



# APUNTES A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE DAVID HUME <sup>1</sup>

(COMENTARIOS AL TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA LIBRO III, PARTE II, SECCIÓN 2)

---

*Salvador Rus Rufino*

El interés que actualmente ha suscitado la historia de la teoría política en el mundo contemporáneo muestra que algunos de sus postulados pueden tener todavía vigencia. En muchas ocasiones se estudia el pensamiento de las figuras más relevantes en la historia de esta teoría con el afán de encontrar ideas que puedan ilustrar la discusión de las principales cuestiones que se plantean en la

1. Este trabajo que se publica ahora es parte de un curso monográfico impartido durante el cuatrimestre de invierno de 1987 en el Department of Philosophy de la Stanford University. Tengo que agradecer al Prof. John H. Bogart su valiosa ayuda, así como su generoso y continuado consejo, sin los cuales no habría podido terminar este trabajo. Muchas de las ideas contenidas en el artículo fueron sugeridas por él. Igualmente quiero expresar mi agradecimiento al Prof. James R. Gordley que me ayudó a entender el modo peculiar que tienen los anglosajones de plantear y resolver los problemas de filosofía práctica. Las citas de la copiosa bibliografía sobre D. Hume y su obra han sido reducidas al máximo con el fin de que el artículo no pierda su tono coloquial inicial, y poder mostrar mediante un diálogo directo con los textos de Hume, cuál es su pensamiento sobre la Justicia, sólo en contadas ocasiones se ha intentado 'polemizar' con la visión de B. Stroud. Las citas del *Tratado* están en el texto entre paréntesis.

actualidad. Algunos estudios sobre Rousseau<sup>2</sup>, Locke<sup>3</sup> y Hobbes<sup>4</sup> representan una contribución importante a los temas que se debaten.

El resurgimiento de las teorías sobre el contrato ha estimulado el interés por la investigación de la diferentes posiciones doctrinales sobre temas concretos en el ámbito de la filosofía práctica (derecho, política y ética). La corriente filosófica que más ha atraído la atención de los críticos ha sido el contractualismo. Esta atracción ha eclipsado a otras tendencia importantes de la filosofía política angloamericana, tales como el convencionalismo que también ha ejercido una gran influencia en el pensamiento político. En la historia del convencionalismo destaca la figura de David Hume. Una investigación de la teoría de Hume sobre la Justicia, y sobre sus métodos de estudio pueden ilustrar, e incluso en algunos casos aportar, soluciones a las discusiones metodológicas actuales.

En este trabajo se pretende hacer una exposición de la forma cómo Hume desarrolla su teoría sobre la justicia. Es un tema que dentro del conjunto de la filosofía de Hume ha merecido un tratamiento menor que otros elementos que componen su pensamiento. Se trata de un punto que no ha sido suficientemente aclarado y su estudio puede facilitar la comprensión y, en algunos casos hasta la resolución de cuestiones jurídicas importantes que hoy en día se están debatiendo, sobre todo en el mundo angloamericano.

2. Véase J. COHEN. "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy". *Philosophy and Public Affairs* 15, pp. 275-297, sobre la cuestión que se debate. La bibliografía que cita COHEN es interesante para mostrar la vigencia de estos estudios.

3. Véase por ejemplo, J. COHEN "Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State". *Philosophy and Public Affairs* 15, pp. 301-324; J. CHRISTMAN. "Can Ownership Be Justified by Natural Rights? *Philosophy and Public Affairs* 15, pp. 156-177; J. BOGART. "Lockean Provisos and State of Nature Theories". *Ethics* 95, pp. 828-836.

4. Véase por ejemplo, G. KARKA. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press, Princeton 1986.

\* \* \*

El problema más importante que hay que aclarar es determinar la finalidad que perseguía Hume con sus explicaciones sobre la justicia. Desde el comienzo aparecen tres cuestiones que hay que solventar:

- 1) Es preciso saber si Hume intentaba justificar un sistema jurídico.
- 2) O quizá tan sólo se refería a la aplicación de determinadas normas jurídicas.
- 3) También sería interesante dilucidar si se preocupó de la organización institucional de la justicia.

Según parece, la opinión general<sup>5</sup> tiende a admitir que Hume se proponía explicar cuestiones jurídicas concretas. Por ejemplo una de ellas fue el modo en que la obligación condiciona ciertas actuaciones reguladas jurídicamente, en este caso se ha demostrado que su explicación no fue del todo acertada. Pero no serán estas las cuestiones que se van a tratar. Este artículo pretende sólo hacer unos comentarios sobre una parte pequeña del *Tratado sobre la naturaleza humana*<sup>6</sup>. Se da por supuesto que se conocen las conclusiones de las partes anteriores de la obra.

Bajo el título "Sobre el origen de la justicia y de la propiedad" Hume se dedica a examinar dos cuestiones:

- 1) El modo en que se establecen las normas jurídicas mediante el artificio de los hombres.

5. Véase por ejemplo, B. STROUD. *Hume* Routledge and Kegan Paul, London 1977, (existe una versión en castellano B. STROUD. *Hume*. Trad. de la A. Ziri6n, M6xico 1986); J. L. MACKIE. *Hume's Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 1980; M. BARON. "Hume's Noble Lie. An Account of Artificial Virtues". *Canadian Journal of Philosophy* 12, pp. 539-555.

