

HUME Y LA INFLEXIBILIDAD DE LA JUSTICIA: PROPIEDAD, COMERCIO Y EXPECTATIVAS

CHRISTOPHER J. BERRY

This essay explores two links in Hume's socio-political thought; one between his accounts of justice and property, and another between his conceptions of expectation and commerce. The link is Hume's argument that justice takes the form of inflexible general rules. It is to establish inflexibility that Hume confines justice narrowly to questions of property, because that is what is needed to underwrite the stability required to build up the reliability of expectations necessary for commercial life.

Keywords: Hume, justice, property, expectations, commerce.

Este ensayo explora dos conexiones en el pensamiento socio-político de Hume; entre sus explicaciones de la justicia y la propiedad y entre sus concepciones de la expectativa y el comercio. La conexión es el argumento humeano según el cual la justicia adopta la forma de reglas generales inflexibles. Con el fin de establecer dicha inflexibilidad Hume limita la justicia a cuestiones de propiedad, como algo requerido para afianzar la estabilidad de expectativas necesaria para el comercio.

Palabras clave: Hume, justicia, propiedad, expectativas, comercio.

Recepción: 25 septiembre 2008. Aceptación: 18 diciembre 2008.

Tal como leo el *Tratado de la naturaleza humana*¹ de Hume, el verdadero centro del volumen lo constituye el libro III². Esta lec-

1. Utilizo las siguientes ediciones de Hume (y establezco el sistema de citas contenido en el texto): T = *A Treatise of Human Nature* (1739-40) D. & M. Norton (eds.) (Oxford University Press, Oxford, 2000). Citado por Libro-parte-capítulo.párrafo; M = *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1748) T. Beauchamp (ed.) (Oxford University Press, Oxford, 2000), Citado por capítulo.párrafo; U = *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748) T. Beauchamp (ed.) (Oxford University Press, Oxford, 1999). Citado por capítulo.párrafo; P = *A Dissertation on the Passions* (1757) T. Beauchamp (ed.) (Clarendon Press, Oxford 2007). Citado por página.

tura arranca de algo tan poco discutible como tomarnos en serio el subtítulo que Hume pone a su obra, a saber, “un intento de introducir el método experimental en asuntos morales”. Por supuesto, en este contexto el término “Moral” deriva etimológicamente de *mores* o costumbres sociales, así que es posible asumir razonablemente que Hume se sitúa en lo que podríamos llamar “ciencia social”. Los libros I y II, de modos diversos, tratan de la metodología y la psicología que prepara el camino para el Libro III.

La estructura unificada de esta obra se hace patente desde la introducción. En ella, Hume declara que una explicación de los “principios de la naturaleza humana”, o la formulación de la “ciencia del hombre” es el único fundamento sólido para un “sistema completo de las ciencias”³. Entre las ciencias que allí menciona se cuenta la política, que, además de la lógica, la moral y la crítica, guarda una “cercana e íntima” conexión con la naturaleza humana⁴. Conceder a la naturaleza humana una función tan central era entonces un lugar común pero, tal y como sugieren sus propias palabras, Hume no concebía su proyecto simplemente como una reproducción de un sistema recibido; más bien, la “fundamentación” de su completo sistema era entrevista como una empresa “casi enteramente nueva”.

El eje de este nuevo sistema es la “ciencia del hombre”. De ella se deben destacar tres aspectos cruciales.

Primero, parte de la observación —en el sentido de que debía atender cuidadosa y exactamente a la experiencia.

Segundo, esto último no debería consistir en una simple catalogación de fenómenos, sino que debería intentar reconducir esos

2. No hay por supuesto nada novedoso en esa lectura. N. K. SMITH construyó una interpretación influyente sobre la primacía del Libro III como una batalla deliberada con Hutcheson en *The Philosophy of David Hume* (Macmillan, London, 1964, 1ª ed.: 1941). Para una interpretación poderosa más reciente del *Treatise* como una unidad, ver A. BAIER, *A Progress of Sentiments*, (MA, Harvard University Press, Cambridge, 1991).

3. T. Introd, 4, 6.

4. T. Introd, 4.

“experimentos” observacionales a principios universales, esto es, debería tratar de “explicar todos los efectos a partir de las causas más simples y menos numerosas”. Esta pretensión obviamente constituye un eco de Newton, como también el punto ulterior, de que estos intentos no deberían ir “más allá de la experiencia”. En un sentido importante, esta última prescripción impone la regla auto-limitante de que es “presuntuoso y quimérico” intentar “descubrir las cualidades últimas originales de la naturaleza humana”⁵.

Tercero, reconociendo que los asuntos morales se prestan menos a experimento que los naturales, Hume admite que las cuidadosas observaciones de la vida humana deben ser “recogidas y comparadas juiciosamente”, pero que, si se hace esto, entonces se puede alcanzar certeza en sus conclusiones, y así esta ciencia puede ser la más útil⁶. Quiero sugerir que una expresión de esta utilidad consiste en poner fin a la confusión que deriva del recurso a estas presuntas “cualidades originales”.

Cuando Hume llega al libro III, el argumento central lo constituye su explicación de la justicia. En un sentido, conceder a la “justicia” este lugar prominente no es nada extraordinario, puesto que ha sido el *leitmotiv* de la filosofía política al menos desde Platón. Sin embargo, la nueva ciencia de asuntos morales de Hume invierte una expresión dominante de ese persistente hilo conductor. Conforme a dicha expresión dominante, la justicia sería natural; sin embargo, para Hume la justicia es convencional o artificial. Esa alternativa (natural-convencional), desde luego, había tenido también precedentes clásicos en los Sofistas y los Escépticos, pero la modernidad auto-consciente de Hume y su compromiso con la observación juiciosa de la vida corriente, comporta que, en la práctica, sus “experimentos” tratan del mundo que le rodea. Ahora bien, éste es un mundo “nuevo”, un mundo en el que el comercio ha llegado a ocupar un lugar central. En sus *Ensayos* tardíos, Hume articula su comprensión de este orden comercial emergente con más penetración y con un enfoque más explícito del que cabe ad-

5. T. Introd, 8.

6. Introd, 10.

vertir en el *Tratado*⁷. Sin embargo, en esta última obra, y precisamente en el hecho de otorgar a la justicia un lugar central en el capital libro III, se reconoce también de manera implícita que la “sociedad” está siendo transfigurada por el “comercio”.

