

UNIVERSIDAD DE NAVARRA



Facultad de Filosofía y Letras

Máster Universitario en Filosofía: Realidad, conocimiento y acción

SENTIDO Y ALCANCE DE LA JUSTICIA EN HUME

Una comparación con Aristóteles

Melissa Llauce Ontaneda

Trabajo Fin de Máster

Dirigido por la profesora Dra. Ana Marta González

Pamplona, 17 de junio, 2014

ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO 1. JUSTICIA DOMÉSTICA Y JUSTICIA POLÍTICA EN ARISTÓTELES.....	11
1.1. Aspectos centrales de la justicia aristotélica.....	11
1.2. Justicia política.....	21
1.3.1. La justicia natural.....	24
1.3.2. La justicia legal.....	26
1.3. La justicia doméstica.....	28
CAPÍTULO 2. LA JUSTICIA EN HUME.....	31
2.1. Virtudes naturales y virtudes artificiales.....	33
2.2. El espacio presocial: la familia.....	41
2.3. La configuración de la sociedad civil.....	47
2.3.1. La pasión por adquirir.....	51
2.3.2. La nivelación de la pasión por adquirir mediante las convenciones de justicia.....	53

Índice

2.3.3. Diferencia entre obligación natural y obligación moral de justicia.....	62
2.4 La institución del gobierno: la aparición de lo político.....	70
2.5 Diferencia entre deberes naturales y civiles.....	73
CAPÍTULO 3. ¿SE PUEDE INTERPRETAR LA VIRTUD ARTIFICIAL DE LA JUSTICIA DE HUME EN TÉRMINOS ARISTOTÉLICOS?.....	77
3.1. Respecto a la noción de virtud.....	78
3.2. Respecto a la pasión por adquirir.....	80
3.3. Respecto a la estructura y a las instituciones configuradas.....	81
3.3.1. Familia.....	84
3.3.2. Sociedad civil.....	85
3.3.3. Sociedad política.....	91
CONCLUSIONES.....	95
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.....	101
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	102

ABREVIATURAS

Para el caso de la *Ética a Nicómaco* se usará la numeración de la edición de Inmanuel Bekker.

Para referirme al *Tratado de la Naturaleza Humana* utilizaré la inicial de la obra, número del libro, parte, sección y página de la edición de Selby-Bigge.

- T. 3. 2. 2., 484.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo surge como una indagación acerca del sentido y alcance de la justicia en David Hume. Pero no como resultado del estudio exclusivo del planteamiento de Hume sino en comparación directa con lo planteado por la teoría de Aristóteles sobre la misma virtud. De aquí que la tesis de este trabajo parte de la siguiente cuestión *¿Se puede interpretar la virtud artificial de la justicia de Hume en términos aristotélicos?*

Para poder responder a esta pregunta se ha visto conveniente la selección de un texto específico en Aristóteles y otro en David Hume. Del primer autor se ha seleccionado el Libro V de la *Ética a Nicómaco*; y del segundo autor la Parte II del Libro III del Tratado de la Naturaleza Humana. Ambos textos tratan la virtud de la justicia de manera central.

Asimismo, se ha estructurado este trabajo en tres capítulos, de manera que con el desarrollo del primero y segundo podemos llegar derechamente a los planteamientos hechos en el capítulo tercero. En cada uno de ellos se presentan cuestiones diferentes.

En el capítulo primero se aborda, los aspectos más relevantes de la doctrina aristotélica con el fin de tener claras las nociones clásicas que sobre la justicia se presentan. Esto con el objetivo de poder establecer posteriores comparaciones e identificar posibles puntos de conexión con la teoría humeana de la justicia.

En el capítulo segundo, justamente, se tratará la justicia en Hume. Como se podrá advertir, a medida que se avance en la exposición se irán anotando los puntos que serán objeto del capítulo tercero. Lo que pretendemos es hacer explícitas ideas fundamentales que Hume desarrolla en torno a su explicación de la aparición de la sociedad civil y la justicia.

Es propiamente con las conclusiones del capítulo tercero con las que se podrá llegar a la respuesta de la pregunta inicialmente planteada. Así como a los argumentos que sostengan la tesis de este trabajo es decir la idea de que la teoría que presenta David Hume sobre la virtud artificial de la justicia -como configuradora de la sociedad civil- desvela con sus planteamientos nociones clásicas de la justicia aristotélica.

Quiero dejar claro, que aunque se establezca una comparación directa entre Hume y Aristóteles, el autor central de este trabajo es David Hume, pues el tema escogido sobre la justicia presenta en él especial relevancia en razón de la sociedad civil, que es un aspecto necesariamente ligado a la virtud que estudiaremos.

Así pues, Hume presenta a la justicia de una manera muy particular y diferente a como venía siendo entendida, para Hume la justicia es una virtud artificial.

Es importante tener en cuenta que la elaboración de su teoría responderá a las circunstancias propias de la ilustración escocesa. Este contexto se hace sentir en sus planteamientos. En este sentido, la importancia del estudio de la justicia en Hume radica en que es tratada como una virtud configuradora y cimiento de la sociedad comercial. Estos conceptos presentan grandes influencias en lo que hoy entendemos como sociedad civil, así desde la teoría humeana se ve de manera más clara la conceptualización propia de este espacio social.

No quiero terminar esta breve introducción sin expresar mi gratitud a las personas que física y espiritualmente han contribuido -directa o indirectamente- en la elaboración de este trabajo. En primer lugar agradecer a la profesora Ana Marta González quien con cada una de sus indicaciones, correcciones y consejos dirigió con paciencia y escucha, estos

Introducción

primeros pasos en mi investigación filosófica. Con su dirección se hicieron realidad las palabras escuchadas en clases del profesor Jaime Nubiola “leer, pensar, escribir”, a quien expreso especialmente mi agradecimiento. Asimismo, a la profesora Lourdes Flamarique y el profesor Alejandro Llano. A la Universidad de Navarra y a la Universidad de Piura. Así como a mi familia y especialmente a mi hermana Yulliana. A cada uno de ellos va dedicado este trabajo, sin sus consejos y confianza no hubiera sido posible.

CAPÍTULO 1. JUSTICIA DOMÉSTICA Y JUSTICIA POLÍTICA EN ARISTÓTELES

1.1. Aspectos centrales de la justicia aristotélica

Puede parecer que al hablar de justicia doméstica, y por ello a la casa o la familia, nos referimos a lo natural; de la misma manera que, al decir justicia política podría pensarse que nos movemos en el ámbito de lo convencional o estrictamente legal, que configura un espacio de actuación distinto del primero. Sin embargo, el tratamiento que se presenta en este primer apartado sobre la virtud de la justicia en Aristóteles, muestra que para él se reconocen y distinguen dos ámbitos para la configuración de la justicia la *polis* y la familia, sin que al hablar de justicia se deba atribuir necesariamente los calificativos de convencional y natural respectivamente a cada una de ellas.

Para su estudio me centraré en el libro V de la *Ética a Nicómaco* donde el Estagirita presenta con mayor detalle el tema de la justicia. No es mi objetivo hacer una exposición exhaustiva de la doctrina aristotélica, pero sí resaltar de ella los elementos fundamentales para entender posteriores comparaciones y contrastes con la teoría de la

justicia de David Hume, e identificar el papel que cada uno de esos elementos representa en su personal aproximación a la justicia.

De cualquier forma, el texto en el que centraré mi exposición aquí no es el único en el cual Aristóteles hace referencia a la justicia. Tiene a su favor, sin embargo, que es el libro en el que aborda la justicia de manera central, pues en otros de sus escritos como la *Política* o la *Retórica* -al tratar esta virtud- lo hace pero de modo transversal a lo largo de sus contenidos.

Así pues al comenzar el libro V Aristóteles deja claro que la justicia como virtud es una disposición de los hombres. Con esto me fijo en la primera característica de la justicia aristotélica, es decir: en la configuración de la justicia como virtud es central la participación de cada sujeto. Al Estagirita le interesa no solo la justicia en general, como principio estructurante de la vida en la polis, sino la virtud de la justicia, es decir, como disposición estable que configura el carácter de cada individuo. Esto manifiesta el fuerte sentido antropológico de la teoría aristotélica.

En efecto, en el texto se expresa:

“Pues bien, vemos que todos están de acuerdo en llamar justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto” (1129 a).

Desde el inicio se marca el tema de la voluntariedad, desarrollado en el capítulo octavo, noveno y parte del capítulo undécimo del mismo libro V. La presencia de esta disposición personal es decisiva al momento de reconocer la justicia como una virtud. Así, a lo largo del texto se explica que no es lo mismo lo justo, la acción justa y la justicia específicamente como virtud, lo mismo se puede decir de lo injusto, el acto injusto y la injusticia.

Aunque parezca redundante, desde mi punto de vista es necesario distinguir estas tres cosas, pues ya desde el inicio del libro V Aristóteles lo pone de manifiesto al decir “disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo”. En este sentido solo es acto justo o injusto lo que se llega a ejecutar, pero no siempre una vez ejecutado se puede decir que se ha configurado una injusticia o se ha obrado con justicia ya que para esto último es necesaria la presencia de la voluntariedad¹.

“Si el daño se produce con deliberación previa, se obra injustamente, y el que obra injustamente cometiendo estas injusticias es ya injusto siempre que viole la proporción y la igualdad. Igualmente un hombre será justo siempre que obre justamente en virtud de una elección, y obra justamente si sólo obra voluntariamente” (1136 a).

No es el momento para ahondar en lo que implica esta voluntariedad, pues este es un aspecto presente en toda virtud, pero aludir a ello nos permite introducir un segundo aspecto del tratamiento de la justicia aristotélica al que me referiré a continuación.

Y es que el tema de la justicia no se restringe solo a la voluntariedad, pues también se ha relacionado con el cumplimiento a la ley, aún cuando no esté presente la disposición voluntaria del sujeto, -por ejemplo, cuando se cumple la ley por miedo al castigo, o por costumbre- pues también en estos casos, donde la voluntariedad es imperfecta, el cumplimiento de la ley puede ir creando ciertos hábitos, que si bien no merecen el calificativo moral más alto, disponen de algún modo para la virtud. Destaco este punto porque se trata de un aspecto muy resaltado en David Hume.

Cabe observar que la justicia y la injusticia tienen varios sentidos², por esto antes de entrar en el tema de la justicia doméstica y política resaltaré otro de los puntos importantes en la teoría aristotélica donde se advierte la minuciosidad del tratamiento que hace el

¹ Cfr. EN V, 7, 1135a.

² EN V, 1, 1129a.

Estagirita de la justicia en comparación con el humeano, sin que esto signifique que este segundo autor no presente relevantes aportes.

Como se ha dicho si bien la voluntariedad es definitoria para configurar la justicia como virtud, no es exclusiva, es decir se puede hablar de justicia, o de injusticia, en otros sentidos. Así lo hace el autor; para explicarlo me centraré en el siguiente texto:

“Parece que es injusto el trasgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo. (...) Como el trasgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de esas disposiciones decimos que es justa” (1129 b).

Aquí se hace manifiesta una de las características más resaltantes en la teoría aristotélica, pues una de las definiciones de la justicia es la de lo justo como lo legal y el justo como aquel que se conforma a la ley. Cabe resaltar que el concepto que se maneja de legalidad no es el entendido en un sentido moderno o exclusivamente como derecho positivo. Más bien, como se percibirá más adelante, del mismo texto se puede deducir que en Aristóteles “lo legal” no es solo “ley escrita” sino que va más allá de esta. Entender esto ayuda a ver con claridad la estructura y los tipos de justicia que este autor presentará al hablar de la justicia política, sin que ninguna se aparte de la característica de la legalidad o sean contrapuestas.