6. Me refiero a la Segunda Parte, Secci6n Segunda del Libro Tercero. Los n6meros de las citas corresponden a los p6rrafos de la edici6n original, van entre par6ntesis al final de texto. Los textos est6n tomados de *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge editor, Oxford University Press, y traducidos en cada caso al castellano.

- 2) El motivo de que se reconozca que existe obligación moral de obedecer esas normas.

La formulación de Hume no parece muy clara. Sus palabras se pueden interpretar entendiendo que las cuestiones son:

- 1) El modo en que surgen las normas jurídicas concretas (individuales).
- 2) El modo en que surge un sistema de reglamentación jurídica.

o bien, que lo que va a explicar es:

- 3) La vinculación de la obligación moral en determinados casos de justicia o injusticia.
- 4) La aplicación de ese punto de vista a las normas jurídicas particulares y concretas.
- 5) La aplicación de ese punto de vista a un sistema general de reglamentación jurídica.

Como se puede ver son asuntos muy diferentes.

A lo largo del artículo se intentará mostrar que Hume pretendía considerar sólo los aspectos generales del ordenamiento jurídico y no se preocupó de ofrecer argumentos dirigidos a establecer determinadas normas o a tratar ciertos casos de manera específica. Esta opinión choca con la propuesta de Stroud, uno de los más autorizados comentaristas, que ha defendido la idea de que los argumentos de Hume hacen referencia a los casos particulares y las normas concretas.

Hume comienza su exposición con una comparación de tintes retóricos hablando de los hombres y su lugar en la naturaleza, donde muestra el contraste entre la facilidad de adaptación de los animales a su propio género de vida y las dificultades que tiene el hombre dada su escasa aptitud inicial para desarrollar su forma de vida. Esta ineptitud la compensa la organización social que en parte se crea para satisfacer sus necesidades y carencias.

La vida del hombre dentro de la sociedad es preferible a su existencia en solitario. El esfuerzo que realiza un hombre que no vive en sociedad es insuficiente para llevar a cabo grandes

empresas, y la necesidad de poner en práctica distintas habilidades técnicas excluye la posibilidad de que llegue a dominar con perfección alguna de ellas. En una existencia que transcurre de este modo, cualquier fallo o error tiene graves consecuencias. La sociedad remedia esta situación, dicho con palabras del propio Hume: "Nuestras posibilidades aumentan si unimos nuestras fuerzas. Con la distribución de tareas y funciones, se consigue mayor destreza para desempeñarlas. La asistencia mutua mitiga las consecuencias de sucesos accidentales y eventuales cambios de fortuna" (p. 485). Una sociedad constituida de esta forma es muy provechosa porque proporciona "una fuerza, una destreza y una seguridad adicionales" (p. 485).

No es posible que estas ventajas determinen la organización, social si los hombres y mujeres no "toman conciencia de ellas" ("are sensible to them"). Se necesita que piensen que la sociedad es realmente provechosa para ellos. Es decir, no basta que las ventajas de la organización en sociedad sean reales, sino que es preciso además que se conozcan. Tienen que ser al mismo tiempo reales y conocidas, así los hombres se convencerán de que su existencia será mejor, en términos generales, si viven en sociedad que si viven aislados y solos.

No obstante se puede pensar que lo que más le interesa a Hume es la creencia en el beneficio que la sociedad reporta, con independencia de que sea real o no. Incluso se podría afirmar que esa convicción es la que hace que la sociedad pueda resultar ventajosa y adecuada a la naturaleza del hombre. De todas formas, lo que Hume piensa es que nadie logrará conocer las ventajas de la vida en sociedad "mediante el estudio y la reflexión en un estado 'inculto'" (p. 486). Parece que esto es así porque estas ventajas no son evidentes. Dicho con otras palabras es evidente que se obtienen beneficios de asociarse a otras personas y cuando se vive en un estado que no ha cultivado su modo de organización, falta el tiempo y la afición al estudio suficientes para llegar a descubrir estos remedios "oscuros y remotos".

Afortunadamente, las ventajas se aprecian a medida que aparecen las necesidades prácticas. El apetito sexual determina el establecimiento de pequeños grupos familiares, formados originalmente por la unión de individuos con el fin de satisfacer sus apetitos; y en una fase posterior, para colmar las necesidades que tienen los hijos que son la consecuencia casi inevitable de esa unión. Los hijos son un "fundamento de esa unidad" y determinan la extensión de este pequeño grupo social. Las ventajas de esta agrupación social consisten en habituar y enseñar a los hijos a sobrellevar la costumbre que imponen las obligaciones sociales.

Aunque existan varios motivos para dudar de tales explicaciones, es preciso prescindir de su validez para comprender los objetivos de esta investigación. Por mucho que sean equivocados los recursos que emplea Hume para fundamentar su argumentación, su modelo teórico llega todavía algo más lejos.

No es inmediata la creación de unidades sociales algo más amplia a partir de pequeños grupos de vinculación sexual. Existen importantes obstáculos para el desarrollo de organizaciones sociales fundadas en grupos reproductivos. Estos obstáculos están motivados por el "carácter natural" y por "las circunstancias externas" (p. 486).

