tanto, que se mantendrá la confianza. Por lo tanto, en esta segunda versión la confianza no es una reflexión sobre el carácter del depositario de la confianza, sino sobre las acciones que llevará a cabo (devolver un favor, cumplir una promesa) por auto-interés. Esta segunda definición de confianza supone que A confía en que B haga C porque están inmersos en una relación duradera y/o hay un tercer agente D que obliga a B a hacer C.

Hasta ahora hemos visto, por tanto, dos posibles interpretaciones de la confianza en la obra de David Hume. Puede ser, o bien una expectativa sobre las preferencias del otro hacia la cooperación, o bien sobre las acciones del otro (especialmente cumplimiento de promesas) motivadas por auto-interés.

Ambas ideas sobre la confianza tienen consecuencias distintas. La primera es más coherente con lo que normalmente consideramos en la vida diaria como confianza: confiamos en alguien porque pensamos que es honesto, o fiel, o benévolo, porque tiene cualidades que le hacen digno de confianza. La segunda es más coherente con lo que a menudo en los medios de comunicación o entre expertos se denomina “confianza”: la seguridad de que alguien se comporte de determinada manera, de que no va a defraudar porque existe una regulación que garantiza que va a actuar de manera honesta. Así, la crisis de confianza en el sistema financiero, se dice habitualmente, se debe a que los mercados tenían una regulación pública inadecuada, o insuficiente, y por ello los agentes económicos se han comportado de manera irresponsable, o fraudulenta. Aunque todos esos agentes estén movidos por el egoísmo, se piensa que son dignos de confianza en tanto las autoridades públicas les obliguen a comportarse con honestidad.

Ambas nociones de confianza tienen un ámbito de aplicación distinto. Los límites de la confianza son más o menos amplios según hablemos de una cosa o de la otra. ¿Qué pensaba Hume con respecto a esos límites de la confianza? Es lo que analizaremos a continuación.

Los límites de la confianza

Si la confianza es entendida como una expectativa sobre el carácter de los otros, sobre su predisposición a cooperar, entonces su aplicabilidad es más bien limitada. De acuerdo con

Hume, estaría circunscrita a relaciones entre amigos y familiares. Esto ciertamente deja a la confianza un ámbito bastante reducido. Cuando tratamos con individuos al margen de nuestro círculo de amigos y familiares, lo que nos quedaría en todo caso sería una idea de confianza como expectativa de que cumplirán sus promesas, no porque se preocupen por nosotros, sino por seguir su propio interés, porque hay normas e incentivos que les conducen a ello. Esto está muy bien, pero, ¿realmente podemos hablar en este caso de confianza o resulta más bien un concepto, como mínimo, redundante? Eso es lo que analizaré en este apartado.

Ya hemos visto que, de acuerdo con Hume, ciertos rasgos de carácter, especialmente la honestidad, la constancia en la amistad y la benevolencia, hacen a sus poseedores dignos de confianza. Confiar en alguien, de acuerdo con una cierta interpretación, supone juzgar si reúne esas características. Una cuestión relevante, entonces, es cuánta gente realmente reúne esas características. Si hay un número suficiente, entonces la confianza puede jugar realmente un papel importante en crear vínculos que sirvan como “cemento de la sociedad”.

Una forma obvia de pensar sobre todo esto desde la obra de Hume es su concepto de “simpatía”. Hume afirma que hay una tendencia en todos los hombres a “simpatizar con los demás y a recibir mediante comunicación sus inclinaciones y sentimientos” (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*).

na: 206). La simpatía es un mecanismo psicológico que implica una capacidad de sentir lo que siente el otro, derivada del hecho de que las mentes humanas son “espejos una de la otra” (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 236). A través de nuestra simpatía, las pasiones, intereses, sufrimientos y placeres de los otros nos afectan. Esto, en principio, podría afectar a la confianza de formas distintas.

Una posibilidad (apuntada por Hollis en *Trust within Reason*) es que la simpatía, al ampliar el objeto de la preocupación de los individuos, soluciona el problema de la confianza en el sentido de que estaremos dispuestos a cooperar con un número mayor del que sería el caso si simplemente nos dejásemos llevar por nuestras inclinaciones egoístas. Este argumento implica que la simpatía, además de suponer la capacidad de sentir lo que otra persona siente, también implicaría una cierta preocupación práctica por los otros, una cierta benevolencia.