Del texto, también se resalta la presencia de lo equitativo desarrollado en el capítulo décimo. A esto me referiré al tratar de la justicia natural, pero vale dejarlo mencionado en este momento por la importancia que tiene. Como se verá parecería que

decir justo y equitativo suscitaría problemas³, sin embargo esto no es así. Sobre ambos aspectos, legalidad y equidad, volveré más adelante.

Otra característica central del pensamiento aristotélico es que en su exposición la justicia es considerada como una virtud diferente a las demás virtudes. Por un lado, porque en su práctica se puede incluir el ejercicio de las demás virtudes⁴.

“También es claro cómo deben definirse lo justo y lo injusto correspondientes: por lo general, la mayoría de las disposiciones legales están constituidas por prescripciones de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios” (1130 b).

Y por otro lado, es la virtud por excelencia porque se refiere al otro y no solo respecto al mismo sujeto, lo que significa que su ejercicio recae sobre el bien de uno mismo y de los demás.

“Por lo mismo, también la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros” (1130 a).

Existen más referencias en el texto a este carácter del otro, pero he seleccionado este porque en él se deja establecido literalmente que la justicia es la única de las virtudes a la que le corresponde este rasgo de la alteridad, del bien del otro.

Como se puede notar, el tratamiento aristotélico de la justicia presenta una estructura particular ya que independientemente de los tipos de justicia que se mencionan, sus contenidos no se contraponen sino que más bien se adecúan a las distintas condiciones. Así pues, el Estagirita ha cubierto las situaciones que se pueden dar respecto a la justicia presentándola como un tema global y principal de la vida del hombre

³ EN, V, 10, 1137b.

⁴ EN, V, 1, 1129b.

Todavía, sin embargo, se debe hacer referencia a otro punto importante en la justicia aristotélica. Si bien, el Estagirita trata de la justicia natural y legal, en el texto se hace mención de la justicia total y además a un tipo de justicia particular. Esta última la divide a su vez en justicia distributiva y correctiva. Es fundamental tener clara esta distinción para poder establecer posteriores comparaciones.

En este sentido, surge la pregunta: ¿Cómo se relacionan justicia especial (distributiva y correctiva), con la justicia legal, a la que ya nos hemos referido? Se relacionan como una virtud particular y una virtud total: pues la justicia legal puede mandar actos de aquellas virtudes. Sin embargo, es claro también que aquellas virtudes pueden ejercitarse asimismo en otros muchos casos no contemplados por la ley. Puede decirse, entonces, que entran dentro de la competencia de la “justicia natural”, que, junto con la justicia legal, conforman lo que Aristóteles llama “justicia política”.

Como se ha adelantado más arriba, lo propio de la justicia especial son aquellos actos opuestos a la codicia. Destacar esto nos interesa especialmente porque, con ello se muestra el aspecto al que Hume concede mayor importancia en su teoría de la justicia: civilizar, encauzar el deseo de adquirir –la codicia-, si bien, como veremos, con el único fin de poder adquirir mejor y con más seguridad:

“De suerte que resulta manifiesto que hay una injusticia parcial junto a la total, sinónima suya porque su definición está dentro del mismo género; el sentido de ambas estriba, en efecto, en su referencia al prójimo, pero una tiene por objeto el honor, el dinero o la seguridad o algo que abarcara todo esto si pudiéramos designarlo con un solo nombre, siendo su móvil el placer que resulta de la ganancia, y la otra tiene por objeto todo cuanto interesa al hombre de bien” (1130b).

Así como se deja establecido lo propio de la injusticia particular, Aristóteles dedica el capítulo tercero y cuarto al desarrollo de lo que él considera la justicia particular en sus dos vertientes como justicia distributiva o justicia correctiva, pues reconoce que

existe un tipo de relación entre los particulares respecto de algo o de una cosa; independientemente de las relaciones que se establecen entre cada sujeto y su obediencia a lo dispuesto por la ley.

Ahora bien, incluso entre las relaciones de los particulares estas se dan de distinta manera, teniendo en cuenta las condiciones de cada uno de los sujetos y a la cosa. Cabe observar que, a diferencia de lo que ocurre con otras virtudes, la justicia se define por su referencia a un término medio que no reside en el sujeto sino en la cosa misma: a esto precisamente se llama derecho. Si bien el derecho en este sentido no se agota en lo prescrito por la ley –como hemos dicho, hay muchas cosas que la ley positiva no prescribe y sin embargo son justas o injustas-, la ley representa un cierto término medio, una medida objetiva respecto de la cual establecer la justicia o injusticia de ciertos actos.

Según dice el propio Aristóteles, la materia sobre la que versa la justicia especial es principalmente dinero y honores -otras veces se refiere genéricamente a aquellos bienes “sobre los que versa el éxito o fracaso”-:

“De la justicia parcial y lo justo de acuerdo con ella una especie es la que se practica en las disposiciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen (pues en estas distribuciones uno puede tener una parte igual o no igual a la de otro), y otra especie es la que regula o corrige los modos de trato” (1130b).

La primera es la justicia distributiva, en la que lo justo es lo proporcional y lo injusto lo que va contra la proporción⁵. En este tipo de justicia no se tiene en cuenta la igualdad en sentido estricto pues para dar a cada uno lo que le corresponde se tomará como punto de referencia el honor o méritos o los bienes que se reparten entre quienes forman parte de un régimen común. Esta referencia es importante, para entender por qué, en la *Política*, Aristóteles hace la justicia relativa al régimen: los criterios de justicia distributiva son conforme al régimen en el sentido de que dependen de la participación de cada cual en

⁵ EN, V, 3, 1131b.

el régimen: si uno contribuye más al régimen en los términos prescritos por él, merece más, si contribuye menos, merece menos. La noción de “mérito” en todo caso es crucial. Así, lo justo como término medio requiere de por lo menos dos cosas y dos sujetos⁶.

El segundo tipo de justicia particular es la correctiva que a diferencia de la anterior su ejercicio sí refleja la igualdad en sentido estricto pues en la aplicación de lo establecido por la ley se tendrá en cuenta el daño mismo independientemente de la persona que lo ha cometido o de los bienes que este posea. Es decir, trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado⁷. Este es uno de los rasgos más fuertes que actualmente se mantienen y se procuran alcanzar en el campo del Derecho: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Quiero enfatizar en este punto la aparición de la figura del juez como elemento central al momento de establecer la justicia, así el texto dice:

“Por eso también siempre que hay discusión se recurre al juez, y el ir al juez es ir a la justicia, porque el juez quiere ser como una encarnación de la justicia. Por tanto, la justicia es un término medio, puesto que lo es el juez. El juez restablece la igualdad y es como si, de una línea cortada en partes desiguales, quitara a la mayor el trozo en que excede a la mitad y lo añadiera al segmento menor. Cuando el todo se divide entre dos, se dice que cada uno tiene lo suyo cuando han recibido partes iguales, y lo igual es el término medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética” (1132a).

Después de haber explicado brevemente los rasgos característicos de la justicia aristotélica -considerados especialmente relevantes respecto al fin de este trabajo- me centraré en los tipos de justicia y las diferencias que presenta Aristóteles según el sujeto se encuentre fuera o dentro de la *polis*. Es importante dejar claro que, en la visión aristotélica de la justicia, esta virtud, en su sentido más estricto, se ejerce en la polis, donde se trata a los otros como iguales. Respecto de esta noción estricta de justicia, la justicia que aparece

⁶ EN, V, 3, 1131a.

⁷ EN, V, 3, 1131b.

en la familia tiene un carácter análogo, porque ahí los otros no son estrictamente iguales, y porque, además, no son totalmente otros, sino, en cierta medida, parte de uno mismo.

Pero antes de analizar este punto más derechamente, merece la pena referirse brevemente al modo en que Aristóteles habla de la reciprocidad como un tipo de justicia, distinta en un sentido de la justicia política aunque no totalmente separada ni contrapuesta de ella. En este sentido, si bien puede configurarse la reciprocidad entre los miembros de la *polis* -e incluso entre los amigos y en la familia- Aristóteles dice que el lugar propio de la reciprocidad es el de las relaciones de intercambio. Me fijo en esto porque este ámbito coincide con el que Hume destacará al configurarse por primera vez y de manera central la justicia en la sociedad civil. No adelantaré su explicación, pero es peculiar que si bien ambos coinciden en reconocer este tipo de relaciones propiamente fuera de las relaciones familiares y de alguna manera independientes de las relaciones políticas, se apartan en cuanto a su configuración, estructura y el papel de la justicia en cada una de ellas. Para Aristóteles es posible hablar de justicia en las tres secciones, no así para Hume. Y en cuanto a uno de los puntos de intersección que pueden presentar, es decir, al hablar de justicia en las relaciones cambiarias, resaltará que el lugar que ocupa la justicia en cada uno de los autores no es el mismo.

De este modo, si bien Aristóteles menciona la reciprocidad y le dedica un capítulo entero, no representa para él lo fundamental al momento de establecer el origen de la justicia, pues deja expresado que lo que a él le interesa no es la justicia sin más sino la justicia política⁸.

“Hemos dicho antes la relación que existe entre la reciprocidad y la justicia; pero no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política” (1134 b).

En síntesis, en las relaciones de intercambio que surgen entre los sujetos particulares lo que se debe aplicar es la justicia entendida como reciprocidad para alcanzar

⁸ EN, V, 6, 1134a.

la igualdad, solo así se cumple con la característica de la justicia de dar a cada uno lo suyo. Es importante destacar que aunque en estos intercambios se deja cierta libertad a los sujetos que participan de ellos, la existencia de la moneda como una convención y como lo que permite igualar el valor de lo que se intercambia, coloca a este tipo de justicia en relación más directa y cercana a la justicia política de lo que estará la justicia doméstica. En esto último veo otro de los aspectos que se asemeja al tratamiento humeano de la justicia como previa a la configuración de la justicia en sociedad política. Para finalizar lo respectivo a la reciprocidad, cabe resaltar del texto uno de los puntos en los que centro mi interés, ya que sobre esta idea volveré en el segundo capítulo de este trabajo.

“Si no fuera posible la reciprocidad no habría asociación” (1133b).

De esto modo, para Aristóteles la reciprocidad mantiene unida la sociedad, más allá de lo que prescribe o prohíbe la ley. Así -en la *Ética a Nicómaco*- el Estagirita observa que hay reciprocidad y expone su desarrollo antes de explicar lo correspondiente a la justicia política. En cambio en Hume –como tendré oportunidad de explicar- la justicia es sobre todo el marco normativo dentro del cual se realizan los intercambios con mayor seguridad y orden, en este sentido la configuración de la justicia es condición para poder hablar de reciprocidad. Dejo aquí anotada esta idea para volver más adelante sobre ella.

Concluyo esta primera parte haciendo mención a la división de la justicia que se viene mencionando desde el inicio de este apartado. El capítulo séptimo del libro V de la *Ética a Nicómaco* inicia con la presentación de la justicia política como aquella que se divide en natural y legal. Pero antes al finalizar el capítulo sexto del mismo texto, el Estagirita deja esbozado otro tipo de justicia, esta es la justicia doméstica como aquella distinta de la política y que por lo tanto no tiene lugar en la *polis* sino en un ámbito diferente que depende de las relaciones existentes dentro de la familia, a saber las de: marido- mujer, padre-hijo, y amo-esclavo.

Es muy interesante que para él la justicia como natural sea entendida en el ámbito de la *polis* y no en el de familia como podría erróneamente interpretarse. Empezaré por la

explicación de la justicia política, pues es en ella donde se presentan propiamente las características de la justicia, siendo que solo de manera análoga se dan en la justicia doméstica. A explicar esto dedico los siguientes apartados.