Los obstáculos provocados por el "carácter natural" con principalmente dos: el egoísmo y la falta de generosidad. Hume piensa que, al igual que es difícil encontrar a alguien que sea capaz de amar "a cualquier persona concreta más que a sí mismo", son muy escasas las personas en quien todos los afectos que se suscitan desde el exterior juntos resultan más fuertes que su egoísmo (p. 487). La generosidad alcanza todo lo más a quienes mantienen relaciones familiares o amistosas y a ellos se dirige primariamente. Desde el punto de vista de Hume, el egoísmo y la falta de generosidad limitan el ámbito de intereses, y determinan la actitud de inadvertencia o desaprobación de las iniciativas y posturas de quienes no pertenecen al círculo de atención preferente. Consecuentemente procuramos favorecernos a nosotros mismo con pre-

ferencia respecto de otros, y a nuestra familia antes que a los amigos, y a los amigos antes que a extraños... (p. 488). En esta situación, las normas y los reglamentos pierden totalmente su valor ante la conveniencia inmediata<sup>7</sup>. Los obstáculos motivados por las "circunstancias externas" tienen origen en la naturaleza de la propiedad de medios materiales en la facilidad con que se pierde, o se adquiere y su escasez relativa. Así pues, hay tres tipos de bienes: "los que satisfacen nuestra mente, las capacidades físicas y el disfrute de las propiedades conseguidas con nuestro esfuerzo o por fortuna" (p. 487). Hume piensa que podemos disfrutar de los primeros con seguridad. Vernos privados de los segundos, pero "puede ser que no le sirva de nada a quien nos priva de ello" (p. 487). Privarnos de los bienes del tercer tipo sin que se experimente en sí daño alguno, y dada la relativa escasez de recursos hace que esta privación sea la más probable y común.

Como se puede ver en el texto, Hume centra su atención sobre las cuestiones relacionadas con la propiedad, como bien seguro, ya que los bienes del primer tipo, aquellos que satisfacen la mente, no son seguros en absoluto, puesto que un golpe que se reciba en la cabeza puede provocar la pérdida de este tipo de satisfacciones<sup>8</sup>. Por el contrario, es cierto que un bien del primer tipo es intrasferible. Nadie puede apoderarse de los pensamientos o de los buenos sentimientos de otra persona. Sólo están seguros en este sentido; no obstante, la facilidad con que se destruye, o puede privarse a alguien de satisfacciones, es motivo suficiente para que Hume hable de "perfecta seguridad engañosa".

Tampoco quedan caracterizados de forma adecuada el segundo tipo de bienes; aquellos que están directamente relacionados con la capacidad física. Hume afirma que las capacidades físicas no

7. "La avidez... por adquirir bienes y posesiones para nosotros mismos y nuestros más cercanos amigos es invariable, perpetua, universal y directamente destructiva para la sociedad" (p. 491).

8. Véase J. HARRISON. *Hume's Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 42-43.

representan ningún beneficio para quien nos priva de ellas. Esto es erróneo y equivocado al menos por dos motivos. En primer lugar, la privación por sí misma puede suponer un beneficio para otras personas. Por ejemplo, si me falta una pierna me resultará más difícil desenvolverme, por eso mis competidores tendrán ventaja sobre mí en la lucha por la consecución de los medios para vivir. Lo mismo ocurre si se trata de cualquier malformación de la persona, que proporciona a los que conservan su integridad física ciertas ventajas, por ejemplo, en la búsqueda de pareja. En segundo lugar, otras personas pueden privarme en mis miembros para satisfacer sus necesidades nutritivas. Mi mutilación puede servirles de alimento adicional, o como medio para obligarme a realizar determinados trabajos en su beneficio, consiguiendo de esta manera que me resulte imposible oponerme a sus exigencias.

Los errores que Hume comete al describir los distintos tipos de bienes, le permiten presentar los problemas jurídicos que de otro modo no podría haber planteado de manera convincente. Estos errores desempeñan una función importante en el conjunto de su pensamiento sobre la justicia. Cuando se conocen estos errores es fácil pensar que el planteamiento de Hume apenas guarda relación con el modo en que se enfoca hoy en día la reflexión sobre problemas jurídicos. También se comprende que hayan suscitado poco interés por parte de los estudiosos. Finalmente, permiten entender la razón por la que Hume identifica la justicia con el mero legislar o con la aplicación de las normas legales establecidas.

\* \* \*

Hume en su teoría jurídica se ocupa principalmente de la propiedad y las normas sociales relativas a ella, es decir, del establecimiento y mantenimiento de los derechos de propiedad, sin hacer mención alguna a los procedimientos para garantizar la equidad en la distribución de bienes o de oportunidades, como dice Stroud. Esto es así porque para Hume los bienes de los dos



primeros tipos quedan definidos de manera suficiente, por tanto su teoría de la justicia deja a un lado las relaciones interpersonales que se establecen respecto de esas clases de bienes.

El núcleo del problema de la justicia es la confrontación de los egoísmos de distintas personas, la escasa o nula generosidad y los conflictos por la posesión de bienes que él denomina del tercer tipo, que son relativamente raros y difíciles de adquirir y, al mismo tiempo, fáciles de perder o ser arrebatados. Todos ellos constituyen un obstáculo para la formación de la sociedad, pero una vez que ésta se constituye son el fundamento de la situación ventajosa en que viven sus miembros. "He aquí una proposición que creo puede considerarse verdadera: que la justicia tiene su origen sólo en el egoísmo y en la estrecha generosidad del hombre aunados a la poca provisión que la naturaleza le ha dado para satisfacer sus necesidades" (p. 495).

La superación del obstáculo no se explica mediante ninguna virtud natural y propia de la mente humana. Eso es tanto como decir que su idea de la justicia se basa en la convención o un artificio de los hombres. Consecuentemente, para él la injusticia no es un vicio o una inmoralidad.

