

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN HUME EN EL MARCO DEL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO*

FERNANDO ARANDA FRAGA¹
Universidad Adventista del Plata
(Argentina)

RESUMEN

En el artículo se intenta reflejar cuál fue el verdadero propósito de su ética jurídica. Son analizadas nociones de la filosofía moral que dan marco a su teoría de la justicia, rasgos que sitúan al filósofo escocés como uno de los fundadores del constructivismo ético. En este contexto se analizará su concepto –pre rawlsiano– de la justicia como artificio. Finalmente, se concluye con el esbozo de la teleología en que la teoría de la justicia humeana encuentra su más profundo origen y que se constituye en la causa de su invención.

Palabras clave: David Hume, justicia, liberalismo, constructivismo ético, utilitarismo, orden social

ABSTRACT

This paper attempts to determine which is the true purpose of his judicial ethics. Notions of moral philosophy –the background of his theory of justice– are analyzed, all of them placing this Scottish philosopher as one of the founding fathers of ethical constructivism. Within this context, his pre-Rawlsian concept of justice as artifice is analyzed. Finally, the paper concludes by outlining his teleology, in which the theory of Humean justice finds its deepest origin and which becomes the cause of its invention.

Key words: David Hume, justice, liberalism, ethical constructivism, utilitarianism, social order

* Aceptación: V/ 2002.

1 Este artículo es el producto parcial de una beca de investigación –sobre teorías clásicas y contemporáneas de la justicia, y la cosmovisión de la que dependen– otorgada por la Universidad Adventista del Plata durante el año 2001.

“Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be derived from reason; and that because reason alone, as we have already proved, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.”

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part. I, Sect. I, p. 509.

David Hume representa, para la historia del pensamiento y la cultura occidental, un verdadero hito revolucionario, tanto por su contenido innovador, como así también por la metodología con que encaró su abordaje de la filosofía. Sin duda es posible afirmar que, entre las disciplinas filosóficas, incursionó en casi todas ellas, pero entre las principales y donde se constituyó en pionero de las nuevas ideas que dominaron, no sólo en la Modernidad, sino también en la contemporaneidad filosófica, deben contabilizarse la ética –fue uno de los primeros y principales representantes del “constructivismo ético”– y la filosofía de la religión. Ya es de perogrullo, aunque no deja de tener su perenne trascendencia, comenzar cualquier presentación de la filosofía del sabio escocés recordando la afirmación kantiana de que aquél fue quien lo “despertó de su sueño dogmático.”²

En las páginas que siguen nos ocuparemos en la descripción de las notas distintivas que conforman la ética jurídica del filósofo de Edimburgo. Luego de repasar brevemente los fundamentos básicos en que aparece anclada su moral, analizaremos su concepto de la justicia como artificio, complementado con la fundamentación de su no naturalidad, descripción que nos permitirá asomarnos a ciertas nociones pre rawlsianas, a raíz de la exposición humeana de las llamadas “circunstancias de la justicia,”³ y la enunciación de una suerte de reglas que la definen, de manera “artificial,” aunque “no arbitrariamente,” para decirlo con palabras propias de Hume.⁴ Este apartado se cerrará con el esbozo de la teleología en que

2 “David Hume es, de todos los filósofos, el que más se ha aproximado a ese problema (vida o muerte de la metafísica), pero estuvo lejos de determinarlo suficientemente y no lo pensó en toda su generalidad...; según sus conclusiones, todo lo que nosotros llamamos Metafísica descansaría sobre una simple opinión de un pretendido conocimiento racional, que en el hecho nace simplemente de la experiencia y que recibe del hábito cierto aspecto de necesidad.” Kant, Emanuel: *Crítica de la razón pura I*. Buenos Aires, Losada, 1981, Introducción, VI, pág. 160.

3 Ver: Aranda Fraga, Fernando: “John Rawls: el giro contemporáneo de la ética a partir de su teoría de la justicia como imparcialidad.” *Philosophica. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Vol. 16 (2000), págs. 61-79; Aranda Fraga, Fernando: “El neocontractualismo de John Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad (Reflexiones sobre el ‘primer Rawls,’ de A Theory of Justice).” *Analogía Filosófica*, Año XIV, n° 2 (Julio-Diciembre 2000), págs. 3-37.

4 Todo lo cual suena, en una suerte de transposición contemporánea, a los conceptos utilizados en nuestra época por el mismísimo John Rawls, quien, sin embargo, a pesar de hallar tantas similitudes entre su concepción de la justicia y la de su mentor escocés, no lo habrá de seguir al pie de la letra en relación con el procedimiento de la formación de sus conceptos, contractualista aquél,

la teoría de la justicia humeana encuentra su más profundo origen, y que se constituye en la causa de su invención. Finalizaremos esta exposición de su concepción artificial de la justicia como punto central de su teoría moral con una evaluación crítica, en la cual pueda percibirse la axiología que anima, en primera instancia, su filosofía práctica y, en consecuencia, de acuerdo con la clarificación de su propósito fundamental, la totalidad de la filosofía humeana a partir del *leit motiv* central de la ideología de fondo sobre la que está basada.

EL CONTEXTO DE LA MORAL HUMEANA

Del escepticismo científico al relativismo moral y político

Entre las influencias recibidas por David Hume, Félix Duque menciona en la introducción a su traducción del *Treatise*, por supuesto, a Locke, en cuanto a su gnoseología, la cual Hume profundizó e intentó llevar hasta sus últimas consecuencias, negando lo poco del realismo que Locke había conservado, aunque más no fuera como soportes incognoscibles de sus ideas abstractas. En cuanto a su escepticismo radical, “la influencia de escépticos franceses como Montaigne y, sobre todo, Pierre Bayle, fue decisiva,” pero además, curiosamente, Duque nombra a Malebranche y a Descartes, especialmente en cuanto a la noción que Hume adopta de “sustancia,” como base de las percepciones y el principio metodológico atomista “(lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable) ... todo lo que puede concebirse existe posiblemente,” nociones por demás cartesianas.⁵ También dejó su huella en él su compatriota Hutcheson, en relación con sus teorías de los sentimientos y del sentido moral, el altruismo y el utilitarismo.⁶

En última instancia, no podemos dejar de mencionar la gran influencia que Hume habría recibido por parte del gran científico de su época: Sir Isaac Newton.⁷ John Passmore, en frase sumamente afortunada, lo

convencionalista y contrario a su origen contractual, el pensador del siglo XVIII. Pero lo que los mantendrá unidos, aunque diferenciados por matices de contenido en cuanto a sus principios, ha de ser la común postura artificialista y no naturalista sobre el origen de la justicia, como así también la pretendida por ambos filósofos noción de no arbitrariedad de los principios, que en el pensador contemporáneo de Harvard ha quedado definitivamente promulgada y casi patentada como su conocida noción de “justicia como imparcialidad” (*Justice as Fairness*).

- 5 Duque, Félix: “Estudio preliminar.” En *Tratado de la naturaleza humana*. Félix Duque (ed.), 2ª edición, Madrid, Tecnos, 1992, pág. XX.
- 6 “Lo que Hume representó en casi todos los aspectos importantes, ciertamente, también lo que Smith iba a representar, aunque fuera el más distinguido y mejor considerado alumno de Hutcheson, era el abandono de modos peculiarmente escoceses de pensamiento a favor de una manera distintivamente inglesa y ‘anglicizante’ de entender la vida social y su tejido moral.” MacIntyre, Alasdair: *Justicia y racionalidad*. Barcelona, EIUNSA, 1994, pág. 270.
- 7 Para obtener una visión más profunda acerca de la gran influencia ejercida por Newton en la elaboración que Hume hace de su filosofía moral, política y jurídica, ver el artículo de Massini Correas, Carlos: “La matriz ilustrada de la justicia en el pensamiento de David Hume.” *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, n° 18 (1999), págs. 285-305.

considera como “el Newton de las ciencias morales.”⁸ Tal influencia se manifiesta en el hecho de que, por ejemplo, el *Treatise* sigue la metodología newtoniana de los *Principia mathematica*, como así también se denota la impronta newtoniana en los “experimentos” que utiliza Hume en su confirmación de hipótesis y su utilización del principio atomista, característico de Newton.⁹ Todo esto lo lleva a afirmar al gran estudioso de Hume que de la ciencia Newtoniana toma el “mecanicismo asociativo,” en tanto de su compatriota Hutcheson, el “sentimentalismo humanitario y utilitarista” (las cursivas son de Duque).¹⁰ Lo cierto es que por tratar de producir tamaña simbiosis el *Treatise* resultó una obra tan desequilibrada y en cierto modo chocante para la inteligencia.