No está muy claro, no obstante, si la simpatía en Hume realmente supone una preocupación práctica por otras personas. Así, por ejemplo, para Mercer (1972), en su análisis ya clásico de la simpatía en el *Tratado sobre la naturaleza humana*, la idea de simpatía implica únicamente sentir lo que los otros sienten a través de la imaginación, o, especialmente, a través de experiencias previas: la capacidad de ponernos en la piel del otro. Pero, según Mercer, esta capacidad cognitiva no implica nece-

sariamente que vayamos a actuar en beneficio de otras personas.

El problema con la interpretación de la simpatía como benevolencia y preocupación práctica hacia los demás es que en cierta medida es contradictoria con otras afirmaciones de Hume sobre el alcance del comportamiento altruista. La benevolencia y la preocupación práctica por los otros pueden ser considerados ejemplos de comportamiento altruista o desinteresado. Y, sin embargo, Hume repetidamente afirma que, en términos generales, no podemos esperar que los extraños nos muestren un comportamiento altruista, ya que “el amor por la humanidad no es una pasión que tenga cabida en la mente humana” (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 309). Por ello, la idea de que la simpatía implica preocupación práctica por extraños es algo contradictoria con la noción general sostenida por Hume de que las personas no se comportan de manera altruista más allá de su círculo de conocidos. Por ello, la interpretación más plausible de la idea de simpatía en Hume es la capacidad de ponernos en los zapatos del otro, pero sin que ello implique necesariamente una preocupación práctica por su bienestar.

No obstante, incluso aunque admitiésemos que la simpatía implique preocupación práctica hacia otras personas, no está claro del todo que por ello vaya a jugar un papel relevante en la confianza. Asumamos, pasando por alto toda la discusión anterior, que la simpatía realmente implique

preocupación práctica por otros. Esto en sí mismo no supondría que la simpatía se asocie necesariamente con la confianza. En el mejor de los casos, se podría decir que la simpatía estaría asociada con ser dignos de confianza, no con la confianza.

Por supuesto, ser digno de confianza está relacionado con la confianza, pero no es la confianza misma. Ser benevolente, no cabe duda, hace a alguien digno de confianza. Un hombre benevolente, dice Hume, tiene “un compromiso piadoso y responsable” hacia sus padres, trabaja para beneficiar a sus hijos, es un buen amigo, y, en definitiva, “da comida al hambriento, ropa al desnudo, y educación al ignorante” (*Investigación sobre los principios de la moral*: 18). En otras palabras, es alguien digno de confianza.

Esto supone que podemos confiar en él, pero no significa que su simpatía, que lleva a la benevolencia (y, por tanto, a ser digno de confianza), le lleve necesariamente a ser confiado. En otras palabras, la conexión entre simpatía y benevolencia, si es que realmente existe, nos puede llevar a pensar que hay personas dignas de confianza, pero no tiene por qué proporcionarnos pistas acerca de cómo reconocerlas. La confianza supone formar expectativas acerca de lo dignos de confianza que son los demás; y, aparentemente, la simpatía no nos proporciona una pista obvia acerca de cómo formar esas expectativas.

No obstante, quizá no esté todo perdido para la conexión entre simpatía y confianza. Hay al menos

una posibilidad a través de la cual la simpatía puede ayudar a formar expectativas acerca de lo dignos de confianza que son los demás. Si la simpatía está conectada con una preocupación práctica por los demás (algo que, como hemos visto, es dudoso) y asumimos que la capacidad de simpatía es inherente a toda persona, entonces podemos esperar que todos tengan la propensión, a través de la simpatía, a tener preocupación práctica por otras personas. En consecuencia, podríamos basar nuestras expectativas sobre lo dignas de confianza que son otras personas en una estimación optimista sobre la benevolencia de otras personas. El problema de esta conexión entre simpatía y confianza es que se basa en que la noción de simpatía de Hume supone una preocupación práctica hacia otros, algo que, como ya hemos visto, es más que cuestionable.