1.2. Justicia política

Se ha llegado al tema central de este primer capítulo la justicia política y en razón de ella también a la justicia doméstica. Después de haber presentado los rasgos principales de la justicia aristotélica que a mi juicio deben ser tenidos en consideración para su posterior utilización y que ayudan a entender con mayor claridad lo que a continuación se expresa, dejo claro que referirse a la justicia política o doméstica aristotélica permite abrir el panorama para lo que se pretende presentar en el segundo y tercer capítulo de este trabajo pues a partir del conocimiento de los conceptos clásicos aristotélicos busco establecer su conexión – entre similitudes y diferencias- con los postulados modernos de David Hume.

El capítulo sexto y séptimo de la *Ética a Nicómaco* son dedicados exclusivamente a la justicia política – como natural, como legal- y en cierto sentido al delimitar esta justicia refiere a la justicia doméstica.

Aunque precisamente estos pasajes han sido objeto de numerosos comentarios, aquí los traemos a colación con una intención muy precisa: delimitar los ámbitos de justicia y resaltar el papel que cumple esta virtud en los distintos tipos de relaciones que se establecen en la vida de los hombres.

De lo expresado hasta el momento, se sigue que para Aristóteles la virtud de la justicia tiene un papel central en la configuración de la vida en sociedad – y es esta justicia la que busca estudiar- es decir en lo que él llama *polis*. Así reconoce un tipo de justicia exclusivamente política, dentro de la que hará también una división entre lo que denomina

justicia natural y justicia legal. En un primer momento parecería que al decir “política” se hará referencia solo a la justicia que se rige concretamente por la ley escrita, o lo que ahora se conoce como ley positiva, pero no es así.

De manera global y antes de empezar a explicar lo referente a la justicia natural y legal, Aristóteles dice que la justicia política se da entre personas libres e iguales que participan de una vida en común⁹. De esta modo se circunscribe, primero, que la justicia política presenta un espacio definido de realización entre determinados tipos de sujetos – libres e iguales- y no cualquier persona. Segundo, debe haber vida en común que como se sabe en Aristóteles significa no solo vivir en una determinada ciudad sino además con miras a un fin común, de esto que también la justicia tenga que ver con la producción y preservación de la felicidad¹⁰, en lo que no me voy a detener. Tercero, entre aquellos sujetos que no sean libres e iguales no cabe este tipo de justicia, sino solo justicia en cierto sentido y por analogía¹¹. Decir esto último no es redundante pues con ello Aristóteles salva aquellos espacios donde si bien no existe lo político hay lugar para cierto sentido de justicia; es decir: la justicia como virtud para Aristóteles no existe solo como cimiento o para regular la vida de la polis, sino que entra en juego, aunque sea en sentido análogo, en toda clase de relaciones.

Se han destacado ya las condiciones que Aristóteles establece para que pueda darse la justicia política. Dado que, al exponer estos puntos, relativos a la justicia política, Aristóteles no ha introducido todavía la división interna de la justicia política en natural y legal, se entiende que todos los puntos se aplican a ambas. Con esto en mente, tiene interés leer lo que dice sobre la justicia política:

“Hay justicia, en efecto, para aquéllos cuyas relaciones están reguladas por una ley, y hay ley entre quienes se da la injusticia porque la justicia del juicio es el discernimiento entre lo justo y lo injusto. Donde hay injusticia se cometen acciones injustas (pero no siempre hay injusticia donde se cometen

⁹ EN, V, 6, 1134a.

¹⁰ EN, V, 1, 1129b.

¹¹ EN, V, 6, 1134a.

acciones injustas), y éstas consisten en atribuirse a uno mismo más de aquello que es bueno absolutamente hablando y menos de lo malo absolutamente hablando. Por eso no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón, porque el hombre hace eso en su propio interés, y se convierte en tirano. El gobernante es guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad” (1133 a-b).

Del texto podría confundir que Aristóteles dice que la justicia se da entre aquellas relaciones reguladas por una ley. La pregunta que surgiría es ¿se está refiriendo solamente a la ley de tipo escrito o se puede extender lo que el texto apunta a un tipo de justicia no escrita? Literalmente no dice nada más, sin embargo de todo lo estudiado hasta el momento me inclino por una interpretación más bien incluyente de ambos tipos de justicia natural y legal¹².

Por un lado, si bien de la lectura del libro V, se puede notar que Aristóteles da mucho más énfasis a lo justo legal, también se hace referencia a la lo justo como lo igual o equitativo, que se estudiará más adelante y en este sentido a lo justo natural, que no está siempre necesariamente reflejado en una ley escrita. Además, como ya se ha apuntado, otro aspecto a favor es que para Aristóteles hablar de legalidad no es estrictamente referirse a la ley escrita, sino también a un tipo de legalidad que va más allá, en cuanto que se está refiriendo a lo que sucede en las diversas situaciones de lo justo o injusto, sin que sea exclusivo de la ley escrita regular todas las situaciones; es más en el capítulo décimo del libro V, reconoce la existencia de lo equitativo que siendo justo, lo es no en el sentido de la ley sino como rectificación de la justicia legal¹³.

Luego, en el mismo texto se ha mencionado la figura del gobernante, independientemente de que se trate una justicia de tipo natural o legal. Por lo tanto, sin

¹²Con esto remito, básicamente, a lo expresado por Maritain sobre la ley no escrita “La ley natural no es una ley escrita. Los hombres la conocen con mayor o menor dificultad, y en grados diversos, y con riesgo de error en ella como en otras cosas (...) La ley natural es una ley no escrita. El conocimiento que de ella tiene el hombre ha crecido poco a poco con los progresos de la conciencia moral” (J. MARITAIN, 1961: 102, 103)

¹³EN, V, 10, 1137b.

negar la prioridad y hasta necesidad de una ley escrita, puede configurarse lo justo o injusto al margen de la existencia de una ley escrita.

Pues bien, situadas la justicia natural y legal dentro de la polis, es momento de estudiar la razón o razones por las que el Estagirita ha hecho esta distinción

1.2.1. Justicia natural

Aunque esta justicia pertenece al ámbito político, Aristóteles no ha dedicado mucho texto respecto a ella, sin embargo sí deja establecido que la principal diferencia entre esta justicia natural y la legal es que la primera tiene en todas partes la misma fuerza, lo cual no significa que sea inmutable, por lo menos no para los hombres. Así Aristóteles dice que toda justicia es variable¹⁴. Vale recordar que toda justicia política, en cualquiera de sus manifestaciones, tiene inherente un sentido de legalidad en cuanto que con ello se refleja lo justo.

En este sentido, si bien la justicia natural aristotélica no presenta una estructura determinada, es importante destacar que ella misma emana de las relaciones entre los sujetos directamente relacionadas con la propia naturaleza humana y no en virtud de lo convencional en un sentido positivo. Así pues, se podría incluir lo que los estoicos y los romanos posteriormente calificaron de comportamientos conforme a la naturaleza como lo que entra más ampliamente dentro del capítulo de “derecho consuetudinario”, costumbres que se imponen por sí mismas en la vida social sin necesidad de una prescripción legal. Por esta vía, en todo caso, se podría trazar otro puente con el enfoque de David Hume.

Al reconocer la existencia de una justicia de este tipo el Estagirita es consciente que hay situaciones que pueden escapar al mismo gobernante y a la comunidad, sin que

¹⁴ EN, V, 7, 1134 b.

esto signifique que no puede darse la justicia sin la presencia de un contenido estrictamente legal. Esta es una idea que modernamente se ha expresado en el Derecho a través de los principios generales del Derecho, los cuales pueden alegarse independientemente del sitio donde uno se encuentre.

Ahora, si bien Aristóteles no habla de un Derecho Natural, sí podemos, en cierta manera, asimilar este tipo de justicia a lo que hoy conocemos con tal nombre, pues son preceptos que sin necesidad de estar reconocidos por el derecho positivo y al emanar de la propia condición humana deben ser atendidos por quien administra la justicia. No es mi fin explicar esto a detalle, no obstante vale manifestar aquí que es una imposibilidad que todo sea regulado mediante la ley, siempre habrá situaciones que queden fuera, además de que la misma ley humana positiva puede presentar fallos.

De este modo, y en razón a lo mencionado, es oportuno hacer una breve referencia a la equidad y lo equitativo, pues como se expresa la equidad sin ser ajena a lo justo, es de alguna manera mejor que lo justo, entendida como aquella que rectifica la justicia legal cuando existe algún tipo de error u omisión, el cual no se atribuye a la ley en sí misma o al legislador, sino a la misma índole de las cosas y que debe ser corregido¹⁵.

Si bien no se hace una identificación de la epiqueya con la justicia natural, sí se puede interpretar que ambas comparten su existencia, no contrapuesta, con la justicia entendida como legal. Digo esto porque Aristóteles coloca a la epiqueya como aquella que rectifica, más no que se contrapone o elimina la justicia legal. En este sentido, la justicia legal viene a apoyarse en la epiqueya.

“(…) lo equitativo, si bien es mejor que una especie de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo como si se tratara de otro género. Lo mismo es, por tanto, justo y equitativo, y siendo ambos buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es

¹⁵ Cfr. EN, V, 10, 1137b.

que toda la ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal”. (1137b).

1.2.2. *Justicia legal*

Si la justicia natural es la que presenta la misma fuerza en todas partes, resulta fácil deducir que con la justicia legal no sucede lo mismo, por el contrario este tipo de justicia es de alguna manera la que se configura según determinadas leyes que obedecen a los distintos tipos de gobierno en las diferentes comunidades -reflejados en una ley escrita específica en cada lugar- de acuerdo a sus condiciones y necesidades.

Parecería que este tipo de justicia tiene mayor fuerza de coerción que la natural y es lo propio si se habla estrictamente de la *polis*, porque una vez establecida ya no da lo mismo que sea de una u otra manera sino que debe obedecerse el precepto que la ley establece y que es fruto de las convenciones humanas¹⁶.

“La justicia fundada en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas: las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende. De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes” (1135a).

A pesar, de que Aristóteles ha reconocido expresamente dos tipos de justicia en la *polis*, esto no quiere decir que una sea más que otra o sean excluyentes, sino más bien que

¹⁶ EN V 7, 1134 b.

existe una aplicación de la justicia legal, en este caso del cumplimiento y obediencia a lo que dice la ley escrita que debe mirarse primero. Esta idea viene, además, justificada porque si bien el autor se refiere a la *polis* en general existen distintos tipos de gobierno en los cuales existe una justicia legal de tipo específico, acorde a cada comunidad.

Pero es fundamental tener en cuenta que la justicia legal debe subordinarse al bien común, lo cual es de justicia natural. Cuestión distinta es que la articulación del bien común, en la práctica, precise de leyes positivas –como se dijo- por lo cual esto depende de las convenciones o acuerdos a los que lleguen cada comunidad al establecer sus leyes positivas –justicia legal-, con base en la justicia natural. Este aspecto es central para establecer las relaciones posteriores con David Hume, lo que se hará en el desarrollo del tercer capítulo.

Además, si bien la justicia no se reduce a la mera obediencia a la ley, sí es imprescindible que el gobernador procure dicha obediencia, pues aunque no se llegue a configurar la justicia como una disposición voluntaria del sujeto o en cada uno de los ciudadanos, si se cumple lo que la ley prescribe hay presencia de lo justo, incluso de actos justos aunque no se hable de una justicia como virtud o disposición – en el mismo sentido si es que se incumple la ley se puede configurar lo injusto o actos injustos-. Entonces, si bien no es necesaria la presencia del elemento volitivo en la actuación del ciudadano – lo preferible es que sí se dé- sí hay lugar para la justicia entendida como lo legal, esto significa como obediencia a la ley.

