

LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL EN HUME. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA PSICO-SOCIAL DE LA ACCIÓN *

ANA MARTA GONZÁLEZ
Universidad de Navarra

RESUMEN: En lo que sigue, nuestro objetivo específico es mostrar cómo el análisis que realiza Hume de la justicia proporciona la ocasión para introducir de manera gradual elementos clave para el desarrollo de una teoría psico-social de la acción, presupuesta en buena parte del pensamiento social posterior.

PALABRAS CLAVE: virtud artificial, orden social, proceso civilizatorio, juicio moral, sentimiento moral, motivos naturales, motivos morales, deber moral, leyes naturales, obligación natural, obligación moral, progreso, progreso de la conciencia, oposición de pasiones, condiciones de justicia, interés a corto plazo, interés a largo plazo, regulación institucional, juego cooperativo, teoría de juegos, institución social básica, problema del gorrón, propiedad, sociedad civil, interés, simpatía, interiorización de normas sociales, sociedades complejas.

Justice as an Artificial Virtue in Hume: Elements for a Psycho-social Theory of Action

ABSTRACT: In the following pages, our specific aim is to show how Hume's analysis of justice provides the occasion for the gradual display of some key elements of a psycho-social theory of action, which lays the foundations for later social thinking.

KEY WORDS: artificial virtue, social order, civilizing process, moral judgment, moral sentiment, natural motives, moral motives, moral duty, natural laws, natural obligation, moral obligation, progress, progress of conscience, opposition of passions, conditions of justice, long-term interest, short-term interest, institutional regulation, cooperative game, game theory, basic social institution, free-rider problem, property, civil society, interest, sympathy, internalization of social norms, complex societies.

La exposición que hace Hume de la virtud de la justicia constituye un lugar privilegiado para comprender la conexión entre una de las corrientes de la filosofía moral moderna y el inicio de las ciencias sociales. Confrontado con varias controversias éticas de su tiempo, Hume elaboró su propia teoría moral, en la que se contienen elementos clave para el pensamiento sociológico.

Por de pronto, la crucial controversia sobre el fundamento de la moral, que durante el siglo XVII enfrentó a voluntaristas, racionalistas y partidarios del sentido moral. Mientras los primeros sostenían que el origen de la obligación moral radicaba en la voluntad de Dios, los otros sostenían que dicho fundamento se encontraba ya en la naturaleza humana —sea en la razón o en el sentimiento—. Hume rechaza la solu-

* El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación «Razón práctica y ciencias sociales en la ilustración escocesa: antecedentes y repercusiones» (HUM2006-07605/FISO). La autora agradece a los miembros del equipo investigador, así como a los profesores Fernando Múgica y Ángel Luis González sus observaciones.

ción voluntarista¹, para inclinarse por la segunda respuesta —la naturaleza humana—, pero, en contraste con la solución racionalista, busca el fundamento moral en un sentimiento, no en la razón². Esta solución condiciona notablemente su postura con respecto a otro gran debate de su tiempo: si la virtud y la obligación moral son creadas por la convención social o bien derivan de la naturaleza. En la solución apuntada por Hume, va implícita una distinción entre virtudes naturales y artificiales, en torno a la cual se articula su análisis de la justicia³.

Hume define la virtud como un rasgo del carácter que provoca un sentimiento de aprobación en el observador. En ese marco, la justicia se le presenta como una virtud peculiar, que, a diferencia de otras virtudes, que Hume llama naturales, se origina en ciertas convenciones y que califica por eso de artificial. Lo característico de las virtudes artificiales, según Hume, es que, a diferencia de las naturales, cuya cualidad moral se despliega en círculos sociales familiares o cercanos, las artificiales despliegan su potencialidad en círculos sociales más amplios⁴.

En lo que sigue, nuestro propósito es mostrar concretamente el modo en que, Hume va haciendo explícitos los elementos de una teoría psico-social de la acción, poniendo las bases del pensamiento social posterior. Nuestra exposición partirá de un breve recuento de la controversia entre voluntaristas y realistas, a cuya luz se definen los términos del problema que Hume trata de resolver con su teoría convencional de la justicia.

I. EL CONTEXTO FILOSÓFICO-MORAL: VOLUNTARISMO *VERSUS* REALISMO

Francisco Suárez había resumido la confrontación entre los voluntaristas seguidores de Ockham y los «realistas» como Rimini en los siguientes términos: mientras que los primeros consideraban que la bondad de las acciones residía en ser imperadas por Dios, los segundos mantenía que la bondad de las acciones es relativamente independiente del mandato divino.

La controversia se trasladó a las teorías morales desarrolladas en el mundo protestante: por un lado estaban los autores voluntaristas, que pensaban que, tras el pecado original los hombres ya no eran capaces de apreciar la bondad moral y, por tanto, sólo podía *ser obligados* a ciertos comportamientos, bien por la voluntad de la autoridad política —en el caso de los luteranos—, bien por voluntad de Dios manifestada en la propia conciencia —en el caso de los calvinistas—⁵.

¹ Cf. NORTON, D. F., «Hume, human nature, and the foundations of morality», en DAVID FATE NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 148-181 y 157.

² *Ibid.*

³ Cf. COHEN, R., *Hume: Moral and Political Philosophy*, ed. Rachel COHEN, Aldershot: Ashgate, 2001, p. xiii.

⁴ KLIEMT, H., *Las instituciones morales. Las teorías empiristas de su evolución*, pp. 34 y 65.

⁵ Cf. HAAKONSSSEN, K., «The structure of Hume's political theory», en DAVID FATE NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 182-221 y 189.

Por otro lado, se encontraban los autores realistas, que sostenían que los hombres tenían alguna capacidad de reconocer el bien moral, incluso en el estado de naturaleza caída. Dentro de esta tradición «realista», que postergaba en lo posible el recurso a la obligación, tenía gran importancia mostrar la racionalidad moral del mundo. Por eso, introduciendo el recurso a la teleología extrínseca, la ciencia popular de la moral se constituyó muy a menudo como una teoría de las instituciones morales, según la cual las diversas instituciones —familia, propiedad, gobierno, etc.— se ordenan a la estabilidad social, la cual, a su vez, se ordena a la felicidad general de todos⁶.

Con Hume asistimos a uno de los intentos más claros por esbozar una explicación del orden social en la que el recurso a la teleología es sustituido por un modelo de comportamiento social autorregulador, tan decisivo para el posterior desarrollo del pensamiento social en la ilustración escocesa. Para verlo conviene comenzar atendiendo a su análisis de la justicia.

II. EL ANÁLISIS DE LA JUSTICIA: LA JUSTICIA NO ES VIRTUD NATURAL

A primera vista, lo más intrigante del planteamiento de Hume es su caracterización de la justicia como una «virtud artificial». Hume reserva esta denominación para aquellas cualidades del carácter que suscitan el sentimiento de aprobación moral no en razón de su correspondencia inmediata con alguna pasión, sino con la mediación de algún artificio, «que se origina en las circunstancias y necesidades de la humanidad», y que se convierte en nosotros como en una segunda naturaleza a causa de la educación y el proceso civilizador. Así las cosas, podría resultar sorprendente el orden seguido por Hume en el *Treatise*, cuando elige estudiar primero las virtudes artificiales, y sólo después las naturales.

II.1. *La precedencia de las virtudes artificiales en el «Treatise»*

Sin embargo, como ha apuntado A. Baier, Hume tiene varias razones para invertir ese orden.

La primera es que de este modo Hume puede equilibrar un tanto la tesis que ha expuesto poco antes, en la primera parte, según la cual las distinciones morales no son conclusiones de nuestra razón, sino que derivan del sentimiento. Al hablar inmediatamente después de las virtudes artificiales, Hume deja claro que la tesis anterior no convierte en irrelevante el papel de la razón en la moral⁷.

⁶ Cf. HAAKONSSON, K., *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Ashgate, Dartmouth, 1999. Cf. SCHNEEWIND, J., *The invention of Autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge University Press, 1998.

⁷ Cf. BAIER, A. C., *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England, 1991, p. 175.

La segunda es que la exposición de las virtudes artificiales le da ocasión para mostrar de qué forma un filósofo puede «observar y explicar» la transición del «is» al «ought». Según Baier, es precisamente esto lo que Hume trata de hacer en su exposición de las virtudes artificiales⁸.

La tercera es que incluso para justificar el punto de vista moral mediante el cual reconocemos la cualidad moral de las virtudes naturales se requiere de cierto artificio⁹. Así, mientras que en la parte I del tercer libro del *Treatise*, Hume se había limitado a hablar genéricamente de un sentimiento de aprobación moral, en la parte II, donde ya habla de la justicia, expone la necesidad de un artificio racional, para corregir las parcialidades del sentimiento de aprobación moral. De modo que, cuando retome el análisis de las virtudes naturales, en la parte III, podrá dedicarse a analizar los modos de corregir las parcialidades de la simpatía¹⁰.

En efecto, según Hume, el juicio moral por el que aprobamos o reprobamos ciertas acciones, no es, en realidad, más que una pasión indirecta, motivada por la observación reflexiva de la virtud o el vicio, con sus efectos de placer o utilidad sobre el agente o terceros¹¹. El sentimiento derivado de aquí, aun siendo menos «intenso» que los derivados inmediatamente de la interacción con los demás, es, sin embargo, más universal y constante, y esto, según Hume, es deci-

⁸ «The unrestricted claim that Hume makes here is that any transition from is to ought is “of the last consequence”, and that the move to ought “should be observed and explained”. Then he adds the particular observation that a deduction of an ought from any set of is-claims “seems altogether inconceivable”. Here he uses the rationalists’ own rules against them, as he did in his discussion of their use of the principle of induction. But he does not share their view that the only good inferences are demonstrations, so it is still open to him to move from is to “should”, and to give a carefully explained account of a transition from facts about human agreements or conventions to conclusions about our “natural obligations”. This is precisely what he does in his account of the obligations not to rob, steal, break promises and so on». BAIER, A., *o. c.*, pp. 176-177.

⁹ Cf. BAIER, A., *o. c.*, p. 177. «I can agree with Mackie that some “artifice” is needed for the recognition of all the Humean virtues, since some artifice is essential in adopting the viewpoint needed for “seeing” them». BAIER, *o. c.*, p. 179.