En conclusión, la simpatía no parece ofrecer claves para determinar si alguien es digno de confianza, a menos que vaya asociada a una idea de benevolencia, y, por tanto, de preocupación práctica hacia otros. Como probablemente este no sea el caso, no podemos guiar nuestras expectativas sobre lo digno de confianza que son otras personas por la idea de que todos tenemos la capacidad de simpatizar con otros.

Pues bien, si esto es así, ¿cómo podemos determinar en definitiva qué personas tienen esos rasgos de carácter que les hacen dignos de confianza? La respuesta de Hume sería que sólo podemos estar seguros de lo dig-

nos de confianza que son las personas que tenemos más próximas, especialmente amigos íntimos y familiares. La benevolencia se muestra, según Hume, principalmente hacia familiares y amigos, aunque ocasionalmente incluye otras categorías de personas hacia las cuales puede mostrarse benevolencia: “gratitud hacia los benefactores” y “piedad hacia los infortunados” (*Ensayos*: 479). Por tanto, aunque las cualidades que hacen a alguien digno de confianza —la honestidad, la benevolencia, la “constancia en la amistad”— son naturales a los humanos, no son cualidades que se apliquen a todo el mundo. En gran medida se limitan a las categorías de individuos que acabo de mencionar: amigos íntimos y familiares.

La justicia, dice Hume, no sería necesaria si el altruismo puro fuese la norma, si “todo hombre tuviese la mayor ternura hacia sus semejantes” (*Investigación sobre los principios de la moral*: 21-22). Desgraciadamente, no es ese el caso. El altruismo puro y la benevolencia son más fuertes cuando su objeto nos es más próximo. En la práctica se restringe a la familia, a relaciones entre esposos (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 313; *Investigación sobre los principios de la moral*: 22) y amigos (*Investigación sobre los principios de la moral*: 50) (en ocasiones Hume dice “amigos íntimos”, *Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 342). Son estas relaciones naturales que los humanos mantienen de manera no egoísta. Hay una tendencia humana natural a constituir familias, que son la forma primigenia de asociación humana (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*:

313). Pero más allá de estas relaciones, la base para confiar que los demás cumplirán una promesa de manera espontánea, o devolverán un favor, es endeble. Como ya mencioné anteriormente, Hume pensaba que el amor por la humanidad no es una pasión que tenga su sitio en la mente humana.

En realidad, dice Hume, las promesas no son inteligibles a menos que hayan sido establecidas mediante una convención humana (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 331, 332-333). Por esa razón, la justicia es simplemente imposible en un estado de naturaleza hobbesiano (*Investigación sobre los principios de la moral*: 24-25). La naturaleza humana tiene una “generosidad limitada”, y, por ello, no podemos esperar que haya individuos dignos de confianza en un estado de naturaleza en el que no hay convenciones humanas que sancionen el cumplimiento de las promesas. En situaciones reales, allí donde no hay Estado y las personas viven al margen de la civilización, la justicia es igualmente imposible de alcanzar. Entre un “pueblo incivilizado”, como los antiguos sajones, por ejemplo, “la justicia y el humanitarismo son normalmente pasados por alto” (*Historia de Inglaterra*, vol. 1: 5).

Todas estas ideas nos proporcionan algunas pistas acerca de cómo formar nuestras expectativas sobre lo dignos de confianza que son los otros, es decir, en qué medida son honestos, benévolos y constantes en su amistad. Podemos asumir que los desconocidos no serán dignos de confianza en ese sentido, que sólo amigos y familiares

pueden actuar de manera altruista hacia nosotros.