Es importante recordar que para Aristóteles esta obediencia y cumplimiento de la ley tiene entre sus objetivos convertirse – si es que no está presente- en un futuro en la disposición como una virtud en el sujeto. Como veremos, en Hume el aspecto de la disposición del sujeto no se hace presente en términos de voluntariedad, sino que él hará referencia a un sentimiento interno de moralidad – obligación moral de la justicia- que lleva a obedecer las reglas de la justicia –habiendo explicado antes lo que él entiende por obligación natural de la justicia-, esto se verá con más claridad más adelante. Así pues, en Hume, el objetivo es uno distinto del que Aristóteles busca.

1.3. Justicia doméstica

Al inicio de este capítulo he dejado claro que el texto central para enfocar la justicia aristotélica es el libro V de la *Ética a Nicómaco*, asimismo que este tema no es exclusivo de este libro sino que también es explicado a lo largo de la *Política*¹⁷ y parte de la *Retórica*. Pues bien, cuando Aristóteles trata sobre la justicia doméstica en el libro V hace solo dos referencias a ella en el capítulo sexto – para distinguirla de la justicia política- y al finalizar el capítulo undécimo.

De estas lecturas se extrae que la justicia doméstica, no siendo la justicia más importante para Aristóteles, presenta una estructura e incluso una jerarquización entre las relaciones que pueden surgir fuera de la *polis* en el ámbito familiar donde el referente central es el varón – sea como marido, padre o amo-. Para el interés de este trabajo basta con las referencias que se hacen en el libro V.

Si bien Aristóteles deja mencionado el tipo de justicia doméstica en el capítulo sexto, no ofrece mayor desarrollo de esta en este libro. Sin embargo, su tratamiento se extiende en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, siendo su objeto central la amistad y a través de esta el autor vuelve a presentar –además- el tema de la justicia. Aquí no entraremos en detalle sobre este libro, pues así como sucede con otros temas en Aristóteles y Hume -presentes en los textos que estudiamos- por el marco de este trabajo -la justicia y la configuración de la sociedad civil- nos limitamos a mencionar lo que se sobre la justicia doméstica decimos a continuación.

La vida humana no se desempeña de manera inmediata en la polis, sino que primero se desarrolla en el seno de una familia: entre padres y hermanos; y solo por mediación de la familia, se desempeña en la polis, de la que se llega a ser miembro de pleno derecho solo transcurrido cierto tiempo.

¹⁷ Específicamente en el libro I de la *Política*.

La existencia de la justicia doméstica se pone de manifiesto cuando Aristóteles define entre quienes puede darse la justicia política, es decir, entre personas libres e iguales. De modo que entre los que no están en estas condiciones no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros sino solo en cierto sentido y por analogía¹⁸. Para Aristóteles son libres e iguales aquellos varones que forman parte y participan de la *polis*. Entonces, ¿qué sucede con quienes se encuentran fuera de ella, a saber la mujer, el niño o los esclavos, cuando entran en relación con quienes sí son reconocidos como ciudadanos? ¿Hay lugar en las relaciones familiares para lo justo-injusto, acciones justas-injustas, o para la justicia o injusticia? Aristóteles reconoce que sí.

En el siguiente texto, Aristóteles muestra cómo de los tipos de relaciones se puede deducir que existe un tipo de justicia semejante, pero no entendida como política sino distinta de ella.

“La justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los gobernantes, aunque es semejante. En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio, y la propiedad, y el hijo, hasta que llega a una edad determinada y se hace independiente, son como partes de uno mismo, y, nadie se perjudica a sí mismo deliberadamente. Por eso no hay injusticia para con uno mismo y por tanto, tampoco hay injusticia ni justicia política en esas relaciones: quedamos, en efecto, en que esa clase de justicia era según ley, y en que tienen ley de modo natural aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia. Por esta razón la justicia se refiere más a la mujer que a los hijos o la propiedad; pero se trata en este caso de la justicia doméstica, que es también distinta de la política” (1134 b).

En definitiva, Aristóteles es claro al distinguir este tipo de justicia de cualquier otra. Refiere expresamente a la relación del amo-esclavo, del padre-hijo, y al finalizar a la justicia propia de la relación entre el marido y la mujer. No detallaré cada uno de ellas, pero

¹⁸ EN, V, 6, 1134a.

es muy interesante que cuando Aristóteles en el libro VIII entra un poco más a fondo en ellas lo hace –como ya se anotó- con directa referencia a la amistad. Esto llama la atención porque para él pueden existir ambas virtudes –amistad y justicia- al mismo tiempo no solo en la familia sino también en la *polis*. En cambio, en Hume este parentesco no se hace manifiesto, mucho menos en la familia donde solo hay lugar para la primera de ellas: tal vez porque para Hume la justicia, debido al enfoque que adopta, no admite un tratamiento análogo, como sí ocurre en cambio con Aristóteles

En síntesis, la teoría aristotélica de la justicia tiene un profundo sentido antropológico, por un lado, debido a los distintos espacios donde se puede dar su configuración –relaciones familiares y políticas, además del reconocimiento de las relaciones de intercambio - y por otro, por ese carácter de la justicia como una disposición voluntaria y personal que puede llegar a darse en la perfección de cada sujeto. Pero lo que más quiero resaltar es justamente el valor que da Aristóteles a la justicia en la *polis* y en sentido análogo a la familia. Así como su sorprendente división de la justicia política en natural y legal, diferente de la justicia doméstica.

Sin duda, no podemos negar que la manera en que Aristóteles realiza el análisis sobre la virtud de la justicia presenta una riqueza indiscutible que hasta la fecha es modelo y paradigma no solo en relación con el Derecho sino con otras ciencias como la Ética que los modernos muchas veces pretenden separar.

CAPÍTULO 2. LA JUSTICIA EN HUME

Ya el capítulo precedente se hizo referencia brevemente a algunos rasgos de la teoría humeana sobre la justicia, al hilo de la explicación de la teoría aristotélica de esta virtud.

Cabe observar, que ambas teorías presentan una diferencia cronológica de más de veinte siglos. Pues bien, aún con tal distancia temporal es muy interesante comparar el planteamiento realizado por Aristóteles -filósofo clásico- con el que se expondrá a continuación de David Hume -filósofo moderno-. A esta comparación, dedicaré expresamente el tercer capítulo de este trabajo. Por de pronto, una lectura de ambos autores permite identificar temas comunes, de gran relevancia para la configuración de la teoría social posterior.

Aunque la mayor carga metafísica con la que se presenta la ética de Aristóteles no impide en ningún momento su penetración en la especificidad de la razón práctica, y, concretamente, en la peculiaridad de la virtud de la justicia, es posible que una comparación con la teoría de la justicia de Hume nos permita advertir con más claridad algunos elementos de la propuesta aristotélica que, de otro modo, pasarían inadvertidos, y que sin embargo son cruciales para apreciar la riqueza del mismo concepto de justicia.

Soy consciente que la diferencia entre sus planteamientos no es solo de tipo cronológico, sino que depende también de las circunstancias en las que se desarrolló cada uno de ellos. Hume, desarrolla su teoría en pleno apogeo de la ilustración escocesa, contexto que, al menos en sus líneas fundamentales es preciso tener presente¹⁹ para entender a qué necesidades específicas pretendía responder su teoría, por mucho que no podamos detenernos a analizarlo en detalle.

En lo que sigue me propongo analizar exclusivamente la teoría de la justicia en David Hume. El texto central de referencia para este segundo capítulo es la Parte II, *De la justicia y la injusticia*, del Libro III, *De la Moral*, del *Tratado de la naturaleza humana*. De la misma manera que sucedía en Aristóteles, el texto seleccionado no es la única de las obras humeanas donde se hace referencia a la justicia, pero sí donde se aborda la justicia de manera principal. Entre sus demás obras destacan no solo algunas referencias a los otros libros del mismo *Tratado*, sino también en su obra *Investigaciones sobre los principios de la moral*, así como en *Enquiry*.

La exposición que hace Hume permite que alrededor de su teoría sobre la justicia salgan a la luz otros temas como la simpatía, el interés, la pasión por adquirir, entre otros. Sin embargo, la siguiente argumentación localiza en la virtud de la justicia el eje en torno al cual se configura de manera principal la idea misma de sociedad civil. Cuestión distinta es que para ello se tiene que hacer breve referencia a lo que el autor ha expuesto sobre otros temas en su obra central²⁰.

En efecto, afirmando que:

“No hay virtud más apreciada que la justicia ni vicio más detestado que la injusticia” (T. 3.3.1., 577).

¹⁹Para mayor detalle sobre la ilustración escocesa véase CHRISTOPHER J. BERRY, *The social theory of the scottish enlightenment*, con especial énfasis en el apartado Commercial Society, 120-155.

²⁰ Digo esto porque de la sola lectura del Libro III, se pueden estudiar específicamente diversos temas como: el sistema de las virtudes naturales, de las virtudes artificiales, la benevolencia, el interés, la simpatía. Así como la obediencia a la autoridad, las leyes de las naciones, de la modestia, de la cortesía, la castidad, solo por mencionar algunos tópicos. Esto, sin duda, muestra la riqueza que presenta la filosofía de David Hume.

Hume da a entender la importancia y fuerza que tiene la virtud de la justicia en la configuración de la vida social, en gran medida a causa del modo en que es percibida o valorada por la gente. Con ello, sin embargo, Hume no ofrece una definición de dicha virtud; tal definición la ha presentado anteriormente, en el marco de una diferenciación general de las virtudes en artificiales y naturales. Por esto la estructura que he realizado para exponer su enfoque de la justicia parte también de aquí, de la división y diferencia entre las virtudes naturales y virtudes artificiales.

Una vez identificada la justicia, descenderé, en una segunda parte, a los rasgos propios que presenta la justicia como virtud artificial y el papel fundamental que tiene en la teoría social humeana para la configuración de la sociedad civil. Abordaré lo relacionado a la obligación natural de la justicia, para posteriormente referirme a la obligación moral de la justicia.

Todo esto me abre las puertas para explicar –paralelamente- los ámbitos posteriores a los que da lugar la configuración de la justicia en la sociedad civil. Específicamente mi referencia será a la sociedad política. Entre tanto será inevitable referirnos, de cierta manera a lo que hay antes de la sociedad civil propiamente dicha, es decir, a la familia. Aquí se anotarán algunas ideas puntuales respecto a los círculos previos de las relaciones de familia y amigos. Todo esto siempre en razón de la perspectiva que nos interesa: la justicia y la configuración de la sociedad civil.

2.1. Virtudes naturales y virtudes artificiales

La estructura del Libro III del *Tratado* presenta en la Primera Parte el tema *De la virtud y el vicio en general*. De este tomaré la última referencia que hace Hume antes de entrar a la Parte II, sobre la justicia y la injusticia, pues esta aclaración ayudará a saber cuál

es la definición de virtud y vicio para Hume antes de empezar el análisis del tema que me interesa.

“(…) la virtud se distingue por el placer, y el vicio por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona con solo verlo y contemplarlo” (T.3.1.2., 476).

En sentido, la teoría humeana sobre la virtud y el vicio establece una cierta dependencia de estos con un determinado sentimiento. De acuerdo a lo que este cause en el observador se distinguirá entre virtud —cuando la acción, sentimiento o carácter origina placer—; o por el contrario será calificado de vicio si lo que genera es dolor.

Con estas palabras enlazo lo que Hume expresa al empezar la sección I de la Parte II del Libro III del *Tratado*, titulada *¿Es la justicia una virtud natural o artificial?* En estas palabras es clave la referencia que hace el autor a la virtud natural y virtud artificial, ya que el orden de exposición utilizado en el *Tratado* —en la parte De la moral- es empezar por las virtudes artificiales y solo después en la Parte III expondrá lo correspondiente a *De las demás virtudes y vicios*, donde aborda la cuestión de las virtudes naturales.

En efecto, existen virtudes que se aprecian como tales por la existencia de un sentimiento que de manera específica avala las acciones correspondientes; estas virtudes que vienen respaldadas por un sentimiento inmediato ante la realización de una acción, son las que Hume designa como virtudes naturales. Pero además, existe otro tipo de virtudes, denominadas por Hume, artificiales que no deben su designación como virtud a la existencia de un sentimiento semejante, sino a la utilidad que resulta de la sujeción a una determinada convención.

