

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

Segona Sèrie, Núm. 19

Sumari

2006

FERNANDO ARANDA FRAGA: *Costumbre y consenso en la teoría liberal de la justicia de David Hume*

JUAN CANO DE PABLO: *La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los escritos precríticos de Kant*

EDGAR MARAGUAT: *Un imprevisto balance naturalista de la campaña del idealismo trascendental contra el dogmatismo*

REMEDIOS AVILA CRESPO: *“Una forma divina de pensar” Nietzsche y el problema de la nada*

JUAN LUIS VERMAL: *Nietzsche: Poesía y verdad*

FRANCISCO JAVIER HIGUERO: *La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor*

JOSÉ MANUEL BERMUDO: *“El pluralismo razonable” de J. Rawls*

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO: *El arduo camino de la subjetividad*

DANIEL INNERATY: *Pensar el orden y el desorden: una poética de la excepción*

ANTONIO AGUILERA: *Historia como interrupción del tiempo*

NOTES

Facultat de Filosofia



RESSENYES

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

Segona Sèrie, Núm. 19

2006

SUMARI

	Pàgs
1.- ARTICLES	Pàgs
FERNANDO ARANDA FRAGA: <i>Costumbre y consenso en la teoría liberal de la justicia de David Hume</i>	3
JUAN CANO DE PABLO: <i>La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los escritos precríticos de Kant</i>	23
EDGAR MARAGUAT: <i>Un imprevisto balance naturalista de la campaña del idealismo trascendental contra el dogmatismo</i>	45
REMEDIOS AVILA CRESPO: “ <i>Una forma divina de pensar</i> ” Nietzsche y el problema de la nada	65
JUAN LUIS VERMAL: <i>Nietzsche: Poesía y verdad</i>	85
FRANCISCO JAVIER HIGUERO: <i>La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor</i>	101
JOSÉ MANUEL BERMUDO: “ <i>El pluralismo razonable</i> ” de J. Rawls ..	117
JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO: <i>El arduo camino de la subjetividad</i>	145
DANIEL INNERATY: <i>Pensar el orden y el desorden: una poética de la excepción</i>	165
ANTONIO AGUILERA: <i>Historia como interrupción del tiempo</i>	179
2.- NOTES	189
3.- RESSENYES	193

COSTUMBRE Y CONSENSO EN LA TEORÍA LIBERAL DE LA JUSTICIA DE DAVID HUME¹

FERNANDO ARANDA FRAGA
Universidad Adventista del Plata (Argentina)

RESUMEN

David Hume concibe la justicia de manera artificial, es decir que según él, posee un carácter convencional, aunque tampoco la considera arbitraria. El fundamento de la justicia radica en su utilidad social y ésta se constituye en la mayor de las virtudes y único medio de aprobación moral. Con ello se opone a todo tipo de idea naturalista que pueda configurar la moral y el sentido de la justicia. Así, según el filósofo escocés, queda eliminada la posibilidad de viciar las acciones humanas de parcialidad. Todos los miembros de la sociedad participan en la creación del artificio de la justicia y lo hacen guiados, tácitamente, por el interés y la utilidad social, convención que se instaura en el ser humano mediante la fuerza del hábito.

ABSTRACT

David Hume thinks of justice as something artificial, that is to say that —according to him— justice has a conventional nature, even though he does not think is arbitrary. The fundamentals of justice lies in its social usefulness, which becomes the greatest virtue and only means of moral correctness. That is to say that it is against any kind of naturalist idea which may shape morality and a sense of justice. Thus, according to this Scottish philosopher, there is no possibility of corrupting human actions as a result of partiality. Every member in society takes part in the creation of the artifice of justice, and this is tacitly accomplished by social interest and usefulness, a convention that is established by the force of habit.

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 Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Adventista del Plata, durante los años 2002-2003.

David Hume trata la cuestión de la justicia en tres de sus obras, particularmente en las dedicadas a la filosofía práctica. Lo hace especialmente en el Libro III, Parte II, Sección I del *Treatise* [*Tratado de la naturaleza humana*], porción que lleva como título “de la justicia y la injusticia”. A esto dedica, en esa obra, alrededor de cien páginas. En el *Enquiry* [*Investigación sobre los principios de la moral*] también aborda el tema en un capítulo que comprende unas veinticinco páginas —siendo que aquí lo que intentó hacer fue reducir el Libro III del *Treatise*, con la finalidad de publicarlo independientemente— a lo que se suman, sobre el final, otras diez páginas de un apéndice. Finalmente, cabe agregar que también en los *Essays* [*Ensayos sobre moral, política y literatura*] aparecen algunos tópicos sobre la justicia, desperdigados e implícitos en algunos capítulos.²

A continuación ensayaremos un análisis crítico sobre el concepto de justicia sostenido por Hume, enfatizando el examen de su naturaleza, de sus fundamentos epistemológicos y sus aplicaciones socio-políticas. Nos basaremos primordialmente en la versión de la justicia expuesta en el *Treatise*, intercalando algunas afirmaciones tomadas del *Enquiry* cuando sea necesario, al intentar describirla y finalmente evaluarla.