Es curiosa, por cierto, la similitud entre los puntos de vista de Hume sobre el altruismo y algunos análisis contemporáneos sobre la lógica evolutiva del comportamiento altruista, un tipo de comportamiento que es aparentemente difícil de explicar desde un punto de vista evolutivo. Hay básicamente dos explicaciones de la estabilidad evolutiva del altruismo: la que asume que el comportamiento altruista hacia familiares beneficia la supervivencia de nuestros genes (que obviamente son compartidos por los familiares) y la que considera que actuamos altruistamente en virtud de intercambio recíproco con amigos y relaciones duraderas. Aunque esto recuerda poderosamente la interpretación de Hume, hay, no obstante, algunas diferencias entre su visión y estos enfoques evolutivos al comportamiento altruista. Mientras que el altruismo hacia familiares es una forma, digamos, de altruismo instintivo o espontáneo, la reciprocidad se basa en la posibilidad de obtener beneficios futuros en una relación duradera. La posibilidad de relaciones basadas en la reciprocidad sin duda es algo contemplado por Hume. Es, de hecho, uno de los fundamentos de la justicia como virtud artificial, pero Hume no lo considera una forma de comportamiento altruista, sino como un ejemplo de cooperación derivado de motivos egoístas. El comportamiento altruista se deriva espontáneamente de la naturaleza humana y no es instrumental: actuamos de manera altruista hacia nuestros amigos no porque

esperemos obtener beneficios futuros, sino porque son nuestros amigos.

Vamos a resumir las ideas presentadas hasta este momento. La confianza como expectativa sobre el carácter de los otros está limitada a las relaciones entre amigos y familiares, y no es, por tanto, aplicable a relaciones entre extraños. Esto quiere decir que la confianza no sirve como cemento de la sociedad. Puede permitir la creación de formas primarias de cooperación social, especialmente familias, pero no puede ser el fundamento para una cooperación social más amplia. La solución de Hume a este problema, como es bien conocido, es la justicia como virtud artificial, establecida a través de convenciones y normas y sancionada por la coerción estatal.

En su discusión sobre la virtud artificial Hume distingue entre lo que en lenguaje contemporáneo de teoría de juegos podrían denominarse problemas de coordinación y dilemas del prisionero.

- En problemas de coordinación, los agentes pueden cooperar sin necesidad de que intervenga un tercer actor, como por ejemplo el Estado, para garantizar la cooperación. Simplemente puede surgir de manera espontánea una convención que solucione el problema de coordinación. Esta convención se derivaría de la percepción de que existe un interés común: “Observo que me interesa dejar a los demás en posesión de sus bienes, siempre que actúen de la misma manera hacia mí” (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 315). Hume menciona algunos

ejemplos de coordinación pura en los cuales se alcanza un equilibrio cooperativo de manera espontánea: dos hombres en una barca remando en la misma dirección, “oro y plata como medios de cambio”, o “el discurso y el lenguaje que se establecen por convención humana” (*Investigación sobre los principios de la moral*: 95). Esta solución espontánea, no obstante, tiene unos ciertos límites. En concreto, Hume afirmaba que la coordinación es más difícil de alcanzar si implica a muchos individuos. Mientras que es fácil para dos vecinos “drenar un prado”, dice Hume, porque es sencillo para cada uno de ellos conocer las preferencias del otro, la coordinación es mucho más difícil, incluso imposible, si el número de personas implicadas en lugar de dos es un millar (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 345).

- Si el problema de acción colectiva adopta la forma de un dilema del prisionero, entonces es aún más difícil alcanzar una solución cooperativa de manera espontánea. Esto se debe en gran medida a que, de acuerdo con Hume, los individuos son más bien miopes; son incapaces de percibir las ventajas a largo plazo de mantener el orden social. Valoramos más, dice Hume, las cosas que nos son contiguas en el tiempo y el espacio que las más distantes. Por esa razón los hombres “prefieren cualquier ventaja presente, aunque sea trivial, al mantenimiento del orden en la sociedad” (*Tratado sobre la Naturaleza Humana*: 343; *Ensayos*: 38). Por ello, la intervención del Estado

para imponer la cooperación social de manera coercitiva —es decir, la solución hobbesiana al problema del orden social— parece algo necesario en muchos casos. Los magistrados imponen el orden de manera centralizada por medio de sanciones, aunque Hume menciona al menos un ejemplo (en Inglaterra durante el reinado de Alfredo el Grande) en el que el diseño del sistema de sanciones permitió a comunidades pequeñas imponer el orden por sí mismas mediante constante supervisión descentralizada sobre sus miembros (*Historia de Inglaterra*, vol. 1: 76-77).

Por lo tanto, las convenciones humanas y la intervención estatal garantizan la cooperación social, el cumplimiento de las promesas y el respeto a la propiedad privada. En este sentido, se puede decir que promueven el desarrollo de confianza entendida como la expectativa sobre las acciones de otros. Si existen estas sanciones y convenciones humanas, entonces podemos confiar con cierta seguridad en que los demás no nos engañarán.