La filosofía de Hume está marcada por una actitud escéptica, de corte no pirroniano, puesto que su interés es concluir en una serie de postulados, aunque al menos artificiales y fundados en el consenso, que le permitan sostener una determinada axiología. Este fuerte escepticismo inicial lo llevó, por un lado, a desconfiar de la razón humana y, por otro, a la negación de todo tipo de dogmatismo, de cualquier autoridad que no fuera la propia experiencia del ser humano. Como si procediera en la búsqueda de una ley científica, con la finalidad de explicar la naturaleza, pero, en su caso, basándose en la observación de la conducta, intentará deducir una serie de creencias, no racionales, sino fundadas en las pasiones y sentimientos humanos,¹¹ sobre las cuales poder anclar dicha axiología. De esta manera, Hume termina asentando sus valores preferenciales de índole práctico-político en las previas nociones epistemológicas con que inició la construcción de su edificio filosófico. En otras palabras, su epistemología y gnoseología, de tendencia inicialmente escépticas, sirven de base en la realización de su constructivismo moral y social, con lo cual quedan determinados los fundamentos que le permitirán deducir, casi como una consecuencia lógica, su ideario filosófico y político, con su consecuente concepción antropológica.¹²

Josep M. Colomer, sobre esto mismo, comenta que Hume fundamenta el relativismo axiológico en su relativismo gnoseológico, empleando

8 Duque, *Op. cit.*, pág. XXI.

9 Cf. con el artículo que Jane L. McIntyre dedica al análisis de este apodo que recibió Hume, titulado “Hume: Second Newton of the Moral Sciences.” *Hume Studies*, Vol. XX, Number 1 (April 1994), págs. 3-18.

10 Duque, *Op. cit.*, págs. XXI-XXII.

11 “En mi opinión, Hume se hizo con el correr del tiempo más ‘escéptico’ respecto de los sentimientos humanos, acercándose algo, en relación con esta cuestión, a su escepticismo acerca del conocimiento de verdades últimas expresado en el *Tratado*, pero nunca llegó a dudar realmente de que ellos (los sentimientos) fuesen el fundamento más fuerte de la moral.” Costa, Margarita: *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática*. Buenos Aires, FUNDEC, 1995, pág. 54.

12 Cf. con la interpretación que hace James King acerca de los aspectos escépticos y antiescépticos presentes en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. King, James T.: “Despair and Hope in Hume’s Introduction to the *Treatise of Human Nature*.” *Hume Studies*, Vol. XX, Number 1 (April 1994), págs. 59-71.

siempre un modo de razonamiento empírico en la teoría y utilitario en la práctica, tratando de obtener “respuestas convencionales,” variables y derivadas del consenso artificial entre los hombres, en lugar de “respuestas definitivas” a los problemas que plantea.¹³ Para ello libró una encarnizada batalla contra la metafísica providencialista proveniente de la tradición y el iusnaturalismo racionalista ilustrado, diferenciándose al mismo tiempo de su gran predecesor en materia de explicación artificialista del origen de la sociedad, Hobbes, a causa de su insatisfacción ante la propuesta contractualista.

El punto de vista adoptado por Hume conduce a un rechazo sistemático de cualquier tipo de moral de convicciones. Obviamente, esto lo encuadra al escocés dentro del antiperfeccionismo ético. Su enfoque psicologista de la moral lo conduce a definir la virtud como cualidad mental que produce un sentimiento de aprobación, y el vicio lo opuesto. Así mismo, procediendo siempre con el método científico experimental, su explicación de la sociedad queda fundamentada en el desarrollo, por parte de los átomos sociales (los hombres que la componen) de una serie de virtudes artificiales.¹⁴ En esto sigue a Hobbes y la tradición moderna,¹⁵ porque dada la situación de escasez de bienes y la permanente tendencia egoísta de los hombres, será necesario acudir al “criterio de utilidad pública,” a fin de que el hombre pueda convivir con sus semejantes y así disfrutar de las ventajas que ello le reporta, relegando momentáneamente su utilidad exclusivamente particular.¹⁶ Su enfoque psicologista de la moral y de las virtudes se combina con su concepción sociologista de la justicia, la cual no pasará de ser –como ya veremos más adelante en detalle– otra virtud puramente artificial, carente de una finalidad en sí misma, puesto que la utilidad pública de la justicia consiste, para Hume, en su única y verdadera razón de ser. Así, resumiendo la filosofía práctica de Hume, **su concepto de obligación moral “es proporcional a la utilidad que reporta a la sociedad”** (la negrita es nuestra).¹⁷

13 Colomer, Josep M.: “Estudio preliminar.” En David Hume, *Ensayos políticos*. Trad. de César Armando Gómez, 2ª edición, Madrid, Tecnos, 1994, pág. XVI.

14 Ver O’Day, Ken: “Hume’s Distinction between the Natural and Artificial Virtues.” *Hume Studies*, Vol. XX, Number 1 (April 1994), págs. 121-141.

15 “La precariedad de la naturaleza humana, en Hume como en Hobbes, da lugar a leyes morales, leyes que no son derivaciones o consecuencia de la naturaleza, sino remedio a la naturaleza o la condición natural. En suma, artificios humanos ‘contra natura’; la justicia se origina así como *solución humana*, o creación humana para paliar los efectos del egoísmo y la generosidad limitada de los humanos, junto con la escasez de provisiones con que nos ha equipado la naturaleza.” Guisán, Esperanza: *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthropos, 1990, pág. 186.

16 Esperanza Guisán señala los siguientes elementos básicos que existen en el esquema utilitarista de Hume: “1) La reivindicación de una ética laica, independiente de la religión. 2) La fundamentación de la ética y la política en la felicidad y en el placer como criterios últimos. 3) Una concepción amable de la virtud, que la liga a la felicidad como en las éticas teleológicas precedentes y ulteriores. 4) La valoración del principio de imparcialidad, de la benevolencia y la solidaridad. 5) Una concepción de la felicidad que conlleva un esforzado pero gozoso autodesarrollo, paralelo a la autoestima y al amor propio.” Guisán, Esperanza: *Introducción a la ética*. Madrid, Cátedra, 1995, pág. 139.

17 Josep M. Colomer, *Op. cit.*, págs. XX-XXI.

Eso sí, al definir su noción de justicia, Hume se asegura la salvaguarda de ciertas reglas mínimas, capaces de sostener el tipo de sociedad mercantil, liberal, que se venía gestando en su época. Estas reglas son la defensa de la propiedad y el respeto hacia los contratos, las que a la postre, bajo el trasfondo de la prioridad axiológica de la libertad, habrán de convertirse en “criterios generales de todo Estado de derecho.”¹⁸

Finalmente, cabe acotar que, en cuanto a la asignación del calificativo de “utilitarista,” con que comúnmente se define a la ética humeana, de acuerdo con Esperanza Guisán, se percibe una carencia de asociatividad necesaria entre las ideas de “utilidad social” y “felicidad.” Al respecto del lugar ocupado por el filósofo de Edimburgo en las etapas por las que pasó la ética utilitarista, escribe la pensadora compostelana:

“3ª etapa: La constituye, para Bentham, el año 1742, en el que hacen su aparición los *Essays* de Hume y es utilizada la palabra *usefulness*, aunque de forma un tanto ambigua, significando a veces ‘lo que conduce a la felicidad’ y otras siendo utilizada como sinónimo de ‘lo que conduce al fin o propósito propuesto’, reprochándole en este sentido Bentham a Hume el que no aparezca en ningún lugar la idea de que ‘felicidad’ está inseparablemente unida a la idea de ‘utilidad’.”¹⁹

Compendio sinóptico de la teoría moral de Hume

Antes de ingresar en el motivo central de esta investigación, constituida por su deducción de la justicia como una virtud artificial, intentaremos resumir los principales puntos de la concepción de la moral en Hume:

1. Comenzamos recordando aquel escepticismo procedimental que lo guió en la construcción de todo su pensamiento filosófico. Además de ser procedimental, aunque ciertamente no pirrónico, su escepticismo posee ciertos rasgos sustantivos, producto de su actitud desprejuiciadora al mismo tiempo que prejuiciada. Una inevitable, para su época, actitud autonomista, lo lleva a elaborar de modo ex nihilo su epistemología, tanto como su filosofía práctica, que dependerá de aquélla.
2. Su adscripción a una Ilustración cientificista le proporciona una orientación no humanista, de carácter empirista, asumiendo como únicos métodos válidos para describir la naturaleza humana a la observación y la experimentación. La razón no toma partido en estas cuestiones, quedando reducida a un papel secundario, manejada por las pasiones y los sentimientos. Su rol queda circunscripto a la filosofía teórica.