Este ensayo explora algunos aspectos de este reconocimiento. En el curso de esta exploración me centraré en dos conexiones de ideas. En primer lugar, y de manera principal, la existente entre sus explicaciones de la justicia y la propiedad, y después, secundaria y más sumariamente, la que se da entre sus concepciones de las expectativas y el comercio. Espero que el enlace entre estos dos pares de ideas resulte evidente. El objetivo general, implícito en todo este desarrollo, es mostrar cómo estas dos conexiones ejemplifican un “nuevo fundamento”, con el que justificar, en alguna medida, las afirmaciones más generales que he hecho acerca del diseño y propósito de Hume en el *Tratado*.

I

Una de las objeciones más comunes a la explicación humeana de la justicia es que confina esta virtud demasiado estrechamente a cuestiones relacionadas con la propiedad⁸. Para explicar y dar cuenta de su posición, es preciso atender a su particular clase de naturalismo. Según ésta, los seres humanos son parte del mundo natural y la mayor parte de las supersticiones que infectan el mundo humano tienen su raíz en la ignorancia, que deriva en gran medida de no apreciar que los seres humanos son, genéricamente, seres naturales. Pero esto es compatible con advertir que el mundo humano, ése que trata asuntos morales, es específicamente distinto. De nuevo, la preocupación central de Hume estriba en corregir las

7. Ver C. BERRY, “Hume and Superfluous Value (or the problem with Epicurus Slippers)” en C. WENNERLIND & M. SCHABAS (eds.) *David Hume's Political Economy*. (Routledge, London, 2008) 49-64.

8. Para un tratamiento típico de este tema ver J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, (Clarendon Press, Oxford, 1981).

falsas concepciones filosóficas, todavía ampliamente predominantes, acerca de esta especificidad.

Hume abre su capítulo sobre el “origen de la justicia y la propiedad” con una comparación entre la situación de los humanos y la de otros animales, para enseguida advertir, basándose en la observación, que los “innumerables deseos y necesidades” de los seres humanos no se encuentran naturalmente “compensadas”⁹. Comparados con leones, ovejas y bueyes, los humanos experimentan “en su mayor perfección”, una “conjunción antinatural de necesidad y debilidad”¹⁰. Para tratar con esta conjunción, los humanos necesitan la sociedad. La raíz de esta necesidad (“el principio original y primero de la sociedad humana”) es “el natural apetito sexual”¹¹. Claramente, en la posesión de este apetito no hay nada particularmente distintivo de la especie humana, pero, para Hume, en contraste implícito con los hechos naturales acerca de las ovejas y otros animales, las “circunstancias de la naturaleza humana”, en particular el egoísmo de “nuestro temperamento natural”, hacen que la operación de este apetito resulte insuficiente. Este se encuentra afectado por la incomodidad derivada de “circunstancias exteriores”, con la consecuencia de que la vida social o grupal humana es naturalmente inestable.

Así, esta inestabilidad se origina “necesariamente” a partir de la concurrencia de dos hechos, pues es un hecho uniforme de la naturaleza humana que los seres humanos tienen sólo una “limitada” o “confinada” generosidad, y es un hecho que los “objetos externos” son escasos si los comparamos con el deseo que los humanos tienen de ellos¹². El único remedio a esta inestabilidad será una estabilidad artificial, o convencionalmente inducida. Y esto es lo que proporciona la justicia. Hume es enfático al respecto: “sin justicia la sociedad debe disolverse inmediatamente”¹³. No ha-

9. T3-2.2.1.

10. T3-2-1.2.

11. T.3-2-2.4.

12. T.3-2-2.16.

13. T.3-2-2.22. Cf. M 199.

biendo sido provistos por la naturaleza con soluciones prefabricadas, los seres humanos han tenido que “inventar” una solución. La justicia es el resultado, pero desde el momento en que ella misma emerge a partir de la ineluctable yuxtaposición de escasez y limitada generosidad, se ha de considerar inseparable de la especie humana. De ahí que las reglas de justicia que los humanos inventan tengan una estructura no-arbitraria y es en este sentido en el que Hume puede llamarles “naturales”. Los humanos inventan de hecho una variedad de instituciones sociales, pero, dentro de esa diversidad, hay un núcleo uniforme que las convenciones de justicia deben tener en cuenta necesariamente.

Sabemos que para que la “sociedad” pueda realizar esto los humanos tienen que inventar la justicia. Hume debe dar cuenta de ello de un modo consonante con la ciencia del hombre. Esta justificación, en particular, debe estar en sintonía con el “naturalismo” con el que su explicación ha procedido hasta el momento; no hay lugar para la intervención sobrenatural (divina) —para Hume tal cosa sería “arbitraria”. Lo que infiere de ahí es que los humanos arbitran el remedio restringiendo sus pasiones (sus inclinaciones originales) mediante convenciones artificialmente creadas, que son ellas mismas el invento de sus pasiones¹⁴.

II

La explicación humeana de la propiedad se conforma a este esquemático argumento¹⁵. La propiedad es un artificio inventado para instituir la estabilidad de la posesión mediante la restricción de los “movimientos ciegos e impetuosos”¹⁶ de la pasión de adquirir bienes para nosotros mismos (familia y amigos), pero la

14. T3-2-2.9, T3-3-4.1.

15. En los siguientes párrafos hago uso de algún material de mi próximo libro, *Hume* (London, Continuum).

16. T3-2-2.9.

propiedad misma consiste en una “alteración” en la “dirección” de esa pasión.