¹⁰ En efecto, según observa Hume, «por lo general, todos nuestros sentimientos de censura y alabanza son variables y dependientes de nuestra proximidad o lejanía con respecto a la persona censurada o alabada, así como la disposición de nuestro ánimo en ese momento. Sin embargo, en nuestras apreciaciones generales hacemos abstracción de esas variaciones y seguimos aplicando las expresiones que muestran nuestro agrado o desagrado de la misma manera que si permaneciéramos en un punto de vista fijo. La experiencia nos enseña bien pronto cómo corregir nuestros sentimientos o, por lo menos, nuestro lenguaje allí donde los sentimientos son más tenaces e inalterables...». Es decir, Hume acepta «la existencia de un cierto grado de egoísmo en los hombres», pero, a la vez, reconoce un papel a la reflexión mediante la cual «corregimos esos sentimientos de censura que surgen con tanta naturalidad en cuanto encontramos la menor oposición a nuestros intereses» (T. III.3.1, pp. 582-583).

¹¹ Para profundizar en la teoría del juicio moral, véase BRAND, W., *Hume’s Theory of Moral Judgment. A Study in the Unity of A Treatise of Human Nature*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992. Cf. también BAIER, A. C., *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s Treatise*, Harvard University Press, Cambridge Massachussets, London, England, 1991, pp. 152-4.

sivo. En su opinión, la universalidad y constancia de tal sentimiento moral bastaría para equilibrar la parcialidad de nuestros sentimientos.

Para que esta explicación no se vea envuelta en contradicciones —por ejemplo, allí donde el interés del agente y el de los afectados por su acción difiere— es importante tener en cuenta que, según Hume, las acciones son, ante todo, signos de los motivos¹² y que es en estos donde fundamentalmente reside la cualidad propiamente moral¹³.

Ahora bien, lo que Hume llama «the proper motive of that action», es decir, el motivo al que cabe atribuir la cualidad virtuosa de una determinada acción, no es, según él mismo afirma repetidamente, la virtud misma de la acción, porque, de lo contrario, estaríamos abocados a un razonamiento circular. Por eso afirma: «ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción» (T. III.2.1.7).

II.2. *Motivos naturales y morales*

Con esas palabras Hume introduce una neta diferencia entre los *motivos naturales* que están en la base de las acciones que espontáneamente despiertan un sentimiento de aprobación o disgusto en el espectador que las contempla, y los *motivos morales* propiamente dichos, es decir, su misma cualidad virtuosa o el sentido del deber.

Lo «moral», para Hume, como para todos los modernos, en general, incorpora la idea de un cierto «desinterés», «altruismo», «imparcialidad», mientras que lo «no moral», alude a una forma u otra de interés o satisfacción. Sin embargo, lo característico de Hume es tratar de reconstruir el motivo altruista o moral, a partir de la dotación psicológica y la contextualización social de la acción. En este sentido, la distinción entre motivos naturales y morales resulta crucial en su argumentación.

En efecto, el punto de partida de Hume, a la hora de razonar el carácter artificial de la justicia reside en que, a diferencia de lo que ocurre con otras acciones virtuosas, el motivo que inspira las acciones justas no está respaldado por un sentimiento natural, inmediatamente derivado de nuestra dotación psicológica, activada por la presencia de nuestros semejantes, sino por un sen-

¹² «Cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron, y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter. La ejecución externa no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior para encontrar la cualidad moral. Pero como no podemos hacer tal cosa directamente, nos fijamos en las acciones, signos externos de la cualidad». T. III.2.1.2, p. 477.

¹³ «Cuando un objeto es apropiado en todas sus partes para alcanzar un fin agradable, nos produce naturalmente placer y es considerado como bello, aun cuando carezca de algunas circunstancias externas que lo harían absolutamente eficaz... Cuando un carácter es apropiado por todos conceptos para resultar provechoso a la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin preocuparse de que todavía falten algunas circunstancias necesarias para que la causa sea completa». T. III.3.1, pp. 584-585.

timiento artificial, que, según Hume, motiva sólo al hombre en estado civilizado.

En efecto, tal y como apunta Francis Snare, que «la distinción entre virtudes naturales y artificiales es cuestión de cómo la cualidad (virtuosa de una acción, esto es, el motivo que la inspira) llega a ser útil o agradable (al observador). En el caso de las virtudes naturales, la cualidad (que atrae la aprobación de los sentimientos del que juzga) es una que es naturalmente útil o agradable a otros o a la persona que actúa... En cambio, en el caso de las virtudes artificiales, las cualidades que atraen la aprobación del sentimiento moral del que juzga no son naturalmente útiles o agradables sólo por sus efectos naturales, sino que llegan a serlo únicamente después de que se hayan establecido ciertas convenciones»¹⁴.

Así, frente al que replica que existen motivos específicos para realizar acciones justas y, en prueba de su afirmación apunta al sentido del deber, Hume observa: «Esta respuesta es justa y convincente para un hombre civilizado, formado según una determinada disciplina y educación. Pero en su condición más ruda y natural (si queréis llamar natural a una condición tal) esta respuesta tendría que ser rechazada por totalmente ininteligible y sofística»¹⁵.

Según esto, explicar por qué actuamos justamente o por qué apreciamos las acciones justas es explicar por qué llegamos a desarrollar algo así como un sentido del deber. Antes de examinar derechamente esta cuestión, Hume se entretiene en explicar por qué la justicia no es una virtud natural, descartando uno a uno los sentimientos que, en opinión de algunos, podrían ser candidatos aptos para fundamentar el deber de justicia: el amor propio, el interés público, el amor a la humanidad y el amor al prójimo. Pero aquí no nos vamos a detener en esto, para ir al núcleo de su planteamiento.

II.3. *La justicia no tiene motivo natural alguno*

¿Cómo dar razón de la obligación de justicia, si no hay sentimiento natural que la respalde? ¿Acaso debería Hume aceptar una solución voluntarista, o racionalista? Como ha señalado Haakonssen, es precisamente aquí, cuando el programa naturalista de Hume parecería abocado al fracaso¹⁶, cuando el escocés da otra vuelta de tuerca, introduciendo su teoría de las virtudes artificiales: «el sentido de la justicia y de la injusticia —dice Hume— no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación

¹⁴ SNARE, F., *Morals, Motivation and Convention. Hume's influential doctrines*, Cambridge University Press, 1991, p. 178. Del hecho de que las virtudes naturales remitan directamente a un sentimiento natural se seguirá otra de sus diferencias más notables con respecto a las artificiales, a saber, las primeras admiten grados, mientras que las segundas, al descansar en convenciones artificiales, no los admiten (cf. T. III.2, p. 530). En este punto, Hume reproduce la distinción iusnaturalista entre deberes imperfectos y perfectos.

¹⁵ T. III.2.1.9, p. 479.

¹⁶ HAAKONSSSEN, K., *The Science of a Legislator*, p. 11.

y de las convenciones humanas» (T. III.2.1, p. 483). En estas palabras es clave la referencia al surgimiento «necesario», pues supuesto que el propósito de Hume sea reconstruir naturalísticamente el concepto de obligación y deber, tiene que introducir en algún momento el concepto de «necesidad». En todo caso, para prevenir posibles malentendidos, Hume se apresura a aclarar que, la tesis según la cual el sentido de lo justo y lo injusto es fruto de la educación y las convenciones no equivale a mantener que las reglas de la justicia sean arbitrarias. Pues puede ocurrir que las convenciones en cuestión sean resultado del desarrollo natural de la especie, supuestas determinadas condiciones de tipo psicológico y social. De ahí que el propio Hume no tenga mayor reparo en calificar las convencionales reglas de justicia como «leyes de la naturaleza».

No obstante, el concepto humeano de ley natural se distingue del de los iusnaturalistas modernos por dos motivos cruciales:

En primer lugar, porque en las manos de los teóricos modernos de la ley natural, esa noción casi siempre iba asociada a posiciones voluntaristas, con las que se trataba de dar respuesta no tanto a la cuestión del contenido de la ley como a la cuestión de su *forma obligatoria*. También Hume pretende dar razón de esa «forma obligatoria», pero en lugar de apelar al legislador divino, apela a la necesidad de la naturaleza, donde ésta representa un ámbito de necesidad, como el descubierto por Newton. Así, en parcial continuidad con la tradición realista, Hume va a ofrecer una teoría naturalista del deber o la obligación, según la cual, ésta se origina mediante un artificio que combina de manera peculiar interés y sentimiento.

Pero hay otra razón por la que la noción humeana de la ley natural difiere de la de los iusnaturalistas. Pocock la ha entrevisto cuando, refiriéndose a Hume, anota las siguientes palabras: «A pesar de su muy citada creencia de que la naturaleza humana es la misma en todos los tiempos y lugares, su argumento de que la razón es dependiente de la pasión y la pasión, a su vez, de la experiencia, podría, unido a la creciente opinión de que el comercio amplía la esfera de la experiencia, el conocimiento y los valores humanos, emplearse para reconstruir una imagen de hombres creando y transformando sus propias “segundas naturalezas” ... a través de los siglos de su creciente vida económica»¹⁷.

En efecto, desde el momento en que la pasión se identifica como el motor crucial de nuestra conducta, toda variación en el mundo, capaz de estimular nuestras pasiones, dejará sentir su efecto en el curso de nuestras acciones. Ahora bien, el estímulo de las pasiones viene dado por las incidencias de la vida social. *En este preciso punto se abre espacio conceptual para una teoría de la acción concebida como la intersección entre condiciones psicológicas y sociales.* Y a la inversa: cualquier explicación de la sociedad habrá de considerar que ésta no es sino un elemento necesario, natural, de la acción humana: como una *segunda naturaleza emergente* de la interacción entre los hombres, sobre la base de la primera naturaleza, psicológica, que todos ellos tienen en común.

¹⁷ POCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003 (1.ª ed, 1975), pp. 497-498.

Dentro de este planteamiento radicalmente naturalista de la acción y la sociedad, que no admite más presupuestos que una determinada concepción empirista de la naturaleza humana, afirmar el carácter convencional, pero no arbitrario, de la justicia, equivale a mantener que ésta resulta espontáneamente de la interacción entre los hombres, supuesta su peculiar dotación psicológica, así como determinadas condiciones materiales. Por lo demás, como observa Pocock, la concepción Humeana según la cual la justicia tiene un origen artificial, responde bastante bien al contexto socio-económico que le toca vivir a Hume, en el que el desarrollo de la sociedad comercial, requería de manera particular la introducción de convenciones y normas que permitieran regular las transacciones económicas.