18 *Ibid.*, pág. XXI.

19 Guisán, Esperanza: “Utilitarismo.” En *Historia de la ética (2. La ética moderna)*. Victoria Camps (ed.), Barcelona, Crítica, 1992, pág. 271.

3. Los juicios morales se han de reducir y circunscribir a lo que resulta agradable o desagradable, placentero o doloroso, según la asignación valorativa de nuestros sentimientos particulares.
4. Lo natural se define por su oposición a lo artificial; por tanto la virtud, como así también el vicio, quedan situados, según Hume, en el ámbito de lo que es artificial.
5. Dadas estas circunstancias, no habrá ni moral ni ética absolutas, ni tampoco un fundamento sólido sobre el cual basarlas. Tampoco existe una concepción teleológica global bajo la cual pueda orientarse. Todo lo que queda es ser artífices de una ética que sea capaz de permitirnos convivir con nuestros semejantes –sentimiento de simpatía mediante– siempre y cuando ésta logre el consenso de las mayorías.²⁰
6. Esta ética, de carácter esencialmente constructivo, se va conformando a través del tiempo, dimensión que la va encarnando en el entramado social, debido a la fuerza de la costumbre y del hábito. La costumbre, seguida por los individuos sociales, pierde sus raíces en la historia y es transmitida de generación en generación, **gracias a la utilidad particular que reporta la conveniencia de adherir a la utilidad general, es decir, de someterse a las reglas y normas que regulan el comportamiento social.**
7. Así como formula una explicación sociologista sobre el arraigo de las creencias éticas, también da Hume una explicación psicologista acerca de la conveniencia, la actitud y las cualidades que predisponen a los hombres a la observación de los preceptos morales. Dicha explicación psicologista no evade su anclaje en la axiología de fondo que domina su ideología liberal, presupuestos que resultan, a la postre, innegociables y desde los cuales orienta y elabora la totalidad de su edificio filosófico.
8. El descubrimiento del sentimiento de moralidad se produce mediante el empleo de la imaginación, capacidad que permite el desarrollo del sentimiento de simpatía y éste, a su vez, el de la benevolencia.
9. Finalmente, observa Hume, que no alcanza con tales sentimientos, puesto que pueden conducir, y de hecho lo hacen, dado el carácter afectivo de las preferencias, a una sociedad egoísta o al menos indiferente o desinteresada, dominada por la parcialidad, dicho en palabras más actuales. Por esto se hace necesaria la formulación de

20 "El desarrollo del concepto de simpatía o empatía, *sympathy*, en el *Tratado de la naturaleza humana* es, directa o indirectamente, una de las más sabias y agudas contribuciones a potenciar en los seres humanos sentimientos de solidaridad, tan caros a la concepción utilitarista madura de John Stuart Mill." Guisán, Esperanza: *Introducción a la ética*, pág. 138.

ciertas reglas, o virtudes, artificiales, capaces de neutralizar la parcialidad naturalmente humana.

10. Aparece en escena la **necesidad de crear el artificio de la justicia**, virtud social o pública, no natural, que ha de permitir el establecimiento de la PAX social y, por ende, la salvaguarda de los valores liberales básicos.²¹

Margarita Costa afirma que debido a que la benevolencia no llega a ser por sí misma una virtud, “puesto que se asocia más bien con el egoísmo,” el cual nos lleva a favorecer a nuestros seres queridos o a minimizar “las necesidades de los demás,”²² será necesario, para que pueda funcionar la sociedad, transformarla en virtud. Esto se logra mediante el consenso; una convención entre individuos que optan, o mejor dicho, lo vienen haciendo desde tiempos inmemoriales (en realidad lo han comprobando empíricamente por medio de la costumbre) por aquello que resulta mejor, más útil, para todos.²³ “La virtud resultante de la extensión de la benevolencia será la justicia, la más importante de las que Hume llama virtudes artificiales.”²⁴

EL ORIGEN ARTIFICIAL DE LA JUSTICIA. FUNDAMENTACIÓN DE SU NO-NATURALIDAD

Hume trata el tema de la justicia especialmente en el Libro III, Parte II, Sección I, del *Treatise*, porción que lleva como título “De la justicia y la injusticia.” A esto dedica en esa obra alrededor de cien páginas. En el *Enquiry* lo trata en un capítulo que comprende unas veinticinco páginas –siendo que aquí lo que intentó hacer fue reducir el Libro III del *Treatise*,

21 “[...] La virtud de la justicia, tal como Hume la caracteriza, no es más que la disposición a obedecer las normas de la justicia. En esto Hume tendrá muchos sucesores, entre ellos Kant y Mill; y un autor contemporáneo que es realmente heredero de esta tradición moderna define la noción de virtud derivándola de la noción de principio moral: ‘Las virtudes son sentimientos, esto es, familias relacionadas de disposiciones y propensiones que son reguladas por el deseo de un orden más alto, en este caso, el deseo de actuar según los principios morales correspondientes’ (Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 192).” MacIntyre, Alasdair: *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1987, pág. 286.

22 Costa, Margarita: “Una concepción constructivista de la ética.” En *Actas X Congreso Nacional de Filosofía*, T. 1. AA.VV., Córdoba, AFRA-Asociación Filosófica Argentina – Universidad Nacional de Córdoba, 2001, págs. 93-95.

23 Gilles Deleuze señala, acorde a un lenguaje más contemporáneo utilizado por la filosofía política y la ética jurídica, que “Una de las ideas más simples, pero más importantes, de Hume es ésta: el hombre es mucho menos egoísta que **parcial** [...]. La verdad es que el hombre es siempre hombre de un clan, de una comunidad. Familia, amistad, vecindad: estas categorías, antes de ser para Tönnies tipos de comunidad, son para Hume determinaciones naturales de la simpatía. Y justamente es porque la esencia de la pasión, la esencia del interés particular, no es el egoísmo, sino la parcialidad, que la simpatía no supera, por su lado, el interés particular, ni la pasión [...] Vayamos hasta el fin, a riesgo de perder aparentemente el beneficio de nuestra distinción del egoísmo y de la simpatía: ésta no se opone a la sociedad menos que el egoísmo [...]. Nadie tiene las mismas simpatías que otro; la pluralidad de las parcialidades así definidas es la contradicción, es la violencia. Tal es la superación de la naturaleza, y en ese nivel no hay lenguaje razonable entre los hombres” (el subrayado es del autor). Deleuze, Gilles: *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*. Barcelona, Gedisa, 1981, págs. 32-33.

24 Costa, Margarita: “Una concepción constructivista de la ética,” pág. 94.

con la finalidad de publicarlo independientemente— a lo que se suman, sobre el final, otras diez páginas más de un apéndice que dedica al tema. Finalmente, cabe agregar que también en los *Essays* aparecen algunos tópicos sobre la justicia, desperdigados e implícitos en algunos capítulos.²⁵ Nos basaremos primordialmente en la versión del *Treatise*, intercalando algo del *Enquiry* cuando sea necesario, al intentar describirla y finalmente evaluarla.