La experiencia hace “evidente” (dice) que la “pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad”¹⁷. Claramente, en ningún sentido estricto se puede decir que esto sea una “observación”. Lo que Hume ha hecho, más bien, es elaborar inferencias a partir de su análisis “científico” de la naturaleza humana (los motivos o pasiones humanas, tal y como se elaboran en el Libro II). A lo sumo, esto es susceptible de una explicación social Darwiniana: los grupos que han desarrollado los remedios convencionales más apropiados fueron más exitosos y sobrevivieron para legarlos, a través del proceso de socialización, a sus descendientes.

En su identificación de la condición humana Hume distingue tres especies de “bienes” humanos —“satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna”¹⁸. Entonces afirma que “no tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera”. Hume no es un admirador de los estoicos pero esta idea es consistente con la convicción estoica de que los humanos son independientes, capaces de “apatía” o de permanecer imperturbados por los sucesos exteriores. También es congruente con lo que ahora se considera un presupuesto clave en la tesis liberal básica de la tolerancia: la creencia “interior” no puede ser coaccionada, no importa la presión externa que se ejerza para asegurar el cumplimiento “exterior”.

Con respecto al segundo tipo de “bienes”, Hume declara que si bien estas ventajas “nos pueden ser arrebatadas”, no pueden sin embargo constituir ventaja alguna para quien nos priva de su uso. No es del todo obvio que ser esclavizado y forzado a trabajar manualmente no beneficie al conquistador que nos mantiene con vida sólo a fin de que trabajemos en su provecho. En todo caso es verdad que otro no puede realizar tareas que sólo el agente puede

17. T3-2-2.13.

18. T3-2-2.7.

ejecutar (yo puedo usar tus “prestaciones externas” para coger físicamente el pañuelo, pero tú no puedes sonarte por mí). Esta consideración sólo dejaría en pie la tercera categoría. Son las posesiones las que están “expuestas a la violencia de otros y pueden ser transferidas sin sufrir merma o alteración”. De este hecho, unido a la insuficiencia de abastecimiento, se sigue, para Hume, que la mejora en la condición o estatus de esta última categoría de bienes es “el principal beneficio que cabe esperar de la sociedad”. Este beneficio reposa, de manera crucial, en estabilizar la posesión, y la provisión de tal estabilidad es lo que alcanza el artificio de la justicia.

Este artificio adopta la forma de reglas generales. Al modo de “leyes fundamentales de la naturaleza” Hume registra tres reglas¹⁹. La regla clave, como se ha indicado, es la que se refiere a la estabilidad de la posesión, sobre la cual se arbitra la segunda, que se refiere a la transferencia de estas posesiones estables mediante el consentimiento. Este arbitrio es natural en el sentido de Hume, es decir, en el sentido de que es congruente con la conjunción de dos hechos ulteriores. En primer lugar, con el hecho de que las “partes diferentes de la tierra producen bienes diferentes” y, en segundo lugar, con el hecho de que determinados hombres “son idóneos por naturaleza para distintos empleos”, de modo que la especialización del esfuerzo produce “mayor perfección”²⁰. Así, la conjunción de estos dos hechos requiere “un intercambio y comercio mutuo”²¹. A su vez, esta segunda regla, de la transferencia de las posesiones por consentimiento, requiere la tercera, relativa al mantenimiento de las promesas. Esta última es necesaria porque la combinación del hecho natural del egoísmo humano con el hecho de que, dado el modo de ser de las cosas, este intercambio, típicamente, no puede ser simultáneo, hace que los beneficios de la estabilidad y la

19. T3-2-6.1.

20. Esto a primera vista puede sonar como Platón pero por “naturaleza” aquí Hume simplemente significa el opuesto de “inusual” [T3-1-2.8], esto es, una observación común de que algunos individuos son más aptos para algunas tareas que otros —un carpintero no es un carpintero *kata phusin*.

21. T3-2-4.1.

transferencia sean insuficientes²². La convención de prometer y recibir promesas viene a remediar este inconveniente porque, según explica Hume, permite el “comercio interesado”. En efecto: una promesa es un compromiso o resolución de actuar de un modo particular en un momento futuro²³, bajo pena de que “nunca más se confíe en él en caso de incumplimiento”²⁴. Aunque las sanciones externas sean necesarias, el hecho de que esto sea comercio mutuamente interesado significa que descansa en la misma “evidencia” básica señalada antes, a saber, que “preveo que ésta persona me devolverá el favor, *esperando* que yo realice otro de la misma clase, a fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros”²⁵.

III

La referencia a la espera o a las “expectativas” aquí es crucial, y volveré a ella cuando discuta la segunda de las dos conexiones identificadas arriba. Ahora quiero centrarme en la primera de aquellas tres reglas. Lo que hace dicha regla es transmutar la posesión en propiedad. Este punto queda puesto de relieve la primera vez que Hume se refiere a “propiedad” en el *Tratado*. Ello tiene lugar en el Libro II, cuando realiza un bosquejo del argumento posterior al definir la propiedad como “una relación tal entre una persona y un objeto que permite a aquélla el libre uso y posesión de éste, sin violar las leyes de la justicia y de la equidad moral, mientras que se lo impide a cualquier otra persona”²⁶. En el Libro III, la propiedad es directamente identificada como “aquellos bienes cuya constante

22. T3-2-5.8.

23. T3-2-5.3.

24. T.3-2-5.10. Ver A. M. GONZÁLEZ, “Hume on Promises” [trabajo inédito].

25. T3-2-5.9, énfasis mío.

26. T2-1-10.1.

posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad; esto es, por las leyes de la justicia”²⁷.