El origen artificial de la justicia y la fundamentación de su no-naturalidad

La justicia como un “artificio no arbitrario”

Lo primero que Hume afirma es el carácter artificial de la justicia³, artificio que se debe a “las circunstancias y necesidades de los hombres”.⁴ Como

2. Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*. Edited by Eugene F. Miller, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund, 1777, 1985), especialmente en: Part. II, Chapter XII: “Of the Original Contract”, XIII: “Of Passive Obedience”, pp. 465-492.

3. 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*, 1793, Vol. 24, pp. 422-424. *Early Commentaries on Hume’s Writings*, ed. James Fieser (Internet Release, 1995). The Hume Archives of “The Hume Society”, 1996.

4. David Hume, *A Treatise of Human Nature*. First Published 1739 and 1740. Published in Pelican Books 1969. Reprinted in Penguin Classics 1985. Edited with an Introductory by Ernest C. Mossner (London: Penguin Books, 1985), B. III, Part II, Sect. I, p. 529. En adelante lo citaremos como *Treatise*.

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; 3) la experiencia prueba suficientemente tal despreocupación, ya que en ocasiones las acciones justas y honradas son contrarias al interés privado.

Hume refuerza esto, agregando 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.⁵ Y a renglón seguido, tal como hiciera Hobbes cuando en el *Leviathan* niega —gastando mucha tinta en ello— la concepción política natural del hombre sostenida por Aristóteles⁶, 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”.⁷ 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.⁸ Probado todo esto, siendo que no existe ningún otro motivo que fundamente la observancia de la justicia, concluirá Hume,

5. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, pp. 532-534.

6. Con respecto a las diferencias en éste y otros puntos afines entre Hume y Aristóteles, MacIntyre comenta lo siguiente: “Los dos presentan un relato de la racionalidad práctica según el cual el individuo que razona correctamente lo hace en cuanto miembro de un tipo particular de sociedad política y no sólo en cuanto a un ser humano individual. Los dos reconocen, por supuesto, que el tipo de razonamiento que simplemente acomoda los medios de modo eficaz a los fines puede ejercerse al margen de la pertenencia a semejante sociedad. Pero el razonar al margen de tal sociedad significa no tener ningún criterio disponible con el que corregir las pasiones. En temas tan centrales como la relación entre la razón y la pasión, la naturaleza de los criterios a los que se apela para corregir las pasiones, y la estructura del razonamiento práctico, Aristóteles y Hume, desde luego, tienen posturas muy diferentes y generalmente incompatibles. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*. Trad. y presentación de Alejo José G. Sison (Barcelona: EIUNSA, 1994), p. 307.

7. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, p. 533.

8. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, p. 534.

“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*” (la negrita es nuestra).⁹

Hume hace luego una aclaración, que sacada del contexto de la totalidad de su sistema resulta harto contradictoria, pero no lo es si tenemos en cuenta 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 del autor). 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”.¹⁰ 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”.¹¹

Esta última aseveración de Hume nos merece un comentario, porque él se da cuenta que sostener la artificialidad de las reglas de justicia es demasiado peligroso, en tanto y en cuanto no pueda adjudicarles cierto carácter natural, aunque no sea ésta la acepción más común de tal concepto, ni mucho menos. Más contradictorio suena aún cuando pretende fundamentar que lo común más obvio a la especie humana es su capacidad de inventiva, aún sin mediar en ésta, como afirma en el mismo párrafo aludido del *Treatise*, la intervención del pensamiento y la reflexión, lo cual él constantemente rechaza. Primeramente, ¿quién o qué asegura que tal invención pueda ser “obvia y absolutamente necesaria”, para llevarlo a afirmar que por ello “puede decirse con propiedad que es natural”? Segundo, ¿en base a qué criterios determina lo que es o no natural, máxime si ha negado el papel crucial que juega la razón en el ser humano, lo cual con más derecho sí podría juzgarse como algo natural? Tercero, si las reglas de justicia serán enunciadas “artificialmente” por él (luego), ¿qué pretende al afirmar que no son de modo alguno *arbitrarias*? Estamos, indudablemente, ante las puertas de un intento de legitimación ideológica, tal como lo hará luego, siglos más tarde, pero más sutilmente, John Rawls, al crear su teoría de la justicia como “imparcialidad”, aunque

9. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, p. 535.