La justicia como un “artificio no arbitrario”

Lo primero que Hume afirma es el carácter artificial de la justicia,²⁶ artificio que se debe a “las circunstancias y necesidades de los hombres.”²⁷ Como Hume no puede, de acuerdo a la metodología adoptada desde un comienzo —y bajo los presupuestos antropológicos que determinan todo su pensamiento— hallar algún motivo de los actos de justicia distinto de nuestro respeto por la honestidad, entonces propone otra orientación de este respeto individual hacia la justicia que pueda estar fundada en la valoración del interés público. Para llegar a esto, dice, deben considerarse los siguientes puntos: 1) no existe conexión, por naturaleza, entre el interés público y la observación de las reglas de justicia, sino que dicha conexión sólo existe por una convención artificial que ha permitido el establecimiento de tales reglas; 2) la motivación hacia el interés público es algo muy remoto para los hombres, quienes cuando se abstienen de cometer alguna injusticia no lo hacen por dicha causa. La experiencia prueba suficientemente tal despreocupación, ya que en ocasiones las acciones justas y honradas son contrarias al interés privado.

Hume refuerza esto agregando posteriormente que “puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad,” excepción hecha de la simpatía, la cual no constituye tampoco una afección universal.²⁸ Y a renglón seguido, tal como hiciera Hobbes cuando en el *Leviathan* niega —gastando mucha tinta en ello— la

25 Hume, David: *Essays Moral, Political, and Literary*. Eugene F. Miller (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 1777, 1985, especialmente en: Part. II, Chapter XII: “Of the Original Contract,” XIII: “Of Passive Obedience”, págs. 465-492.

26 En 1793 aparece un artículo anónimo en una conocida revista inglesa, en el cual su autor ataca el reclamo humeano de que la justicia es una virtud artificial. Para ello, el autor comienza distinguiendo entre virtudes opcionales, tales como la caridad, y virtudes obligatorias, especialmente la justicia, la cual es necesaria para la existencia de la sociedad. Para Hume, la justicia es algo artificial, no derivada “de la naturaleza de nuestra constitución humana, pero sí de la asociación de la humanidad en su conjunto”. Contrariamente a Hume, este autor argumenta que la justicia es algo natural. La justicia descansa entre el favor y la injuria. “Un favor produce naturalmente gratitud, en tanto que una injuria que se comete en contra nuestra, nos produce resentimiento”. Justicia implica la idea de cosas que deben o no deben hacerse, y tales ideas no son menos naturales que la gratitud. “An Examination of Hume’s Essay on Justice,” *European Magazine and London Review*, Vol. 24 (1793), págs. 422-424. En *Early Commentaries on Hume’s Writings*, James Fieser (ed.), Internet Release, 1995, The Hume Archives of “The Hume Society,” 1996.

27 *Treatise*, B. III, Part II, Sect. I, pág. 529.

28 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, págs. 532-534.

concepción política natural del hombre sostenida por Aristóteles,²⁹ argumenta también Hume contra la supuesta naturaleza social del ser humano: “No existe fenómeno alguno que sugiera ese afecto por los demás hombres, con independencia del mérito que éstos tengan y de las restantes circunstancias. Nos gusta estar acompañados en general, pero de la misma forma que nos gusta cualquier otra diversión.”³⁰ Como el amor universal, o el respeto hacia todos los hombres, no puede ser, entonces, el motivo originario de la justicia, menos aún podrá serlo el amor al prójimo, continúa Hume.³¹ Probado todo esto, concluirá Hume, siendo que no existe ningún otro motivo que fundamente la observancia de la justicia, “deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas.”³²

Hume hace luego una aclaración, que sacada del contexto de la totalidad de su sistema resulta algo contradictoria, pero no lo es si recordamos los tres sentidos de la palabra “natural” que él menciona en sus obras. Dice, al comienzo de su razonamiento, que al negar que la justicia es una virtud natural, lo hace “utilizando la palabra **natural** en cuanto exclusivamente opuesta a **artificial**” (el subrayado es de Hume). Pero ocurre que tomada la palabra en otro de los sentidos mentados por Hume, siendo que la humanidad es de por sí una especie inventiva, y “cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural,” entonces, tomada en esta acepción, no habrá “virtud más natural que la justicia.” Esto lleva a la conclusión de Hume de que las reglas de justicia, si bien son **artificiales**, no por ello han de ser **arbitrarias**, y hasta podrían ser expresadas con propiedad –continúa Hume– como “**leyes naturales**,” al entender, como antes, “por natural lo común a una especie.”³³

*Las circunstancias de la justicia*³⁴

Hume deduce sus reglas de justicia, que han de regir necesariamente una sociedad para que ésta pueda ser designada como tal, de una serie

29 Cf. Aranda Fraga, Fernando: “El corte epistemológico en la comprensión del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes.” *Estudios Filosóficos*, Vol. XLVIII, n° 138 (Mayo-Agosto 1999), págs. 261-266.

30 *Treatise*, B. III, Part II, Sect. I, pág. 533.

31 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, pág. 534.

32 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, pág. 535.

33 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, págs. 535-536. Al respecto, comenta Esperanza Guisán: “Afirmará (Hume), en este sentido, que aunque las leyes de la justicia sean *artificiales* (en alguna medida, por extraño que pueda resultar, Hume es pionero de la ética constructivista, ya que para él son los hombres y no la ‘naturaleza’, Dios o la razón, los que ‘constituyen’ la moral), no son por ello arbitrarias, puesto que podrían incluso ser llamadas, de alguna manera, ‘leyes de la naturaleza’, para significar no los dictados de una ‘naturaleza’ externa al hombre, sino aquello que es común a toda la especie.” Guisán, Esperanza: *Razón y pasión en ética*, pág. 185.

34 A propósito del tema de las circunstancias humaneanas de la justicia, ver el análisis que hace Larmore sobre éstas, a partir de lo cual relaciona este autor a la justicia liberal entendida como un “*modus*

de circunstancias que han de originar la virtud artificial de la justicia. Estas circunstancias pueden ser clasificadas en **externas e internas** —o también: **objetivas y subjetivas**— y es debido a su existencia que los hombres, buscando su propio interés, y por ende también el interés común, acuerdan, por consenso entre ellos, unas reglas de mutua conveniencia que han de constituirse en el artificio de la justicia. La vigencia de este artificio ha de ser lo que sostiene la cohesión de la sociedad. De aquí el énfasis que antes hicimos acerca de la concepción constructivista de la ética humeana. La primera de estas circunstancias de la vida humana, que determinan la creación del artificio de la justicia, es externa al ser humano y tiene que ver con la “**escasez**” de bienes existente en la naturaleza. A esta “cualidad de los objetos” se le une otra: que “consiste en su *facilidad de cambio*” (la cursiva es de Hume).³⁵ Para colmo de males, dice Hume, no hay otro ser con quien la naturaleza haya sido más cruel: comparado con las armas naturales con que la naturaleza ha dotado al león, por ejemplo, para saciar sus necesidades, el hombre aparece como un ser sumamente débil. Otros animales, agrega, carecen de estas armas naturales con que han sido dotados los depredadores (garras, dientes, agilidad, fuerza), pero ocurre que, tomando como ejemplo a la oveja y al buey, los apetitos de éstos son mucho más moderados que las apetencias humanas, y también mucho más fáciles de hallar. Como corolario, afirma Hume, sólo si el hombre se reúne en sociedad será capaz de suplir los defectos con que la naturaleza le ha dotado y lograr compensar sus debilidades. Así, puede alcanzar la felicidad y seguridad que no hubiera logrado jamás de persistir en su estado de aislamiento. La sociedad le brinda a los hombres que la conforman el auxilio mutuo que le permite afrontar cualquier tipo de situación azarosa o casual.³⁶

Pero, continúa Hume, “para formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas,” lo cual es imposible de lograr por la mera fuerza del estudio y la educación, dada su condición salvaje originaria. Aquí entra en juego lo que él denomina “otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana;” se trata del “natural apetito sexual, que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo.”³⁷ Este primer principio de unión va conformando una proto sociedad, en la cual entre padres e hijos se ejercen los principios de gobierno, tanto por la fuerza como mediante

vivendi,” en cuyo centro se halla la idea de liberalismo como “arte de la separación” entre los hombres, concepción que se opone a la noción de sociedad como un todo integral. Larmore, Charles: *Patterns of Moral Complexity*. New York, Cambridge University Press, 1997, págs. 70-77.

