

DAVID HUME: LA SOLIDEZ DEL ARTIFICIO*

José Martínez de Pisón Cavero

Abstract

In his earliest work, *A Treatise of Human Nature*, Hume attempts an analysis of the forms of social cooperation and the necessity of the establishment of «rules of justice», concluding that the possibility of establishing a basic normative system requires the previous «artificial» production of reasons for acting. Among human beings, there is no natural reason to carry out acts of justice beyond benevolence, altruism and selfishness. In order to defend this thesis Hume develops an interesting syllogism, a model of analysis, by means of which he refutes contemporary theories. As a result of his treatment, rights, society and the basic schemes of justice necessary for cooperation are the offsprings of the peculiarities of human mind and the species specific necessities in what he, happily for philosophy, called «circumstances of justice», and the interest and the principle of sympathy. The author of this paper goes over each of the aspects of his argumentation and makes a brief commentary.

I

«Una engañosa distinción introducida por los pensadores de la Grecia clásica, y de cuyo perturbador efecto aún no hemos logrado liberarnos plenamente, ha dificultado durante mucho tiempo la discusión de los problemas que ahora nos ocupan. Se trata de la división de los fenómenos en 'naturales' y 'artificiales'... La distinción establecida permite contraponer los objetos con existencia independiente a los que son consecuencia de la acción humana, o bien los objetos independientes de *designio* humano a los que de él proceden. La confusión entre uno y otro de los apuntados significados condujo a una situación en la cual un autor podía argüir que cierto fenómeno era artificial, por ser resultado de la acción humana, mientras que otro podía calificarlo de natural por no ser resultado de humano *designio*»¹. Las anteriores son palabras de un conocido estudioso del pensamiento social y de la

* Este artículo es un extracto bastante reformado de mi tesis doctoral, que lleva por título *Justicia y Orden Político en David Hume. Sus Presupuestos Filosóficos*, dirigida por el prof. E. Garzón Valdés. Agradezco a los profesores A. Calsamiglia y J. Malem la oportunidad que me dieron de exponer esta parte de la filosofía moral de Hume a los profesores de la Universidad Central de Barcelona.

¹ F. A. Hayek, «Normas y Orden», en *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. I, Madrid, Unión Editorial S. A., 1978, p. 39.

filosofía moral y son pertinentes aquí por cuanto sirven para encuadrar terminológicamente el tema que nos interesa. Quizá, con la salvedad de su menosprecio hacia el «efecto perturbador» de la distinción entre lo «natural» y lo «artificial», lo cierto es que da en el blanco cuando apunta la relevancia de ambos conceptos para el pensamiento social en general. A lo largo de la historia de la filosofía, la contraposición entre aquello que depende de la acción humana y aquello que tiene una existencia autónoma, que se rige por sus propias leyes al margen del quehacer de los hombres, ha jugado un papel decisivo al tratar temas relacionados con la construcción de la sociedad. Ciertamente, con lo «natural» y lo «artificial», se distinguen dos mundos contrapuestos, diferenciados y medidos por la vara de lo humanamente posible. Lo natural, la naturaleza, como algo previo al hombre, que viene «dado»; lo artificial, lo creado y construido por él, que depende única y exclusivamente de su propia capacidad inventiva para imaginar cosas y para recrearlas. Desde luego, también acierta Hayek al acusar, en el texto transcrito, de ductilidad a ambos términos de poseer perfiles tan difusos que permite defender cualquier postura sin salirse del estrecho cerco de su significado. Pero, quizá, no sea muy acertada la actitud de desechar de plano esta «falsa dicotomía entre lo 'natural' y lo 'artificial'», como él afirma, sino que haya que considerarla, para hacerle justicia, como lo que es, de acuerdo al fin para el cual era utilizada, esto es, como un instrumento de discusión sobre el hombre y su contexto.

Por lo que se refiere a Hume como filósofo, Hayek destaca a pensadores –como el mismo Hume y Mandeville–, que, en el XVIII, resaltan «la existencia de un tipo de fenómenos que, según cual fuera la definición adoptada, pertenecerían a una u otra de las referidas categorías. Surgió así una tercera clase... comprensiva de todo aquello que, aun cuando sea 'resultado de la acción', no es 'producto del designio humano'». No debe extrañar la relevancia de esta distinción como *background* para un pensamiento sobre lo social de corte empirista, tan sólo que hay que detenerse probablemente un poco antes en el tiempo si se quiere realizar un rastreo más acertado. Uno de los rasgos definidores de la modernidad que se inicia con la filosofía de Hobbes –con toda seguridad, resultado de la herencia estoica–, reside precisamente en la insistencia en el estudio del hombre, de su «naturaleza», de sus facultades racionales y de sus impulsos instintivos, todo ello como un preámbulo al estudio del comportamiento social y a una teoría de las instituciones, esto es, lo «artificial». En Hobbes, una naturaleza humana egoísta y temerosa de la muerte, los dos polos entre los cuales oscila la conducta en un estado asocial, abre una vía para la construcción de un *Leviatán* que preserve a todos de su autodestrucción. Así pues, lo artificial como superación de lo natural.