En el mismo párrafo, reitera la idea de propiedad como una relación —“la propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado”. Hume elabora la idea añadiendo que “esta relación no es natural sino moral y fundada en justicia”. Merece la pena repetir que “moral” aquí asume todavía el sentido genérico de “acostumbrado”, pero también recoge la dimensión convencional de lo habitual. Por mucho que los hábitos puedan constituir una “segunda naturaleza”, siguen siendo diferentes de la “primera naturaleza” o principios originales. Esto significa que este contraste entre lo natural-como-original y lo moral-como-convencional constituye un restablecimiento de la artificialidad de la relación (como se expresa, por ejemplo, en el concepto de una “persona moral” como un artefacto legal). Todo esto queda recogido en la firme declaración de Hume (incluso dentro de este mismo párrafo), de que la idea de propiedad (y, similarmente, la de derecho y obligación) es ininteligible sin la comprensión de la idea de justicia. En el sentido literal de la palabra, es “ridículo” “imaginar que podemos tener una idea de propiedad sin comprender la naturaleza de la justicia” puesto que “el origen de la justicia explica el de la propiedad”.

Hume se extiende todavía más sobre la noción de propiedad como una relación al tipificarla como una especie de causa. Esta extensión es instructiva porque, cuando es analizada, revela un contexto más profundo del argumento. Las referencias explícitas de Hume a la causación en el contexto de la propiedad tienen lugar dos veces en el *Tratado* (y nuevamente en la posterior *Disertación sobre las pasiones*, 1757).

La primera de ellas acompaña a aquella referencia inicial en el Libro II. La relación de propiedad se identifica allí como una “especie particular de causación” porque el propietario tiene la “libertad” de operar como le guste sobre el objeto” y extraer ventajas de él. La segunda referencia tiene lugar en el Libro III. Ahí, una

27. T3-2-2.11.

caracterización de la posesión de una cosa como “no sólo cuando la tocamos directamente, sino también cuando nos hallamos en tal situación, con respecto a ella, que está en nuestro poder el utilizarla, y nos es posible moverla, alterarla o destruirla de acuerdo con el placer o el provecho del momento” es inmediatamente explicada como una relación que es “una especie de causa y efecto”. A partir de lo cual, la propiedad, designada como “nada sino una posesión estable” va a ser “considerada como la misma especie de relación”²⁸.

Esta misma terminología es reiterada en la *Disertación* (aunque el pasaje en cuestión, aquí, fue incluido en una nota añadida a la edición de 1760). En esa obra tardía, Hume declara que “ser el propietario de algo es ser la única persona que, por las leyes de la sociedad, tiene un derecho a disponer de ello y disfrutar el beneficio de ello” y tal disposición y disfrute “produce, o puede producir, efectos sobre ello, y es afectado por ello. La propiedad, por tanto, es una especie de causación”²⁹.

En este último pasaje, el deductivo “por tanto” viene avalado por la inicial referencia de Hume a la causación en el *Tratado*. Para Hume dos objetos se encuentran relacionados causalmente cuando uno es la causa de la existencia del otro, de la acción o movimientos de otro, y también cuando uno tiene el poder de producir un movimiento o acción en el otro³⁰. Es en este último sentido como la propiedad resulta ser una especie de causación: porque “ella [la propiedad] capacita a la persona para producir alteraciones en el objeto y supone que su condición es mejorada y alterada por ello”³¹. Y es ese sentido como resulta ser la “fuente de todas las relaciones de interés y deber por las cuales los hombres se influyen recíprocamente en la sociedad y forman lazos de gobierno y

28. T.3-2-3.7.

29. P14.

30. T1-1-4.5.

31. P14.

subordinación”, como cuando el señor puede dirigir su siervo o un juez fijar el derecho de propiedad³².

Esta conexión entre propiedad y causación tiene una dimensión ulterior. La propiedad, en cuanto algo moral, no es “nada real en los objetos” en el mismo sentido general en que la causación no es una relación “real” sino que “pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí es donde está el poder real de las causas, a la vez que su conexión y necesidad”³³. Más particularmente, en el caso de la propiedad esto es así porque las “cualidades sensibles” de cualquier objeto continúan siendo “invariablemente idénticas a pesar de que la propiedad cambie”³⁴. A esto se debe el que la propiedad sea una relación moral: es una relación entre objetos y “seres inteligentes y racionales” lo cual es glosado por Hume en el sentido de que “la propiedad deberá consistir en alguna relación interna”³⁵.

Esta noción de una relación interna no debe reconstruirse mal. Hume la emplea de dos maneras —una explícita, la otra implícita. En su uso explícito, Hume la distingue de las relaciones externas. La ocupación es un ejemplo de una relación externa. Por sí misma la ocupación no constituye la propiedad; sólo “causa” la propiedad en la medida en que tiene una “influencia en la mente, en razón del sentido del deber que nos infunde para hacer que nos abstengamos de ese objeto”³⁶, esto es, por medio de una relación interna. Otro ejemplo de una relación externa, y polémicamente crucial, es la explicación de Locke por la cual un hombre tiene propiedad sobre cualquier cosa en la que “haya mezclado su trabajo”³⁷. De este modo, la diferenciación humeana entre relaciones externas e internas constituye una crítica de la teoría lockeana de la propiedad. La

32. T1-1-4.5.

33. T1-3-14.23.

34. T3-2-6.3.

35. T3-2-6.3.

36. T3-2-6-3.

37. J. LOCKE, *Second Treatise of Government* (1689), (ed.) P. LASLETT (Mentor Books, New York, 1963) Sect. 27.

“explicación de la mezcla” que da Locke es una relación externa, no diversa de la que hay entre una “criatura bruta” y un objeto inanimado, como la que se da entre un pájaro y su nido.

El uso implícito (de la noción de relación interna) constituye también una crítica de Locke. En este caso la crítica va todavía más al fondo. Para Hume (como también para Pufendorf) la relación de propiedad depende de la existencia de otros seres racionales, que han instituido convenciones para generar estabilidad. En contraste, la teoría lockeana es individualista *par excellence* porque en ella no figura ningún otro agente humano de manera directa; en este sentido, de acuerdo con las premisas humeanas, se seguiría que Locke ha proporcionado simplemente una definición de posesión y no de propiedad. En este punto la caracterización humeana de la relación de propiedad como una *especie* de causación entra de nuevo en juego³⁸. Si tomamos el término “especie” en serio, entonces resulta pertinente el análisis que Hume hace sobre el género (es decir, la causación). Dado que la relación causal es una conjunción (aunque constante) de “unidades” discretas de experiencia, entonces la otra definición que da Locke de propiedad —como aquello que un hombre disfruta “en su propia persona”³⁹—, queda también amenazada, pues en esta definición Locke introduce en su concepción de la propiedad una necesidad que queda excluida por el análisis causal de Hume.