Una inmoralidad<sup>9</sup> es fruto de "un fallo o un error producido por las pasiones". Este resultado puede producirse en "el curso normal de la naturaleza en la constitución de la mente humana". Por eso, el vicio sólo surge de un fallo repetido de los sentimientos citados o porque estos sentimientos no alcanzan fuerza suficiente. Los sentimientos naturales en esa situación son el egoísmo y la poca generosidad, los dos factores que obstaculizaban la formación de la sociedad.

Por tanto, la justicia no descansa sobre un fundamento que se pueda calificar de "natural". Así, Hume afirma, que "nuestras ideas naturales y no cultivadas sobre moralidad" refuerzan y no remedian

9. Hume dice literalmente "cada acto de inmoralidad", pero debe ser un error. Los vicios artificiales son viciosos sin que se ajusten a esa norma.

la "parcialidad de nuestros sentimientos", que es una rémora para el desarrollo de la sociedad. "El remedio, por tanto, no se obtiene de la naturaleza, sino que es artificial" (p. 489).

La solución está en fijar las condiciones de posesión de los bienes configurando a éstos como propiedades, de tal modo que se consigan para la tercera clase de bienes las condiciones de seguridad propias de los bienes de los dos primeros tipos.

La seguridad y la estabilidad de los bienes de esas dos primeras clases marca el nivel que se sirve de referencia para decidir sobre las soluciones posibles a los obstáculos. Pero, según se ha visto, Hume se equivoca al pensar que los bienes de esos dos tipos son, o es preciso que sean, estables y seguros.

Parece que la convención no se aplica en primer lugar a la propiedad en el sistema de su pensamiento sobre la justicia, sino más bien a la seguridad de los bienes de la primera y segunda clase. En cualquier caso, el remedio que encuentra Hume es "garantizar la estabilidad" de las posesiones y dejar que "cada uno disfrute apaciblemente de lo que la fortuna le otorgue o de lo que consiga con su esfuerzo" (p. 489). En este caso todos saben lo que poseen y las pasiones destructivas quedan neutralizadas. Los impulsos de este tipo de sentimientos se reconducen con el fin de asegurar la satisfacción de nuestros intereses en el mantenimiento de las posesiones que nos corresponden y a obtener las ventajas de la participación en la sociedad.

Esta solución se puede aplicar cuando los hombres son capaces de aprovechar las ventajas que produce la sociedad y han adquirido el interés y el deseo de "compañía y conversación", al mismo tiempo comprueban que los conflictos se plantean por la posesión de bienes del tercer tipo; para solucionar este problema establecen la convención. La singularidad de esta explicación se advierte al conocer el contexto requerido para que resulte persuasiva, es decir, la situación en que los seres humanos ya viven en sociedad y han recibido una "educación elemental" para la vida social. Con el fin de dar a conocer los beneficios de la sociedad –y de este modo

fundamentar la convención de justicia— Hume necesita asumir el presupuesto de que los seres humanos son miembros de la sociedad. Pero careciendo de garantía sobre la estabilidad de una posesión y por la ausencia de normas de justicia, los beneficios de la vida en sociedad permanecen en un plano demasiado abstracto y no bastan para determinar el establecimiento de las convenciones requeridas.

La crítica a esta postura debe hacerse con cuidado. Realmente, los grupos sociales pequeños parecen básicos en el pensamiento de Hume. En su interior, se obtiene la educación tendente al reconocimiento de los beneficios de vivir en sociedad y a la comprensión de los problemas propios del cuerpo social en crecimiento.

Un individuo perteneciente a uno de los grupos pequeños fundados en el atractivo sexual comprenderá sin duda que los conflictos por la posesión de bienes del tercer tipo constituyen el obstáculo principal a la ampliación de los núcleos sociales. Pero ¿cómo podrán llegar a apreciar los beneficios que supondría la ampliación de su medio social?, ¿cómo podrán imaginar que es beneficioso para ellos tratar bien a los extraños? Si los pequeños grupos se fundan en un apetito incontrolable (los beneficios de esta relación de pareja pasan inadvertidos para los individuos que carecen de cultura social), lo más probable es que no vean la ampliación de su medio social como un beneficio, sino más bien como un riesgo peligroso.

Quizá Hume pudiera tener razón, pero esto no ocurriría como él lo explica. Al menos se advierte una ambigüedad en el tránsito de un modelo social a otro. Una posibilidad de deshacer esa ambigüedad es suponer que en la manera en que se amplía el círculo siguen obrando las relaciones sexuales para constituir clanes. Según esta idea, la raíz del problema está en descubrir las ventajas de la agrupación social y en entender que las diferencias entre los grupos pequeños y los amplios, lo mismo que los beneficios, son cuestión de grado y que es fácil que se lleguen a considerar así.

La convención que determina la justicia en una sociedad, no es un compromiso aunque garantice la propiedad. Un compromiso es una convención definida por ciertas palabras y condiciones, y en ningún caso puede considerarse como el fundamento de la propiedad. La convención que establece la propiedad es previa. Surge del interés común de todos los miembros de una sociedad por disfrutar de la posesión de sus bienes sin problemas. "Cuando este sentimiento común del interés se expresa por parte de todos, y todos lo conocen, se toma una decisión adecuada y se adopta una conducta consecuente" (p. 490).