Así pues, a la pregunta que el mismo autor se plantea inicialmente *¿Es la justicia una virtud natural o artificial?* él mismo responde al empezar la sección I.

“(..) existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres. Pues bien, sostengo ahora que la *justicia* es de esta clase (...)” (T.3.2.1., 477).

Derechamente el autor deja establecido que la justicia es una virtud artificial, pues el placer que ella causa no se da de manera inmediata en los hombres, sino que surge solo debido a la instauración de unos determinados artificios que necesitan, como hemos apuntado, y veremos luego con más detalle, de la convención humana. Del texto anterior también se infiere que allí donde no se den estas circunstancias y necesidades no hay lugar para la justicia, pues simplemente no se necesitaría de ella. La cuestión que ahora nos ocupa es entonces saber cuáles son las razones por las que existe esta peculiar distinción de las virtudes en naturales y artificiales.

Pues bien, en la explicación que ofrece -y antes de entrar a fondo con la justicia como virtud artificial- Hume deja ver lo importante que es distinguir en su teoría dos elementos: *acción*, que se puede identificar como el elemento externo y el *motivo* que sería el elemento interno. Todo esto en el marco general de la virtud sin restringirlo exclusivamente a uno de los tipos de virtud, a saber, natural o artificial.

“(...) cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter (...) La ejecución externa no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior para encontrar la cualidad moral” (T.3.2.1., 477).

Respecto a la última parte del texto transcrito, el mismo autor nota que no es posible *mirar al interior*, por esto hemos de fijarnos en las acciones que son meros signos del motivo que las produjo. Pero sin perder de vista que es este último – el motivo- el verdadero objeto de alabanza. Esta estructura también se encuentra presente en el caso de

la justicia, donde aparece, si cabe, más neta. En efecto, en el caso de la justicia –como veremos- existe un motivo, pero este no es calificado como natural sino que la justicia encuentra su origen en el artificio de la convención. De aquí que el autor sostenga que la justicia es una virtud artificial.

Para Hume, al final toda acción virtuosa se da porque los motivos son los virtuosos. El autor se entretiene en esta explicación concluyendo que el motivo de una acción, en caso de ser virtuoso debe preceder al respeto por esa misma virtud. En el caso de las virtudes naturales, la cualidad virtuosa del motivo cuenta con un respaldo natural en determinados sentimientos, diversos del mismo sentimiento de la moralidad de la acción:

“(...) ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción” (T.3.2.1., 479).

Sin embargo, tal sentimiento natural está ausente en el caso de la justicia. El único “sentimiento” que parece acompañar la multitud de actos que llamamos justos es el sentimiento de deber. Pero este solo no puede justificar la previa valoración de los actos justos como actos virtuosos.

A efectos de presentar de manera más clara esta distinción es conveniente especificar un poco más la diferencia entre lo que es propiamente las virtudes naturales y específicamente la justicia como una virtud artificial, para este propósito me interesa subrayar el siguiente texto:

“La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso (...) el esquema de la ley y la justicia es

beneficioso para la sociedad. Y fue con la intención de alcanzar estos beneficios por los que los hombres establecieron la justicia mediante una convención voluntaria” (T. 3.3.1., 579).

Entonces, ¿Cuál es ese motivo específico que da lugar a esta virtud, teniendo en cuenta que no es una virtud natural sino artificial? Leamos lo que dice:

“(…) supongamos que una persona me ha prestado una suma de dinero a condición de que se la devuelva en unos cuantos días, y supongamos también que, al expirar el plazo, el prestamista exige la devolución. Yo pregunto *¿qué razón o motivo me obliga a devolver el dinero?*” (T.3.2.1., 479).

A partir de este ejemplo Hume empieza su explicación sobre la existencia de una virtud como la justicia diferenciando entre la respuesta que daría un hombre en un estado que se puede llamar natural (o condición ruda), y la respuesta que daría un hombre civilizado. Para el hombre civilizado la respuesta a la pregunta por el motivo de devolver el dinero prestado sería el respeto por la justicia. Sin embargo, esa no sería la respuesta que, según Hume, daría el hombre de ruda condición.

En su opinión, en ausencia de refinamiento y civilización el hombre no habría apelado al sentido del deber, sino que aludiría a otros motivos. ¿Cuáles? Hume explora posibles respuestas:

En su análisis refiere primero a la preocupación por el interés privado o por nuestra reputación²¹; menciona también el respeto por el interés público²², en cuyo análisis se detiene un poco más. Precisamente en este marco, pronuncia un juicio que -como veremos luego- está en perfecta consonancia con su planteamiento de la justicia como virtud artificial:

²¹ T. 3.3.1., 480.

²² T. 3.3.1., 481.

“En general puede afirmarse que en la mente de los hombre no existe una pasión tal como el amor a la humanidad considerada en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con no nosotros” (T.3.2.1., 481).

Con esta afirmación Hume va reconociendo que lo que mueve al hombre es un cierto tipo de interés que tendrá en cuenta al otro pero siempre de un modo particular, atendiendo a sus cualidades, los favores recibidos o su relación con cada uno de nosotros, lo cual es un modo de motivar la acción a partir de la simpatía, tema que adquiere un papel predominante en la Parte Tercera del Tratado de la Naturaleza Humana.

Considera Hume que tampoco se puede encontrar el motivo de la justicia en el amor al prójimo. Amor y justicia son cosas distintas. Respecto a esto para Hume el amor al prójimo es, y debe ser, más débil en unas personas que en otras. Y hay muchos –de hecho la mayoría- que deben carecer de él en absoluto. Por consiguiente el amor al prójimo no es el motivo originario de la justicia²³.

Por todo ello, concluye Hume -en coherencia con la afirmación que hizo en las primeras líneas de este libro- que la justicia carece de motivo natural alguno; y que, por consiguiente, es una virtud artificial.

“(…) 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 las convenciones humanas” (T.3.2.1., 483).

Por un lado, con el texto anterior Hume introduce una afirmación crucial en su teoría, es decir la presencia de las convenciones humanas, introducidas en primer término por una razón de utilidad: este es el elemento fundamental para entender el surgimiento y mantenimiento de la justicia. Algo que, teniendo en cuenta la capacidad inventiva del

²³ Cfr. T.3.2.1., 482.

hombre, le permite considerar la justicia, desde otro punto de vista, como algo perfectamente natural:

“(…) así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie de inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural (...). Aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias*” (T.3.2.1., 484).

Con estas palabras Hume recoge no solo lo que viene diciendo de la justicia como artificial, sino otras de las ideas centrales de su planteamiento. Por una parte, que debido a la inventiva humana y por la necesidad de una virtud como la justicia, se califica a las reglas que de ella deriven como *leyes naturales*, siendo esto lo correspondiente a la especie humana²⁴. Por otra parte, que aunque resulten de convenciones humanas, no significa que ellas sean arbitrarias o injustas.

A su modo, Hume ha llegado a identificar dos aspectos en la virtud de la justicia: la cualidad virtuosa que justifica la consideración de la justicia como virtud en primer término —la utilidad que revista para todos un determinado comportamiento restrictivo a primera vista del interés— y el sentimiento de deber que la acompaña, esa sujeción cuando nos encontramos ya en un estadio civilizado. Sobre esto se volverá con mayor detalle cuando expliquemos el tema de la obligación natural y moral de la justicia.

Ahora bien, aun reconociendo que el motivo original de la justicia no puede reducirse a la simple utilidad, se puede decir que Hume expresa en términos genéticos o evolutivos la misma diferencia que Aristóteles expresa en términos sustantivos cuando habla, por un lado, del objeto de la justicia y, por otro, de la disposición con la que realizamos dicho objeto.

²⁴ Cfr. T.3.2.1., 484

En efecto: como se anotó en el primer capítulo, Aristóteles al referirse a su explicación de la justicia distinguía entre lo justo, el acto justo y propiamente la configuración de la justicia como virtud -que no tiene lugar a menos que el agente tenga la disposición estable de dar a cada uno lo que es suyo. A tenor de lo que hemos visto, aunque la estructura objetivo-subjetivo permanece, Hume parece reducir el objeto justo a la sujeción a una norma que resulta generalmente útil; por otro lado, parece reducir la disposición virtuosa al sentimiento moral que sobreviene en un estado civilizado²⁵.

Por lo que se refiere a las virtudes naturales, de las que se ocupa en la Parte III, parece que tienen su lugar, principalmente, en el contexto de la vida familiar y los círculos de amistad. En efecto, cuando Hume, se refiere a la bondad y benevolencia dice:

“Una vez que la experiencia nos ha proporcionado un conocimiento de los asuntos humanos y enseñado su relación con las pasiones, advertimos que la generosidad de los hombres es muy limitada, entendiéndose pocas veces más allá de los amigos y familiares o, todo lo más, del país natal” (T.3.3.3., 602).

De acuerdo con lo anterior podemos deducir: primero, que se trata de grupos bastante reducidos en número de personas; segundo, en este tipo de relaciones la cercanía es mayor no solo entre los familiares sino con los amigos; tercero, cuando se dan relaciones que trascienden estos ámbitos pequeños y con la presencia de personas ajenas al entorno familiar o amical, empiezan una serie de situaciones conflictivas, en las que ya nos bastan las virtudes naturales sobre las que se sientan las bases de la familia y de la amistad. En este sentido, cuando las relaciones que van surgiendo son más de tipo comercial o social, no es suficiente con las virtudes naturales, sino que ahora para Hume tiene un lugar preferente las virtudes artificiales. De aquí la necesidad de una virtud distinta, esto es de la justicia.

²⁵ De la relación de ambos aspectos -aristotélico y humeano- se tratará con mayor detalle en el tercer capítulo de este trabajo.

En síntesis y para concluir este primer apartado, debo decir que la división que hace Hume en virtudes naturales y artificiales, es fundamental para la construcción y entendimiento de su teoría social. Pues por un lado, fija la existencia de virtudes que surgen directamente por una pasión inmediata como es el caso de las virtudes naturales necesarias para determinados tipos de relaciones básicas y previas a las relaciones de sociedad. Además, en razón de las necesidades del hombre ofrece otro tipo de virtudes denominadas artificiales, que sin bien no tiene un motivo natural encuentran su base en invenciones humanas, pero no por cualquier razón, sino justamente porque son necesarias para la vida del hombre.

Por otro lado, esta división permite delimitar tres ámbitos de realización humana distintos: primero, las relaciones de tipo familiar y las relaciones de amistad (ámbito pre-social), donde se dan las virtudes naturales. Posteriormente el espacio de la sociedad civil, donde se dan las relaciones con aquellas personas que, de alguna manera, se encuentran fuera de los círculos familiares. Estas son de tipo comercial o establecidas por determinados intercambios entre las personas (ámbito prepolítico). Y el tercer ámbito central que es propiamente la sociedad política (ámbito político). Sobre estos volveré en los siguientes apartados.

2.1. El espacio presocial: la familia

De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior queda definido que en la teoría humeana existen dos tipos de virtudes: naturales y artificiales. He referido, también, cuál es el elemento que las distingue. Respecto a esto se ha dejado establecido que para Hume la justicia es una virtud artificial y que su primera aparición se da en un ámbito específico, a saber, con el surgimiento de los primeros rasgos de sociedad, derechamente con la sociedad civil.

Hume, en el Libro III no dedica a la familia algún tipo de sección específica. No obstante, sí refiere a ella en distintos pasajes sobre todo de la Parte II y la Parte III. Ciertamente, lo que el autor persigue fundamentar en la Parte II son sus argumentos sobre la justicia como virtud artificial.