También en Hume se encuentra esta tesis, pero de forma tal que, de hecho, la invierte. En efecto, la filosofía de Hume parte con la intención de estudiar la naturaleza humana –por algo su obra primera y una de las más importantes recibe el nombre de *A Treatise of Human Nature*–, los procesos que la mente realiza al argumentar, las pulsiones que dominan la voluntad, pero, realmente, no es sino una investigación sobre cómo se construye un razonamiento, cuáles son sus elementos y sobre la capacidad inventiva de la especie humana. Puede decirse que este objetivo subyace a todo su pensamiento y que tiene una serie de repercusiones que no

siempre es fácil entrever. El origen de la sociedad y de la justicia responden a esta capacidad, de tal forma que una de las tesis sobresalientes de su filosofía consiste en su afirmación de que ambas son resultado de un «artificio». También el pensamiento y el conocimiento resultan artificiales, pues se derivan de las ideas y no de las impresiones que, según su teoría sobre la percepción, son los impulsos naturales de la mente. Con todo, el hecho de que estos fenómenos sean considerados «artificiales» no tiene un tinte dramático, no son calificados de ficciones y tampoco son algo arbitrario. Bien podría asegurarse que una de las líneas maestras que recorre la filosofía de Hume se propone demostrar que tanto el pensamiento como la sociedad que, desde un análisis de la naturaleza humana, resultan artificiales, son, sin embargo, naturales. De ahí que pueda hablarse de la «solidez» del artificio, como algo inventado y recreado por la mente humana y consolidado por el hábito y la práctica habitual.

En lo que sigue, trataremos de tocar, aunque en algún caso sea muy sumariamente, la cuestión de cómo se logra esa consolidación del artificio de la que se acaba de hablar. Claro que la exposición y análisis de Hume parte con una dificultad adicional. Una dificultad que él mismo plantea y que afecta a su concepto de «virtud», cual es su distinción, a la luz del estudio sobre la naturaleza humana, entre «virtud natural» y «virtud artificial», nuevos conceptos que esgrime, y deriva, claro está, en el marco de las discusiones suscitadas desde Hobbes y que engloba a autores anglosajones como Mandeville, Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Cudworth, y otros. Así, es oportuno ver, en primer lugar, el argumento con el cual diferencia ambas nociones, en lo que se puede llamar el «dilema de la justicia». A continuación, se tratan los elementos que sirven en su teoría para articular lo que hemos denominado la «solidez del artificio» y que puede cifrarse en sus conocidas aportaciones sobre las «circunstancias de la justicia», sobre la pasión del interés y el principio de simpatía como fenómenos proclives a la socialización y, por tanto, a la construcción de la sociedad. Finalmente, una recapitulación.

II

En el *Treatise*, Hume abre sus aportes sobre la justicia —en la parte II del libro III— tal como se puede esperar de la orientación de su epistemología, preguntándose por los motivos que hacen que una acción sea justa. En el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, escrita una veintena de años más tarde, la posición de Hume varía considerablemente al perder su análisis la profundidad psicológica inicial. Cuando Hume escribe este tratadito, ya no le preocupa indagar los motivos de la justicia, si nos «naturales» o si hay que crearlos «artificialmente», sino que intenta demostrar que el fundamento de la justicia es la «utilidad» para la convivencia y la coordinación, siendo ésta una de las cuestiones que centra buena parte de la atención de los comentaristas. Aquí, sin embargo, nos interesa únicamente la versión del *Treatise*.

En efecto, al tratar la cuestión de la justicia en el *Treatise*, Hume plantea un dilema que va a funcionar como una guillotina en toda su explicación, aunque,

digámoslo ya de paso, difícilmente parece sustraerse al riesgo de ir prejuzgando el resultado final. A su juicio, la justicia existe como hecho «moral» por cuanto una acción justa puede considerarse como buena o virtuosa y también puede contemplarse como un hecho «social» por cuanto se articula en unas reglas que son consideradas obligatorias por los agentes en la medida que regula y ordena su convivencia y las formas de cooperación. Pero, el dilema se plantea cuando se contempla la cuestión desde un enfoque «psicológico», esto es, desde el punto de vista de los motivos que conducen a la realización de actos justos². Pues bien, según Hume, de acuerdo con las conclusiones de su epistemología, este motivo sobre lo justo debería ser un impulso natural, esto es, una pasión o un afecto y, sin embargo, un análisis sobre la mente humana muestra la inexistencia de un movimiento vital de este tipo proclive a la socialización. He aquí el dilema: por un lado, no existe un motivo «natural» en la mente humana, un impulso interno que obligue a realizar actos de justicia y, por otro lado, es evidente, a todas luces, que el ser humano es un ser social, que no puede vivir sin el establecimiento de estructuras normativas y sin relacionarse con otros. Pero, entonces, ¿dónde está el motivo que nos impulsa a convivir y cooperar con los demás?

Como corolario de esta cuestión, Hume cree conveniente distinguir entre las «virtudes naturales», esto es, cuando los hombres se ven impelidos a cometer una acción virtuosa por un instinto natural o propensión humana que actúa sobre ellos con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad, y las «virtudes artificiales», en el caso contrario, cuando se ejecutan acciones por obligación, al considerar las necesidades de la sociedad³. Es decir, reivindica la existencia de diferentes nociones de «virtud» y, por tanto, de «deberes» íntimamente ligados, a primera vista, a la existencia de instituciones sociales y cuya presencia depende, claro está, del establecimiento de éstas. Claro que podría decirse que esto era habitual en la filosofía práctica de la época, pero Hume quiere aclarar que ni analítica ni psicológicamente puede hablarse de un afecto o pasión, de un deber o de una idea de virtud social o artificial con anterioridad al establecimiento de la sociedad, como hacen autores de la cuerda de Locke, Shaftesbury y otros. Al hilo de estas consideraciones, puede hacerse otro comentario: pese a sus reticencias en postular un motivo «natural» en favor de la justicia, Hume acaba reivindicando al final de su exposición, como veremos más adelante, la noción de «interés», esto es, de una pasión, de un interés ligado a las instituciones y extendido entre los ciudadanos por «simpatía» como fundamento de la idea de justicia. Con esto, no está dando marcha atrás en sus posiciones, sino que está insistiendo en lo que señalábamos anteriormente, la conexión entre las instituciones sociales con los motivos de obediencia a las reglas de justicia. Esto es, que las reglas de justicia tienen un doble fundamento: por un lado, el «artificio» y, por otro, un sentimiento moral

² Esto lo ha visto K. Haakonsen, *The Science of a Legislator*, Cambridge, University Press, 1981, p. 11.