III. EL ORIGEN DE LA OBLIGACIÓN NATURAL DE JUSTICIA

Así pues, una vez descartados el egoísmo, la benevolencia universal y la benevolencia privada, como motivos naturales de justicia, y apuntado el carácter artificial de esta virtud, Hume se dispone a analizar positivamente el origen y la naturaleza del artificio que, a su juicio, está en la base de la obediencia que prestamos a las reglas de justicia, y que constituye el núcleo de lo que él designa como «obligación natural de justicia».

Posteriormente, y relacionado con esto, analizará también cuáles son las razones que nos llevan a atribuir peculiar belleza *moral* a la observancia de tales reglas. A esto se refiere cuando habla de la «obligación moral de justicia»¹⁸. Conviene notar que se trata de dos cuestiones distintas.

Mientras que con la expresión «obligación natural de justicia» hace referencia al origen (natural) de la convención en la que se asienta la justicia, con la expresión «obligación moral de justicia», Hume trata de explicar por qué asociamos la idea de virtud o de vicio a la justicia o la injusticia respectivamente. Aquí me referiré sobre todo a la primera, aunque hacia el final diré algo de la segunda.

III.1. *La sociedad como remedio a la precariedad natural del hombre*

Para justificar la emergencia de las reglas de justicia, Hume introduce los rudimentos de una teoría de la civilización, prologada por una serie de observaciones generales acerca de la diferencia entre los animales y el hombre, en las que se recoge el clásico tema de la naturaleza madrastra¹⁹.

Entre todos los animales, el hombre aparece como el más débil y necesitado: con mayores dificultades para conseguir su alimento, con necesidad de bus-

¹⁸ Cf. BRICKE, J., *Mind and Morality. An Examination of Hume's Moral Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 115.

¹⁹ Cf. T. III.2.2.485.

carse refugio y vestido a fin de protegerse de las inclemencias del tiempo, desprovisto de las habilidades naturales que observamos en otros animales. Como Hume mismo señala, en la base de tal precariedad se encuentra la desproporción entre los deseos y necesidades, por una parte, y los medios naturales con que cuenta para satisfacerlos. Aunque no lo menciona expresamente en este pasaje —lo veremos después—, Hume está convencido de que el deseo de adquirir es particularmente agudo en el hombre. Por esa razón, podemos suponer, la indigencia humana resulta particularmente dramática.

Sin embargo, a diferencia de Platón, Hume no va a cifrar el remedio a tal precariedad de manera inmediata en la inteligencia y el sentido moral, sin el cual, al decir de Zeus en el *Protágoras* de Platón, la sociedad humana difícilmente podría subsistir, sino que buscará directamente la solución en la misma sociedad, de la cual ofrece un análisis premoral, basado en una racionalidad estratégica, y a la cual propone un destino específicamente moderno: el progreso.

Hume no desconoce que en sociedad el hombre también ve aumentados sus deseos. Sin embargo, considera que la vida en sociedad incrementa todavía más su capacidad de satisfacerlos, y contempla tal perspectiva con optimismo. Es éste un punto de vista interesante, que introduce un contraste con el de su contemporáneo Rousseau. Claramente, Hume tiene a la vista las ventajas materiales que su tierra natal estaba recibiendo de la división del trabajo y el desarrollo de la economía.

En efecto, Hume incide en tres aspectos que —según la experiencia de la sociedad escocesa del XVIII— repercutían negativamente en el progreso: el trabajo no organizado, que por esa razón tiene poco rendimiento en términos cuantitativos; la deficiente división del trabajo, que impide alcanzar la perfección en tareas específicas; y, finalmente, la contingencia misma a la que está sujeto el trabajo en tales condiciones, pues cualquier fallo repercute inmediatamente en el resultado final. Pues bien, según Hume, el remedio a estos tres inconvenientes, que representan sendos obstáculos al progreso, viene de la mano de la sociedad.

«La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta fuerza, capacidad y seguridad adicionales» (T. III.2.2.3, p. 485).

Ahora bien, ¿qué relevancia tienen estas consideraciones para la cuestión que nos ocupa —el origen de la justicia—? Mucha. Pues según Hume, la justicia —o las normas de justicia— van a aparecer, en primer lugar, para garantizar esa estabilidad social o seguridad, contrapeso del azar, que es condición necesaria del progreso.

Para instituir las normas de justicia, sin embargo, es preciso todavía dar un paso más, en el que no se repara a menudo²⁰.

²⁰ Una excepción es RAWLS, en *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. B. HERMAN, Harvard University Press, p. 60.

III.2. *El progreso de la conciencia*

Y es que Hume insiste en que el proceso civilizador, en el curso del cual aparecen las normas de justicia, no se pone en marcha simplemente porque la sociedad sea *de facto* ventajosa: es preciso, además, que los hombres *sean conscientes* de dichas ventajas. Por eso, con el fin de aislar los elementos que intervienen en la institución de la justicia, Hume ensaya una explicación genética, una historia conjetural, sobre el modo en que los hombres habrían llegado a ser conscientes de tales ventajas, partiendo de su dotación natural.

En este sentido, Hume considera que la naturaleza comienza su tarea desde el momento en que es portadora del instinto sexual, al que se debe la primera forma de comunidad humana, la familia, en el seno de la cual los hijos aprenden lo que es la convivencia y van puliendo sus defectos, principalmente el egoísmo, mientras desarrollan los aspectos sociales de su naturaleza. Es este uno de los aspectos en los que mejor se advierte que la visión que tiene Hume de la naturaleza humana es, en general, más equilibrada que la de Hobbes. Pues aunque reconoce que hay en el hombre tendencias egoístas, considera que dichas tendencias se encuentran equilibradas y contrarrestadas de hecho por otras pasiones, que cabría llamar sociales.

La referencia al «equilibrio» nos habla de un ideal ilustrado de indudables resonancias estoicas. Sabemos lo que Hume decía deber a esta tradición del pensamiento moral clásico. Ciertamente, a diferencia de los estoicos, Hume pone menos énfasis en el equilibrio ascético de las pasiones, y más en su posible equilibrio social. Al mismo tiempo es consciente de que ese equilibrio sólo alcanza de manera inmediata a las comunidades primarias, no a sociedades grandes. En efecto, Hume advierte que las mismas tendencias que en el ámbito reducido de familia y amigos resultan positivas, porque contrarrestan las tendencias egoístas, pueden ser fuente de conflicto si se trasladan a un entorno social más amplio: pues entonces, al tratar de favorecer a los próximos fácilmente causamos perjuicio a otros. Se da lo que Hume llama «oposición de pasiones». Según Hartmut Kliemt, Hume advierte aquí uno de los aspectos más centrales de toda teoría social: la lógica social de grupos reducidos no es similar a la que rige en grupos grandes. Con otras palabras: advierte la relevancia de la categoría «cantidad», a la hora de explicar el comportamiento social de los individuos.

Ahora bien, ¿a qué se debe en definitiva ese posible conflicto? En este punto Hume introduce un segundo aspecto, crucial en su consideración de la justicia. Y es que «esta oposición de pasiones acarrearía bien poco peligro si no coincidiera con una peculiaridad de las circunstancias externas que le proporciona la oportunidad de manifestarse» (T. III.2.2, p. 487). Es decir, junto al factor psicológico, recién mencionado —la oposición de pasiones— se da, inseparablemente, un factor social, que viene definido, según veremos a continuación, por la inestabilidad de los bienes externos, que nos podrían ser arrebatados en cualquier momento. Con ello apuntamos uno de los temas más característicos de la aproximación Humeana a la justicia: lo que Rawls ha llamado «condiciones de justicia».

Posteriormente volveremos sobre la idea de unas condiciones de justicia. Ahora conviene reparar en un aspecto, capital en la argumentación desarrollada por Hume, y que recoge un punto de vista común en el pensamiento social y político moderno: las convenciones sobre las que se basa la justicia vienen a remediar la inseguridad en las relaciones humanas, concretada en la inseguridad e incertidumbre que rodea a las posesiones, a causa de la oposición de las pasiones de los hombres.

En efecto, según observa Hume, los inconvenientes que para la convivencia se derivan de la inseguridad y la incertidumbre que rodean a las posesiones, no se pueden superar con los recursos de una naturaleza inculta, porque la naturaleza, inculta, es necesariamente parcial. Por tanto, es preciso potenciar esa naturaleza, cultivándola mediante el artificio²¹. Ahora bien, dicho artificio tiene su origen también en la naturaleza, en la medida en que deriva del «juicio y el entendimiento», el cual, según afirma Hume —y hemos visto anteriormente— proporciona un remedio «para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones» (T. III.2.2.9).

Así pues, para Hume, explicar el modo en que la naturaleza remedia los desequilibrios sociales derivados de la parcialidad e irregularidad de los afectos, equivale a explicar cómo llegan los hombres a formarse un juicio acerca de las ventajas de la vida social, y cómo llegan a aplicar dicho juicio a sus relaciones. Como veremos, ello supone introducir una decisiva diferenciación entre intereses a corto plazo e intereses a largo plazo, diferenciación a la que se vincula esencialmente la idea de planificación, progreso, y, en definitiva, el proceso civilizatorio. Con ello se verifica ese «progreso de la conciencia» al que aludíamos más arriba, que bien puede identificarse con el «progreso de los sentimientos», al que alude más adelante en la misma sección del *Treatise*²².

En síntesis el proceso es el siguiente: cuando los hombres, tras su primera educación se han dado cuenta de las ventajas que reporta la sociedad, cobran «una nueva afición por la compañía y la conversación» (T. III.2.2, p. 499). Por eso, cuando ven que el mayor inconveniente a la vida social procede de la disputa por los bienes exteriores, buscan rápidamente un remedio, una convención que permita mantener en pie la sociedad: «Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad» (T. III.2.2.9, p. 489).

Ahora bien, ¿con qué recursos cuenta Hume para poner un límite a la fuerte pasión por adquirir, tan arraigada en nuestra naturaleza, en nombre del interés lejano por las ventajas vinculadas a la sociedad? John Bricke se pregunta

²¹ Así lo afirma Hume: «El remedio no se deriva de la naturaleza, sino del artificio». T. III.2.2, p. 489.

²² T. III.2.2, p. 500.

razonablemente por los medios con los que cuenta Hume para efectuar dicha superación²³. En el texto que hemos citado, Hume habla de que los hombres, tras su primera educación, en la familia, cobran conciencia de las ventajas que reporta la sociedad, así como un afecto a la compañía y la conversación. Hemos de suponer, por tanto, que esta conciencia actúa como contrapeso de la pasión por adquirir.