No obstante, ¿es seguro que de esta manera estamos logrando fomentar una sociedad basada en la confianza? De acuerdo con la segunda noción de confianza que hemos derivado de la obra de Hume, como expectativas acerca de las acciones de otras personas, concretamente el cumplimiento de promesas y la devolución de favores, podemos decir que, efectivamente, las sanciones estatales y las convenciones sociales garantizan la confianza. Sin embargo, si la cooperación se obtiene me-

dante convenciones y coerción estatal, una pregunta legítima sería: ¿para qué necesitamos la confianza? O, de otra manera, ¿está la idea de Hume de la justicia como una virtud artificial relacionada con la confianza o es más bien una alternativa a la confianza en la creación de orden social?

Confianza y justicia

En el resto de este artículo intentaré responder a estas dos preguntas. Para ello, asumamos primero que la crisis financiera iniciada en 2008 no ha tenido lugar porque los agentes que operan en el mercado financiero tienen su comportamiento regulado por convenciones y coerción estatal, de manera que en teoría el espacio para el fraude es muy reducido. Asumamos, además, que los encargados de mantener el buen comportamiento de los agentes hacen su trabajo relativamente bien, en el sentido de que el comportamiento fraudulento o irresponsable es normalmente sancionado. ¿Cuál sería el papel de la confianza en un escenario como ese?

Como ya hemos dicho, la confianza como expectativa sobre determinadas rasgos de carácter las personas tiene su lugar, de acuerdo con Hume, entre amigos íntimos y familiares. En estos casos, tanto las convenciones como la coerción estatal son innecesarias para garantizar buen comportamiento, dado que los individuos se comportan espontáneamente de manera benevolente hacia amigos y familiares. El problema, como hemos visto, es que cuando tratamos con extraños ya no podemos estar

seguros de que vayan a ser benevolentes y honestos. La solución en este caso son las convenciones y la coerción estatal. Cuando existen esos incentivos exógenos al buen comportamiento, podemos decir que confiamos en que el otro se comportará de forma honesta. Pero igualmente, sin necesidad de emplear la idea de confianza, podemos decir, que estamos dispuestos a cooperar con otros porque hay una convención que hace factible la cooperación o porque si soy engañado el defraudador será sancionado.

En realidad, y sin perder un ápice de poder explicativo, podemos dejar a la confianza fuera de esta historia acerca de cómo la cooperación se crea y se mantiene. Lo que intento decir, en definitiva, es que quizá la idea de “confianza” es más interesante para explicar la cooperación si la consideramos una expectativa sobre el carácter, porque, de esta manera, puede jugar un papel (aunque sea limitado) en la explicación del orden social independiente de la que proporcionan los medios institucionales (convenciones, sanciones) que proporcionan incentivos exógenos para comportarse de manera honesta.

No obstante, ¿era esto lo que pensaba Hume acerca del papel de la confianza en la sociedad? Considero que hay al menos cierta base para pensar que Hume consideraba la confianza como algo reducido fundamentalmente a relaciones caracterizadas por el comportamiento altruista, y, por tanto, de aplicación limitada.

Hume generalmente emplea el término “confianza”

cuando discute la cooperación en el seno de la familia y entre amigos. Su idea de la confianza como expectativa acerca del carácter de los demás tiene, por tanto, unos límites claros. En mi opinión, estos límites son los que dividen las relaciones gobernadas por la confianza de las gobernadas por leyes y normas derivadas de coordinación espontánea (normas sociales) y coerción estatal. En este sentido, por ejemplo, Hume afirma que “la constancia en la amistad y la conexión con la familia es algo recomendable y un requisito para sostener la confianza en la sociedad. Pero en sitios donde las relaciones son generales pero intermitentes, donde la persecución de la riqueza y el placer reúne a las personas de manera promiscua, la conveniencia pública hace que esa máxima pueda ser obviada” (*Investigación sobre los principios de la moral*: 37).