³ Como corolario de esta distinción, diferencia, dentro de lo que llama «deberes morales», entre «deberes naturales», que corresponden a la primera categoría, y «deberes civiles» o «sociales». Tal distinción puede verse ya en el *Treatise*, pero se plasma mejor en «Del Contrato Original», en *Ensayos Políticos*, trad. C. A. Gómez, Madrid, Tecnos, 1987, p. 109.

favorable a la justicia que surge por su «utilidad» y por la comunicación simpática entre los hombres y que, en definitiva, lleva a aprobar «naturalmente» su obediencia⁴. Por cierto que esta opinión ha sido utilizada por estudiosos sobre Hume como la vía adecuada para construir un puente práctico entre el «es» y el «debe», un abismo que, desde este autor, parecía insalvable⁵.

Para probar la tesis de la «artificialidad» de la justicia, la argumentación de Hume recorre un tortuoso camino que no está exento de controversia. A primera vista, es un ejemplo claro del método analítico que ha seguido en su epistemología y que, sin embargo, parece más reacio a utilizar en su filosofía moral. Veamos los pasos que da en su argumentación⁶: 1) Para considerar a una acción como «virtuosa», esto es, merecedora de un juicio de aprobación moral, debe examinarse el motivo que inicialmente la impulsó, pese a que, para ello, deba recurrirse a un examen de los «signos» externos de la misma, como así realiza cualquier persona e, incluso, un «observador imparcial». 2) Conforme a esta apreciación, no puede mantenerse que se considere como «primer motivo virtuoso» el «mero respeto de la acción» (*mere regard to the virtue of the action*), puesto que ello implica, en definitiva, «razonar en círculo» (*to reason in a circle*). 3) Por ello, «una acción debe ser ya virtuosa con anterioridad a nuestro respeto por su virtud», esto es, «el motivo virtuoso deberá ser anterior a ese respeto». 4) Lo que quiere decir que ni el interés público (*regard to public interest*), ni el egoísmo (*self-love*), ni siquiera una benevolencia universal o un amor a la humanidad (*love of humanity*) cumplen con lo requerido por esta máxima. 5) Por consiguiente, observa Hume, «a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, ..., deberemos conceder que el sentido de la justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge de un modo artificial, aunque necesario, de la educación y de las convenciones de los hombres».

La conclusión parece bastante clara: el establecimiento de las reglas de justicia y su obediencia no responde a un motivo natural –por tanto, la justicia no es una «virtud natural»–, sino a un motivo suscitado «artificialmente». Que duda cabe que, para sustentar esta opinión, parte de alguna de sus conclusiones más importantes sobre el origen de los juicios morales: entre ellas, que la bondad o maldad moral «no consiste sino en un *particular* placer o dolor» que surge en la mente al contemplar un «carácter» o cualidad virtuosa en una acción o en una persona, de forma que las acciones, realmente, no son sino el reflejo externo, los «signos» de ese carácter o cualidad que suscita el placer o dolor, esto es, la aprobación o desapro-

⁴ Una observación. La distinción entre lo «natural» y lo «artificial», que, constantemente, sale en la argumentación de Hume, no debe confundirnos. Como dice Kliemt, «no es que lo 'artificial' quede fuera del ámbito del objeto de su estudio sobre la naturaleza humana. Por 'artificial' no entiende lo 'arbitrario', esto es, lo debido al azar y no sujeto a leyes, ni tampoco lo 'no natural', como contrario a lo 'natural', sino lo que es expresión de la mente y el pensamiento de la humanidad en tanto que 'especie inventiva', capaz de crear instituciones sociales y de canalizar sus tendencias, pasiones y afectos». Cfr. H. Kliemt, *Las Instituciones Morales*, trad. J. Malem Seña, Barcelona, Alfa, 1986, p. 69.

⁵ Es el caso de A. MacIntyre, que parece haber dejado saldada la cuestión, por lo menos, en lo que respecta a la obra de Hume. Vid. A. MacIntyre, «Hume on *is* and *ought*», en *The Is-Ought Question*, ed. W. D. Hudson, London, The MacMillan Press, 1969, pp. 35–50.

⁶ Todo esto se encuentra en *T.*, pp. 478 y ss. (pp. 700 y ss.).

bación moral⁷. No es descubrir nada nuevo al lector el hecho de destacar que ésta es una de las tesis que más ha llamado la atención a filósofos de la moral del presente siglo, pero en la cual no es posible entrar aquí de lleno. Lo mismo puede decirse de otras aportaciones que juegan el papel de presupuestos metodológicos, sea, por ejemplo, su teoría de la acción, o su idea de la «conexión necesaria».

Sin lugar a duda, son muchas las cuestiones que suscita la tesis de Hume, alguna de ellas, incluso, hace tambalear la aparente consistencia y la coherencia de su exposición. No es posible tratar en este texto cada una de ellas pormenorizadamente, pero qué menos que quede constancia de las más importantes. Por ejemplo, cabe preguntarse si, realmente, peca de circularidad quien defiende que el «sentido de deber» no puede ser un motivo de una acción justa⁸. Supongamos que alguien me presta una cantidad determinada de dinero, ¿qué razón o motivo me obliga a devolver el préstamo? La respuesta de Hume sería clara: desde luego, no el sentido del deber o el sentido de la virtud⁹. Pero, ¿realmente esta respuesta es consistente con el pensamiento humeano de forma que no pueda recurrirse a un sentido de justicia, como hace en otras partes, o, puesto el caso, a una honestidad mínima necesaria para garantizar la convivencia? Asimismo, no está muy claro que tendencias naturales como el egoísmo, la benevolencia o el interés por lo público no motiven «actos de justicia y de honestidad» que con tanto ahinco requiere Hume para el establecimiento de un orden normativo. ¿Acaso actos individuales derivados del egoísmo, de la benevolencia o de un altruismo desinteresado, que se ajusten a lo prescrito por las reglas de justicia, no pueden servir para cimentar el proyecto de Hume con las mismas o mayores garantías, en la medida que, de esta forma, se sigue lo ahí prescrito como moral y socialmente bueno?