10. Sobre la interpretación naturalista de la filosofía de Hume, véase Margarita Costa, *El empirismo coherente de Hume* (Buenos Aires: Trama Editorial / Prometeo Libros, 2003), pp. 157-163.

11. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, pp. 535-536.

desde otro tipo de procedimiento legitimador, como pretende serlo el contractualismo. Uno y otro echan mano de ciertos tópicos capitales para fundamentar su legitimación. Trataremos a continuación uno de ellos, el humeano por excelencia, tópico que reaparece luego, con ligeras variantes, en la teoría rawlsiana de la justicia.¹²

Las circunstancias de la justicia¹³

Hume deduce sus reglas de justicia, que han de regir necesariamente a una sociedad para que ésta pueda ser designada como tal, de una serie 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 ente también el interés común, acuerdan, por consenso, 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” (el subrayado es de Hume)¹⁴ 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

12. Acerca de la concepción artificial (constructivista y convencionalista) de la justicia en Hume, y sus proyecciones en la ética liberal contemporánea, especialmente en la teoría de la justicia de John Rawls, ver: Fernando, ARANDA FRAGA, “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política”, *Estudios Filosóficos*, Vol. LII, N° 149 (Enero-Abril 2003), 56-61, 69-80, 84-86.

13. A propósito del tema de las circunstancias humeanas 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 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. Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*. First published 1987, 3th. reprinted (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 70-77.

14. *Treatise*, B. III, Part II, Sect. II, p. 546.

apetencias humanas, y también 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.¹⁵

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”, algo imposible de lograr por la mera influencia 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”.¹⁶ 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 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” (la negrita es nuestra).¹⁷

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) del 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” (el subrayado es de Hume).¹⁸ Pero Hume quie-

15. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 537.

16. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 538.

17. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 538.

18. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 546.

re 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 poste 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 a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que 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”.¹⁹

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”.²⁰ Por lo que respecta a los dos primeros, no hay peligro de que 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”.²¹ 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 [...]”.²²

19. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 540.

20. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 539.

21. *Loc. cit.*

22. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, pp. 540-541.

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”.²³

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”.²⁴ 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 —tácito— o convención”.²⁵ De igual modo, continúa Hume, se deriva la regla de estabilidad de la propiedad, a partir de las convenciones humanas que van surgiendo en forma gradual, a medida que “experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla”.²⁶

La convención que establece el derecho de propiedad²⁷ 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,

23. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 541.

24. *Loc. cit.*

25. *Loc. cit.*

26. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 542.

27. 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, *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*” (la negrita es nuestra). *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

habrían sido “absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras”.²⁸ 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”.²⁹

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 explaya 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 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 “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 conferirlas a otras personas”, regla que también se fundamenta en su “evidente interés y utilidad” que reportan a la sociedad.³⁰

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 [...]” (el subrayado es del autor). Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the edition of 1777. With an introductory note by John B. Stewart. Second edition, 1966, 8th. printing (La Salle, Illinois: Open Court, 1997), Sect. III, Part. II, pp. 31, 37-38. En adelante se citará como *Enquiry*.

28. *Treatise*, B. III, Part II, Sect. II, p. 542.

29. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. II, p. 543.

30. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. IV, pp. 566-567.

Finalmente, en un extenso apartado en el cual polemiza con Hobbes, Rousseau y otros 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 deja bien en claro su origen no inteligible y cronológicamente posterior al establecimiento de las convenciones humanas. Con ello Hume termina por decantarse, en cuanto a los aspectos procedimentales de su deducción, de los filósofos y corrientes contractualistas.³¹

Carácter no natural y emocional de la promesa

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”.³² Las promesas, así como toda la moralidad, 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”.³³ 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 éstas carecen de fuerza antes de que existan las convenciones humanas, como ya lo ha dicho en páginas anteriores del *Treatise*. 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 (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”.³⁴

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. *No tiene otra base que no sea una teleología materialista y antiespiritualista. Su único y supremo valor 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.* No aparece aquí la más mínima referencia a una moral objetiva, desinteresada, sino, al contrario, su único fundamento radica en el interés individual, el cual de por sí, al estar encauzado mediante las reglas convencionales de la justicia, per-

31. Cf. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, pp. 568-577.

32. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, p. 569.

33. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, p. 570.

34. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, p. 571.

mite 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 mismos, 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”.³⁵ 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” (el subrayado es del autor).³⁶

Justicia, propiedad y utilidad

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 puro artificio humano, una posterior naturalidad, de la cual se deriva, finalmente, el sentimiento de moralidad que lleva a la observación de las reglas convencionales:

“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, 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*; aun-

35. *Loc. cit.*

36. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. V, p. 575.

que 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” (el subrayado es del autor, la negrita es nuestra).³⁷

Félix Duque, en un comentario personal que agrega mediante una nota al pie de su traducción del *Treatise*, 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.³⁸ 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*” (la negrita es nuestra).³⁹

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 insiste Hume, afirmando que la paz y el interés de la sociedad requieren no sólo una separación entre

37. *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. VI, p. 585.

38. Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, 2^a edición preparada por F. Duque, que incluye la autobiografía de Hume (Madrid: Tecnos, 1992), nota al pie N° 28, p. 657.

39. *Enquiry*, Sect. III, Part. I, pp. 20-21.

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”.⁴⁰ 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” (el subrayado es del autor).⁴¹ Hume asevera en el *Enquiry* que “la perfecta igualdad de posesiones⁴², 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”.⁴³ 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.⁴⁴ Esto no es de modo alguno 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 hábi-

40. *Ibid*, Sect. III, Part. II, p. 25.

41. *Ibid*, Sect. III, Part. II, p. 27.

42. A propósito de los principios de justicia que sostiene Hume, Cf. Serge-Christophe Kolm, *Modern Theories of Justice*. Second Printing (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998), p. 173.

43. *Enquiry*, Sect. III, Part. II, p. 27.

44. 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.*, p. 476. Nota al pie N° 1.

to que demuestran, con el paso del tiempo, su utilidad social.⁴⁵ Luego, en las secciones IV (“De la sociedad política”), y 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 ideológico *modus operandi*, podrán ser útiles a la sociedad, tal como él quiere, tomada en su conjunto; es decir, podrán mantener su cohesión, lo cual le permitirá llegar a afirmar que dicha utilidad social es la fuente de todas las demás virtudes y la “única fuente de la aprobación moral” (el subrayado es del autor).⁴⁶

Los valores implicados en la ética jurídica de Hume

Luego de haber analizado esta porción de la filosofía práctica de Hume, podemos 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”.⁴⁷ Una vez descartado cualquier fundamento trascendente de la moral y, por ende, de la noción de justicia, y luego de haber sostenido deliberadamente toda alusión a los derechos naturales que poseen las personas como tales, no queda otro camino que 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 de 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 nada más que a la 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.

45. *Enquiry*, Sect. III, Part. II, p. 35.

46. *Ibid*, Sect. III, Part. II, pp. 37-38.

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

Una teoría de la justicia acorde con el individualismo liberal

No hace falta hilar más fino, una vez conocida la antropología humeana⁴⁸ y las reglas⁴⁹ 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 poco más tarde, con John Locke, 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 funciones. Funciones éstas que distan mucho ya de las que poseía, no ya el Estado encarnado por la *polis* griega, tan lejana en el tiempo a nosotros, sino la ecuánime concepción del Estado y de la sociedad sostenida por el Aquinate, cuando no se percibía aún este radical 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, adquiriendo impulso a partir de Grocio⁵⁰, primeramente, y mayor aún luego con Hobbes. 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 evitirá su racionalidad⁵¹, 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 men-

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

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

50. Cf. *Ibid.*, pp. 26-30.

51. Cf. Terence Penelhum, “Hume’s moral psychology”, en David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 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 [...]”.

ciona 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 la soberanía absoluta”.⁵² 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 Mackie arroja una serie de argumentos que dejan en serias dudas las reglas formuladas por Hume. Finalmente, merece nuestra atención la mención del 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, éste afirma 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 alcanzar conclusiones demasiado optimistas”.⁵³

Acerca de la supuesta “no arbitrariedad” de la justicia

A todo esto, no puede escapársenos un cuestionamiento 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”?

52. John Mackie, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 88.

53. *Ibid.*, pp. 86-94.

trariedad”, si depende sólo de la autonomía individual, la negación de la autoridad de cualquier tipo, especialmente religiosa (secularismo deísta), su antirracionalismo 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?⁵⁴ ¿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 cuyo único fin es la máxima utilidad social, perseguida y alcanzada mediante las interrelaciones egoísticas 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 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.