Se podría argumentar que Hume está distinguiendo en este pasaje entre los vínculos basados en la confianza y otro tipo de vínculos basados, como añade a continuación, en la “costumbre”. Parece que Hume se refiere aquí a la corte, una sociedad regulada por normas. En el siguiente párrafo se refiere a otro tipo de sociedad, la de los ladrones y los piratas, en la cual (en contraste con su conducta hacia el resto de la humanidad) la justicia es establecida mediante normas. En la sociedad “educada”, las buenas maneras son igualmente garantizadas mediante normas y costumbres.

Es interesante que Hume distinga entre confianza,

que es “recomendable” en la sociedad y maneras civilizadas sostenidas por la costumbre. Esta contraposición parece indicar que en una sociedad caracterizada por encuentros casuales entre individuos la confianza no es necesaria para mantener el orden. También indica que el tipo de vínculo social establecido en esa sociedad no implica confianza.

En un campo distinto, el de la confianza en magistrados y funcionarios públicos, está muy claro que Hume distingue entre buen gobierno basado en la confianza y buen gobierno basado en instituciones. En regímenes absolutistas, dice Hume, el carácter del monarca es lo que determina las políticas del gobierno (*Ensayos*: 15). En este tipo de régimen, hay espacio para la confianza entendida como expectativa sobre el carácter del monarca. Es significativo que la *Historia de Inglaterra* esté plagada de descripciones del carácter de los reyes de Inglaterra y otros países europeos. Hume deja claro en su *Historia* que, antes de la Revolución inglesa y de la primacía del Parlamento, la fortuna de reino y súbditos dependía del carácter del soberano.

Las cosas cambian cuando un país está gobernado por leyes. Tal como dice refiriéndose a Escocia al comienzo de la era moderna: “el reino de Escocia aún no ha alcanzado ese estadio, que distingue una monarquía civilizada, y que permite que el gobierno, sólo por la fuerza de sus leyes e instituciones, sin ninguna capacidad extraordinaria del soberano, se mantenga

en orden y tranquilidad” (*Historia de Inglaterra*, vol. 3: 24). Parece que las leyes y las instituciones hacen innecesaria cualquier consideración sobre el carácter del rey. La ley y el orden están garantizados por algo parecido a lo que el humanista cívico italiano Gianotti llamó “la mecanización de la virtud”. De nuevo, parece que la confianza queda fuera cuando existen leyes y normas sociales. En este sentido, Hume dice que “es una máxima política justa el que cada hombre deba ser considerado una serpiente” (*Ensayos*: 42), lo que implica que la confianza puede ser hasta contraproducente para el funcionamiento de la sociedad.

¿Cuál es, pues, el papel de la confianza en la sociedad según Hume? Hay varias interpretaciones posibles, pero en mi opinión para Hume la confianza era una cuestión que se reducía a relaciones gobernadas por el altruismo. Por desgracia, los individuos no son por lo general altruistas, y para que la sociedad funcione es necesario que haya normas y regulaciones que sancionen a los defraudadores y, tal vez, premien a los honestos. Pero cuando estas sanciones y regulaciones existen, hablar de confianza quizá sea innecesario, o directamente erróneo.

Es significativo que la crisis de confianza en los agentes que operan en el mercado financiero se haya debido, precisamente, a que la regulación pública de ese mercado haya brillado por su ausencia en las últimas dos décadas. En un ámbito donde no hay regulaciones y normas, sólo nos queda

confiar en que los individuos sean espontáneamente honestos. Pero, como dice Hume, lo más probable es que esto nos lleve al desastre, ya que los humanos, fuera de sus relaciones con amigos y familiares, no suelen ser altruistas. La respuesta a este problema es regular, sancionar, imponer normas. Y dejar la confianza para ámbitos donde podamos estar más seguros de encontrar benevolencia y honestidad. ■

Bibliografía:

HARDIN, RUSSELL. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

HOLLIS, MARTIN. *Trust within reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

HUME, DAVID. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

— *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.

— *Essays. Moral, Political and Literary*. Indianapolis, Liberty Fund, 1987.

— *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis, Liberty Fund, 1987.

MERCER, PHILIP. *Sympathy and Ethics. A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with special reference to Hume's Treatise*. Oxford, Clarendon Press, 1972.

Francisco Herreros es investigador en el CSIC.