III

La exposición de Hume sobre la justicia no queda completa sin el análisis que realiza en la sección II, parte II del libro III del *Treatise*, titulada «Of the Origin of Justice and Property», y que se inicia planteando dos cuestiones: «la relativa al modo en que han sido establecidas las reglas de justicia mediante el artificio de los hombres, y la relativa a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral»¹⁰. Estas dos cuestiones completan el argumento anterior por cuanto Hume trata de probar que, si bien no existe una tendencia natural en favor de la justicia, en determinadas circunstancias puede surgir un motivo creado de forma «artificial» por el sólo hecho de la existencia de instituciones sociales y del orden normativo de la justicia. He aquí, pues, que la idea de una justicia contextualizada, una justicia sujeta a las circunstancias y necesidades de los hombres y, especialmente, en lo que anticipa un argumento ecológico,

⁷ *T.*, p. 471 (p. 692) y similares.

⁸ Esta es una cuestión que preocupa, por ejemplo, a J. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 78.

⁹ *T.*, p. 479 (p. 702).

¹⁰ *T.*, p. 484 (pp. 708-9).

a la escasez de recursos –lo que hoy se ha convertido en el tópico de las «circunstancias de la justicia»–, es, sin lugar a duda, una de las innovaciones de su filosofía moral y de su política, como algo que no hace referencia a una instancia trascendente, como hacían buena parte de sus predecesores incluidos Locke y Clarke, sino a las normas conformadoras de la sociedad, preferentemente el derecho de propiedad.

Hoy están de plena actualidad lo que se llama las «circunstancias de la justicia», entendiéndolo por estas el contenido mínimo sin el cual las normas jurídicas y morales no pueden llevar a cabo el propósito de estructurar y articular la supervivencia de los hombres, tal y como es definido por uno de sus modernos defensores, por H. L. A. Hart¹¹. Pero, hoy por hoy, gran parte del debate en torno a este concepto es suscitado por la encendida discusión que ha originado la obra de J. Rawls, quien, en su libro *A Theory of Justice*, ha pretendido recuperar para el pensamiento liberal las aportaciones más importantes de Locke, Rousseau y Kant, dándoles una nueva e imaginativa orientación. Pues bien, el concepto de las «circunstancias de la justicia» ha sido retomado por este autor con el fin de paliar algunos defectos de su tesis central –la justicia como imparcialidad, justicia como resultado de un procedimiento imparcial, «limpio» (*fair*)– y replicar así a aquellos contradictores que le criticaban por un exceso de abstracción y tener un déficit de «praxis»¹².

Sin embargo, la formulación original del concepto de «circunstancias de la justicia» no es específica de Hart ni de Rawls, ni siquiera de su soporte kantiano, sino que es genuina de la filosofía empirista moderna y cuya invención puede remontarse a Hobbes y, en especial, a Hume, en cuyo pensamiento ocupa uno de los vértices de su teoría sobre las reglas de la justicia. En su opinión, «... la justicia debe su origen a las convenciones humanas y estas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de los objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su *facilidad de cambio*, unida a su *escasez* en comparación con las necesidades y deseos de los hombres»¹³. Junto a esta descripción, Hume añade una sinopsis de cómo las normas mínimas de justicia se establecen en pequeñas comunidades, principalmente en la familia –retomando así un argumento clásico en la filosofía política desde Aristóteles–, y gracias a un sentimiento paterno-filial que restringe los movimientos de las pasiones más nocivas, para continuar con una descripción de como sucesivamente se va extendiendo a la unión con otras comunidades. Se necesita, pues, que los seres

¹¹ H. L. A. Hart, en *El concepto de Derecho*, trad. Genaro R. Carrió, 2ª edic., México, Editora Nacional, 1980, dedica a esta cuestión y a la definición de las normas jurídicas y morales el cap. IX. Como es bien sabido, el contenido mínimo está compuesto por varias verdades obvias según este autor: la «vulnerabilidad humana» e «igualdad aproximada» entre los hombres, «altruismo limitado» y «recursos limitados», y «comprensión y fuerza limitadas».

¹² Para una versión inicial de las «circunstancias de la justicia» puede verse la secc. 22 del cap. 3 de *A Theory of Justice* y, luego, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, 77 (1980), pp. 515–72, y «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223–51. Sobre la problemática de las «circunstancias de la justicia» y su relación con la encrucijada del pensamiento liberal puede verse Onora O'Neill, «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», *Ethics*, 98 (July 1988), pp. 705–722.

¹³ T., p. 494 (pp. 720–1).

humanos se den cuenta de las ventajas de una unión y que se genere una expectativa y una creencia en su utilidad. Primeramente, es el deseo sexual el que une a dos personas, pasión a la cual se añade, como un refuerzo, el interés suscitado por el cuidado y alimentación de la prole. Con posterioridad, se forma una nueva asociación entre padre e hijos, en la cual se respeta la autoridad de los padres y, a su vez, ésta es limitada por el afecto hacia los hijos. Luego, es la costumbre y el hábito lo que cimienta la sociedad, actuando progresivamente en la mente y en las creencias. Claro que, por mucho que la familia y el deseo sexual incrementen las tendencias sociales, las peculiaridades en el temperamento de los hombres –sin olvidar el «complejo de Edipo»– y las circunstancias externas son obstáculos que juegan, en uno u otro sentido, en la formación de la sociedad.