El acuerdo resultante se denomina "convención" porque las acciones de cada cual "hacen referencia a la de otros" y así se realizan suponiendo que otros van a actuar de una manera determinada<sup>10</sup>. Hume ilustra esta idea con el ejemplo de dos personas que reman juntos sin ningún compromiso ni acuerdos previos. Mackie ha pensado que este ejemplo sirve para comprender la coherencia del tránsito que, según Hume, se realiza en el sentido de crecimiento del medio social.

Conviene hacer hincapié en el detalle de que la convención para el respeto de las posesiones se basa en un interés común. Todos tienen interés en observar esa convención. Así, ésta nace del "carácter natural del ser humano", es decir, del egoísmo que era un obstáculo para el desarrollo de la sociedad. En el pensamiento de Hume, esta convención es local y particular.

Una vez que se establece la convención, aparecen las "ideas sobre la justicia: propiedad, derecho y obligación" (p. 491). Todas ellas comparten el origen común en la convención de abstenerse de causar problemas a las posesiones de otros. Esta convención surge de la reconducción de la avaricia. El deseo de tener posesiones conduce, por una parte, a un conflicto continuo (cada cual toma algo de los otros) y por otra, es básico para la constitución de una

10. Esta es una manera de volver a plantear el llamado dilema del preso. Cfr. R. AXELROD. *The Evolution of Cooperation*. Basic Books, New York 1984.

sociedad a gran escala (cada cual advierte que por su propio interés tiene que abstenerse de alterar las posesiones de los otros para que ellos obren igual con él) (pp. 491-492).

Hume piensa que la convención se realiza pronto a partir del curso natural de la relaciones humanas. Cuando aumentan los grupos familiares, surgen los conflictos entre los hijos por las posesiones y adultos establecerán la paz entre los hermanos mediante el respeto a las posesiones de los otros. Así se les inculcan los primeros "rudimentos de justicia" y se procura responder a un problema que se ha planteado con anterioridad. De este modo advierten las ventajas de respetar las posesiones ajenas en el ámbito familiar y la convención puede continuar aplicándose a grupos más amplios. De todas formas, parece que no es necesario que el conflicto en el medio familiar produzca la convención definida. Piénsese que los conflictos se resuelven diariamente teniendo en cuenta el principio siguiente: en el momento en que un hijo toma posesión de algo, esta posesión se le respeta. Otra solución sería que se le respetara sólo durante el tiempo en que estuviera haciendo uso de ella. Ninguno de estos principios puede fundar la convención tal como Hume quiere, ni pone al descubierto las ventajas de esa convención. A Hume le hace falta un modelo de conducta que garantice a cada hijo una posesión de cosas duraderas pero no se trata de la solución que determinan las circunstancias que él señala. Se concluye entonces que la idea de recurrir al ambiente familiar no resuelve el problema planteado.

Por otra parte, la explicación sobre el convencionalismo de la justicia deja de tener vigencia si cambian las circunstancias<sup>11</sup>. Hume dice expresamente que si el carácter natural de los seres humanos fuera distinto, esto es, si la gente tuviera la suficiente buena voluntad y generosidad, no sería necesaria la existencia de una convención de justicia. Si los recursos abundaran, dejarían de

11. No se trata de una crítica y Hume piensa que constituye una ventaja de su teoría.

producirse conflictos por las posesiones que, según se dijo, producirían la convención de la justicia. Podría pensarse que Hume descarta la posibilidad de que existieran problemas de justicia en las circunstancias citadas, y en la forma concreta que él concibe.

Es importante distinguir la teoría de Hume de las interpretaciones que se le parecen. Hume no piensa que se solventen todos los problemas sobre la distribución de los bienes en esa situación ideal. En realidad, Hume no hace comentarios sobre esa cuestión y si la planteáramos falsearíamos el contenido de su teoría, mediante la cual no pretende resolver los problemas de la distribución de la riqueza, todo lo contrario, los asume. Más bien, trata de dar explicación al modo en que surgen las convenciones de la justicia. La distribución de la riqueza no constituye en sí problema según Hume, porque no cree que sea un asunto que suscite por sí intereses capaces de crear un conflicto<sup>12</sup>. Por ejemplo, en un estado ideal de generosidad, cabría discutir el tema de cómo organizar la sociedad, pero no surgirían conflictos capaces de crear un interés común por alcanzar una decisión conjunta, por tanto no habría convención producida por el interés común. Sin contar con el interés común para la decisión, no habría convención del tipo de la que Hume entiende como convención de justicia. La cuestión está en cómo puede producirse una convención de justicia en esas circunstancias.

Si Hume tuviera razón al asignar lo que es naturalmente propio, no se producirían convenciones al no existir conflictos suficientes para determinarlas. Esta defensa de Hume deja planteada la cuestión de si las convenciones de que habla son todo lo que hay respecto de una adecuada teoría de la justicia.

Partiendo del principio de que la justicia debe su origen tanto al egoísmo como a la generosidad escasa y limitada, ambos determi-

12. Este es un efecto del tratamiento que da Hume a la cuestión de los dos primeros tipos de bienes.

nados por la situación de escasez, Hume llega a las siguientes ideas:

- 1) La atención al interés público no es la nota primera y básica para la observación de las normas de la justicia.
- 2) El concepto de justicia no está fundado en la razón, pues no se basa en la relación entre principios eternos, inmutables y de obligatoriedad universal.
- 3) Las impresiones de las que surge el concepto de justicia parten de algo que es artificial como es la convención respecto de la naturaleza humana (p. 495).