El asunto presenta dos aspectos. El primero es un eco de la crítica a la explicación de la “mezcla”, porque como éste estriba en considerar la “propiedad” como algo independiente de las convenciones humanas. Aquí el punto clave es que Hume no tiene espacio alguno para la noción de propiedad sobre personas, o bien para la propiedad sobre sí mismo. El segundo aspecto va más lejos. Hemos señalado arriba que para Hume la justicia “explica” la propiedad. D. D. Raphael ha llamado la atención sobre la cuestión relevante. Advierte que en la discusión que lleva a cabo Locke en el *Ensayo*

38. Ver J. MOORE, “Hume’s Theory of Justice and Property” en “Political Studies” 24 (1976) 114-5.

39. *Second Treatise* sect. 27.

*sobre el Entendimiento*⁴⁰, acerca de la posibilidad de que la moral se convierta en una ciencia “capaz de demostración”, cita, como un ejemplo, la relación entre propiedad y justicia. Raphael continúa observando que, del mismo modo que la teoría general de la causación de Hume constituye un ataque a explicaciones racionalistas de esa relación, así su teoría de la propiedad constituye un ataque a las pretensiones racionalistas de Locke en este tema⁴¹.

Este “ataque” tiene una resonancia más amplia porque, por significativa que pueda ser la crítica a la concepción lockeana de la propiedad, hay otro aspecto, con toda probabilidad todavía más significativo. La explicación “independiente” de la propiedad que proporciona Locke constituye un ejemplo de su explicación de los “derechos”. La propiedad, para él, es un derecho natural no-conventional. Así, la explicación de Hume de la propiedad como producto del artificio de la justicia significa que está distanciándose deliberadamente de la idea iusnaturalista/lockeana de un derecho natural a la propiedad. La consecuencia más importante de esto es que Hume no considera los “derechos” como alguna clase de propiedad natural de las personas, en virtud de la cual éstas tienen una superioridad normativa, que asiente un criterio evaluativo frente al cual las instituciones sociales puedan/deban ser medidas. La explicación de por qué se distancia de esta posición se encuentra en su proyecto científico.

Hume ha vinculado la necesidad de la justicia al imperativo de introducir estabilidad en las relaciones humanas a causa de la “conjunción no-natural” de parcialidad y escasez⁴². Los humanos no poseen —la naturaleza no les ha provisto de— ninguna clase de “peculiares principios originales” con los que sostener la sociedad. Suscribir lo que llama “la definición vulgar de justicia”, a saber, dar a cada uno lo suyo⁴³ es adherirse a esta visión de la provisión

40. IV 3; 18.

41. Ver D. D. RAPHAEL, “Hume’s Critique of Ethical Rationalism” en W. TODD (ed.) *Hume and the Enlightenment* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974) 18.

42. T3-2-2.2.

43. T3-2-6.2.

natural. Pero los experimentos de la ciencia del hombre producen un resultado diferente. Los humanos son movidos naturalmente por sus pasiones a anticipar su satisfacción, pero por medio del artificio restringen esas pasiones, estableciendo reglas de justicia de tal modo que puedan ser satisfechas. Suscribir la provisión natural es socavar esa restricción. La explicación vulgar o iusnaturalista efectivamente hace flexible la justicia y por ello mismo destruye la “utilidad pública”, su capacidad de asegurar la estabilidad⁴⁴.

En una elaboración de esta idea, Hume retorna a la conexión entre propiedad y justicia. Repite su argumento de que la propiedad es una relación artificial/moral, y no una relación natural. Si, no obstante, la propiedad es concebida como un “derecho natural”, como algo “anterior e independiente” de la justicia, como otro ingrediente de una “moralidad natural”, entonces, para Hume, “produciría una confusión infinita en la sociedad humana”⁴⁵. La razón que ofrece para llegar a esta conclusión es la inconstancia de nuestra moralidad natural. Para ilustrar esto podemos usar su ejemplo del avaro que recibe una gran fortuna. Hume admite que un “único acto” de justicia como éste puede “en sí mismo ser perjudicial para la sociedad” (el dinero podría haber hecho mucho más bien en cualquier otra parte) pero, con todo, el “plan o esquema completo” es “absolutamente necesario”⁴⁶. Tú y yo podríamos estar de acuerdo independientemente en que sería justo, en esta ocasión, negarle su reclamación “justa”, pero esto abriría la posibilidad de que en otras ocasiones una determinación diferente pudiera tener lugar. Adoptar un punto de vista impersonal puede también generar indeterminación si descansamos simplemente en la “moralidad natural”. Por poner un ejemplo fuerte: de acuerdo con la moralidad natural (derechos humanos), yo pienso que el dinero debería ir a aliviar la pobreza exterior, mientras que tú piensas que debería destinarse a poner fin al tráfico de mujeres, pero la próxima semana yo mismo soy partidario de destinarlo a la rehabilitación de

44. T3-2-6.8. Cf. M 3.12.

45. T3-2-6.9.

46. T3-2-2.22.

drogadictos...; de ahí la confusión, de ahí la prueba, para Hume, de que la misma inflexibilidad de la justicia revela su origen en el artificio.