35 *Treatise*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 546.

36 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 537.

37 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 538.

la sabiduría, y el sentimiento de afecto natural hacia los hijos, el cual atempera el ejercicio de la autoridad en pos de un equilibrio. Finalmente “en poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándose gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad.”³⁸

Hasta aquí ha dejado constancia Hume de que la gran circunstancia externa que produce la necesidad de crear el artificio de la justicia, es la escasez de bienes, que no alcanzan a suplir las apetencias de los hombres. Luego pasa al análisis de las circunstancias internas (subjetivas) al ser humano, que sumadas a la escasez mencionada hacen necesario el establecimiento de la justicia: aparece en escena el egoísmo, peculiaridad de “nuestro temperamento natural” que contradice la voluntad necesaria de unirse en sociedad. Más adelante, en la misma sección de esta parte del *Treatise*, así como especifica con más precisión la situación de los objetos externos, confirma también que las circunstancias internas, subjetivas, de la justicia, que han de determinar el establecimiento de sus reglas artificiales, son el “*egoísmo* y la *generosidad limitada*” (la cursiva es de Hume).³⁹ Pero Hume quiere deslindar su posición de quienes lo precedieron exagerando el papel del egoísmo humano, contraponiendo el afecto, común a todos los hombres; aunque a renglón seguido debe reconocer que este afecto termina siendo causa de mezquindades, que resultan a la postre peligrosas “para la recién establecida unión,” ya que dicho afecto queda prácticamente reducido al que se da entre parientes y amigos. En esto consiste la parcialidad que nos domina y nos impide regirnos por las reglas de justicia que puedan asegurar la vida social:

“[...] es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno de nosotros mismos; la que le sigue en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a quienes nos son indiferentes. Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar cualquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa e inmoral.”⁴⁰

Hume señala que poseemos tres clases de bienes: “la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna.”⁴¹ Por lo que respecta a los dos primeros, no hay peligro de que

38 *Idem.*

39 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 546.

40 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 540.

41 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 539.

nos sean arrebatados, “sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades.”⁴² Estos pasajes constituyen una síntesis de las circunstancias objetivas y subjetivas enunciadas por Hume, con lo cual ha querido demostrar la necesidad de creación de unas reglas de justicia capaces de evitar este gran problema que aqueja a los hombres. Luego agrega que sería inútil confiar en algún principio no artificial, como así tampoco encontrar en la propia naturaleza un remedio que nos evite tales males (la pérdida de la propiedad). Por tanto, una vez que los hombres han llegado a captar las ventajas que les brinda su unión en sociedad y que “la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos,” buscan afanosamente el remedio que subsane dicho inconveniente. Este antídoto no se logra sino “mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos [...] de esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad [...]”⁴³ La sociedad no se sostiene de mejor manera que mediante una convención. Pero Hume deja claro que dicha convención no es una promesa, pues “hasta las mismas promesas surgen de convenciones humanas,” sino que se trata de “un sentimiento general de interés común,” intercomunicado entre sí por todos los miembros del cuerpo social, induciéndolos “a regular su conducta mediante ciertas reglas.”⁴⁴

Objeto de la justicia artificial

Hume aquí introduce, tal como lo hiciera antes Hobbes y más tarde Kant, su versión de la “regla de oro,” al fundamentar el mutuo convencimiento que contrae en sí el sentimiento de interés, reafirmado gracias a su comunicabilidad. De acuerdo con Hume, esto ocurre cuando los hombres perciben que al permitirle a las demás personas gozar libremente de sus bienes, también ellos advertirán que regular su conducta similarmente les ha de reportar una utilidad similar. “Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo.”⁴⁵ Para ejemplificar tal hipótesis menciona la ilustración de dos hombres que remando logran impulsar un bote; nunca se han prometido mutuamente que lo harán, pero lo llevan a cabo espontáneamente “en virtud de un acuerdo o convención.”⁴⁶ De igual modo, continúa Hume, se deriva la regla de estabilidad de la propiedad a partir de las convenciones

42 *Idem.*

43 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, págs. 540-541.

44 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 541.

45 *Loc. cit.*

46 *Loc. cit.*

humanas que van surgiendo en forma gradual, a medida que “experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla.”⁴⁷

La convención que establece el derecho de propiedad⁴⁸ y su estabilidad permite, a posteriori, que surjan las ideas de justicia e injusticia, como así también las de propiedad, derecho y obligación, las cuales, continúa Hume, habrían sido “absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras.”⁴⁹ Así, la propiedad queda definitivamente establecida en la sociedad por las leyes de la justicia y Hume asigna a esta convención un valor supremo, porque es lo que permite distinguir la propiedad y estabilizar la posesión, norma básica, a su juicio, para que pueda constituirse la sociedad humana. Esto llega a cobrar tal importancia que termina afirmando: “después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia.”⁵⁰

De todos modos, Hume no se conforma con esta sola y única regla –aunque fundamental– de su teoría artificial de la justicia, para que realmente exista estabilidad en la sociedad. La PAX social ha de ser sostenida por un par de reglas más, las cuales podría decirse, y con mayor fuerza aún después de lo que afirmó en el párrafo citado del *Treatise*, no son más que derivaciones o complementos de la primera regla de justicia por la cual se establece la estabilidad de la propiedad.

En la sección IV de esta misma parte del *Treatise* Hume se expresa sobre la segunda regla. Ésta consiste en la transferencia de la propiedad por consentimiento, es decir, mediante los contratos, regla que también hallará su exigencia en las leyes civiles. Dice Hume que si bien la estabilidad de la posesión resulta tanto provechosa como necesaria (a la sociedad), debe quedar establecida otra regla que evite la usurpación por

47 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 542.

48 En esta sección del *Treatise* Hume expresa su definición de “propiedad” y su estrecha y mutua dependencia con la idea de “justicia”: “Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia [...] El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes.” *Loc. cit.* En el *Enquiry*, Hume formula algunas definiciones vagas sobre el concepto de “propiedad”, aunque en todo momento queda bien en claro a qué se refiere cuando la menciona: “¿En qué consiste la propiedad de un hombre? En cualquier cosa que es lícito que él, y sólo él, utilice. Pero, ¿qué regla tenemos por la que podamos definir estos objetos? Aquí tenemos que recurrir a estatutos, costumbres, precedentes, analogías y otras cien circunstancias; algunas de las cuales son constantes e inflexibles, mientras que otras son variables y arbitrarias [...] cuando se requiere una definición de propiedad, se encuentra que esa relación se disuelve ella misma en una posesión adquirida mediante ocupación, mediante el trabajo, por prescripción, por herencia, por un contrato, etc. ¿Podemos creer que la naturaleza nos instruye en todos estos métodos de adquisición mediante un instinto original? [...] Las leyes positivas pueden, sin duda, transferir una propiedad [...]” (la cursiva es de Hume). Hume, David: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the edition of 1777. With an introductory note by John B. Stewart. Second edition, 1966, eighth printing, La Salle, Illinois, Open Court, 1997, Sect. III, Part. II, págs. 31, 37-38.

49 *Treatise*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 542.