En estrecha relación con la tercera idea se encuentra en la exposición un asunto de interés. Al explicar cómo la justicia es artificial, Hume centra su atención en relacionar la justicia con el interés, una relación que "tiene cierta singularidad" (p. 479). En otros casos en que la práctica surge del interés o se establece por razón del interés, los ejemplos y los actos que determinan el establecimiento de la práctica está o parece estar presente en cualquier muestra de ella.

Por otra parte, con respecto a la justicia, los actos singulares pueden ser contrarios al interés público o al interés privado. Por ejemplo, puede ser un acto de justicia devolver a un avaro una gran fortuna o a un hombre que se empobrece al pagar una deuda. El primer hombre puede lesionar el interés público, el segundo el interés privado. En todo momento, el hilo del razonamiento favorece al interés público y al interés privado y, sobre esta base, las normas de la justicia continúan contribuyendo al beneficio público.

Hay varios elementos interesantes en la argumentación de Hume. Lo primero que se advierte es que el tipo de interés propio de su idea de la justicia ha cambiado respecto del que mantenía anteriormente. En pasajes anteriores, las convenciones de la justicia surgían a partir del interés común. De este modo el interés común parece ser el resultado de la convergencia de los diversos intereses particulares, esto es, en los casos en que el interés de

cada cual se identifica con el de todos (o casi todos), aparece el interés común. Por ejemplo, todas las personas consideradas individuales están interesadas en la limpieza del agua potable y por tanto existe un interés común por la limpieza del agua.

En el texto que se está comentando Hume incluye el interés común favoreciendo el interés público y el interés privado. El interés privado parece ser aquello que un individuo cualquiera considera favorable a sus intereses. Sin embargo, el concepto de interés público no está tan claro. En algunas frases parece que se equipara a la benevolencia o a la extensión de la benevolencia (p. 495). En otras parece tener el sentido de un agente cooperador al funcionamiento ordenado de la sociedad. Aún hay otros pasajes donde el interés público se identifica con un bien general (p. 497). La introducción de estos dos conceptos con la disolución del de "interés común" oscurece y hace confusa la explicación de Hume.

La respuesta al dilema –un acto de justicia que no corresponde al interés público ni al privado– guarda conformidad con el análisis del interés común, presentado antes, pero es inadecuada al nuevo análisis de ese interés ya bifurcado. Stroud, por su parte, interpreta que Hume necesita en este asunto explicar la razón por la que los actos individuales de justicia son obligatorios incluso en los casos concretos en que resultan contrarios al interés público y al privado.

Parece que Hume dejó deliberadamente sin explicar esa razón. Si nos limitamos al pasaje a que se refiere en el párrafo 497, esta suposición parece convincente. El pensamiento de Hume discurre sobre la base de considerar los casos particulares y la relación que guardan con los intereses privados. Sin embargo, en esos mismos pasajes hay fundamento para justificar la búsqueda de una interpretación diferente. El intento de Hume por afrontar el rompecabezas que se estaba creando parece desmentido. Hume se queda en los elementos de tipo general, que denomina de diversas formas tales como: "proyecto de conjunto" o "esquema", "normas generales", "desarrollo moderado de los asuntos", "sistema general de conducta" y otras expresiones parecen dar a entender que las



convenciones de la justicia son un esquema general independiente de los otros casos particulares. La explicación de Hume intenta mostrar que el esquema general es adecuado y debe ser adoptado con un sentido unitario y de totalidad, y también que ese esquema se quiebra si presentamos excepciones particulares.

Este comentario no resuelve el rompecabezas al que Hume se enfrenta. Las convenciones de justicia no tienen origen en el interés público. En el *Tratado* está planteado del siguiente modo<sup>13</sup>. El interés público no es por tanto el interés que motiva la convención cualquiera que sea su relación con circunstancias determinadas. El interés privado sí que parece ser la motivación, pero ¿en qué se cifra este interés? Se puede entender que el interés privado alcanza su representación propia en la constitución del interés común. El interés común determina la aparición de convenciones que dan lugar al establecimiento de la justicia.

El pensamiento de Hume sobre el origen de la justicia se puede especificar en los siguientes términos:

- 1) Cada cual tiene un interés privado que consiste en el deseo de disfrutar tranquilamente de sus posesiones.
- 2) Cada uno se da cuenta de que se favorece a su interés al dejar que los demás disfruten de sus posesiones sin problemas, pues esto les induce a hacer lo mismo para con él.

La transición del primer al segundo punto es el paso que lleva desde el interés privado al interés común. El número dos expresa el interés común a través de la conexión de mis actos con los de los demás. Este es el punto en el que el interés da lugar a la convención y a la justicia.

Los casos de rompecabezas se producen cuando el interés privado de alguien rehúsa la convención<sup>14</sup>. ¿Cómo puede adaptarse la convención a cubrir tales casos? La solución está en observar la manera en que los intereses privados se conjuntan y sobreponen

13. Especialmente en el párrafo 495.

14. Véase los casos enumerados en el párrafo 497 del *Tratado*...

unos a otros para constituir el interés común. Esto no se observa en ningún caso particular. No tengo interés en cómo actúan dos personas una respecto de la otra. Mi interés se limita a mis posesiones. La única cosa que los tres tenemos en común en cuanto a interés es el respeto a la convención general.

Estas consideraciones están en concordancia con los términos en que Hume expresa sus intentos de resolver los casos de rompecabezas y de este modo se puede ofrecer una interpretación coherente, en mi opinión, del pensamiento de Hume siguiendo como pauta la idea de que su interés se cifra en ocuparse del esquema general de la justicia y no de los casos particulares.