Tal vez merece la pena señalar que este mismo lenguaje y argumento es recogido por Hume en su análisis de la obediencia en el *Tratado*. Del mismo modo que es necesario que la posesión sea estable, también lo es que prevalezca el interés en el gobierno estable. De acuerdo con esto, y dado que se “perpetuaría la confusión” en el caso de que a personas particulares, conforme a algunos supuestos principios de “justicia natural”, les fueran asignadas propiedades particulares (como cuando el dinero no se da al avaro sino a una obra de beneficencia), también la regulación del gobierno, si fuera dejada al “interés peculiar, público o privado”, implicaría una “confusión sin fin”. En cada caso es necesario, a fin de evitar la confusión, “proceder según reglas generales”⁴⁷.

Adoptar la expansiva definición vulgar de justicia es constituir, de hecho, en el código de conducta que inspira todas las relaciones humanas. Existiendo al lado de un estricto o estrecho concepto de justicia (la “justicia expletiva” de Grocio, por ejemplo⁴⁸), este sentido amplio ha sido una presencia central no sólo en Grecia (la “justicia total” de Aristóteles que incluye toda virtud, por ejemplo⁴⁹), sino también en la ética cristiana y de la ley natural. Hutcheson ejemplifica muy bien el objetivo de Hume (Hume había procurado la opinión de Hutcheson sobre el *Tratado* antes de su publicación, pero quedó decepcionado por su respuesta)⁵⁰.

47. T3-2-10,3.

48. H. GROCIO, *The Rights of War and Peace* (1625) Book 1. Chap. 1. sect.8. He utilizado la reimpresión de la edición de Barbeyrac (1738) (Liberty Press, Indianapolis, 2005).

49. *Ethica Nicomachea* 5 1129b. Esto corresponde a la justicia “atributiva” y cita a Aristóteles. Adam Smith cita a Grocio en su versión de la distinción entre la justicia estricta, estrecha y negativa y la justicia como “comprendiendo todas las virtudes sociales”, *Theory of Moral Sentiments* (eds) A. MACFIE y D. RAPHAEL (Liberty Press, Indianapolis, 1982) VII.ii.1.10, 270.

50. Una de las cartas más famosas en respuesta a los comentarios de Hutcheson (ahora perdida) *The Letters of David Hume* (ed.) J. GREIG, 2 vols. (Clarendon Press, Oxford, 1932) vol. I, 32-4. Hume destaca que Hutcheson ha

Hutcheson había distinguido la “frugalidad de un avaro” de la “generosidad de un hombre de mérito” para ilustrar que la operación del sentido moral, esto es, nuestra “moral natural” aprobaría la acción de este último incluso cuando pudiéramos resultar beneficiados (como herederos) de la conducta del primero⁵¹. Pero esta es exactamente la clase de vaguedad que la ciencia del hombre quiere mantener bajo control; esta tarea de control es una parte central de su utilidad, tal y como es identificada en la Introducción al *Tratado*. Por ello decir que esta definición expansiva es vulgar es decir que no es científica. Esto nos devuelve a la Introducción al *Tratado* donde (recordamos) era una marca de la aproximación no científica el que iba más allá de la experiencia, apoyándose en la presunción “quimérica” de que incorpora los “últimos principios originales de la naturaleza humana”⁵². Esta invocación de lo que sólo puede ser “presumido” necesariamente invita más a la confusión que a la claridad, la cual, por el contrario, vendrá proporcionada, según Hume, por su fundacional ciencia del hombre.

Para Hume esta expansión del sentido de justicia crea confusión en todavía otro sentido. A sus propios ojos, él ha esbozado una explicación justificada y autosuficiente de cómo los seres humanos

detectado en sus escritos “una cierta falta de calidez en la causa de la virtud” Al articular su propia posición Hume caracteriza su acercamiento como el de un “anatomista”, mientras que el de Hutcheson es el de un “pintor” (una comparación que va a repetir en último párrafo del *Treatise* [T 3-3-6.6]).

51. F. HUTCHESON, *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good* (1738 edition) en *Philosophical Writings*. R. DOWNIE (ed.), (London, Everyman Library, 1944) 72. Ver también su *System of Moral Philosophy* (1755) (London, Continuum Classic Texts, 2005) vol. 1 p. 260 donde el avaricioso está en su derecho a no ser caritativo pero esta conducta no debería ser aprobada. Comparar con Pufendorf quien observa que “la asignación de herencias” es en vistas “no de la justicia distributiva sino de la justicia universal”, donde, en la glosa de Pufendorf, ello aparece como “derechos imperfectos”, esto es, aquellos que se dejan “al sentido de decencia y conciencia de cada persona”. *On the Law of Nature and of Nations* Book 1. Chap. 7. paras. 9, 7. He citado la traducción de M. SEIDLER en *The Political Writings of Pufendorf* (New York, Oxford University Press, 1994). El nexa con los derechos imperfectos ha sido hecho por Grocio 1.1.8 y también usado por Hutcheson.

52. Introd. 8.

han llegado a construir, partiendo de sus pasiones, imaginación y entendimiento, una vida social viable; sin embargo, la amplia definición vulgar de justicia tiene el efecto de introducir en esta explicación algunos primeros principios metafísicos o teología no garantizados. (Para Hume también la religión tiene su origen en las pasiones humanas-demasiado-humanas⁵³, y no tiene fuerza normativa antecedente). Hutcheson puede ser citado como un testigo relevante, porque había señalado que la rama más alta de la justicia era la piedad para con Dios⁵⁴. Por tanto, siempre que vamos más allá de la comprensión estricta de la justicia, focalizada restringidamente en la propiedad, y le damos un significado más amplio, entonces estamos abocados a perdernos en los intratables y efectivamente carentes de sentido debates sobre los primeros principios⁵⁵.

IV

Este juicio va al corazón de la empresa humeana, pues, como he argumentado en otro lugar, hay un *animus* en su núcleo⁵⁶. Recordemos de nuevo que la ciencia del hombre, como el “único fundamento sólido” es “muy superior en utilidad” a cualquier otra forma de comprensión humana⁵⁷. Esta utilidad no debe ser subestimada. La ciencia del hombre de Hume es programática y, dado que

53. Ver *The Natural History of Religion* (1757) en R. WOLLHEIM (ed.) *Hume on Religion* (Fontana books, London, 1963).

54. F. HUTCHESON, *Short Introduction to Moral Philosophy* (ed.) L. TURCO (Indianápolis, Liberty Press, 2007) 100. No es que Hutcheson negara la necesidad de la ley y la justicia para garantizar la seguridad, *Short Introduction*, p. 270.