La noción de la justicia que defiende Hume se limita a facetas puramente crematísticas del ser humano (como lo expresa Massini Correas).⁵⁵ No ahonda en la dimensión espiritual del ser humano; apenas lo concibe como mero poseedor de bienes (materiales). No aparece una idea completa de lo que puede ser un concepto amplio de *dignidad humana*, y menos todavía un examen acerca de la *condición humana*.⁵⁶ No va más allá que una simple indagación sobre la justicia que asegure la convivencia social, *con el fin de salvaguardar la propiedad privada y la libertad*. Si bien no niega que existan relaciones de justicia referidas a otros tipos de bienes, éstas siempre terminan estando condicionadas y subordinadas a las relaciones de índole económica. Todo ello resalta más aún el reduccionismo economicista que cabe adjudicarle, como lo han hecho varios reconocidos comentaristas de Hume (incluyendo a Mackie, su gran admirador, además de Barry Stroud y Duncan Forbes,

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

55. Ver: Carlos I. Massini Correas, “La matriz ilustrada de la justicia en el pensamiento de David Hume”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 18, 1999, p. 294.

56. Ver la obra homónima (*La condición humana*) de Hanna Arendt, donde la pensadora judío-germana replantea los problemas de la sociedad de nuestro siglo, producto de esa concepción de la sociedad entendida como conjunción de átomos sociales al servicio de intereses individuales e incluso supra personales, sumida entre los polos del liberalismo y las diversas variedades de totalitarismo.

entre otros)⁵⁷, en primer lugar, a la concepción humeana de la justicia y, por ende, a la totalidad de su teoría ética, que está concebida al servicio de los valores que subyacen a su teoría artificial de la justicia.

Stroud, por ejemplo, evaluando esta concepción de la justicia, 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 autointeresada 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”.⁵⁸ Lo que Stroud cuestiona, en definitiva, es la concepción humeana sobre la justicia como 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). 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.⁵⁹

Negación de la ley natural

Por su parte, 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. La ley natural, con Hume, no será ya más invocada, como lo había sido en las tempranas teorías de la moderni-

57. Barry Stroud, *Hume*. Trad. de Antonio Zirión, segunda edición en español (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995). Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (London: Cambridge University Press, 1971).

58. Stroud, *Op. cit.*, p. 303.

59. *Ibid.*, p. 304.

dad, para fundamentar los derechos de las personas. “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 este punto 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”.⁶⁰

Del nominalismo metafísico al utilitarismo ético⁶¹

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, ya ni siquiera 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 para y por los individuos, sobre quienes se aplican y en base a quienes se forman: sociedad, Estado, justicia, propiedad, libertad, etc. Todas ellas palabras huecas y sin sentido para Hume, si no están 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 ex catedrático de Oxford lo llama.⁶² El escepticismo radical de Hume le impide creer en noción natural alguna.⁶³ 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. Aunque, obviamente, ha de ser su tipo ideal de sociedad, basada en los presupuestos liberales que Hume sostiene hasta el final.

60. Forbes, *Op. cit.*, pp. 88-89.

61. Con respecto a la ética utilitarista de David Hume, recomiendo el profundo análisis efectuado por Margarita Costa, *El empirismo coherente de Hume*, pp. 128-137.

62. H. L. A. Hart, *El concepto de derecho* Sobre el escepticismo en Hume, véase Margarita Costa,

63. Sobre el escepticismo en Hume, véase Margarita Costa, *El empirismo coherente de Hume*, pp. 168-176.

Epílogo y evaluación final

Hume no hace sino fundamentar ambos artificios (sociedad y justicia) en los mismos presupuestos liberales e individualistas 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 sus diferencias con aquél en cada una de las tres obras prácticas en que trabaja 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 (al modo de Hume), la separación que intenta establecer el escocés no pasa de poseer un carácter meramente procedural. 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, carácter prometeico muy propio, por otra parte, de los tiempos seculares modernos en que el hombre quiere hallar su finalidad en ser semejante a Dios, en cuanto a su poder creador y fundamento de toda verdad. 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. En la actualidad, aquella ética jurídica originariamente trascendente y naturalista de antaño ha sido trocada en una disciplina inmanentista, convencionalista y artificialista, y por tanto, antinaturalista. 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 estado viendo, la escéptica filosofía práctica de David Hume.