La explicación de Hume está motivada por dos aspectos. Por un lado, observa que el orden de la justicia está íntimamente relacionado con la inseguridad en la posesión de los bienes. Tres son los objetos que desean las personas: «la satisfacción interna de nuestra mente; la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna». Las dos primeras clases de bienes no están sujetas a ningún peligro, pues no beneficiaría a aquél que nos privase de su uso, ni es objeto de disputa o conflicto. Sólo «el disfrute de las posesiones» se ve afectado por la violencia y por el deseo incontenible de las demás, con la particularidad de que pueden ser transferidas «sin sufrir merma o alteración». El segundo de los aspectos, conectado con éste, es el peligro de inestabilidad derivado del «ansia de adquirir bienes y posesiones» (*avidity*). La ventaja de las reglas de justicia y de la sociedad eliminan la «inestabilidad» en la posesión de bienes, fijando los títulos posesorios, y de resolver los efectos del problema de las necesidades y deseos de los hombres en relación con la «escasez». No en vano «el origen de la justicia explica el de la propiedad» y es el mismo artificio «el que da lugar a ambas virtudes»¹⁴.

Pero, después de todo, ¿es plausible esta descripción como punto de partida de una reflexión sobre el establecimiento de las reglas de justicia y de la sociedad? Dos puntos están conectados con esta cuestión: si es convincente su relato sobre los elementos determinantes de la naturaleza humana, y si la estabilidad de los bienes, que hace necesaria la justicia, es resultado de la conjunción entre este rasgo de la naturaleza humana y la escasez. Respecto al primer punto, al hablar de la «generosidad limitada», Hume trae a colación una tesis que ha merecido la atención de los comentaristas¹⁵. Desde luego, rechaza una benevolencia universal: «Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos»¹⁶. Más bien, es «limitada» (*confined*) porque es un sentimiento que sólo afecta a aquéllas personas que tienen un vínculo concreto con cada uno, especialmente los de sangre y amistad.

Pero, lo interesante es que, detrás de la idea de una «generosidad limitada», se

¹⁴ T., pp. 487–8 (p. 712).

¹⁵ Especialmente, H. Kliemt, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, pp. 73 y ss.

¹⁶ T., pp. 494–5 (p. 721).

encuentra su tesis de que el influjo de las tendencias naturales se gradúa y se manifiesta con una mayor intensidad en la esfera próxima de relaciones que en la lejana: la mente humana presta, primeramente, una gran atención a nuestros intereses, deseos y sentimientos, y los de aquéllos que están en nuestro entorno; luego, el ámbito de su influjo se amplía, por simpatía, «a nuestras relaciones y conocidos», afectando en menor medida a los extraños y a los que nos son indiferentes. Para simplificar esta tesis, pueden concretarse sus consecuencias en dos: por un lado, las pasiones, tendencias y disposiciones naturales, sea la benevolencia o el interés mismo, están condicionadas por la distancia del objeto respecto al agente y en que, por otro lado, la existencia de este instinto implica una especie de obligación o de deber de actuar de una forma determinada.

El segundo punto que interesa es la referencia de Hume a que el establecimiento de las reglas de justicia y de la sociedad se produce por una interacción entre el temperamento de los hombres y la situación de los bienes. Parece que, para Hume, lo decisivo es la inestabilidad de los bienes externos por cuanto pueden ser adquiridos y disfrutados impunemente por otros. Claro que es posible imaginar supuestos en los que viola las otras dos categorías de bienes deseables –la satisfacción interna de nuestra mente y la buena disposición de nuestro cuerpo–, bienes que pueden ser objeto de la avidez de los demás. J. Harrison acertadamente argumenta que no es del todo imposible pensar casos en los que un agente se aproveche o haga infeliz a otro no dejándole gozar de sus habilidades y capacidades, que, en palabras de Hume, producen «satisfacción interna»¹⁷. Pone ejemplos de masoquismo o sadismo para refutar la opinión de Hume.

La verdad es que hay que reconocer el mérito de Hume al establecer esa conexión entre el carácter y temperamento de los hombres y la situación de los objetos externos, pues la crítica anterior no empaña el resultado global. Por cuanto, de hecho, como afirma en otro lado, las reglas de justicia resultan superfluas en circunstancias en que los hombres estuvieran en una situación de «pródiga abundancia de todas las comodidades externas» de forma que pudieran satisfacer sin dificultad todos los apetitos y deseos de los miembros de una comunidad. «¿De qué sirve un reparto de bienes cuando cada uno tiene más que suficiente? ¿Para qué hacer surgir la propiedad donde no es posible que pueda haber daño alguno? ¿Por qué llamar *mío* a este objeto cuando, si fuese tomado por otro, no tengo más que extender el brazo para poseer otro objeto igualmente valioso?». De otro lado, la justicia es igualmente innecesaria en una situación inversa, en una situación indigente y precaria en la que «el máximo trabajo y frugalidad no pueden evitar que perezca la mayoría y que todos se encuentren en una situación extrema». Aquí, las reglas serían obviamente suspendidas en aras de la autoconservación¹⁸.

¹⁷ J. Harrison, *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 42 y ss.

¹⁸ Los textos en la obra de Hume, «Enquiry concerning the Principles of Morals», en *Enquiries*, ed. de P. H. Nidditch, 3ª edic., Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 184 y ss.