55. Ver S. KRAUSE, *Hume and the (False) Luster of Justice*, “Political Theory” 32 (2004) 628-55.

56. Ver C. BERRY, *Hume’s Universalism: the Science of Man and the Anthropological point of view*, “British Journal for the History of Philosophy” 15 (2007) 529-44.

57. T. Introd.7, 10.

descansa en y apoya la universalidad de la naturaleza humana, puede servir como un punto de referencia. Una manifestación central de esta utilidad es su capacidad para proporcionar una explicación naturalista de la moral y sustituir aquellas otras explicaciones que descansan ya en bases filosóficas abstractamente racionales o justificaciones sobrenaturales de la moral (la moral no es milagrosa).

Esta sustitución no es una actividad neutral. Mientras que, como célebremente afirma, los errores filosóficos son ridículos, los religiosos son peligrosos⁵⁸. Y, tal y como argumenta en el siguiente párrafo es la ciencia del hombre la que puede rebatir estos últimos mediante la corrección de los primeros, mediante el establecimiento, esto es, de un “conjunto de opiniones (...) satisfactorio para la mente humana”⁵⁹, porque “debemos preferir aquello que es más seguro y más agradable y, sin ningún escrúpulo, la filosofía es preferible a la superstición de cualquier clase o denominación”⁶⁰.

Implícito e informando estos juicios se encuentra el hecho más general, desvelado por el examen de científicos/filósofos, de que los seres humanos universalmente han sentido lo mismo acerca del mismo género de cosas. Tal y como se expresa en la *Segunda Investigación*, la justicia es “el hábito que toma asiento en todas las sociedades”, aunque no es “sin cierto examen que somos capaces de descubrir su verdadero origen”⁶¹. Ese “examen” hace referencia a la esencia (de la justicia). Es llevado a cabo por los “científicos del hombre”, que son, con “la ciencia” de su parte (por así decir), capaces de identificar prácticas sociales particulares “frívolas, sin utilidad y onerosas”⁶². Con alguna licencia interpretativa estos adjetivos se aplican también a la noción expansiva de justicia, que la llevaría más allá de la regulación de la propiedad.

58. T1-4-7.13.

59. T1-4-7.14.

60. T1-4-7.13.

61. M 3.47.

62. M3.47. Comparar el juicio de A. MACINTYRE que considera la posición de Hume altamente ideológica, reflejando los prejuicios de la elite Hannoveriana gobernante, *After Virtue*, 2ª ed. (Duckworth, London, 1985) 231.

Esto permite ahora explicar un aspecto ulterior de la restrictiva noción humeana de justicia. Lo que la explicación de la justicia que ofrece Hume en el *Tratado* sostiene de manera implícita es que el régimen de propiedad consonante con una sociedad comercial está justificado. Con el único fin de ejemplificar este punto, me vuelvo ahora, tal y como prometía arriba, a la segunda de las conexiones que estoy explorando.

V

La justicia adopta la forma de inflexibles reglas generales porque sólo ellas pueden, volviendo a citar el mismo texto, proporcionarnos “confianza” en la “regularidad futura” de la conducta de otros y “sólo en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia”⁶³. Ahora bien, este es un proceso construido a lo largo del tiempo. Es una experiencia adquirida, no un instinto natural —la regla/convencción que establece la estabilidad de la posesión “surge gradualmente y adquiere fuerza mediante una lenta progresión y por la experiencia repetida de los inconvenientes derivados de transgredirla”⁶⁴. Este proceso constituye, como hemos visto, el establecimiento de la justicia —una convención “de modo que cuando se realiza un acto particular, se espera que los demás hagan lo propio”⁶⁵.

Así pues, para Hume la sociedad se cohesionaba por la presencia de uniformidad o regularidad en las expectativas. Esta uniformidad está basada en la constancia de la conjunción entre motivos y acciones⁶⁶. Los principios de evidencia natural y moral se construyen sobre los mismos fundamentos, como cuando el prisionero “prevé su muerte con igual certeza por la constancia y fidelidad de

63. T3-2-2.10.

64. T3-2-2.10.

65. T3-2-2.22.

66. T2-3-1.4.

sus guardianes que por la acción del hacha o de la rueda”⁶⁷. De acuerdo con ello, dentro de una sociedad todos emplean esta clase de razonamiento, tanto en “política, guerra, comercio o economía (...). No hay posibilidad de actuar o subsistir ni siquiera un instante sin recurrir a él”⁶⁸.

Aunque esto es, desde luego, universal, porque descansa en la uniformidad de la naturaleza humana, el hecho de que repose en la expectativa lo hace especialmente apto para el mundo del comercio. Un claro ejemplo se puede encontrar en la *Primera Investigación* y, muy apropiadamente, viene del capítulo correspondiente sobre “Libertad y Necesidad”. Ahí escribe:

“El más modesto artesano cuenta por lo menos con la protección del magistrado para asegurarle los frutos de su labor. Asimismo *espera* encontrar compradores cuando lleve sus productos al mercado y los ofrezca a un precio razonable, y con el dinero adquirido podrá hacer que otros le suministren los bienes que le son necesarios para subsistir. A medida que los hombres aumentan sus relaciones y complican su trato con otros hombres, en sus proyectos de vida incluyen un mayor número de acciones voluntarias que fundadamente *esperan* que han de colaborar con las suyas”⁶⁹.