Posteriormente, en la Parte III aludirá a *las demás virtudes y vicios*. Este título sugiere que Hume explicará sus planteamientos sobre las virtudes y vicios naturales. Efectivamente así es, pero en ninguna de ellas abordará a la familia como tema específico. Así pues, aunque empezamos este segundo capítulo con la exposición del tema de la familia, es de notar que no reproducimos con ello la misma estructura del Tratado. Con todo, hay razones para escoger esta opción. Pues, de la lectura del Tratado se desprende la centralidad del tema de la familia para entender el modo en que, según Hume, se configura el espacio de la justicia, que no es otro que el de la sociedad civil.

En este sentido, hago referencia primero a la familia como el espacio presocial. Luego de manera central abordaré la cuestión que nos ocupa, es decir, la configuración de la sociedad civil en torno a la justicia como virtud artificial. Para finalizar estudiaré, brevemente, el espacio que surge posteriormente a la aparición de las reglas de justicia, esto es el espacio político, concebido por Hume como el espacio desde el que se asegura la vigencia efectiva de las reglas de justicia, previamente instituidas. A este propósito dedico las siguientes páginas.

Para ello comenzaré por ocuparme de la familia. En efecto: a pesar de que Hume no dedique un epígrafe concreto a esta forma de convivencia, en el curso de su explicación de los orígenes de la justicia se pone de manifiesto la importancia que tiene la familia para la constitución misma de la sociedad civil. No tanto porque la sociedad civil constituya una prolongación de la familia, sino porque, como veremos, aquélla obtiene de esta una pauta en lo que se refiere al equilibrio de sentimientos sociales y asociales, algo imprescindible si se ha de configurar una forma estable de relación.

En efecto:

“Para formar una sociedad no solo es necesario que esta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas” (T.3.1.2., 486).

Según esto, para entrar en sociedad el hombre debe tomar conciencia de las ventajas vinculadas a ella. Es decir: no basta que haya objetivamente unas ventajas, sino que es preciso ser consciente de ellas. Esta conciencia, sin embargo, no es fruto de razonamientos teóricos, sino algo aprendido, de manera connatural, en el contexto de las relaciones familiares. Para explicar este punto, Hume empieza a desgranar su planteamiento sobre el principio original y primero de la sociedad humana haciendo referencia al apetito sexual. Este apetito permite la unión de varones y mujeres, y por lo tanto la aparición de la familia con sus respectivos vínculos y relaciones.

Así, Hume dice que a partir de este surgen no solo el vínculo entre varón y mujer, sino además el vínculo de unión entre padres e hijos. Ahora bien, en el seno de la familia se experimentan las ventajas y los sacrificios que conlleva el convivir con otros, y cómo se equilibran, de manera natural, el menoscabo de los intereses individuales y la dulzura de los sentimientos sociales:

“(…) los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos. En poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella, limitando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad” (T.3.1.2., 486).

Aunque en este texto Hume no lo ha dicho explícitamente, se reconoce que en la familia solo hay lugar para las virtudes naturales –que aquí no detallaremos-. El autor ha referido al ‘afecto natural’ que reina en estas relaciones. Asimismo, menciona que es el lugar donde los hombres se dan cuenta de lo ventajoso que resulta vivir en sociedad. Es además donde se limitan aquellos sentimientos, asperezas o pasiones que impiden este último tipo de convivencia.

En este sentido, parece que en este espacio el equilibrio de pasiones se logra gracias a la ayuda que los padres van brindando a los hijos en la educación de las mismas. De algún modo, se está atribuyendo a los padres el rol que luego tendrá la justicia en la sociedad al limitar y encauzar la pasión por adquirir –como tendremos ocasión de desarrollar en el siguiente apartado-. Además, el texto reproducido resulta muy conveniente a la luz de lo dicho en el capítulo anterior donde aludíamos al modo en que Aristóteles explica la justicia doméstica, sugiriendo que el papel del padre es muy semejante al que cumple la ley en la polis.

En todo caso, con Hume asistimos, no solo a una manera diferente de entender el lugar y la concepción de justicia, sino a una acentuación del avance y diferenciación en las relaciones humanas conforme a la cantidad de sus miembros²⁶. La “cantidad” influye en la forma de la relación²⁷ y también en la intensidad del afecto presente en estas nuevas relaciones:

“(…) en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige

²⁶ Respeto a esto, también, Aristóteles consideraba importante tener en cuenta el número de hombres en la polis. Así dice que es difícil y acaso imposible que la ciudad demasiado populosa se legisle bien. En este sentido, para el Estagirita también era importante tener en cuenta “la cantidad” para hablar de polis. Cfr. *Política* IV (VII), 4, 1326 a.

²⁷ Así lo reconoce Kliemt, al afirmar sobre Hume: “David Hume es posiblemente el primer filósofo que reconoce claramente la diferencia entre el ámbito próximo y remoto de los individuos y analizó seriamente su enorme importancia para la capacidad y forma de organización de los intereses individuales”; “Pero la contribución teórica mucho más importante de Hume reside en haber sido el primero en establecer y desarrollar plenamente la distinción entre el ámbito próximo y el lejano de los individuos socializados”. KLIEMT, H., 1986, 34, 65.

a nuestras relaciones y conocidos; tan solo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes” (T.3.1.2., 488).

La idea no es nueva. Se puede poner en relación con la teoría estoica de la *oikeiosis*. Ahora bien, en la medida en que las atenciones más intensas se dirigen naturalmente hacia los propios —familia, amigos— la convivencia con los extraños debe poner en juego un principio distinto. Hume va introduciendo la idea de que para la convivencia en sociedad no basta con las virtudes naturales sino que se hace necesaria la presencia de unas virtudes distintas a estas, que él llama artificiales: no tanto porque no sean necesarias, sino porque no arraigan de una manera tan evidente en el sentimiento.

Implícitamente, Hume da a entender que la justicia —por lo menos según la entiende él— es la virtud propia de la sociedad civil (la que la constituye como tal), pero no de la familia, donde en cambio tendrían su lugar propio las virtudes que él llama naturales.

Para apreciar el lugar central que tiene la justicia en la constitución de la sociedad civil es preciso referirse a la propiedad. En un presocial o previo a la sociedad dice Hume, en un movimiento que recuerda a Rousseau, “no existe nada que pueda considerarse propiedad, y, en consecuencia, sería imposible que existiera algo semejante a justicia o injusticia” (T.3.1.2., 501). Por el contrario, proteger la propiedad y tener la posibilidad de aumentarla sin riesgo es la razón de ser de las normas de justicia.

En efecto: para Hume será necesario el respeto por la propiedad ajena si es que se quiere vivir en paz y con seguridad, tarea que será atribuida principalmente a la justicia, este es uno de los motivos de la gran importancia que tiene para la configuración de la sociedad civil y una teoría política -sobre esto volveré más adelante-.

Proteger lo propio no es imperativo en el marco de las relaciones familiares, porque entre los miembros de una familia existen lazos de afecto que difuminan las fronteras entre lo mío y lo tuyo: las cosas que hay en la familia serán de cierta manera común a todos sus miembros. En el mismo sentido, se puede hacer extensiva esta interpretación para lo que sucede en las relaciones de amistad.

“Es fácil darse cuenta de que un afecto cordial hace que entre amigos todo sea común; en especial, las personas unidas en matrimonio pierden mutuamente su *propiedad* particular y no saben ya de lo *mío* y lo *tuyo*, que son cosas, en cambio, tan necesarias en la sociedad humana y que tantos disturbios producen” (T.3.1.2., 495).

En síntesis, si bien en las relaciones familiares – o entre amigos- no hay necesidad de la virtud de la justicia por no presentarse las condiciones para su configuración, sí es el espacio que de alguna manera prepara para lo que será el próximo escalón en la vida de los hombres fuera de la casa, con vistas no solo a la inmediata convivencia en la sociedad civil sino a las remotas relaciones que surgirán en la sociedad política. Posteriormente volveremos sobre estas ideas.

Antes de finalizar esta parte, y aunque aquí no se ha desarrollado esta idea a fondo, cabe resaltar una palabra usada por Hume cuando explica las relaciones que se darán fuera de la vida en familia. En una parte determinada de su texto escribe:

“La invención de ley natural concerniente a la *estabilidad* de la posesión ha hecho que los hombres se toleren unos a otros (...)” (T.3.2.2., 520).

De entrada leer este texto nos sitúa realmente en un contexto distinto donde los hombres no se mueven por el afecto o cariño natural, que sí surge en las relaciones de familia o con las personas más cercanas, sino en el propio espacio donde la prioridad son las relaciones comerciales siendo que respecto a los demás lo que se hace es *tolerarlos*. Según esto es coherente que Hume le haya otorgado tanta importancia y detalle a la sociedad comercial -indefectible y necesariamente- de la mano de la justicia.

Existen otras referencias en el texto sobre la familia, pero básicamente todos giran en torno a las ideas ya expresadas. Es momento de centrar la exposición en torno a la justicia y a la sociedad civil.

2.2. La configuración de la sociedad civil

Vale decir que en el texto Hume no hace mención expresa de los términos “sociedad civil” y “sociedad política”. Lo que él básicamente refiere es a la “sociedad”, sin embargo de su lectura se puede identificar cómo el autor distingue estos dos tipos de sociedades, atribuyendo a cada una determinadas características, que permiten definirlas y distinguirlas.

La justicia surge justamente ante la configuración de un primer tipo de sociedad –a saber, la sociedad civil- como necesaria para su mantenimiento y sin la cual no es posible su extensión en el tiempo. A explicar esta relación -entre el surgimiento de la sociedad civil y la teoría de la justicia de David Hume- se dedica la parte más importante de este trabajo.

Concretamente este apartado gira en torno a tres cuestiones: primera: ¿Cómo es este nuevo espacio conocido como la sociedad civil -que surge fuera de las relaciones familiares- al que Hume dedica tanta importancia y por qué? El cual no siendo un espacio político presenta determinadas condiciones que hacen necesario la instauración de una virtud como la justicia. En este sentido -y esta es la segunda cuestión- ya se anotó que la justicia es una virtud artificial pero específicamente ¿En qué consiste esta artificialidad? o ¿Cuál es el artificio del que depende? Tercero ¿qué significa que Hume hable de una obligación natural, respecto a la justicia?

Se dijo anteriormente que la teoría humeana de la justicia no puede desligarse del marco histórico de la época en la propiamente surgió. En este sentido, resulta coherente que con las influencias de la ilustración escocesa la sociedad civil, a la que Hume refiere, ocupe parte central en su teoría social. Sin entrar en estos detalles, la pregunta que aquí interesa responder es ¿Cómo es este nuevo ámbito de la sociedad civil? Y ¿por qué es tan importante para Hume?

Para entender mejor el surgimiento de esta sociedad, es conveniente mencionar algunas ideas dichas hasta el momento. Pues bien, se dijo que es en la familia donde

primariamente el hombre empieza a ser consciente de las ventajas de la vida en sociedad. Esto en razón de que para Hume el hombre es el animal que se ve menos dotado para cubrir individualmente las necesidades que por su propia naturaleza presenta. Por esto el autor dice:

“Solo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual que las demás criaturas y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer su condición salvaje y solitaria” (T. 3. 2. 2., 485).

Ahora bien, la sociedad en la que el hombre se mueve inmediatamente que deja el espacio presocial de la familia – donde primaba las virtudes naturales como la bondad y la benevolencia- se da con un fin específico. Para Hume este fin es de tipo comercial y de intercambio entre quienes participan de esta sociedad. En efecto, el desenvolvimiento que tendrá cada hombre en este ámbito escapa a las relaciones establecidas en la familia. Primero -como se viene retirando- en la sociedad civil hay un mayor número integrantes. Segundo – y esta es una de las características más importantes- no hay presencia de lazos de afecto entre quienes la conforman, pues las distancias que se presentan entre los sujetos es cada vez más considerable, así son cada vez más extraños. Tercero, al seguir creciendo la sociedad, surgen mayores necesidades de las que se tenían en la familia. De la misma manera la tendencia a la satisfacción de sus pasiones se ve considerablemente afectada, por lo tanto necesita de otros medios para satisfacerlas y hasta controlarlas.