IV

La respuesta de Hume al dilema de la justicia confiere un papel prioritario al *self-interest*, es decir, al auto-interés, o egoísmo, como impulsor del establecimiento de las reglas y de la sociedad, y a la *simpatía* como mecanismo psicológico del que deriva la aprobación moral general. Su punto de partida es la idea hobbesiana del conflicto de intereses suscitados por el ansia de poseer bienes. Pretende argumentar que el interés es la plataforma que sustenta el orden social, pues constituye el motivo que lleva a los hombres a establecer y obedecer las reglas de justicia. El remedio a esta situación, ya sabemos, es el artificio. Puede decirse que tal y como configura este egoísmo no hace referencia al significado habitual del término, como interés privado e individual opuesto al interés público, sino como un «egoísmo inteligente», moderado y razonable, que permite la complementación y armonización de ambos. Con todo, esta argumentación plantea alguna que otra cuestión relevante.

La discusión de Hume sobre el auto-interés, que abre, sin lugar a duda, un polémico y fructífero diálogo con Hobbes y sus planteamientos, se basa en la idea de que la mente es un conjunto de contrapesos, de fuerzas que se contrarrestan armónicamente y se relacionan como el efecto y la causa. Aunque no es posible entrar aquí en un desarrollo de todos los aspectos de este argumento, Hume lo funda en tres ideas: una primera referida a los movimientos y mecanismos que operan en la mente y, en especial, al efecto de la tendencia del interés; la segunda tiene por objeto explicar cómo sus consecuencias se moderan gracias a la «experiencia» y una «pequeña reflexión» apareciendo un nuevo interés, que no es sino una pasión serena más propensa a la cooperación y coordinación de las conductas; y, por último, la idea de que la conjunción de este egoísmo atemperado y unido a la generosidad limitada conduce al establecimiento de convenciones y a la obediencia de las reglas de justicia.

La argumentación de Hume presupone la idea ya señalada de la tendencia natural a preferir lo que se tiene próximo a lo lejano, lo privado a lo público, tendencia que difícilmente puede ser contrarrestada por la razón práctica¹⁹. Con la particularidad, por tanto, de que, de acuerdo con su teoría de las pasiones, una disposición tan fuerte como el egoísmo sólo puede ser frenada por un contrapeso de igual intensidad. En concreto, especifica que «aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres» y que «ninguna afección de la mente humana tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección adecuada para contrarrestar el deseo de ganancia y hacer a los hombres dignos miembros de la sociedad, impidiéndoles que arrebatan las posesiones de los demás»²⁰. Y concluye en un pasaje con resonancias hobbesianas, aunque tome un sentido radicalmente diverso:

«Una vez que los hombres han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacita totalmente para vivir en sociedad, si esas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para satisfacer esas mismas

¹⁹ H. Kliemt, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 78.

²⁰ T., p. 492 (pp. 717-8).

pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas, con el fin de que el comercio y el mutuo intercambio resulten más seguros y convenientes»²¹.

Esta conclusión parece tener cierto peso en relación con la tesis de Hobbes. El interés constituye el motivo fundamental del establecimiento de la justicia y de la obediencia a las reglas, pero la opinión de Hume va más allá. Como dice Harrison al referirse al carácter artificial del sistema de justicia, la afirmación humeana tiene una de sus raíces en la idea de que nuestro propio interés «sin una precaución» sólo sirve para generar conflictos y violencia que impiden la cooperación y son el origen de la injusticia²². En este punto, parece que la perspectiva de Hume tiene más fuerza y es más plausible que el recurso a un egoísmo de estilo hobbesiano. Puede ser un punto de partida consistente para construir una teoría sobre la coordinación de las conductas. También Mackie coincide con la opinión de que parece convincente esta propuesta sobre un interés que ate a las personas a un determinado conjunto de prescripciones e, igualmente, esta categoría de «interés» sirve a Hart para justificar que «existen derechos naturales»²³.

A todo esto, pueden añadirse algunas consideraciones. Algo que está implícito en el conflicto entre el «interés» y el significado de «convención», es la idea de que los agentes dirigen sus preferencias más a lo que le es cercano que a lo que está distante. Si esta lectura es correcta, interés no significa tanto el deseo de acaparar bienes de otros como el hecho de que realmente los agentes prefieren aquellas ventajas que les son próximas y, en consecuencia, fácilmente obtenibles en proporción al esfuerzo dedicado. Como acertadamente asevera Kliemt, tal como Hume vería los peligros para la sociedad, residirían en lo difícil que resulta que nuestros deseos y pasiones se fijan en un interés «a largo plazo» como es el de la conservación de la sociedad²⁴. Según esto, la tensión introducida por Hume en su teoría sobre la sociedad no sería tanto entre interés y convención, como pudiera parecer, sino entre «los intereses o sentimientos serenos que apuntan a largo plazo» y «los afectos, pasiones o sentimientos violentos y a breve plazo», difícilmente armonizables. Para eliminar los riesgos de un interés por el ámbito de lo privado, tan sólo habría que alterar la dirección de la tendencia natural y dirigirla hacia la utilidad social, es decir, restringirla reflexionando sobre sus consecuencias y sobre los beneficios obtenibles en la sociedad. La «pequeña reflexión» sería suficiente para que el interés violento y a breve plazo modificase sus coordenadas para convertirse en un sentimiento sereno y a largo plazo. Pero, para una reflexión sobre las reglas, no puede recurrirse a la dirección que tomen los intereses inmediatos de los hombres sin caer en riesgos innecesarios. La razón estriba en que la tendencia natural de esos intereses a preferir el bien próximo al lejano, en ocasiones, ni siquiera puede ser contrarrestada por una reflexión sobre la utilidad a largo plazo. No resulta fácil hacer comprender a la gente que la razón práctica aconseja sufrir un mal pequeño presente con vista a gozar un bien futuro lejano.

²¹ T., pp. 498-9 (pp. 725-6).

²² J. Harrison, *Hume's Theory of Justice*, op. cit., p. 47.

²³ J. Mackie, *Hume's Moral Theory*, op. cit., p. 86 y H. L. A. Hart, «¿Existen Derechos Naturales?», en *Filosofía Política*, ed. de A. Quinton, Madrid, FCE, 1974, pp. 84-105.