Sin embargo, Hume no se cansa de insistir en la violencia de la pasión por adquirir. Si, al propio tiempo, tenemos en cuenta un dato básico de la psicología moral de Hume —los intereses próximos mueven más fácilmente que los intereses remotos—, el interrogante de Bricke se plantea con toda su urgencia. ¿Con qué recursos cuenta Hume para poner un límite al interés presente de adquirir, en nombre del interés por las ventajas asociadas a la sociedad?

Sin duda, una respuesta exhaustiva a este interrogante equivaldría a exponer en su totalidad la teoría moral de Hume. En particular, como el propio Bricke observa, se haría necesario describir mecanismos correctores de la simpatía, identificar condiciones de su funcionamiento, y la exposición debe resultar plausible dentro de un marco teórico naturalista²⁴. Aquí no podemos acometer una explicación tan completa, pero sí cabe dar una respuesta ajustada a nuestros fines, y que vuelve a poner delante de nosotros el juego entre razón y pasión, pues, según Hume, la limitación del particular deseo de adquirir resulta de un cierto razonamiento que no renuncia, sin embargo, a aquel deseo: sencillamente lo encauza institucionalmente.

III.3. *La regulación institucional de la pasión por adquirir*

En efecto, según Hume, el progreso de la conciencia, al que se debe el progreso en los sentimientos, debe llevarnos a introducir las convenciones sociales necesarias para remediar las irregularidades derivadas de una conducta regida simplemente por los afectos. Pero en ningún caso se trata de suprimir lo que, a juicio de Hume, constituye la pasión dominante del hombre —la pasión por adquirir—, sino de regularla mediante la razón. Concretamente, como observa Baier, «para que el amor a la ganancia se regule a sí mismo la razón colectiva debe desarrollar un esquema cooperativo aceptable»²⁵.

En la base de dicho esquema cooperativo se encuentra la convención mediante la cual dotamos de estabilidad a las posesiones, e, inmediatamente a conti-

²³ «If their impartiality helps set moral desires apart, however, it also poses question about their origin and influence. Humean agents are naturally partial (which is not to say egoistic). How, then, can they come to have impartial concerns? Having such concerns, how can they be governed by them in their actions? In Hume's view the operations of sympathy can extend the range of one's concern for others. Those operations cannot, however, suffice for the explanation of moral desires, with their impartial content, for sympathy, as Hume insists, is naturally partial in its functioning». BRICKE, J., *Mind and Morality*, p. 107.

²⁴ Cf. BRICKE, J., *Mind and Morality*, p. 107.

²⁵ BAIER, A. C., *A Progress of Sentiments*, pp. 175-176.

nuación, las convenciones que determinan la propiedad²⁶, especifican el modo de su transferencia²⁷, y establecen el cumplimiento de las promesas²⁸.

En efecto, Hume sostiene que «los hombres inventaron las tres leyes naturales fundamentales al observar la necesidad que tenían de la sociedad para su subsistencia, y al advertir la imposibilidad de mantener relaciones unos con otros sin restringir de algún modo sus apetitos naturales. Por tanto, fue el mismo egoísmo —que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí— el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el primer motivo de su observancia»²⁹.

Aquí no vamos a entrar en el análisis pormenorizado de cada una de estas instituciones, pero nos interesa comprender su sentido global. Dicho sentido se advierte ya en la primera de las convenciones, la que fija las posesiones determinando lo que es propiedad de cada uno, poniendo coto a la «oposición de pasiones» que, según apunta Hume, tantas amenazas entraña para la vida social³⁰.

Sin duda, adoptar dichas convenciones significa, de primer intento, imponer un límite a nuestras pasiones —en particular a la dominante pasión de adquirir—. Si en general podemos hacer esto es sólo porque, en opinión de Hume, tales convenciones no se oponen de suyo a las pasiones; únicamente es contraria a su ímpetu sin dirección, pues se limita a encauzar, refinadamente, el modo de satisfacerlas, evitando los inconvenientes derivados del conflicto: «sea cual sea la restricción que puedan imponer a las pasiones de los hombres (las leyes) son el resultado genuino de esas pasiones y constituyen tan sólo una forma más elaborada y refinada de satisfacerlas» (T. III.2.6, p. 526). En este sentido, dice Hume, las leyes naturales —y, en particular, la convención social básica, por la

²⁶ «A pesar de que el establecimiento de la regla de estabilidad en la posesión resulte algo no solamente provechoso, sino incluso absolutamente necesario para la sociedad humana, nunca podrá tener eficacia alguna mientras permanezca en términos tan generales. Es necesario exponer algún método, por el que distinguir cuáles son los bienes particulares que hay que asignar a cada persona particular, mientras se excluye al resto de la humanidad de la posesión y disfrute de ellos». T. III.2.3, p. 502. Hume habla, por este orden: 1) de que cada uno posea lo que venía poseyendo; 2) posteriormente, la ocupación; 3) la prescripción; 4) la adquisición; 5) la sucesión.

²⁷ Como las reglas de adscripción de la propiedad «dependen en mucho del azar, con frecuencia entran en contradicción con las necesidades y deseos de los hombres, de modo que las personas y las posesiones deben estar muy mal acopladas en muchas ocasiones. Este es un gran inconveniente, que exige remedio. Pero aplicar uno directamente, permitiendo que todo el mundo arrebate por la violencia lo que estime oportuno, supondría la destrucción de la sociedad. Y a esto se debe que las reglas de justicia busquen algún término medio entre una rígida estabilidad y una cambiante e incierta distribución de bienes. Pero no existe medio mejor que el siguiente, obvio por lo demás: la posesión y la propiedad serán siempre estables, excepto en el caso de que el propietario consienta en conferirlas a otras personas». T. III.2.4, p. 514.

²⁸ Cf. T. III.2.5.

²⁹ T. III.2.8, p. 543.

³⁰ «Resulta imposible que pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una convención o acuerdo». T. III.2.2, p. 491.

cual fijamos las posesiones— nos informan sobre el mejor modo de satisfacer nuestro interés³¹.

Conviene reparar en la estructura de esta idea: por un lado se nos invita a guiarnos por nuestro interés; pero, por otro, se nos dice que, dada nuestra naturaleza social, nuestro interés está mejor servido siguiendo la convención social básica, de la que depende la consistencia social. Si por lo primero Hume podría ser visto como un individualista encubierto, por lo segundo debería de ser visto exactamente como todo lo contrario: nuestro verdadero interés —el interés bien entendido, tan resaltado luego por Tocqueville— pasa por atenernos a las convenciones sociales que hacen posible el juego cooperativo y la misma sociedad. Según esto, la idea de justicia puede abrirse paso únicamente en un contexto civilizado.

En efecto, «la idea de justicia —escribe David Fate Norton— nunca podría haberse soñado entre los rudos salvajes, pues su conducta estaba regida por la parcialidad natural. El remedio vino cuando incluso el más primitivo de los hombres vio que su interés quedaría mejor servido por una forma de cooperación que condujera al desarrollo de convenciones que tuvieran el efecto limitar su ilimitada parcialidad natural, y por eso mismo introduciendo una estabilidad benéfica de posesiones en los escasos bienes externos. Con el tiempo, esta intuición se desarrollo hasta el punto de que el interés ilustrado fue capaz de someter bajo control el interés sin límites. De este modo, la justicia, y con ella la sociedad, vio la luz (T. 3.2.2, 488-489)»³².

Ahora bien, para entender todo el alcance del pensamiento de Hume hay que advertir que la utilidad asociada a la justicia es inseparable del cumplimiento estricto y regular de sus normas. Precisamente esto último explica que, en opinión de Hume, las reglas de la justicia deban cumplirse siempre, incluso aunque en un caso concreto no reporten beneficio alguno, ni al individuo ni —esto podría sorprender— al público en general³³.

Al afirmar que los actos individuales de justicia pueden, en determinados casos, ir contra el interés no sólo privado sino público, Hume no desacredita su anterior justificación de la «obligación natural de justicia»: pues, como él mismo explica, lo realmente beneficioso para la sociedad es la existencia del *esquema* o *sistema* de justicia.

Con el razonamiento precedente, se nos muestra la ambivalencia implícita en el planteamiento de Hume. Ésta se refiere tanto a su modo de entender la sociabilidad como a su modo de entender la naturalidad: lo natural al hombre, para Hume, es entrar en un juego social cooperativo, porque entiende que con ello todos los participantes en dicho juego se benefician individualmente.

³¹ «En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra». T. III.2.2.9, p. 489.

³² NORTON, D. F., «Hume, human nature, and the foundations of morality», p. 166.

³³ Cf. T. III,2,2, p. 497.

Según esto, el hombre es social porque la sociabilidad le compensa individualmente. Ahora bien, ¿qué pasaría si, en un momento dado perdiéramos de vista la utilidad personal? Es el problema del *free-rider* (el *sensible knave*). Según Hume, todavía entonces tendríamos una razón para someternos a las convenciones de justicia. Pero, según expone en el *Enquiry*, se trata ya de una razón específicamente moral, cuya naturaleza no podemos comprender mientras no atendamos a la génesis de las obligaciones morales —que veremos hacia el final—.

Entre tanto nos quedamos con que, para Hume, la forma de sociabilidad cooperativa es natural porque, no obstante instituirse con la mediación de un cierto razonamiento, la reflexión y el cálculo necesario para aceptar dicho esquema cooperativo es tan fácil, obvia y simple, que casi resulta natural, hasta el punto de que el mismo estado originario debería considerarse social³⁴.

Afirmando de este modo la sociabilidad natural del hombre, Hume se opone a un modo corriente de pensar el estado de naturaleza, como previo a toda sociabilidad. A juicio de Hume, la hipótesis de un estado de naturaleza sólo tiene sentido como una ficción intelectual³⁵.

IV. NATURALEZA DE LA CONVENCION SOCIAL BÁSICA

¿Qué es lo que disgusta a Hume de estas teorías? Precisamente su voluntarismo, y, en cierta medida, su individualismo, que supone confiar a individuales actos de voluntad el origen y el sentido de las normas de justicia. Frente a esa visión, Hume insistirá reiteradamente en que la convención social básica no tiene la forma de una promesa³⁶, sino que tiene un origen mucho más natural y espontáneo. En efecto, el tipo de conducta social implícita en la comprensión Humeana del origen de la convención social básica se caracteriza por dos notas: por un lado, *su naturalidad*; por otro, el hecho de que esa naturalidad no es impermeable a la razón, sino más bien portadora de una racionalidad, traducible en los términos de un modelo cooperativo de comportamiento social.