50 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pág. 543.

la fuerza de la propiedad (esto es, en términos hobbesianos, salir del estado natural o evitar caer en el mismo). Lo que Hume busca y declara explícitamente, es “algún término medio entre una rígida estabilidad y una cambiante e incierta distribución de bienes,” y con esto lograr la transferencia de la propiedad por consentimiento, algo que, según Hume, es de suyo, algo “trivial.” No se trata aquí de una regla “basada en una ley natural,” sino en el simple hecho experiencial de que “la posesión y la propiedad serán siempre estables, excepto en el caso de que el propietario consienta en conferir las a otras personas,” regla que también se fundamenta en su “evidente interés y utilidad” que reportan a la sociedad.⁵¹

Carácter convencional de las promesas

Finalmente, en un extenso apartado en el cual polemiza con Hobbes, Rousseau y otros antecesores contractualistas y racionalistas, Hume declara la tercera de sus reglas artificiales de la justicia, sin la existencia de la cual sería imposible la vigencia de las anteriores. Se trata de la **promesa**, sobre la cual, curiosamente, Hume asegura su origen no inteligible y cronológicamente posterior al establecimiento de las convenciones humanas. Con ello Hume termina por decantarse de los filósofos y corrientes antes citados.⁵²

Primeramente afirma el carácter no natural de las promesas. Tampoco se trata de un acto volitivo, “pues una promesa se refiere siempre a un tiempo futuro y la voluntad tiene influencia únicamente sobre acciones presentes.”⁵³ Las promesas, así como la moralidad toda, dependen de nuestros sentimientos, afirma Hume, razón por la cual “las promesas no tienen ninguna obligación natural,” y por lo tanto se trata de “algo absolutamente ininteligible.”⁵⁴ Así como antes había explicado la inclinación no natural, sino puramente artificial, por la virtud de la justicia, lo mismo ocurre con su explicación de las promesas; por ello es que las promesas carecen de fuerza antes de que existan las convenciones humanas, como ya lo ha dicho en páginas anteriores. Los hombres, continúa Hume, dado su carácter egoísta, no realizarían ninguna acción en beneficio de una persona extraña si no percibieran en ello la esperanza de conseguir algún tipo de provecho propio (nuevamente reaparece el interés individual como fundamento del interés común o social); por tanto concluye que “las promesas son invenciones humanas basadas en las necesidades e intereses de la sociedad.”⁵⁵

51 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. IV, págs. 566-567.

52 Cf. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, págs. 568-577.

53 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, pág. 569.

54 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, pág. 570.

55 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, pág. 571.

Interés individual y utilidad social

Para Hume, la existencia de la sociedad queda definitivamente restringida y reducida a un cálculo utilitario de los beneficios e intereses que reporta formar parte de ella. Su valor supremo radica en la protección de la propiedad individual, mediante las reglas de justicia que sus integrantes han convenido mutuamente en virtud de su propio provecho. El fundamento último de la moral radica en el interés particular, el cual de por sí, al estar encauzado mediante las reglas convencionales de la justicia, permite la estabilidad de la sociedad, que termina existiendo por y para el individuo. Hume sienta los principios sociales y psicológicos con que más tarde su amigo, también escocés, Adam Smith, fundamentará su teoría económica basada en la ley de un mercado libre, regido por las únicas fuerzas de la “mano invisible” que guía las pasiones e intereses humanos. Hume asegura que tal interés es percibido por cada individuo respecto del resto de sus semejantes, por cuya razón cumple con el trato (la promesa emitida). La utilidad de estos sentimientos comunes radica en el concierto de los tales, que resulta en el efecto de un “cálculo para el beneficio común,” sentimiento que captan todos los miembros de la sociedad. “El interés resulta así la primera obligación para el cumplimiento de las promesas.”⁵⁶ El sentimiento de moralidad que conduce a cumplirlas, dice Hume, “deriva de los mismos principios encontrados en el caso de la abstención de la propiedad de otros: *interés público, educación y los artificios de los políticos* tienen el mismo efecto en ambos casos” (la cursiva es de Hume).⁵⁷

Hume cierra su exposición acerca del origen convencional de la justicia, de sus reglas y de la contribución que tales conceptos brindan al mantenimiento de una “sociedad bien ordenada” (*well ordered society*, en palabras de Rawls), en la sección VI del *Treatise*, que culmina con una apreciación muy particular, porque pretende extraer de su teoría general de la justicia, originada en un artificio humano, una posterior naturalidad, de la cual se deriva, finalmente, el sentimiento de moralidad que lleva a la observación de las convencionales reglas:

“En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del **interés**, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la **moralidad**, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres lo que hace que se presente el primer interés, y, por tanto,

56 *Idem.*

57 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, pág. 575.

esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como **artificiales**. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue **naturalmente** y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas; aunque es cierto que se ve también aumentado por un nuevo **artificio**, ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena” (la negrita es del autor).⁵⁸

Félix Duque, en un comentario personal que agrega mediante una nota al pie de su traducción, dice que en el *Enquiry* Hume ve la necesidad de minimizar la relevancia dada anteriormente, en el *Treatise*, a la simpatía y su producto la benevolencia, como origen de las virtudes artificiales, reemplazando estas cualidades por otras más vagas, tales como la “humanidad o compañerismo,” o una “desinteresada benevolencia.” Este hecho es constatado por Kemp Smith, al observar que Hume termina reconociendo que su teoría de la simpatía, al estar basada en una impresión, ya no puede sostenerse.⁵⁹ De paso, es de destacar la relevancia mayor que Hume, en el *Enquiry*, le otorga a su combinación de autointerés con utilidad común, fortaleciendo con ello su ideológica necesidad de colocar la propiedad sobre el tapete, como causa del establecimiento del artificio de la justicia:

“Así pues, las reglas de la equidad o justicia dependen completamente del estado y condición particulares en que se encuentran colocados los hombres; y deben su origen y existencia a esa utilidad que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante [...]. De forma natural somos parciales con respecto a nosotros mismos y a nuestros amigos, pero somos capaces de aprender las ventajas que resultan de una conducta más equitativa. La mano abierta y liberal de la naturaleza nos proporciona pocos placeres; pero podemos obtenerlos de ella con profusión mediante la destreza, el trabajo y la aplicación. De aquí que las ideas de propiedad se conviertan en necesarias en toda sociedad civil. De aquí deriva la justicia su utilidad para la comunidad. Y sólo de ellos surge su mérito y su obligatoriedad moral.”⁶⁰

Objeto de las leyes y restantes regulaciones sociales

En la segunda parte del mismo capítulo del *Enquiry* dedicado a la justicia, destaca con mayor fuerza aún el hecho de que “las leyes particulares que controlan la justicia y determinan la propiedad” conducen a idéntica conclusión, ya que así lo requiere el bien de la humanidad. Este bien constituye “el único objeto de todas estas leyes y regulaciones,” e

58 *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. VI, pág. 585.

59 Duque, nota al pie n° 28 de su traducción del *Treatise*, pág. 657.

60 *Enquiry*, Sect. III, Part. I, págs. 20-21.

insiste Hume, afirmando que la paz y el interés de la sociedad requieren no sólo una separación entre las posesiones de los hombres, sino la construcción de las mejores reglas para efectuar dicha división, con la finalidad de “fomentar los intereses de la sociedad.”⁶¹ Pero luego de varios devaneos en cuanto a las ventajas y desventajas sociales acerca de la plausibilidad o no de las ideas igualitaristas, termina concluyendo que las “ideas de una igualdad **perfecta**, en última instancia son realmente **impracticables**; y que, aunque no lo fueran, resultarían extremadamente **perniciosas** para la sociedad humana” (la negrita es del autor).⁶² Hume asevera en el *Enquiry* que “la perfecta igualdad de posesiones,⁶³ al destruir toda jerarquía, debilita extremadamente la autoridad de los magistrados, y tiene que reducir todo poder casi a un mismo nivel, igual que sucede con la propiedad.”⁶⁴ Con ésta y otras acotaciones que hace el filósofo escocés en la obra citada, como así también en el *Treatise* y en los *Essays*, ha dejado por sentado que su pretendida imparcialidad, al fundarse en la primacía de la propiedad, sólo alcanza a establecer un conjunto de reglas, mínimas por cierto, que apuntan a sostener el status quo de la sociedad, y no más que esto. Obviamente, como la posesión de la propiedad es siempre lo que determina la riqueza, más aún teniendo en cuenta que para la época esto iba asociado a los rangos de sangre y estirpe (títulos de nobleza) y, a su vez, la riqueza ha sido –y continúa siendo– el valor de cambio del poder, con lo cual queda siempre cerrado el círculo, tal concepción inigualitaria de las posesiones ha de ser forzosamente beneficiosa para el sostén de la PAX social.⁶⁵ Esto no es sinónimo de que en tales tipos de sociedades, donde rigen semejantes reglas –absolutamente artificiales y convencionales– de justicia, ésta sea precisamente lo que permita que sus componentes, todos los hombres que conforman el entramado social, alcancen la dignidad que se merecen como personas, tanto en su aspecto de individualidad como de sociabilidad y politicidad de que han sido naturalmente dotados. Pero, obviamente, esto escapará siempre al “razonamiento” bajo el cual Hume intenta fundamentar “instintivamente,” aunque implantada por la naturaleza en los corazones humanos, su noción artificial de justicia, gracias a la costumbre y el hábito que demuestran, con el paso del tiempo, su utilidad social.⁶⁶ Luego, en las secciones IV (“De la sociedad política”), y

61 *Ibid.*, Sect. III, Part. II, pág. 25.