“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 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” (T. 3. 2. 2., 499).

Ante este panorama y siendo inevitable que este tipo de relaciones se configuren es claro que lo que podía mantener la paz, el orden, la satisfacción y el equilibrio de las pasiones en la familia queda ahora calificado como insuficiente. Hace falta la invención de algún artificio que permita a los hombres vivir en la sociedad, sobre todo siendo conscientes de que esta manera de vivir trae más ventajas que la vida llevada de manera solitaria, o incluso solo manteniéndose dentro de la familia.

Surge, entonces, en la teoría humeana la instauración de la justicia como algo necesario. Pero, como se puede advertir, su aparición se debe exclusivamente a la pura convención de los hombres, que ante la imperiosa necesidad de satisfacer, controlar y dirigir sus pasiones, se ven en la circunstancia de hacerlo. Veamos detalladamente en qué consiste la virtud de la justicia denominada por Hume como artificial.

Cabe resaltar que para Hume la sociedad civil se regula solo en base a las normas básicas de la justicia. En el texto no aparece para este tipo de sociedad algo que haga directamente referencia al gobierno o alguna autoridad. Esto va configurando una de las más importantes ideas en la teoría humeana, es decir, que el gobierno -como se tendrá ocasión de estudiar- es una institución propia de la sociedad política y que surge justamente para reforzar el cumplimiento de las normas básicas presentes en la sociedad civil. Por lo tanto, es conveniente señalar que la sociedad civil no surge en razón de la existencia o como parte de la instauración de un gobierno. Muy por el contrario Hume establece que puede darse, en sus orígenes, sin la presencia de esta institución política.

Además, la explicación que ofrece Hume sobre este estadio de la sociedad es una de las formas más importantes de gestación del pensamiento de la sociedad civil, como aquel espacio posterior a la familia y a la vez previo al espacio propiamente político. Pero

aún con todo esto, lo peculiar en este autor, es el papel que le otorga a la justicia como la virtud - de alguna manera- reinante en las relaciones comerciales.

De este modo, se puede notar que el Tratado de la Naturaleza Humana, presenta una riqueza no solamente por la presentación que Hume hace del hombre desde un punto de vista antropológico, sino por los aspectos de su teoría moral y socio-política, centrales para el entendimiento de lo acontecido en su época y en las consecuencias que estos planteamientos tienen inmediatamente en posteriores autores. En este sentido cabe observar, que aunque la justicia es calificada como virtud, no será entendida como la virtud clásica aristotélica, sino que para Hume la justicia es presentada para garantizar la satisfacción de unos intereses individuales y una mejor dirección para las pasiones presentes en la naturaleza humana, sobre todo para encauzar y dirigir –pero no eliminar- la pasión por adquirir.

Una vez abandonado el ámbito familiar, el hombre se enfrenta con un nuevo tipo de circunstancias que sobrepasan no solo las necesidades presentes en ese primer espacio sino además su capacidad individual para satisfacerlas. Son lo que John Rawls ha llamado “circunstancias de justicia”, que Hume caracteriza con dos rasgos: benevolencia limitada y escasez. Teniendo como marco estas circunstancias Hume elabora su teoría de la justicia como una virtud artificial.

Ahora bien, estas dos circunstancias, unidas a la imperiosa pasión por adquirir, que según Hume domina a los seres humanos, son las que harían inevitable el conflicto, de no introducir ciertas convenciones destinadas a fijar la propiedad y regular su modo de transferencia.

2.2.1. La pasión por adquirir

Para Hume, la pasión por adquirir es uno de los aspectos más importantes y centrales en su teoría. Así, esta es la que de alguna manera motiva a la elaboración de una teoría de la justicia como virtud artificial. Según el autor, esta pasión es la que mueve el ansia de tener siempre más bienes. Es decir, que si no contamos con un medio para controlarla, esta puede perder su dirección y causar perjuicio a los demás en lo que respecta a la propiedad ajena.

Resulta obvio que para Hume la pasión por adquirir tenga mayor protagonismo al encontrarse en un espacio donde lo propio es la adquisición e intercambio constante y acelerado de bienes. De esto que al ser una pasión, cuyo dominio puede escapar naturalmente a los hombres, es la justicia como virtud artificial la que viene a poner coto en su desenvolvimiento, pero no la elimina sino que más bien la direcciona hacia un mejor aprovechamiento.

“Sea cual sea la restricción que puedan imponer a las pasiones de los hombres, son el resultado genuino de estas pasiones y constituyen tan sólo una forma más elaborada y refinada de satisfacerlas” (T.3.2.6., 526).

Cabe observar, que en el fondo esta misma pasión da origen a las relaciones cambiarias, pues el hombre en su deseo de adquirir más posesiones busca las formas de satisfacerla. Siendo la sociedad comercial el espacio adecuado para lograrlo.

“Solamente el ansia de de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad (...) Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión” (T.3.2.2., 492).

Con estas últimas palabras Hume muestra la directa relación que se da entre la pasión por adquirir y la sociedad comercial. No solo en cuanto al origen de la sociedad sino sobre todo respecto al mantenimiento de la misma. Nuevamente es manifiesto el rol que tiene la justicia pues sin esta virtud aquella pasión no podría restringirse y encauzarse por lo tanto la sociedad comercial está destinada a desaparecer inmediatamente.

“ (...) pues sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato, y todo el mundo debe caer en esa condición salvaje y solitaria que es infinitamente peor a la peor situación que pueda imaginarse en la sociedad” (T.3.2.2., 498).

A todo esto hay que agregar algo más, pues para Hume muy relacionado con la pasión por adquirir se debe tener en cuenta que el egoísmo de los hombres -excitado al comparar las pocas cosas que posee con las que necesita- debe ser también restringido. Por esto los hombres se ven de alguna manera obligados al establecimiento de medios, para distinguir y dar estabilidad a los bienes que poseen²⁸.

En efecto, Hume dice:

“que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos” (T.3.2.2., 495).

Entonces, cabe preguntar -aunque ya se ha venido mencionando en los apartados anteriores- ¿Cuál es el medio al que los hombres recurren para distinguir y dar estabilidad a los bienes que poseen, a la vez que se logra un mejor modo en la adquisición de estos? Veamos que dice nuestro autor.

²⁸ T.3.2.2., 495.

2.2.2. La nivelación de la pasión por adquirir mediante las convenciones de justicia

Para Hume, con el surgimiento del espacio prepolítico o sociedad civil -vistas sus ventajas pero también los inconvenientes que se presentan si no se establecen restricciones- es necesario detenerse en ella y estudiarla más a fondo. Así elabora una teoría acorde con las necesidades que en ella se presentan.

De este modo la teoría de la justicia humeana se estructura para garantizar determinadas reglas que -gracias a la inventiva humana- surgen para hacer posible la convivencia social -basada en un primer momento en el comercio y el mutuo intercambio-. A partir de aquí, la configuración de la sociedad comercial viene de la mano, necesariamente, del establecimiento de la justicia.

Hasta aquí se ha fijado ya que la justicia es una virtud artificial. Según esto ¿En qué consiste esta artificialidad? o dicho de otro modo ¿Cuál es el artificio del que depende la virtud de la justicia? Directamente hay que responder que el artificio sobre el cual se basa la virtud de la justicia -y por el cual es calificada como artificial- son las convenciones humanas.

Ahora bien, si la justicia es la virtud que viene a poner coto a la pasión por adquirir – a la que nos hemos referido- resulta fundamental saber cuál es el planteamiento de David Hume sobre estas convenciones en las que se basa la justicia.

En este sentido, para el autor existen tres leyes – o normas de justicia- establecidas por el acuerdo de los miembros de la sociedad y que dan lugar a esta virtud. Solo con el reconocimiento de estas es posible el intercambio comercial al cual venimos refiriendo. Así la justicia cumple un rol fundamental pues no solo permite que se den este tipo de relaciones sino que con su realización se viene a poner límites al egoísmo y se da una mejor dirección a la pasión por adquirir presentes desde un primer momento en cada hombre, quien al salir del círculo familiar se enfrenta también con el aumento de estas pasiones. En lo que sigue me propongo enfatizar en estos puntos con los cuales se entiende

a la justicia no solo como artificial sino que además se comprende el lugar determinante que ocupa en la teoría social de Hume.

Pues bien, la artificialidad de esta virtud radica en el establecimiento por convención de las reglas de la justicia. Conviene anotar aquí que en el texto el autor dedica las secciones II, III, IV y V a la explicación de cada una de las reglas de la justicia, normas o también llamadas convenciones. Estas son: la estabilidad de la posesión, junto a ella explica la propiedad; la transferencia de propiedad por consentimiento, y el carácter obligatorio de las promesas.

No me detendré en el análisis pormenorizado de cada una de ellas, pero sí tomaré los puntos más importantes establecidos por el autor respecto a la primera de ellas que es identificada como la norma básica, a partir de la cual surgen las demás – a la que Hume dedica la sección más amplia- es decir a ‘la estabilidad de la posesión’. Con esto el autor explica el origen de las normas de justicia y por lo tanto de la justicia misma.

Llama la atención la forma en que Hume presenta y estructura sus planteamientos. De este modo, antes de adentrarse en la explicación sobre las normas de la justicia hace referencias a los tipos de bienes que el hombre puede poseer. Así pues, dice que existen tres clases: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna²⁹.

Ciertamente, para Hume, los dos primeros tipos de bienes –referentes a la dimensión interna y al propio cuerpo- no presentan mayores problemas. Sin embargo, no sucede lo mismo con los bienes externos adquiridos como fruto de la laboriosidad y la fortuna. Es justamente con esta explicación donde empieza el desarrollo de su planteamiento sobre las reglas de la justicia.

En efecto, Hume sostiene que:

²⁹ Cfr. T. 3.2. 2., 487

“Solo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades” (T. 3. 2. 2., 488).

En este sentido, solo estos bienes podrían de ser objeto de apropiación ilícita por otra persona que no sea realmente su propietario. Sin embargo, Hume agrega que cuando interviene el consentimiento del propietario, estos bienes pueden ser transferidos³⁰. Con estas palabras hace referencia a la segunda regla, antes mencionada, la transferencia por consentimiento.

Por otro lado, en la última parte del texto reproducido el autor refiere una idea transversal en el origen de su explicación sobre la justicia: el desequilibrio entre las necesidades humanas y la cantidad de bienes necesarios para satisfacerlas. En este sentido, el hombre siempre querrá más de lo que ya tiene. Según esto, Hume, explica que todos los hombres tienen presente la pasión por adquirir pero, aún cuando esa pasión se dirige hacia los bienes existentes, estos no colmarán totalmente las necesidades que van surgiendo, siendo de alguna manera siempre insuficientes.

“Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de ésta” (T. 3. 2. 2., 488).

Con estas palabras, Hume, deja establecido que para la sociedad es un interés prioritario alcanzar la estabilidad respecto a los bienes externos. Leamos lo que dice el autor:

³⁰ Cfr. T. 3. 2. 4., 514.

“Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad (...) cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos –debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra- se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte” (T.3.2.2., 489).

En estas palabras es clave la referencia que Hume hace a la convención, como el remedio para lograr la seguridad y ventajas que la vida en sociedad ofrece a sus miembros. La convención, es el artificio que permite la configuración de la justicia.