IV.1. *La naturalidad de la convención social básica*

En claro contraste con las interpretaciones voluntaristas y contractualistas del origen de la justicia, los ejemplos que pone Hume para mostrar por qué la convención original no reside, después de todo, en una promesa, sirven al propósito de conferir cierta naturalidad a todo el proceso. Citaremos uno sólo (el más famoso):

«Dos hombres que reman en un bote lo hacen por acuerdo o convención, aunque no se han prometido nada recíprocamente. Así tampoco la regla rela-

³⁴ Cf. T. III.2.2.493.

³⁵ T. III.2.2, p. 493.

³⁶ Pues «las mismas promesas se originan a partir de convenciones humanas» (T. III.2.2.10).

tiva a la estabilidad de la posesión se deriva de convenciones humanas, sino que emerge gradualmente y adquiere fuerza por una lenta progresión y por la experiencia repetida de los inconvenientes derivados de su transgresión» (T. III.2.2.10, p. 490)³⁷.

Se ha discutido —especialmente en el ámbito de la teoría de juegos— si este ejemplo es trasladable al caso de la propiedad —que es lo que persigue fundamentar Hume en estas páginas—³⁸. Aquí no vamos a discurrir en esa dirección. Lo que nos atañe más directamente es advertir lo que Hume mismo persigue al poner este ejemplo: a saber, subrayar *la naturalidad* con la que emergen las convenciones sociales básicas. Este propósito suyo se relaciona, sin duda, con su empeño más general por naturalizar la noción de obligación, sin lo cual su proyecto de una ciencia de la naturaleza humana quedaría a medio camino. En efecto, su proyecto naturalista requería andar una vía distinta a la emprendida por las teorías voluntaristas de la moral, pero también evitar soluciones contractualistas, porque en ambos casos, la obligación remite a actos de voluntad externos a lo fundado.

Como ha sugerido Haakonssen, frente a los voluntaristas, y al menos en esto más en línea con los pensadores de la tradición aristotélica y tomista, Hume considera que los actos voluntarios sólo pueden generar relaciones sociales más allá de los círculos familiares si reciben su contenido de algo distinto de los mismos actos de voluntad.

Ciertamente Hume estaba lejos de compartir los presupuestos metafísicos de esta tradición, en particular, cualquier referencia a esencias que pudieran otorgar un significado fijo a las instituciones sociales como la propiedad y el contrato. Para él, tales instituciones no son más que prácticas, creaciones humanas, resultado de la interacción entre los hombres. Con todo, a fin de dotar de contenido a los actos dirigidos a acatar las reglas implícitas en tales prácticas,

³⁷ Cf. E. App. III, n. 257.

³⁸ Otros dos ejemplos mencionados por Hume, de convenciones sociales que no tienen la forma de una promesa son el lenguaje y las convenciones monetarias: «Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son considerados como un pago suficiente de lo que vale cien veces más». T. III.2.2.10, p. 490. Ciertamente, como ha visto Kliemt, hay diferencias obvias entre la convención lingüística y las convenciones que dan origen a las reglas de justicia: En efecto, «por lo que respecta a las reglas del lenguaje, quien se aparta de ellas se castiga a sí mismo. En este ámbito, los intereses de todos los individuos apuntan totalmente en una misma dirección. Quien quiera darse a entender, tiene que servirse de las reglas del lenguaje. No puede surgir ninguna ventaja a corto plazo del hecho de expresarse incomprensiblemente, si lo que interesa es justamente expresarse... Las reglas del lenguaje llevan consigo sus propias fuerzas policiales. Los lenguajes pertenecen a aquellas instituciones que se autovigilan. Sin embargo, de acuerdo con las propias observaciones de Hume, con respecto a las instituciones de la posesión o de la propiedad, la situación es totalmente distinta. Pues la apropiación unilateral y no acorde con las instituciones de cosas muebles —en caso de que falten auténticas fuerzas de policía— puede justamente responder al interés del individuo en caso de que todos o casi todos respeten la propiedad». KLIEMT, *o. c.*, pp. 78-79.

éstas últimas han de existir previamente. Por esa razón, Hume no tiene más remedio que complementar su teoría moral con una teoría sobre la génesis de las prácticas sociales que constituyen las instituciones sociales básicas³⁹.

De ahí que Hume recurra con frecuencia a historias conjeturales, en las que, como ficción, asume la idea de un progreso de un hipotético estado de naturaleza salvaje a un estado civilizado. Pero, no obstante este esquema histórico, su convicción —compartida con otros escoceses— es que no ha habido tal estado de naturaleza; que lo natural es el estado social, y que éste puede explicarse a partir de prácticas cooperativas.

IV.2. *Un modelo de comportamiento cooperativo*

En el pasaje que vamos a citar a continuación, Hume desgrana el modelo de comportamiento cooperativo que, a su entender, va implícito en la convención social básica:

«Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa» (T. III.2.2.10, p. 490).

Sin duda, este modelo de comportamiento cooperativo descansa en la apreciación de que «las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo a favor de la otra parte»⁴⁰.

Según esto, si en definitiva todos estamos interesados en un comportamiento cooperativo es porque todos, incluso más allá de la sociabilidad fundada inmediatamente en el afecto, somos interdependientes. Esto quiere decir que, en este segundo nivel de sociabilidad, las acciones de cada uno refieren a las del otro, y se llevan a cabo en la hipótesis de que el otro actuará de cierta manera.

Ciertamente, si en general actuamos es sólo porque realizamos ciertas asunciones acerca de cómo va a actuar el otro. Esto es algo que hacemos en nuestra vida ordinaria de manera natural, porque ya hemos interiorizado muchas formas de comportamiento institucionalizado. Pero, al profundizar en la naturaleza de la institución social básica, Hume está tratando de desentrañar la racionalidad de la forma más elemental de interacción social, allí donde la benevolencia, o, en general, los sentimientos naturales no constituyen ya la guía de acción.

En esas condiciones, cuando ya no podemos simplemente guiarnos por el afecto o la benevolencia, piensa Hume que todavía es posible una forma de socia-

³⁹ Cf. HAAKONSEN, K., «The structure of Hume's political theory», p. 188.

⁴⁰ T. III.2.2.10, p. 490.

bilidad basada en la cooperación, y que esa cooperación es la esencia de la obligación natural de justicia: yo observo que me interesa dejar al otro en posesión de sus bienes, supuesto que él actúe de modo semejante conmigo. A la hora de regular su conducta, él es consciente de un interés similar por su parte. Es decir, cada uno por separado está interesado en que el otro tenga determinados bienes, si el otro, por su parte, tiene un interés análogo. Para que el comportamiento cooperativo, y con él la justicia, llegue a implantarse en una sociedad sólo es necesario que nos expresemos mutuamente estas disposiciones.

De acuerdo con lo anterior, la teoría Humeana de la justicia puede comprenderse como un modelo teórico construido sobre una doble hipótesis: *a)* la hipótesis de que el otro tiene tanto interés como yo en adquirir y conservar sus posesiones, y *b)* la hipótesis de que el otro razona de modo semejante a mí, es decir, pensando que un comportamiento cooperativo, sometido a reglas, le beneficia más que un comportamiento abiertamente individualista.

Sin duda, el modelo de comportamiento cooperativo propuesto por Hume puede ser objeto de muchas críticas. Obviamente, Hume está presuponiendo que todos los seres humanos tenemos la misma naturaleza, y que de esa naturaleza se derivan los mismos intereses. A esto le denomina Rawls «fideísmo de la naturaleza», postura que, a su juicio, va implícita en el psicologismo de Hume⁴¹. No es ésta una cuestión que podamos perseguir aquí. Por lo que a nosotros respecta, nos basta con advertir que, según Hume, la identidad de naturaleza e intereses no sería suficiente para establecer la convención social. Además es preciso que nos expresemos recíprocamente esta creencia.

Se puede objetar también que a pesar de estar dando por sentadas demasiadas cosas acerca de la naturaleza humana, Hume está dejando fuera lo impredecible de muchos comportamientos humanos, y, en definitiva la libertad. Pero esta objeción está, hasta cierto punto, fuera de lugar, pues en su intento de elaborar una ciencia de la naturaleza humana, según el modelo de Newton, y por tanto, en su intento de elaborar una ciencia teórica de la naturaleza humana, Hume tiene necesariamente que dejar de lado todo lo impredecible. De hecho, su misma teoría del juicio moral evalúa acciones en atención a los caracteres a las que aquéllas se asocian más comúnmente, precisamente porque estos son los que ofrecen una mayor regularidad⁴².

Más atinada sería, en cambio, la objeción según la cual no cabe suponer que dos personas, aun en similares circunstancias, considerarían sus intereses de forma similar. Siempre, en efecto, existe el riesgo del «ventajista» o «gorrón», que prefiere sustraerse al comportamiento cooperativo, estimando que de ese modo obtiene más beneficios. Ahora bien, el beneficio en cuestión lo obtendría sólo en la medida en que los demás no se sustraigan al comportamiento cooperativo, para lo cual dicho comportamiento tiene que estar vigente de antemano.

⁴¹ Cf. RAWLS, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Harvard University Press, 2000.

⁴² Cf. T. III.3.1, p. 582.

Con otras palabras: el comportamiento del gorrón es parasitario; en último término tampoco puede sostenerse si la convención básica no ha llegado a implantarse. Por lo demás, como veremos enseguida Hume considera que, introducidas determinadas condiciones institucionales, ni siquiera el fresco tendría razones para sustraerse al comportamiento cooperativo: incluso para él sería más ventajoso seguir las normas que no hacerlo.

Según Hume, si en definitiva nos interesa sujetarnos a esa convención básica, que fija la propiedad y, fijándola, limita en primera instancia nuestra pasión por adquirir, es simple y llanamente porque de ese modo, contamos con unas reglas que otorgan un carácter predecible a nuestro comportamiento, y, con ello, la seguridad necesaria para seguir desplegando libremente nuestra pasión por adquirir. En efecto, a juicio de Hume, es sólo la expectativa de cierta regularidad en la conducta por parte de los demás, lo que sostiene la práctica de virtudes tales como la moderación y la abstinencia⁴³, o, podríamos añadir, el ahorro, necesarias en la naciente sociedad comercial. Pues ¿para qué ahorrar si existe el riesgo de que lo que atesoro me sea arrebatado en cualquier momento? Una sociedad comercial necesita un mínimo de seguridad jurídica, que ponga freno al inmoderado deseo de adquirir, que constituye, para Hume, la mayor amenaza para la estabilidad social.

V. UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA PARA LA SOCIEDAD COMERCIAL

No hay que olvidar que Hume escribe en un momento caracterizado por el desarrollo del comercio en su Escocia natal.

V.1. *La encrucijada escocesa*

La encrucijada peculiar a la que se enfrentaba la conciencia moral moderna es que, frente a toda una tradición moral clásica, que veía en el comercio el primer paso hacia la corrupción de la virtud republicana, la sociedad comercial avanzaba, imparable, transformando todas las relaciones sociales. Y en esa encrucijada, precisamente, se sitúan los pensadores escoceses, y entre ellos David Hume, en la medida en que trata de desarrollar una teoría de la virtud que, sin renunciar a la condición social del hombre, procura incorporar a su análisis, como un motor irrefutable del comportamiento humano, la fuerza de la pasión por adquirir.

Sin duda, observa Pocock, «una explicación histórica de la filosofía de Hume —esto es, una que haga referencia a su conciencia histórica— sería una empresa descomunal, si se persiguiera en detalle, y ciertamente encontraría bastantes más fenómenos de los que podría explicar. Pero si lo vemos como a un pensador entre tantos de su época, consciente de que la virtud debe dar paso, para

⁴³ Cf. T. III.2.2.10, p. 490.

bien y para mal, al comercio y al refinamiento que el comercio genera en el curso de la historia, podemos añadir que el comercio y las letras fueron percibidos por la época como reposando en la imaginación y en las pasiones, y necesitando formas de gobierno diferentes de las que descansaban en la austeridad republicana»⁴⁴.

El ímpetu de la pasión por adquirir, que, como hemos visto, se encuentra en la base de la teoría humeana de la justicia, corre parejo con la creciente movilidad de la propiedad, que acompaña al desarrollo urbano, y contrasta con los modos de vida tradicionales, más vinculados a la tierra. En atención a estas conexiones, sigue diciendo Pocock, «una explicación marxista de Hume ciertamente subrayaría que el siglo XVIII discurrió entre una concepción intensamente realista de la racionalidad de la propiedad real y una igualmente intensa conciencia del carácter móvil de la propiedad, que venía a reemplazar la visión anterior... En este sentido hay una relación entre el desliz de la propiedad real a la propiedad móvil y el pensamiento de Hume sobre la conexión entre la razón y las pasiones»⁴⁵.

En efecto, el siglo XVIII se abre para los escoceses con la *Union Act*, por la que Escocia pierde su Parlamento propio, y se une a la corona de Inglaterra. Pero la pérdida de esa institución política fue acompañada de una extraordinaria vitalidad social, que se manifestó, entre otras cosas, en un periodo de esplendor económico y de crecimiento cultural: es la era del *improvement*. Se puede decir que los escoceses experimentaron de primera mano la vitalidad de la sociedad civil y su relativa independencia con respecto a las instituciones políticas.

Por eso no debe extrañarnos, tampoco, que hasta el momento, en su teoría de la justicia, Hume no haya hecho mención alguna del gobierno en sentido estricto. Pues lo implícito en su teoría es que la justicia resulta de la espontánea confluencia de intereses de todos los participantes en el juego cooperativo del mercado. A su juicio, la institución del gobierno es muy posterior a la institución de la propiedad, cuya fijación y transferencia al menos en primera instancia, depende en mayor medida de que los hombres sean conscientes de las ventajas derivadas de tales convenciones que de la existencia del gobierno propiamente dicho. Al menos este es el caso, mientras las sociedades sean relativamente pequeñas. La cosa cambia cuando la sociedad alcanza mayores dimensiones. Entonces es frecuente que, atraídos por beneficios más inmediatos, los hombres pierdan de vista las ventajas más remotas, derivadas del comportamiento cooperativo. Esa es la razón fundamental por la que Hume considera necesario introducir el gobierno, el cual, en determinadas circunstancias podría, no obstante, ser prescindible⁴⁶.

⁴⁴ Pocock, J. G. A., «Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton», en *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 125-142, 133-134.

⁴⁵ Pocock, J. G. A., «Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton», pp. 133-134.

⁴⁶ Cf. T. III.2.8, p. 539.

El gobierno, para Hume, es la solución institucional para un problema que él no puede dejar de advertir, y que amenazaría la eficacia de la convención social básica: los hombres tienden a moverse por beneficios inmediatos, más que por intereses remotos. Asumiendo que esa es la naturaleza humana, y por tanto algo difícilmente modificable⁴⁷ (al menos con carácter general), Hume señala como único remedio posible el modificar el entorno, «cambiar nuestras circunstancias y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación, el más remoto» (T. III.2.7, p. 537)⁴⁸. A esto apunta cuando interpreta el gobierno como una institución conformada por individuos a los que, ofreciéndoles estímulos inmediatos en esta dirección, se ha puesto en situación de que no se interesen por otra cosa que no sea el establecimiento de la justicia⁴⁹.

Ahora bien —conviene notarlo—, el mismo dato psicológico —a saber, nos movemos antes por beneficios próximos que remotos— explica que, en otras situaciones diferentes, no sea necesario el gobierno. En efecto, según Hume, «esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres son pocos y de escaso valor, como ocurre siempre en los comienzos de la sociedad. Difícilmente siente un indio la tentación de quitar a otro su cabaña o quitarle el arco...»⁵⁰. Según esto, para calibrar la necesidad del gobierno, el mismo dato psicológico ha de ser puesto en relación con el contexto social —más amplio o más reducido—, así como con los bienes materiales disponibles, pues, según vuelve a advertir Hume, la situación cambia cuando se produce un aumento de riqueza material⁵¹. Resumiendo el pensamiento de Hume al respecto, escribe Rachel Cohon: «una sociedad pequeña puede mantener una economía de subsistencia sin dominio de unas personas sobre otras, confiando simplemente en el cumplimiento voluntario con las convenciones de propiedad, transferencia

⁴⁷ Insiste sobre esta idea en otros lugares. Hablando de la labor de los políticos y moralistas, dice: «Si el éxito de sus intenciones dependiera de su éxito en corregir la ingratitud y el egoísmo entre los hombres, jamás habrían hecho el menor progreso de no verse asistidos por la omnipotencia, única cosa capaz de remodelar la mente humana y de cambiar su carácter en puntos tan fundamentales. Lo más que esas personas pueden pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándonos que nos es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos». T. III.2.5, p. 521.

⁴⁸ Cf. KLIEMT, *o. c.*, p. 85.

⁴⁹ Hume considera que el fomento de ese peculiar interés por la justicia es impracticable con respecto a toda la humanidad, y que «sólo podrá tener lugar por lo que respecta a unos pocos, a quienes interesamos inmediatamente de este modo en la ejecución de la justicia. Estas son las personas a quienes llamamos magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores, que siendo personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco están interesadas —o este interés es mínimo— en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrán un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad. Este es, pues, el origen del gobierno civil y de la sociedad». T. III.2.7, p. 537.

⁵⁰ T. III.2.8, p. 539.

⁵¹ T. III.2.8, p. 540.

de bienes y mantenimiento de promesas. Pero un aumento en la población y/o productividad material, piensa Hume, tiende a estimular un promedio desestabilizador de defeción de las normas, creando la necesidad de un gobierno que asegure su cumplimiento. Esta es la razón para la creación de gobiernos»⁵².

Así pues, el gobierno mismo aparece vinculado a la formación de sociedades más complejas, como un artificio creado con posterioridad a la institución de las reglas de justicia, y con el fin de asegurar las ventajas que dichas reglas venían a favorecer⁵³: la satisfacción pacífica del deseo de adquirir, y, con ello, la promoción del bienestar y felicidad social⁵⁴.

Es en este contexto donde encuentran todo su sentido las palabras de Pocock, más adelante en la misma obra que hemos citado: «Hume no creía en la racionalidad original; veía las formas de gobierno como disciplinando el dinamismo original de la pasión, cuya primacía era tan completa que sólo la experiencia y la costumbre, más que la prudencia racional o la sabiduría legislativa, podría instaurar el gobierno y mantenerlo»⁵⁵.

Con todo, esa disciplina de la pasión, a la que se refiere Pocock, no comienza con el gobierno, sino con la convención básica de que venimos hablando, ella misma un fruto de modular racionalmente la original pasión por adquirir. De tal modulación cabe esperar refinamiento y civilización, nociones en alza en la sociedad comercial del XVIII, ya que no la clásica y austera virtud republicana⁵⁶, según el ya clásico esquema de Pocock. En dicho esquema, Hume ocupa un lugar paradójico, casi tan paradójico como Smith: el último de los humanistas cívicos y el primero de los teóricos de la economía⁵⁷. Pues, como hemos señalado, al tiempo que desarrolla una teoría de las virtudes —enlazando así con la tradición humanista—, se ocupa de subrayar el carácter convencional de la justicia —preparando de este modo el terreno para el desenvolvimiento del mercado como una instancia moralmente neutral.

En todo caso, en opinión de Hume, para dar razón del «orden moral» en el que vivimos inmersos y, en particular, para dar razón de los deberes de justicia,

⁵² COHON, R., *Hume: Moral and Political Philosophy*, ed. Rachel Cohon, Aldershot: Ashgate, 2001, p. xvii.

⁵³ «Cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia». T. III.2.8, p. 543.

⁵⁴ «Respetar la propiedad no le es más necesario a la sociedad natural que la obediencia a la sociedad civil o gobierno; tampoco es el primer tipo de sociedad más necesario para la existencia de la humanidad de lo que es el segundo para su bienestar y felicidad». T. III.2.8, p. 545.

⁵⁵ POCOCK, J. G. A., «Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton», p. 135. Cf. También FORBES, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, 1975.

⁵⁶ Cf. POCOCK, J. G. A., «The mobility of Property and the rise of eighteenth-century sociology», en *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-124, p. 115.

⁵⁷ Cf. POCOCK, J. G. A., «The mobility of Property and the rise of eighteenth-century sociology», p. 123.

no es preciso apelar a ninguna instancia metafísica, ni tampoco apelar a la bondad o maldad moral de la naturaleza humana. Hace falta, sí, un artificio, pero uno guiado en todo momento por la naturaleza, donde «naturaleza» significa, alternativamente, pasión y razón: la pasión que estimula el movimiento dirigido a adquirir, y la razón que lo regula mediante una reflexión sencilla, simple, que nos lleva a concluir que el mismo deseo natural de adquirir se satisface mejor si todos nos sometemos a ciertas restricciones de las que depende el mantenimiento de la sociedad, es decir, si aceptamos un esquema de comportamiento cooperativo.