62 *Ibid.*, Sect. III, Part. II, pág. 27.

63 A propósito de los principios de justicia que sostiene Hume, Cf. Kolm, Serge-Christophe: *Modern Theories of Justice*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1998, pág. 173.

64 *Enquiry*, Sect. III, Part. II, pág. 27.

65 Hume formula estos conceptos contra la noción de igualdad, específicamente con la finalidad de contraponer su teoría, y en particular sus principios de la justicia, a los sostenidos por los *levellers* [niveladores] de su época, por ello afirmará tan enfáticamente que el igualitarismo destruye la ley y la libertad. En base a esto Rousseau replicará a su contemporáneo Hume, protestando contra sus evidentes excesos. Kolm, *Op. cit.*, pág. 476, nota al pie n° 1.

66 *Enquiry*, Sect. III, Part. II, pág. 35.

V (“Por qué agrada la utilidad”), proseguirá su intento de fundamentación acerca de los favores sociales producidos por su noción artificial de la justicia que ha dejado establecida en la sección III del *Enquiry*.

Resumiendo, las reglas artificiales de la justicia que Hume establece, siguiendo su *modus operandi*, podrán ser útiles a la sociedad, tal como él quiere, tomada ésta en su conjunto; es decir, podrán mantener su cohesión, lo cual le permitirá llegar a afirmar que dicha utilidad social es el fundamento de las restantes virtudes y la “única fuente de la aprobación moral” (la negrita es del autor).⁶⁷

EPÍLOGO: LOS VALORES IMPLICADOS EN LA ÉTICA JURÍDICA DE HUME

En primer lugar, y después de haber analizado esta porción de la filosofía práctica de Hume, debemos afirmar, junto con Haakonssen, que “esta explicación causal sobre la obligación moral de perseguir las virtudes artificiales, tipificadas por la justicia, es el esfuerzo culminante en la subversión que Hume hace del paradigma reinante de la moral y la filosofía política, el cual ha tenido una cantidad de repercusiones no menos subversivas.”⁶⁸ Una vez descartado todo fundamento trascendente de la moral y, por ende, de la noción de justicia, y luego de haber evitado cualquier tipo de alusión a los derechos naturales que poseen las personas como tales, sólo quedará el camino de dar vuelo a la imaginación, la cual encauzará las pasiones y sentimientos en pos de la creación de una concepción de la justicia y de la sociedad absolutamente artificiales y fundadas no más allá que en la mera convención de los hombres. Una convención que ha ido afianzándose por medio de las prácticas sociales, la educación, y el ejercicio del hábito. La creación del gobierno se debe a la imperiosa necesidad de que esta práctica continúe, razón por la cual la noción convencional de justicia es previa a cualquier tipo de sociedad organizada bajo un sistema de leyes que la hagan cumplir.

No hace falta hilar más fino, una vez conocida la antropología humeana⁶⁹ y las reglas⁷⁰ que conforman sus principios, leyes positivas instauradas por el gobierno que deberán cumplirse a rajatabla a fin de que la sociedad funcione tal como Hume pretende, de acuerdo con los presupuestos que condicionan la totalidad de su sistema filosófico, comenzando por su epistemología y terminando por su filosofía de la religión. Nuevamente tenemos ante nosotros a un ferviente defensor de ese Estado moderno que comenzó a tomar forma a partir de la revolucionaria filosofía política de Hobbes y que más tarde, con John Locke,

67 *Ibid.*, Sect. III, Part. II, págs. 37-38.

68 Haakonssen, Knud: *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. New York, Cambridge University Press, 1996, págs. 109-110.

69 Ésta determina qué tipo de circunstancias han de condicionar la creación del artificio de la justicia.

70 No más que tres, que en definitiva pueden reducirse a sólo una: el cuidado de la propiedad.

quedaría definitivamente consagrado como el *Minimal State*, del cual tanto hoy se habla y en base al cual los gobiernos de los cuatro puntos cardinales del planeta hacen girar sus decisiones. Con Hume se produce algo así como un “estrechamiento de la ética.” Una reducción que, incluso sin demasiada intención y aún con fuerte tono aristotélico, comenzó a surgir con la teoría jurídico-política de Ockham,⁷¹ adquiriendo impulso a partir de Grocio,⁷² primeramente, y mayor aún luego con Hobbes.⁷³ Sin modificar demasiado los presupuestos liberales hobbesianos, Hume retocará primero su epistemología, torciéndola hacia el modelo newtoniano e ilustrado de la ciencia moderna, con lo cual evitará su racionalidad,⁷⁴ para luego modificar apenas su teoría política, asignándole un carácter más decididamente liberal, que presagia ya la teoría de “la mano invisible” con que se sostendrán luego la economía y la política smithianas.

John Mackie afirma en su libro dedicado al tratamiento de la teoría moral de Hume que, si bien “Hume presenta un brillante análisis especulativo” –acerca de la justificación de la artificialidad de la justicia basada en el autointerés–, hay en su relato varias dificultades y problemas. Mackie menciona cinco, entre los cuales destacamos algunos que a nuestro juicio constituyen los más relevantes: como por ejemplo, si la prueba que Hume da acerca de la combinación entre el autointerés y el conocimiento es suficiente para que cada hombre acepte el sistema de justicia sin el dispositivo hobbesiano de soberanía. La argumentación de Hume acerca de la convencionalidad de la justicia “presupone que hay algún sistema legal de sanciones,” puesto que el propio Hume termina afirmando que, aún bajo el condicionamiento de la premisa del autointerés, los sentimientos de simpatía y benevolencia no son suficientes para lograr una práctica universal de la virtud de la justicia, como así mismo reconoce que la educación y la propaganda de sus beneficios tampoco acaban por ser suficientes. De tal modo, para dar cierre a su sistema, Hume debe necesariamente incluir la “maquinaria ordinaria de un sistema legal, aunque no podrá hacerlo invocando el dispositivo hobbesiano de una soberanía absoluta.”⁷⁵ Otro inconveniente que Mackie pone bajo tela de juicio es el asunto de si las reglas de la propiedad son tan obvias y uniformes, y si deben ser inflexibles, tal como Hume supone, sobre lo cual

71 Ver Aranda Fraga, Fernando: “Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo.” *Veritas*, Vol. 45, n° 3 (Setembro 2000), págs. 417-484.

72 Cf. Haakonssen, Knud: *Op. cit.*, págs. 26-30.

73 Cf. *Ibid.*, págs. 31-37.

74 Cf. Penelhum, Terence: “Hume’s moral psychology.” En *The Cambridge Companion to Hume*. David F. Norton (ed), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, págs. 117-147. Especialmente es digno de atención el comienzo del párrafo de la pág. 137, donde el autor señala que “la psicología moral de Hume ha sido diseñada para acomodar los fenómenos de nuestras experiencias morales diarias, y para rechazar sólo una interpretación racionalista de éstas [...]”