A medida que una sociedad se desarrolla y se vuelve más compleja, un premio creciente es localizado en la estabilidad de las expectativas. Nuevamente, podemos detectar la centralidad de la inflexibilidad en la explicación que ofrece Hume de la operación de la justicia. La flexibilidad de la moralidad natural, que permite hacer excepciones *ad hoc*, no proporcionaría la necesaria estabilidad de fondo con la que posibilitar el crecimiento de esa “confianza” y el mantenimiento de esas “expectativas”. Esta inflexibilidad es tanto más necesaria porque la tentación de relajar las reglas es fuerte. Nuevamente, el ejemplo del avaro que recibe justamente una gran fortuna puede servir. Si se hace una excepción en

67. T2-3-1.17.

68. T2-3-1.15.

69. U8.9; énfasis míos.

un caso, si las reglas se hacen flexibles o se cede en su generalidad, entonces la justicia en la forma de la expectativa de que “todos actuarán del mismo modo” se quiebra y llega a reinar la “confusión”. Hume aconseja en contra de evaluar transacciones singulares como injustas cuando parecen claramente contrarias al interés público (como cuando el avaro hereda justamente una fortuna). Al contrario, lo que según él se debe considerar es el “punto de vista general”, y así ver no tanto una serie de transacciones discretas como “un plan o esquema total”: una vez que lo visualizamos de este modo, apreciaremos que es “altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo”⁷⁰. Si las interacciones sociales dependen de expectativas en las que se puede confiar y creencias asociadas, entonces el efecto de la flexibilidad es minar esos fundamentos. Más aún, estos son fundamentos genuinos, hasta tal punto, que es peligroso para la superestructura el interferir en ellos —intervenir en un intento de mejorarlos es demasiado arriesgado (mejor dejar que el avaro herede).

Hay algo más que una conexión contingente entre el comercio y el énfasis de Hume en la inflexibilidad de la justicia. Como hemos señalado, la inflexibilidad era necesaria para hacer posible la confianza y que se establecieran las expectativas, pero es precisamente en una sociedad comercial donde este establecimiento es un *sine qua non*. Comercio o negocio implica mercados y ellos implican intercambio, pero el intercambio presupone especialización. Yo sólo podré especializarme en hacer sillas en la expectativa de que otros se especialicen en hacer mesas, camas, armarios etc., de tal modo que cuando llevo mis mercancías al mercado puedo, a través de la mediación del dinero, intercambiarlos por los suyos. Esto significa que ahora actuó en la expectativa de un retorno futuro, significa predecir, tal y como se expresaba en aquel pasaje de la *Primera Investigación*, que las “acciones voluntarias” de otros, conducidas por “motivos propios” en los que se pueden confiar, “cooperarán con las propias”.

70. T.3-2-2.22.

Donde las acciones de otros no son predecibles, donde la justicia no se cumple, entonces es mejor (más prudente) ser independiente y auto-suficiente y no confiar en nadie —haré mis muebles por mí mismo. Pero, por supuesto, esa opción significa pasar por alto las ventajas de la especialización (los muebles no son muy buenos, ni siquiera las sillas). De ahí que las sociedades pre-comerciales sean pobres. Esta no es la pobreza “noble” alabada por el partidario estoico de la “vida natural” o por el ascetismo cristiano; al contrario, es, de un modo muy básico, un esbozo de la destitución. Sin embargo, es exactamente la filosofía social neo-estoica o cristiana la que llegaría a abrazar la noción de justicia expansiva, no la estricta y confinada a la propiedad.

Una vez más, esto refleja la fachada polémica de Hume. Los críticos contemporáneos del comercio juzgaron que esta confianza en la predictibilidad y en la expectativa sería su talón de Aquiles; una sociedad comercial es fundamentalmente inestable, puesto que aparentemente no descansa en nada más sustancial que un tejido de creencias. Esto puede verse en la operación (etimológicamente apropiada) de crédito en una sociedad comercial. Mientras que Hume mismo tiene ciertas dudas acerca de la extensión de la deuda nacional, su adhesión fundamental a la sociedad comercial está enfatizada por sus ambiciones para la ciencia del hombre, tal y como se articulan en el *Tratado*.

VI

Esto nos lleva ahora a cerrar el círculo. Que la integridad del mundo de la experiencia, tanto natural como moral, reposa sobre la asociación habitual es una idea que ha sido elaborada en los libros I y II. Y es a través de los análisis de la causación y la uniformidad pasional en estos dos Libros como puede abrirse paso el eje del argumento del Libro III, a saber: que la sociedad moderna descansa en la predictibilidad de las relaciones humanas establecida por el artificio de la justicia. Destacar esto último no supone relegar los

CHRISTOPHER J. BERRY

primeros libros —el *Tratado* es de hecho una unidad, y el Libro II, por ejemplo, está lleno de hipótesis acerca del “orgullo” y otras pasiones que claramente se refieren a las hipótesis y prácticas de la modernidad post-feudal⁷¹.

En este artículo he tratado de ilustrar este argumento señalando cómo la explicación humeana de la justicia en términos de artificio, compuesto por reglas inflexibles, establece la relación más básica de propiedad. El establecimiento de la propiedad es constitutivo de la estabilidad social y aunque esto es una verdad universal (porque arraiga en la ineluctable condición humana de la generosidad limitada y recursos limitados) su relevancia sólo se advierte del todo cuando la sociedad se ha desarrollado más allá de los confines estrechos de las relaciones familiares extendidas, y más allá del profundo localismo que lleva a vivir de lo que está al alcance de la mano, hacia el mundo abstracto más relativamente impersonal y móvil del comercio, del crédito (creencia) y la expectativa. Es este mundo el que ahora se presenta como evidente a la experiencia y, a fin de comprenderlo, se requiere una filosofía apropiadamente “moderna”. Dado que esta filosofía tiene una inclinación vagamente utilitaria, se sigue que su foco primario va a ser el Libro III del *Tratado*, el mundo de los “asuntos morales” —de la justicia y la propiedad y sus raíces en las convenciones que establecen expectativas estables.

Christopher J. Berry
University of Glasgow
c.j.berry@lbss.gla.ac.uk

71. Ver C. FINLAY, *Hume's Social Philosophy* (Continuum, London, 2007).