²⁴ H. Kliemt, *Las Instituciones Morales*, op. cit., pp. 73 y ss.

Para Hume, tiene también especial importancia el hecho de que los agentes tienen conocimiento y aprueban los deberes y prescripciones legales porque poseen un sentido de justicia. En sus explicaciones, la cuestión parece quedar resuelta con una llamada de atención hacia el poder que la *simpatía* tiene en la mente humana y en sus relaciones con otros agentes. No obstante, quizá inconscientemente o a sabiendas, la amplia incursión de Hume en el efecto de la simpatía en la interacción social le lleva a destacar su papel en la resolución de conflictos sociales. Por un lado, Hume subraya que la simpatía por el interés que motiva la obediencia a las reglas de justicia constituye el origen de la aprobación moral que acompaña toda acción justa. Esto es, se simpatiza con el interés o disposición natural a preferir lo remoto más que con el interés inmediato al propio agente. Por otro lado, la simpatía es un elemento a considerar como aglutinador de sociedades desarrolladas y ampliamente pobladas. Apoya la convivencia cuando la sociedad supera el estado de una tribu y el interés público aparece aún más lejano.

En el primer caso, Hume pretende explicar con la simpatía cómo se vertebra una red de relaciones que conduce a uniformizar el modo por el cual los agentes realizan sus juicios morales. Para este autor, es evidente que existe entre los hombres y, en especial, entre los que cohabitan en una colectividad un mutuo sentido moral que lleva a aprobar las mismas cosas en las mismas condiciones. Esto no deja de ser un movimiento de ida y vuelta puesto que un hombre que comete un acto justo no sólo es objeto de la simpatía de los demás, sino que también siente por comunicación la impresión que perciben los demás. Hume especifica que el motivo de la simpatía por una acción justa reside en el fin mismo de las reglas de justicia. Así, afirma, tras reconocer que la justicia es una virtud moral por su tendencia al bien de la humanidad, que «como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad nos place sólo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales»²⁵.

El argumento de Hume no deja de tener visos de plausibilidad. Uno siente placer o dolor por aquello que, a su vez, siente otro en la misma manera e intensidad por comunicación simpática. Igualmente, aprueba aquello que es comúnmente aprobado en un contexto social. En el caso de la justicia, el origen del aprecio reside en su tendencia favorable al bienestar general, en constituir un esquema de cooperación entre agentes. Sin embargo, este esquema de transmisión de sentimientos adolece de más de una dificultad para explicar los fenómenos cooperativos, pues no se comprende cómo funciona cuando falten las relaciones de amistad y las sociedades se hagan más numerosas. «Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es infinitamente poderoso y obligatorio. Pero cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación, este interés pasa a ser remoto: los hombres no perciben ya con facilidad que cada vez que se quebrantan estas reglas se sigue el desorden y la confusión, igual que sucedía en una sociedad más pequeña y reducida»²⁶. La simpatía es, para Hume, el remedio

²⁵ T., p. 577 (p. 823).

²⁶ T., p. 499 (p. 726).

a esta situación de quiebra del sentido de justicia en las sociedades más desarrolladas, pues los individuos «no dejan nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia».

Con el recurso a la simpatía, Hume pretende aclarar el carácter moral que es inherente al sentido de justicia. En efecto, el principio de la simpatía no sólo implica la transmisión de una pasión o un sentimiento relacionado con el afectado, sino especialmente la aparición de una sensación de malestar o dolor, que conlleva la desaprobación moral de la acción original. Esta opinión de Hume no es otra cosa que consecuencia de la idea de que bien y mal, esto es, placer y dolor, van ligados a la justicia e injusticia, produciendo un sentimiento de aprobación o desaprobación. Igualmente, el dolor transferido por simpatía es la causa del rechazo moral que acompaña a los juicios sobre acciones que no afectan directamente a las personas. La simpatía se convierte así, junto con el interés, en uno de los pilares básicos del establecimiento de la justicia. Su mérito reside en que afianza el sentimiento del interés en aquellas sociedades en las que, por el aumento de población o de territorio, se dejan de percibir las ventajas del respeto a la justicia.

La debilidad del argumento de Hume en alguna de sus partes, sin embargo, no deja de quedar en evidencia tras una lectura más detallada. Indudablemente, la simpatía ocupa un papel privilegiado en la consideración moral del sentido de justicia al comunicar el placer o dolor entre personas. Tan clara parece esta opinión desde las coordenadas de su filosofía que, con toda seguridad, a esta idea se le podrían apuntar pocas precisiones, a excepción de aquellas que atañen a la simpatía en tanto que mecanismo psicológico harto complejo. Más dificultades tendría, por el contrario, la otra cuestión que parece estar implícita en la atención de Hume, es decir, la función de la simpatía en comunidades desarrolladas. En efecto, Hume hace un esfuerzo por comprender el problema no ya de la unión de familias, sino en comunidades más grandes e, incluso, en naciones. Pero no es muy correcto el recurso a la simpatía. Pues, una cosa es que pretenda justificar el carácter moral del sentido de justicia y otra muy distinta que la simpatía supla o refuerce el sentimiento de interés cuando las ventajas del esquema parezcan un tanto alejadas. Máxime cuando uno de sus rasgos fundamentales es simpatizar con aquellos individuos que se incluyen en una esfera cercana, esto es, cuando se produce la comunicación de sentimientos y opiniones entre personas próximas. Con todo, estos errores no le quitan ni un ápice al mérito de Hume de ser uno de los primeros en plantearse una cuestión tan problemática. No es fácil comprender cómo la simpatía, un mecanismo psicológico individual, tiene la eficacia que Hume le impone cuando cada una de las partes desconoce el carácter, la personalidad y criterios de la otra.