75 Mackie, John: *Hume’s Moral Theory*. London, Routledge & Kegan Paul, 1980, pág. 88.

Mackie arroja una serie de argumentos que dejan en serias dudas las reglas formuladas por Hume. Y, finalmente, merece nuestra atención el último de los cinco problemas tratados por Mackie: si Hume está en lo correcto en cuanto a que la competencia aislada por las posesiones es la primera causa de conflictos, y que éste es el principal problema que debe solucionarse si los hombres han de vivir juntos y en paz. En cuanto a este último punto señalado por Mackie, él dice que la competencia aislada no opera por sí sola como factor causal de conflictos, sino mezclada con sistemas de poder y organizaciones, divisiones raciales y religiosas, etc. Las oportunidades para adquirir posesiones podrán ser objeto de disputas, pero esto no se puede resolver simplemente mediante convenciones sobre la estabilidad de la posesión y su transferencia por consentimiento. “Hume –continúa Mackie– ha ignorado asuntos muy importantes y así pudo llegar a alcanzar conclusiones demasiado optimistas.”⁷⁶

A todo esto, no puede escapárseos un comentario que resulta más que obvio en relación con su postulada teoría de la justicia, expuesta tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry*: su artificialidad de la noción “construida” de la justicia es **convencional**, pero de ninguna manera es **arbitraria**, declara enfáticamente Hume. La pregunta es: ¿en qué se basa esta supuesta “no arbitrariedad,” si depende sólo de la autonomía individual, la negación de la autoridad de cualquier tipo, su irracionalismo en favor de las pasiones y sentimientos humanos, el absoluto apoyo de su teoría y sistema en la experiencia, y teniendo como teleología la existencia de una sociedad equilibrada gracias a la libre concurrencia económica, la absolutización de la propiedad privada, y el status quo de las grandes desigualdades sociales?⁷⁷ ¿Podrá ser evaluada como “no arbitraria” una teoría de la justicia, declaradamente convencional, como sostiene el propio Hume, “armada”–que es lo mismo que decir “construida”– para una sociedad cuya finalidad es la máxima utilidad social, perseguida y alcanzada mediante las interrelaciones egoístas de los hombres que buscan su máxima utilidad individual? Parte de las respuestas a estas preguntas surgen al examinar el sistema filosófico de Adam Smith. Éste es éticamente dependiente de su antecesor escocés Hume, sólo que se dedica con más ahínco al tema de la economía, sentando las bases de una economía de mercado, basada en la división del trabajo y su conocida teoría de “la mano invisible,” concepto de notoria similitud general con la noción de “utilidad social” en Hume. Smith formula las leyes que rigen sus principios económicos liberales basándose en el utilitarismo y el constructivismo social humeanos.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 86-94.

⁷⁷ A saber: relación europeos – indios, hombre – mujer, amo – esclavo, todo lo cual se asemeja a la relación asimétrica entre hombre (racional) – animal (irracional).

Barry Stroud, evaluando la noción artificial de la justicia según Hume, dice que el escocés finalmente se da cuenta de que necesita traer a colación el juicio y el entendimiento a fin de “complementar nuestras disposiciones naturales de aprobación y desaprobación.” Así, es mediante el uso de la razón como llegamos a descubrir “que la invención ‘artificial’ de un ‘plan o esquema integral’ de justicia proporciona los medios adecuados para alcanzar lo que primitivamente aprobamos y hacia lo cual estamos motivados.” Pero, concluye Stroud, dada la concepción humeana de la razón, y la simpleza característica de “la condición ‘natural’ prácticamente autointeressada del hombre, esta apelación a la razón no cumple, a mi parecer, su cometido,” puesto que una consideración natural sobre la cual pueda fundarse una explicación sobre el origen de la justicia, tal como propone Hume, tiene que ser mucho “más rica y compleja de lo que Hume admite.”⁷⁸ Lo que Stroud cuestiona, en definitiva, es la concepción humeana sobre la justicia como una virtud artificial. Quiere de alguna manera tornarla natural al explicar su origen, conectándola con sentimientos, actitudes y necesidades naturales, típicamente humanos (y en su obra hace constar que esto lo percibe mayormente en la teoría de Rawls).⁷⁹ Hacer de la justicia una virtud natural, prosigue Stroud, explicaría mejor nuestra propensión y motivación hacia ella, y por ende, le daría un sostén más seguro y eficaz a la sociedad.⁸⁰

Por su parte, Duncan Forbes dice que en la filosofía política de Hume el gobierno está solamente para “asegurar las condiciones del progreso económico de una sociedad en crecimiento, para proveer aquella seguridad y aquellas reglas legales (= libertad) sin las cuales el progreso sería precario o imposible.” Tal orientación economicista, continúa Forbes, no hace sino empobrecer la filosofía política, ya que tanto la propiedad como los derechos son pensados solamente desde el punto de vista económico. “Los derechos personales no son mencionados ni discutidos, pero esto no es algo necesario –para Hume– puesto que éstos han sido excluidos de la moderna teoría de las leyes naturales tal como es comprendida por Hume.” Todo lo que Hume llega a afirmar en cuanto a esto es que la totalidad del derecho se deriva de la convención que establece la propiedad: “lo cual equivale a afirmar que se trata de una derivación social que es prioritaria al gobierno.”⁸¹

78 Stroud, Barry: *Hume*. México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pág. 303.

79 Sobre la influencia de Hume en la concepción de la justicia de John Rawls, ver Aranda Fraga, Fernando: *Interpretación crítica de la ética contractualista y su prolongación en el neocontractualismo. De Hobbes a Rawls: antecedentes, ruptura y continuidad*. Tesis doctoral no publicada. Santa Fe, Argentina, Universidad Católica de Santa Fe, 2001, especialmente Caps. 7, 8, 9 y 10, págs. 282-294, 365-374, 402-415, 474-477.

80 Stroud, Barry: *Op. cit.*, pág. 304.

81 Forbes, Duncan: *Hume's Philosophical Politics*. London, Cambridge University Press, 1971, págs. 88-89.

Finalmente, cabe agregar que, en relación con la epistemología humeana con la cual se conectan, o de la cual derivan, las teorías moral y política del filósofo escocés, éste rememora a Ockham en cuanto a su interpretación *post rem* de los universales, con la variante de que éstos, en la epistemología de Hume, tampoco existen como abstracciones formadas a partir de singulares. Sólo existen los individuos y únicamente éstos son objetos del pensamiento. Las entidades abstractas que se construye se tornan reales, existiendo por y para los individuos, sobre quienes se aplican y en base a quienes se forman: sociedad, Estado, justicia, propiedad, libertad, etc. Todas ellas serían palabras huecas y sin sentido para Hume, si no estuvieran en función de los intereses individuales, porque hasta su utilitarismo social es lo que permite la maximización de las utilidades particulares y el reaseguro de la existencia de los individuos, verdaderos átomos sociales. Ya no hay lugar para sostener ninguna noción basada en la naturaleza humana, ni de las cosas. Apenas, como más tarde dirá Hart, queda un pequeño resabio de derechos naturales: “el contenido mínimo del derecho natural” en Hume, tal como el catedrático de Oxford lo llama.⁸² El escepticismo radical de Hume le impide creer en noción natural alguna. Por eso necesita “construir,” aunque reclame hasta el cansancio que no se trata de una construcción de carácter contractual, en cuanto a la constitución de la sociedad se refiere, ni tampoco arbitraria, en cuanto a la construcción de la noción de justicia, su artificio creado con la finalidad de que la sociedad sea capaz de perdurar infinitamente en el tiempo.

Hume no hace sino fundamentar ambos artificios (justicia y sociedad) en los mismos presupuestos liberales que condicionan la totalidad de su sistema. No obstante, será en este último aspecto, y por lógica consecuencia en su fundamentación sobre el origen de la justicia, en lo cual diferirá de los representantes del contractualismo. Particularmente del hobbesiano, sistema que tiene en mente cuando declara abiertamente sus diferencias en cada una de las tres obras prácticas en que trata el tema de la justicia y del gobierno (el *Treatise*, el *Enquiry* y los *Essays*). Pero entendemos que, dados los principios sustantivos que intervienen en una y otra concepción de la justicia y de la sociedad, ya sean éstas entendidas de modo contractual (a la manera de Hobbes, Locke y Rousseau) o artificial (a la manera de Hume), la separación que intenta establecer el escocés no pasa de poseer un carácter meramente procedimental. De lo que en definitiva se trata aquí —en todas las opciones mencionadas— es de establecer un procedimiento convencional que permita la creación del artificio de la justicia, negando, así, su naturalidad sustancial, adoptando un carácter

82 Hart, H. L. A.: *El concepto de derecho*. Trad. de Genaro R. Carrió, 2ª edición, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1995, págs. 236-239.

prometeico muy propio, por otra parte, de los tiempos modernos. La trascendencia ha dejado paso definitivamente a la inmanencia, proceso que alcanzará su más alto grado en nuestra contemporaneidad filosófica, al expirar el segundo milenio de la era cristiana. Y en ello, además de la transformación del derecho natural en derecho positivo, mucho ha tenido que ver en este proceso, de acuerdo con lo que hemos visto, la innovadora filosofía práctica de David Hume.