Hume al comienzo del párrafo 497 explica de manera sencilla y concreta su concepto de la justicia. Como la justicia es una virtud artificial, carece necesariamente de cualquier motivación de tipo natural en cada actuación concreta de la virtud. Esta es una característica de las virtudes artificiales. Al mismo tiempo, Hume explica cómo esa virtud tiende a mantenerse por medio de normas pero no se ve determinada por un resultado previsto, siempre que esté al servicio del interés público. Si el caso particular es atendido por las normas adecuadas, basta con que la justicia exija que actuemos según el modo prescrito. La virtud consiste entonces en obedecer las normas de la convención, y no se define conforme a la actuación de alguien en un caso concreto considerado en su singularidad.

Este comentario contrasta con la interpretación de Stroud que defiende la idea siguiente. Para Hume cualquier caso particular de justicia está motivado por un interés denominado natural. Queda a salvo de ofrecer una interpretación errónea al aceptar que uno de los dos tipos de intereses es el que funciona, aunque sería discutible si esa aceptación le evita la contraposición con la teoría sobre las virtudes artificiales. Una respuesta posible al planteamiento de Stroud sería desviar la cuestión hacia el problema de explicar la existencia de las normas que operan en casos concretos. La explicación que requiere este tema no es un rompecabezas

complicado. Hume pudo emplear su teoría del interés común, aplicada al origen de las convenciones, para advertir que el carácter de las normas nacidas de ese proceso es tan general de por sí que no puede admitir excepciones para esos casos, y que además es cuestión de interés común reducir al máximo las excepciones. Creo que esta idea, aunque necesitaría una elaboración más amplia y minuciosa, puede ser una respuesta acertada.

\* \* \*

Todos los comentarios precedentes se referían a la teoría de Hume sobre el origen de la justicia. Se ha expuesto sólo la respuesta del autor a la primera cuestión enunciada al comienzo de la Sección Segunda del *Tratado*. Ahora corresponde abordar la segunda cuestión que se plantea el autor en la misma Sección: por qué asociamos la virtud con la justicia y el vicio con la injusticia (p. 498).

La lectura del *Tratado* nos revela que Hume se expresa con mayor concisión en este caso. La cuestión consiste en determinar cómo una obligación moral se asocia a la justicia. Ya se ha dicho que en los pasajes anteriores el autor explicó el motivo o la obligación natural. Ahora desarrolla la segunda cuestión en el siguiente sentido: cómo la idea de virtud se asocia a la justicia. Bien entendido que se refiere a cómo la virtud se asocia a la idea de justicia o al esquema general de la justicia, pero no se ocupa de los actos concretos de justicia<sup>15</sup>.

La explicación de la asociación de la virtud con la justicia ofrecida por Hume toma como punto de partida la existencia de sociedades pequeñas. En estas sociedades los hombres se dan cuenta de que su egoísmo y generosidad limitadas atentan contra la estabilidad de las relaciones sociales y aprecian las ventajas de unas

15. Conviene tener claro que aunque Hume habla en este párrafo de "la idea de virtud", la virtud propiamente es un sentimiento, no una idea.

relaciones sociales estables. Por eso aceptan la necesidad de establecer normas para gobernar la conducta de unos para con otros y reconocen que ello es beneficioso. Así, su propio interés les mueve a establecer convenciones de justicia. En una sociedad pequeña "la observancia de estas normas, tanto en general como en los casos particulares" (p. 499) se ve suficientemente apoyada por el interés de cada cual y por el carácter inmediato de los efectos consiguientes a la violación de las normas. A medida que una sociedad crece, "el interés es más remoto" y los efectos consiguientes a la violación son menos inmediatos y se aprecian con menos intensidad; entonces los individuos pueden empezar a atender intereses más actuales y de menor entidad (p. 499). Sin embargo, Hume piensa que seguimos siendo conscientes del "perjuicio que sufrimos, sea mediato o inmediato, por la acción injusta de otros".

Lo que sucede en los casos donde aparece una tercera persona es que ya no nos dejamos engañar por otros intereses actuales y vemos más claro el daño que hace la injusticia –ruptura del esquema–. Las injusticias que nos resultan remotas, es decir, los casos donde no somos parte interesada, nos desagradan en virtud del funcionamiento de la simpatía. Gracias a la simpatía compartimos la inquietud de las víctimas.

La inquietud es precisamente lo que determina el que se repruebe como vicio. Entonces relacionamos el vicio con la injusticia. La virtud se asocia a la justicia por causa de la satisfacción producida por simpatía. La obligación moral se asocia a la justicia porque sentimos que las violaciones u omisiones de la justicia son vicios. La obligación moral significa para Hume la desaprobación que merecen tanto la omisión de una norma práctica, como el error al aplicarla o la violación de esa misma norma. La denominada norma general se aplica a los casos que dieron lugar a que se estableciera. Las normas de la justicia se ocupan de los casos en que no somos parte interesada, aunque las normas nacieron del interés y por eso tuvieron en su origen una proyección más limitada. "En conse-

cuencia, *interés propio es el motor originario del establecimiento de la justicia*, pero una simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esta virtud" (p. 500). Así, la repuesta de Hume a la segunda cuestión supone la desaprobación que merece la injusticia más que en la aprobación que recibe la justicia.