Ahora bien, según hemos adelantado antes, la justicia, como virtud artificial, no se desarrolla en un contexto cualquiera. Por el contrario, se desarrolla a su vez sobre una doble base, en la que van enunciadas condiciones psicológicas y sociales, de las que depende, en opinión de Hume, la emergencia de la misma sociedad comercial.

V.2. *Las condiciones de la justicia*

Con algunas diferencias de matiz, tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry* Hume expresa el mismo pensamiento respecto a las condiciones psicológicas y sociales en las que puede desarrollarse la justicia inseparable de la sociedad comercial:

En el *Treatise* escribe que «el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos» (T. III.2.2.18, p. 495). Sin necesidad de suponer un estado original marcado por la cordialidad y la abundancia, en el que no había lugar —porque no tendría sentido— para la diferencia entre lo mío y lo tuyo, Hume advierte que es eso exactamente lo que ocurre en las relaciones amistosas:

«Un afecto cordial hace que entre amigos todo sea común; en especial, las personas unidas en matrimonio pierden mutuamente su propiedad particular y no saben ya de lo mío y lo tuyo, que son cosas, en cambio, tan necesarias en la sociedad humana y que tantos disturbios producen. Ese mismo efecto se origina cuando existe alguna alteración en las circunstancias en que viven los hombres, como cuando existe algo en tal cantidad que satisface a todos sus deseos; en este caso desaparece por completo la distinción de propiedad y cada cosa sigue siendo común. Cabe observar esto con respecto al aire y al agua, a pesar de que constituyan lo más valioso de todos los objetos externos. Y es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por todo el mundo que el que siente por sí mismo, también la justicia la injusticia serían desconocidas por los hombres»⁵⁸.

Donde hay amistad, no hace falta la justicia. Si fuera posible extender aquel sentimiento más allá de los confines naturales de los próximos, la justicia sería

⁵⁸ T. III.2.2, p. 495.

superflua. Asimismo, donde hay abundancia tampoco es necesaria la justicia, pues la misma distinción de propiedad resulta superflua. Sin embargo, de la concurrencia de ambas circunstancias —moderado egoísmo y relativa escasez de bienes— se deriva un conflicto de pasiones que, de no mediar la institución artificial de la justicia, amenazaría con arruinar la sociedad. De ahí que los hombres implicados en el trato social, introduzcan aquellas convenciones. Y, aunque en un principio lo hacen por propio interés, después esas reglas se convierten en un «sistema de conducta y comportamiento» que resulta generalmente beneficioso para todos⁵⁹.

En el *Enquiry* se expresa en términos parecidos, incidiendo expresamente en otra circunstancia social que haría superflua la justicia: no ya la extrema abundancia sino la extrema miseria⁶⁰.

Fuera de esa doble condición, es decir, asumiendo que la naturaleza humana estuviera definida por los impulsos generosos o la avaricia desenfrenada, o que se desplegara en un contexto de completa abundancia o extrema necesidad, no se desarrollaría la justicia. La razón que aporta Hume es que en ninguno de esos casos tendría utilidad alguna.

En la medida en que asumimos que la condición ordinaria de los hombres y la sociedad se mueve en esas coordenadas, estaremos autorizados para concluir que el desarrollo de la justicia es algo igualmente ordinario. Eso es lo que Hume parece asumir, cuando escribe:

«La situación normal de la sociedad es un término medio entre todos estos extremos. 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 ello surge su mérito y su obligatoriedad moral» (E III, 1.189).

Sin embargo, el hecho mismo de que Hume haya individualizado las condiciones de justicia, a partir de las cuales puede desarrollarse efectivamente el comercio, es una muestra de que no considera tales condiciones como una realidad indefectible y universal. De hecho, no es infrecuente en el siglo XVIII encontrar referencias al deficiente desarrollo de pueblos marcados por la abundancia: todavía Kant suele referirse a Tahití como un pueblo que no ha avanzado en el proceso civilizatorio, porque los hombres no han encontrado resistencia

⁵⁹ Hablando de las leyes de justicia, dice «su verdadero origen es el egoísmo; y como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento. Por tanto, este sistema es desde luego ventajoso para el conjunto en cuanto que incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieron no tuvieran esa intención». T. III.2.6, p. 529.

⁶⁰ Cf. E., III.1.149.

de parte de la naturaleza. En las palabras de Hume cabe reconocer una idea semejante: precisamente en su referencia al arte, el trabajo y la industria, como los medios de los que se sirve el hombre para extraer bienes, y promover el progreso.

En todo caso, la razón de ser de la justicia, para Hume, no parece ser otra que el interés que de su institución se deriva para los individuos y la sociedad, es decir, su utilidad. En un principio se origina por el interés de los participantes en el juego cooperativo, pero luego se convierte en un esquema o sistema de conducta beneficioso para el conjunto. Por lo demás, suele admitirse que la argumentación desarrollada en el *Enquiry* resalta más la conexión entre justicia y utilidad de lo que advertimos en el *Treatise*. Aunque Hume insiste repetidamente en que la utilidad es sólo un aspecto —si bien un aspecto esencial— de la justicia, es indudable que en su planteamiento de la justicia se da una tensión entre los elementos utilitarios y los propiamente cooperativos.

En efecto, es patente que, a pesar de orientarle hacia la cooperación, el comportamiento básico del hombre es de tipo estratégico: cooperamos porque nos interesa. Que nos interese naturalmente no significa en última instancia otra cosa más que somos naturalmente interesados. En sí mismo considerado, esto no es reprochable. Hume diría que es un hecho; un hecho, por lo demás, que funda una cierta forma de solidaridad social, que podríamos llamar, usando una terminología más contemporánea, sugerida por Fernando Múgica, «sistema de integración ética de medios».

Así pues, el origen de la justicia no se encuentra, por tanto, en un respeto originario por el interés público, ni en una benevolencia de gran alcance; sino única y exclusivamente en una preocupación por el propio interés, que nos lo muestra vinculado al interés público. Dicha preocupación, observa Hume, no es una idea (algo racional), sino una impresión (algo sensible) suscitada en nosotros por medio de un artificio⁶¹, que nos permite perseguir nuestro interés oblicuamente⁶².

Con todo, cabe preguntarse si esta es la última palabra de Hume acerca del comportamiento humano. Cuando la ética contemporánea ha querido perseguir esta cuestión se ha preguntado invariablemente hasta qué punto el hombre es capaz de un comportamiento altruista⁶³. Y es que, efectivamente, por mucho que Hume conceda mayor peso a los sentimientos sociales que Hobbes, tal cosa no basta para restituir al hombre una imagen moral de sí mismo, en el sentido más moderno de la expresión: el de comportamiento libre y desinteresado. Al menos no, mientras no demos paso a lo que Hume mismo califica como «obligación moral de justicia», para contrastarla con la «obligación natural de justicia», de la que hemos venido hablando hasta el momento.

⁶¹ T. III.2.2, p. 496.

⁶² «Estas reglas son, por consiguiente, artificiales, y persiguen su fin de un modo oblicuo e indirecto: no las ha originado un interés de un tipo tal que pudiera ser seguido por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres». T. III.2.2, p. 497.

⁶³ Cf. GAUTHIER, D., *Morals by agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

VI. LA OBLIGACIÓN MORAL DE JUSTICIA

Se podría pensar que, una vez que ha explicado la naturaleza de la convención social básica, a la que debe su origen la sociedad y la justicia, Hume ha concluido su tarea. Sin embargo, él no lo considera así. Como filósofo moral, su objetivo final es otro: explicar la génesis de la obligación moral de justicia, es decir, la génesis del sentimiento de aprobación moral que suscitan los actos de justicia, incluso ahí donde su conexión con la utilidad es más que dudosa.

Hume sostiene que en las formas más primitivas de sociedad no había percepción sentimental-moral de la bondad de la justicia: atenerse a las normas de justicia era simplemente cuestión de inteligencia: cuestión de comprender que con un comportamiento cooperativo todos salimos beneficiados. A medida que las sociedades se hacen más complejas, se debilitan los vínculos naturales, nacidos del interés⁶⁴. Ahora bien, en esa misma medida, están llamados a cobrar protagonismo los sentimientos morales, nacidos de la simpatía.

VI.1. *La génesis de la obligación moral*

Según Hume, el progreso en esta dirección tiene lugar de manera natural y obedece a dos razones principales: primero, porque seguimos percibiendo el daño que recibimos de la injusticia ajena, y, segundo, porque nos disgusta la injusticia que vemos causada sobre otros. A partir de esas dos experiencias, por generalización, llegamos a considerar igualmente malas nuestras trasgresiones de las reglas: en todos los casos, nos hemos acostumbrado a simpatizar con el interés público, asociado al cumplimiento de dichas reglas. Y con ello aparece la obligación moral de justicia, así como una imagen moral de nosotros mismos.

Explicando la génesis de la obligación moral en estos términos, Hume culmina su programa naturalista, pues, como señala Kliemt, «bajo la estructura superficial ético-categorica de las instituciones sociales, especialmente morales, se puede descubrir su estructura profunda hipotético-afectiva»⁶⁵. La índole hipotética, en efecto, hace referencia a la obligación natural presupuesta genéticamente en nuestras obligaciones morales; mientras que el componente afectivo viene proporcionado por la simpatía —capacidad natural, pero asimismo activada y corregida con la experiencia.

Sin duda, el propio Hume reconoce que, en un determinado estadio de evolución social, la vinculación entre obligación natural y moral ya no es perceptible. Pero esta misma relativa independencia de obligación natural y moral puede verse como un resultado de la transformación operada en nuestros sentimientos —una prueba de ese «progreso de los sentimientos», destacado por Annette Baier.

De acuerdo con tal progreso, aun en el caso de que la utilidad de un determinado comportamiento fuera dudosa —incluso aunque fuera manifestamen-

⁶⁴ T. III.2.2, p. 499.