V

Para terminar, parece oportuno retomar alguno de los aspectos que se suscitan en torno al argumento humeano del artificio en favor de las reglas de justicia y, en particular, el de su «solidez». A lo largo de estas páginas, se ha visto, aunque sea sucintamente, cómo Hume construye el mundo de la mente con la finalidad de

acometer un análisis de más empaque, el que concierne a su teoría sobre la justicia y la sociedad. La estructura del entendimiento, de la razón, como luego la justicia misma, aparece caracterizada por ser algo artificial, un compuesto de elementos simples, de átomos –en su doble forma de impresiones e ideas–, de mínimos epistemológicos asociados fuertemente entre sí. Una asociación que es fortalecida por la costumbre, por la constancia de la mente en reiterar las conexiones entre sus elementos y, en definitiva, por la creencia. En relación a la justicia, la razón para argumentar su artificialidad se basa en la ausencia de un motivo natural para su establecimiento y obediencia. Sólo el artificio sirve de remedio al dilema que la naturaleza humana plantea trágicamente sobre la convivencia y la cooperación entre los hombres, esto es, la tensión entre la justicia como hecho social y como hecho psicológico y, a su vez, el acuerdo inconsciente, realizado por mero interés y sin que medie promesa o contrato alguno, que finalmente solventa el escollo. Artificio en la medida que responde a las necesidades y deseos de los hombres, pero que es también algo creado y debido a la misma capacidad inventiva de su naturaleza.

Ahora bien, tras el trayecto transcurrido, no sorprende que pueda afirmarse de la teoría sobre el artificio que éste obtiene cierta «solidez», una fortaleza mayor que cualquier ficción o ilusión inventada por la mente humana. Por expresarlo más radicalmente, parece claro que el artificio que sustenta la justicia no se identifica ni lo más mínimo con otras representaciones imaginarias del estilo de «caballos alados» o «dragones», de los que habla Hume en su epistemología al distinguir entre las ficciones o meras ideas y las representaciones consolidadas por los fenómenos psicológicos más importantes. Por el contrario, posee un mayor peso específico. No es algo construido en el aire, sino que, a lo largo de la exposición de Hume, el artificio es, de alguna manera, recubierto con elementos que claramente tienen una referencia a lo natural. Es «naturalizado» adquiriendo así la solidez que aquí se reivindica. He ahí, las menciones al interés como un motivo que surge del artificio mismo y de la simpatía que extiende sus efectos benéficos a otras capas de la población. La práctica habitual, el establecimiento continuado de relaciones entre agentes y la obediencia como guía de conducta constituyen la argamasa que cimenta la sociedad y consolida el artificio de la justicia²⁷.

Creo que, finalmente, ésta es la opinión que el mismo Hume pretende comunicar, y que se ve fuertemente apoyada cuando al final de toda su exposición sobre el derecho de propiedad y justo antes de iniciar su filosofía política resume del siguiente modo su teoría sobre la justicia:

«En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del interés, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la moralidad, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que

²⁷ Por cierto que la argumentación sobre la justicia, su fundamento en los intereses, necesidades y deseos de los hombres y en el contexto en el que se habita, ha sido esgrimida por un autor como MacIntyre para resolver el hiato entre «es» y «debe» que Hume planteó en contra de una moral racionalista y trascendente y que parecía que quedaba irresuelta en el marco de su filosofía. Así justifica este autor su opinión: «Decir que deberíamos hacer algo es afirmar que existe una regla comúnmente aceptada y que la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión como en el que se basa

tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la 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; aunque es cierto que se ve también aumentado por un artificio, ya que las enseñanzas públicas de los políticos y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena»²⁸.

Bibliografía

- Haakonsen, K.: *The Science of a Legislator*, Cambridge, University Press, 1981.
- Hart: *El concepto de Derecho*, tr. G. R. Carrió, 2ª edic., México, Ed. Nacional, 1980.
- «¿Existen Derechos Naturales?», en *Filosofía Política*, ed. de A. Quinton, Madrid, FCE, 1974.
- Harrison, J.: *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Hayek, F. A. von: «Normas y Orden», en *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. I, Madrid, Unión Editora S. A., 1979.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, ed. de L. A. Selby-Bigge, reimp. de la 2ª edic. de 1978 con texto revisado de P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1987. Hay una traducción castellana en 2 vols. de F. Duque en Madrid, Editora Nacional, 1980, recientemente reeditada por Tecnos, 1989. En el artículo se cita esta edición tanto la inglesa como la castellana con la letra mayúscula T. Los números entre paréntesis hacen referencia a la edición castellana, mientras que los otros a la inglesa.
- «Enquiries concerning the Principles of Morals», en *Enquiries*, ed. de P. H. Nidditch, 3ª edic., Oxford, Clarendon Press, 1975.
- *Ensayos Políticos*, trad. C. A. Colomer, Madrid, Tecnos, 1987.
- Kliemt, H.: *Las Instituciones Morales*, trad. de J. Malem, Barcelona, Alfa, 1986.
- MacIntyre, A.: «Hume on *is* and *ought*», en *The Is-Ought Question*, ed. by W. D. Hudson, London, The MacMillan Press, 1969, pp. 35–50.
- Mackie, J.: *Hume's Moral Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- O'Neill, O.: «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», *Ethics*, 98 (july 1988), pp. 705–722.
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*, Oxford, University Press, 1973.
- «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, 77 (1980), pp. 515–72.
- «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223–51.

José MARTINEZ DE PISON CAVERO
Universidad de Zaragoza

nuestro interés común. Una obligación es constituida en parte por tal consenso y el concepto de 'deber' es lógicamente dependiente del concepto de 'interés común' y sólo puede ser explicado en sus términos).

A. MacIntyre, «Hume on *is* and *ought*», en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 41.

²⁸ T., p. 533 (p. 769).