Con ello se plantea el problema de la extensión de las normas de la justicia. En primer lugar, ciertas convenciones se basan en el interés. En una sociedad pequeña las convenciones se ajustan al ámbito del interés común. De este modo se pueden establecer y el exigir el cumplimiento de las normas.

Los casos particulares se tratan en este contexto según un modelo tipificado (pues el cumplimiento o la violación constituyen ejemplos prácticos que otros pueden seguir). En este ambiente no existe todavía obligación moral y por tanto, las normas de justicia tienen únicamente la proyección propia del interés común. A medida que la sociedad crece, se altera el ámbito del interés común, cuya manifestación más clara es la pérdida de sensibilidad por las acciones remotas a nosotros mismos. Al crecer la sociedad, el interés común queda reservado al esquema general y ya no se refiere a los casos concretos. Esta situación determina la introducción de la obligación moral y en las norma un cambio de naturaleza.

Al principio, las normas cubren las áreas mejor o peor definidas que determina el interés común. Una vez que el interés común se traslada al esquema general en exclusiva, se desdibuja el ámbito de aplicación de las normas de justicia. Parece que Hume piensa que la extensión se produce por simpatía y extensión de la norma general. Pero lo que no está claro es la dirección y la naturaleza de la extensión de las normas generales. Era necesario que Hume diese explicación al hecho de que las normas generales se extiendan justo en la manera en que lo hacen. Por ejemplo, sería necesario explicar la motivación para no aceptar excepciones o para minimizarlas, o también para explicar la preferencia por lo que

podría llamar en castellano "normas comprensivas" (blanket rules). Es posible encontrar una explicación, pero no se ajusta a la que Hume ofrece.

La obligación moral se introduce por medio de la simpatía con la inquietud producida a las víctimas de injusticias. No parece este el lugar más oportuno para discutir la doctrina de Hume sobre la simpatía y las pasiones, pero es interesante probar si Hume ha conseguido asociar de manera adecuada la obligación moral a la justicia, teniendo en cuenta su teoría de psicología moral.

La cuestión que se plantea es por qué la única función de la simpatía es la de transmitir la inquietud de las víctimas de la injusticia. Los que realizan esos actos presumiblemente lo hacen, sin tener ningún interés de un tipo u otro. Entonces ¿por qué no compartimos mediante la simpatía una satisfacción de igual intensidad? Parece probable que en esos casos las víctimas sufren un pequeño dolor y que los que perpetran el daño experimenten un gran placer. Es posible que Hume no completara su teoría y haya omitido parte de la explicación. Otros de los puntos que faltan por aclarar, y que no se va tratar, es por qué favorecemos algunos intereses —en la observancia de la justicia— por encima de otros.

\* \* \*

El pensamiento de Hume sobre el origen de la justicia en la Sección Segunda es el siguiente. Las dos cuestiones que enmarcan la investigación tiene una respuesta genética, es decir, responder a como surgió esta institución y como se desarrolló.

La respuesta a la primera es claramente convencionalista, pues consiste en afirmar que la justicia surgió como un artificio para mejorar la situación de los hombres en la sociedad. La convivencia pacífica y la prosperidad social se ven dificultadas por la generosidad limitada y el egoísmo juntamente con la escasez y la facilidad con que los bienes del tercer tipo son susceptibles de ser transmitidos de una persona a otra. Sin embargo, la prosperidad de

la sociedad queda asegurada mediante el establecimiento de convenciones que impidan quitar o dañar los bienes a los demás. La convención surge porque se produce una confluencia de intereses entre los hombres, de modo que los rasgos de carácter que constituían un obstáculo, determinan una convención que asegura el desarrollo de la sociedad, y sus ventajas consiguientes. Por tanto, el interés común es el motor originario de la justicia.

La respuesta a la segunda cuestión viene dada por el modo en que la institución de la justicia adquiere importancia moral. ¿Qué es lo que hace que la observancia de las normas de justicia sea más que un asunto de interés para cada cual exclusivamente? y ¿cómo la observancia de la justicia llega a ser obligatoria desde el punto de vista moral? Estos interrogantes surgen porque las exigencias de las convenciones de justicia no siempre forma parte del interés de cada cual ni, aparentemente, es asunto de interés público. Parece que se trata, en principio, de por qué observamos la justicia en casos particulares como son los de préstamos secretos, etc. Pero no es ésta la cuestión que Hume resuelve o se supone que tiene que resolver. Se ocupa de una cuestión más general que resta valor a ésta.

Recuérdese que Hume piensa que según crece la sociedad la conciencia del interés de cada uno por la observancia de la justicia disminuye, y los efectos de sus violaciones se hacen más oscuros y remotos, vemos los daños con menor facilidad y también los beneficios resultan menos evidentes. Las preguntas que se plantean a Hume es ¿Qué es lo que hace que la institución siga funcionando? y ¿por qué se extiende a la sociedad por entero? La respuesta es que nos inquietamos por la injusticia y así seguimos siendo sensibles a los daños de la injusticia. La inquietud es consecuencia del vicio, y por tanto el vicio se asocia a la injusticia. La educación, la cultura política y sus semejantes son los instrumentos adecuados para el mantenimiento del interés por la observancia de la justicia y de la sensibilidad a sus exigencias. Por tanto, la segunda cuestión que trata Hume es cómo las instituciones

jurídicas –las normas generales– han conseguido generar una obligación moral de cumplimiento. Es una cuestión que hay que resolver con respecto a la institución, a las normas generales de justicia y no en relación con los casos particulares.

León, octubre de 1989.