⁶⁵ KLIEMT, *o. c.*, p. 99.

te perjudicial—, el sentimiento moral persistiría, sancionando la conducta conforme a la regla. La persistencia de tal sentimiento moral no es imposible, según Hume, siempre y cuando adoptemos una perspectiva evolutiva de la sociedad, en la que la transición de un tipo de vinculación a otro tiene lugar a lo largo de un proceso gradual: mientras los hombres, movidos por un interés, respetan ciertas reglas, se van acostumbrando a ellas, de tal manera que cuando aquel *interés original* se debilita, persiste sin embargo la *costumbre* de seguir las reglas, la cual, entre tanto, se ha visto reforzada por un *sentimiento* que será el sentimiento moral.

Por eso escribe Hume: «El interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud» (T. III.2.2.24, p. 500). Así, «aunque la justicia sea artificial, el sentimiento de su carácter moral es natural» (T. III.3.6.4, pp. 619-620).

Como es obvio, en la frase anterior la palabra «natural» ya no tiene sin más el sentido de «originario». A mi juicio se ha de entender más bien como opuesta a «metafísico», «milagroso» o, en general, algo caído del cielo⁶⁶. No hay que olvidar que el oponente tácito de Hume en todo momento es el voluntarismo, y que, por contraste, la suya es una teoría naturalista de la acción: todo en el comportamiento humano, incluido el sentido moral, puede explicarse mediante el juego de factores psicológicos y sociales, en particular, mediante la oportuna combinación de pasión, razón y costumbre. De ahí las palabras de Hume:

«Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la 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»⁶⁷.

VI.2. *La moral, símbolo de la normatividad interna del sistema*

De acuerdo con la explicación anterior, todo el que obedece una norma jurídica o moral, sin pensar siquiera en si le interesa o no, o incluso en contra de sus intereses manifiestos, lo hace porque, entre tanto, ha adoptado lo que podríamos llamar «el punto de vista interno al sistema»: ya no razona como el *outsider* que considera si las reglas del sistema le benefician o no, sino que razona como el *insider* que asume, como razones para su acción, las normas del sistema. En esa medida, habría adoptado un punto de vista moral, donde lo «moral» se constituye en el símbolo de la normatividad interna del sistema.

Dicha normatividad interna difiere de la normatividad instrumental, por la que un individuo usa las normas para perseguir sus fines privados. Frente a esta clase de normatividad, que permanece extrínseca al sistema social, la normati-

⁶⁶ Precisamente lo natural como lo opuesto a «lo milagroso» había sido uno de los sentidos destacados por Hume en T. III.1.2.7.

⁶⁷ T. III.2.6.11, p. 533.

vidad moral implícita en el planteamiento Humeano representa la absoluta interiorización de las normas del sistema, incluso a costa de los propios intereses: es aquí donde el hombre adquiere una imagen moral de sí mismo.

Es patente que dicho punto de vista moral no puede ser inducido desde fuera. En última instancia, que un individuo adopte o no un punto de vista moral, depende, para Hume, de que haya sido correctamente socializado, lo cual, a su vez, depende de una adecuada interacción de elementos psicológicos y sociales. En todo caso, la adopción del punto de vista moral, para Hume, no es cosa de razones —Hume no es un cognitivista—⁶⁸, sino de procesos psicológicos y sociales.

Ciertamente, que el progreso o transición del estado original al estado civilizado, y, con él, la transición de la obligación natural de justicia a la obligación moral sea natural, y no pueda ser inducido desde fuera, no se opone, en la mente de Hume, a su eventual refuerzo por parte de los políticos y de otras instituciones.

En efecto, aunque una vez asentado el interés en seguir un comportamiento cooperativo, el sentimiento moral vinculado al cumplimiento de las reglas de dicho comportamiento se sigue de modo natural, « es cierto que se ve también aumentado por un nuevo artificio, ya que las enseñanzas publicas 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»⁶⁹.

Y es que, a diferencia de Mandeville, Hume no considera que el sentimiento moral que acompaña al seguimiento de las normas de justicia sean puro artificio: como hemos visto, considera que el sentimiento en cuestión se desarrolla naturalmente una vez que se han asentado tales prácticas y se ha acumulado experiencia del beneficio consiguiente. Por el contrario, Hume mantiene que los políticos, interesados como están en reforzar los vínculos sociales, deben apoyarse en aquel sentimiento natural que les precede. Hume insiste en que sin base en la naturaleza —esto es, en el sentimiento natural, los políticos no tendrían nada que hacer en este sentido—. A todo lo más que pueden aspirar los políticos, dice Hume, es a extender los sentimientos naturales más allá de los lazos originales.

En el mismo sentido se pronuncia, cuando habla de la educación privada, que los padres dispensan a los hijos: también esta educación puede reforzar o, en su caso, debilitar aquel sentimiento. Y, finalmente, también la fama, la reputación social ejerce un papel de refuerzo o de debilitación de aquel sentimiento.

En estas observaciones se encuentran sendas claves para comprender el relevante lugar que las instituciones sociales desempeñan en la teoría moral de Hume, o, lo que, dado su naturalismo viene a ser lo mismo: el papel que las instituciones morales desempeñan en su teoría social.

⁶⁸ En todo caso puede calificarse de «conativista», tal y como hace Bricke.

⁶⁹ T. III.2.6.11, pp. 533-534.

VII. REFLEXIONES FINALES

Es momento de sacar algunas conclusiones. Son muchos los aspectos llamativos y las tensiones implícitas en el análisis humeano de la justicia. Y muchas las implicaciones de sus ideas para la filosofía moral y política. Aquí me limitaré a recoger los aspectos que estimo especialmente relevantes para mostrar sus conexiones con la teoría social.

Y es que si algo debe quedar claro, a partir del análisis precedente, es que con su aproximación naturalista a la justicia, Hume ha sentado las bases de una teoría psico-social de la acción. En efecto, al hilo de su tratamiento de la justicia el escocés va desgranando y articulando una serie de elementos psicológicos tales como pasión y razón, interés a corto plazo e interés a largo plazo cuya interrelación dinámica trata de reflejar en un modelo de comportamiento cooperativo, relativamente independiente de conceptos específicamente morales. A eso efectivamente se refiere cuando habla de la «obligación natural de justicia». Esto le parece suficiente, para introducir un modelo de racionalidad sobre el que, teóricamente, podría organizarse la sociedad comercial, incluso sin dar entrada a conceptos morales.

En este sentido, y si no fuera porque él mismo sostiene que en sociedades complejas la obligación natural fundada en el interés tiende a perder fuerza en beneficio de la obligación moral, que he glosado como una interiorización de las reglas, se podría decir que, mediante su teoría de la obligación de justicia, Hume está persiguiendo el ideal de una sociedad que funcione con relativa independencia de la moralidad de sus miembros.

Sin necesidad de entrar en la controvertida cuestión de hasta qué punto Hume favorece o no este tipo de planteamiento, lo que hace interesante su discurso es precisamente la tensión entre el elemento natural-interesado y el propiamente moral. En todo caso, su exposición de la justicia se presta fácilmente a destacar una serie de condiciones-marco, sin las cuales el modelo de racionalidad cooperativa por él esbozado, tampoco podría ser realmente efectivo.

Entre ellas se cuentan, como ya hemos dicho, las condiciones materiales de justicia —es decir, ni abundancia ni miseria—, así como el tamaño y la complejidad de la sociedad de que se trate en cada caso, pues dependiendo de esto último las ventajas derivadas del comportamiento cooperativo son más o menos perceptibles en el presente, de lo que depende a su vez su mayor o menor capacidad motivadora para el agente y, consiguientemente, la mayor o menor necesidad de dar entrada a instituciones que, a semejanza del gobierno, compensen la deficiente motivación actual, a la hora de secundar las normas de justicia mediante sanciones o premios.

Si se dieran esas condiciones, piensa Hume, se darían las condiciones necesarias para el seguimiento generalizado de las normas de justicia, porque nadie realmente sensato, es decir, conocedor de qué curso de acción le reporta mayores ventajas, tendría motivos racionales para sustraerse a tales normas. Que entre las ventajas se cuente la satisfacción con la imagen moral de uno mismo,

como un elemento irreductible a consideraciones utilitaristas es un punto de debate. Pero eso precisamente es lo interesante.

BIBLIOGRAFÍA

- BAIER, A. C.: *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge Massachussets, London, England, 1991.
- BRAND, W.: *Hume's Theory of Moral Judgment. A Study in the Unity of A Treatise of Human Nature*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- BRICKE, J.: *Mind and Morality. An Examination of Hume's Moral Psychology*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- BUCKLE, S. - CASTIGLIONE, D.: «Hume's critique of Contract Theory», en *History of Political Thought*, 12, 1991, pp. 457-480.
- CAPALDI, N.: *David Hume: The Newtonian Philosopher*, Boston, 1975.
- COHEN, R.: *Hume: Moral and Political Philosophy*, ed. Rachel Cohen, Aldershot, Ashgate, 2001.
- DARWALL: «Hume and the Invention of Utilitarianism», en M. A. STEWART - JOHN P. WRIGHT (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 58-82.
- DOW, SHEILA C.: «Interpretation: The Case of David Hume», en *History of Political Economy*, 34.2, 2002, 399-420.
- FORBES, D.: *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, 1975.
- GAUTHIER, D.: «David Hume: Contractarian», en *Philosophical review*, 88, 1979, pp. 3-38.
- HAAKONSSON, K.: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- «The structure of Hume's political theory», en DAVID FATE NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 182-221.
- «Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law», Ashgate, Dartmouth, 1999.
- HARRISON, J.: *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- KEMP SMITH, N.: *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, London, Macmillan, 1949.
- KLIEMT, H.: *Las instituciones morales. Las teorías empiristas de su evolución*, Barcelona, editorial Alfa, 1985.
- KORSGAARD, C. M.: «Natural Motives and the Motive of Duty; Hume and Kant on our Duties to Others», inédito.
- MACKIE, J. L.: *Hume's moral theory*, London, Routledge, Kegan Paul, 1987.
- NORTON, D. F.: «Hume, human nature, and the foundations of morality», en DAVID FATE NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 148-181.
- POCOCK, J. G. A.: «The mobility of Property and the rise of eighteenth-century sociology», en *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-124.
- «Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton», en *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 125-142.
- *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003 (1.^a ed., 1975).

RAWLS, J.: *Lectures on the history of Moral Philosophy*, B. Herman (ed.), Harvard University Press, 2000.

SCHNEEWIND, J. B.: *The invention of Autonomy: a history of modern political philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

SNARE, F.: *Morals, Motivation and Convention. Hume's influential doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
agonzalez@unav.es

ANA MARTA GONZÁLEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