Así pues, si con el surgimiento de la sociedad se manifiesta la urgencia por el establecimiento de estas normas a las que se llega por convención humana, es interesante que lo que Hume llama *remedio* no otorga solamente seguridad en el tráfico comercial de los bienes cuya estabilidad se busca, sino que el autor tiene siempre presente que existe un interés -de cada hombre- en que estas normas no solo se establezcan sino que sean observadas por todos los hombres. Asimismo con la estabilidad de la posesión -como la norma básica de justicia- se logra la nivelación de la pasión por adquirir.

En este sentido, el autor encuentra no solo una conveniencia referente a uno mismo sino también al otro.

“En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, tan necesaria

para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra” (T.3.2.2., 489).

Resaltarlo aquí, ayudará a tener más claros los conceptos cuando me refiera a la obligación natural de la justicia.

Entonces, es fácil concluir junto al autor que la estabilidad de la posesión –y con ella las convenciones de la justicia- permite la primera condición de la vida en sociedad, es decir que cada hombre al tener sus bienes asegurados, y sin el temor de que otro pueda arrebatárselo, puedan tolerarse entre sí. Según esto, la vida en sociedad estaría resguardada por la paz y seguridad que brinda la observancia de estas normas.

“La paz y la seguridad de la sociedad humana dependen de la observancia estricta de estas tres leyes; allí donde no sean obedecidas será imposible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres. La sociedad es algo absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad, y esas leyes son igual de necesarias para el sostenimiento de la sociedad” (T.3.2.2. 526)

Con el razonamiento precedente, se tiene claro por un lado, que el artificio por el que se puede hablar de la virtud de la justicia es la convención. Por otro lado, que esta convención encuentra expresión en el establecimiento de las tres normas de la justicia, teniendo como base la norma básica de la estabilidad de la posesión.

En este sentido dice el autor que las ideas de justicia e injusticia tienen lugar inmediatamente una vez implantada la norma básica³¹. Esto significa que la justicia y la norma básica se identifican. Por esto Hume dice que una vez establecida la posesión de los bienes de los hombres, y por lo tanto la justicia – solo posteriormente- tienen lugar instituciones como la propiedad, el derecho y obligación. De aquí la idea de que la justicia es la que da origen a la propiedad y demás y no al contrario³². Para Hume, no existe

³¹Cfr. T.3.3.5., 491.

³² Cfr. T.3.2.2., 491.

naturalmente nada que pueda ser llamado propiedad, con anterioridad a las convenciones humanas, por lo tanto antes de estas no existe la virtud artificial de la justicia³³.

A todo lo explicado en este apartado, hay que añadir algo más respecto a la norma básica de la justicia. Para esto me baso en dos párrafos concretos.

Por un lado, el primero dice:

“Nada hay más vigilante e inventivo que nuestras pasiones, y tampoco hay nada más obvio que la convención por la que se establece la observancia de estas reglas. Por eso la naturaleza ha confiado esta tarea enteramente a la conducta de los hombres, sin colocar en la mente ningún particular principio original por el que nos viéramos determinados (...) aunque esas leyes sean necesarias, tienen un carácter completamente artificial y se deben a la invención humana, por lo que en consecuencia, la justicia es una virtud artificial y no natural” (T. 3. 2. 7., 526).

Vale detenernos en lo expresado en el texto, pues para Hume si bien la justicia es una virtud artificial, dice además que las normas de la justicia también presentan dicho carácter de artificial. Sin embargo, hay que distinguir que esta artificialidad no se extiende a la convención básica, la cual por el contrario posee un carácter natural. Hume la distingue expresamente cuando dice:

“Esta convención no tiene la naturaleza de una promesa, pues hasta las mismas promesas surgen de convenciones humanas. La convención consiste

Sería muy interesante detenernos en estos planteamientos, en relación a lo que Hume critica -secciones más adelante- cuando refiere a la idea de justicia para del derecho romano, pero aquí no se hará. Sin embargo se deja anotada la referencia pues para Hume la conocida definición romana de justicia como : *la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que es debido*, es una falacia -según su planteamiento de la justicia como origen de las instituciones de la propiedad, el derecho y la obligación-. La definición romana establecería que la justicia tiene un lugar posterior al de la propiedad. Cfr. T. 3.2.2.6., 526.

³³ Cfr. T. 3. 2. 7., 528.

únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas” (T.3.2.2. 490).

Resulta sorprendente la manera en que Hume combina y utiliza los términos *natural* y *artificial*. Para evitar caer en contradicciones es preferible ceñirnos al texto:

“(…) aunque la causa de la institución de estas leyes ha sido el *respeto* por el bien común, dado que es este mismo bien común su tendencia natural, estas leyes seguirán siendo artificiales, ya que han sido intencionadamente planeadas y dirigidas a un cierto fin” (T.3.2.6. 529).

“(…) acordando limitarse a sí mismos por medio de reglas generales, inamovibles tanto ante el odio como ante el favor, tanto ante las consideraciones particulares del interés privado como ante las del público. Estas reglas han sido, pues, artificialmente inventadas con un cierto propósito y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo de actuación fijo e invariable” (T.3.2.6., 533).

Sin embargo –como ya se advirtió- no sucede lo mismo con la norma social básica de la cual emergen. En este sentido, Hume, defiende la naturalidad de esta norma:

“Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad de la posesión (…)” (T.3.2.2. 490).

En cierto sentido, la afirmación constante de la naturalidad de la convención básica es un rasgo común a lo largo del texto de la Parte II, del Libro III. Por esto mi

interés en que se haga explícito lo que Hume ha querido expresar cuando usa los términos natural o artificial. En efecto, esto es un punto fundamental a tener en cuenta en el siguiente capítulo, con relación a lo establecido por Aristóteles y lo que él calificó expresamente como *justicia natural*.

Por otro lado -al hilo de lo que se viene exponiendo- el segundo texto respecto a la norma social básica que interesa resaltar dice:

“A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia” (T.3.2.3., 491).

De las palabras del autor, me fijo en lo establecido en la última línea: *queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia*. Sin terminar con esto la construcción de su teoría sobre la justicia, parece que para Hume el establecimiento de las normas de justicia traerá consigo de manera inmediata la armonía y concordia, por lo tanto la instauración de la seguridad y la paz a la que se aspira.

Respecto a esto es fundamental anotar que Hume está confiando en que todos los hombres cumplirán lo que las reglas de justicia establecen. Pues se dan cuenta que su actuación tendrá efectos en los demás, siendo que si yo dejo que el otro disfrute de sus bienes este también actuará de la misma manera³⁴ –.

Lo anterior viene de la mano con la idea que tiene Hume sobre la inflexibilidad de estas convenciones. Parece que para el autor hablar de justicia es lo mismo que referir al cumplimiento estricto de estas tres reglas.

³⁴ T.3.2.2., 490.

Con el razonamiento precedente -sobre la inflexibilidad- se reafirma la importancia que merece para Hume la existencia de estas normas y su relación con la sociedad civil. En este sentido, se les puede agregar otra nota característica: su utilidad.

Así pues, los hombres deben cumplir estas normas porque así se benefician individualmente, pero a la vez se presentan beneficios para el sistema en general, lo que en el fondo cubre sus intereses. Sin embargo, esta utilidad, no implica que los actos de justicia resulten siempre en absoluta concordancia con el interés público, e incluso puede darse el caso que lo que la justicia decide sea contrario al interés privado. Aunque esto parezca una contrariedad, Hume vuelve a salvar la situación diciendo que es el sistema de la justicia en conjunto lo que resulta realmente favorable.

“(…) a pesar de que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema, considerado en conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo” (T.3.2.2., 497).

De aquí que Hume haya procurado tanta rigurosidad en su cumplimiento.

“Un hombre es igual de bien recibido por la justicia si es generoso que si es avaro, y obtiene con la misma facilidad un fallo favorable incluso en cosas que no le resultan de utilidad alguna. Se sigue por tanto de que la regla general de *que la posesión debe ser estable* no es aplicada mediante juicios particulares sino por reglas generales válidas para toda la sociedad, y tan inflexibles cuando favorecen como cuando perjudican” (T.3.2.502).

Nuevamente la manera en que Hume ha estructurado su sistema de la justicia, me permite dejar anotados dos aspectos relevantes para ser desarrollados en el tercer capítulo. Primero -por lo que hasta aquí se ha expuesto-, para Hume la observancia de las reglas de

justicia es de cumplimiento inflexible, sin tener en cuenta si causan o no algún perjuicio en quien se aplican estos juicios. En este sentido, aparentemente la teoría humeana se aleja de la concepción aristotélica de la epiqueya, establecida justamente para aquellos casos en que la justicia legal no debe aplicarse, y en cambio sí se debe observar el caso concreto.

Segundo, hasta aquí podemos decir que las reglas que rigen el espacio de la sociedad comercial son reglas que al surgir de la convención y presentar fuerza y obligatoriedad natural –como se verá en las siguientes páginas- no necesitan estar expresadas a través de leyes escritas. Así pues para Hume cuando el sentimiento de interés es mutuamente expresado y conocido por ambas partes de la relación se produce la resolución y conducta correspondiente, esto es lo que él llama convención o mutuo acuerdo “aún cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tiene referencia a las del otro”³⁵.

Esto recuerda que para Aristóteles la justicia natural tampoco presenta la característica de ser ley escrita -sin que esto le disminuya fuerza o su observancia-. Aquí lo discutible –como se verá más adelante- sería la referencia a lo que Hume entiende por convención, ya que para el Estagirita es claro que la justicia natural no surge de las convenciones, sino en razón de la propia naturaleza humana.

2.2.3. Diferencia entre obligación natural y obligación moral de justicia

Derechamente partimos de la siguiente pregunta ¿Cuál es la razón por la que obedecemos las reglas básicas que rigen la sociedad civil; y el surgimiento de la justicia?

Para responder es necesario explicar dos conceptos claves de la teoría moral humeana: por un lado, el de *obligación natural* y por otro lado, el de *obligación moral* que David Hume ofrece a la luz de su explicación de la justicia. Básicamente la explicación

³⁵ T. 3.2.2., 490.

general de lo que es cada una de ellas y sus diferencias es un objetivo claramente identificado por Hume desde el inicio de la sección II donde trata sobre el *origen de la justicia y la propiedad*.

“Vamos a examinar ahora 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*” (T, 3, 2, 2., 484).

De estas palabras me interesa subrayar que tratándose de la misma virtud, cuando Hume se refiere a la obligación habla de ella en dos sentidos distintos: el primero corresponde con el origen y modo en que surge la justicia por la mediación de un artificio. Y el segundo –habiéndose configurado la justicia- a las razones por las cuales desde un punto de vista moral, determinados actos pueden ser calificados con belleza o fealdad, según se corresponda con la obediencia o desobediencia de las reglas de justicia, presentes desde su origen.

Con este último aspecto Hume concluye su explicación sobre el fundamental rol de la justicia en la sociedad civil no solo como la virtud configuradora de la sociedad sino, además, resaltando que al ser una virtud merece identificar su moralidad, sea calificada propiamente como virtud o en caso contrario como vicio.

Cabe observar, que en la primera parte de este capítulo se dejó expresado que la justicia al ser una virtud artificial no se corresponde con un sentimiento natural en quien observa determinadas acciones, es decir que la justicia carece de algún motivo que puede denominarse propiamente natural. Sin embargo, Hume definirá que en un primer momento la obligación para la obediencia de las reglas de justicia es “natural”.

Ahora bien, sus postulados sobre la naturalidad de la justicia – calificada como virtud artificial por la referencia a la necesidad de un artificio- no concluye con eso, sino que a esto agrega el aspecto de la moralidad de estas acciones, las cuales de alguna manera

al ser interiorizadas por el sujeto, responden a sentimiento de moralidad seguido *naturalmente* por el sujeto:

“Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas hasta ese momento, como *artificiales*. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas; aunque es cierto que se ve también aumentado por un nuevo *artificio* (...)” (T, 3, 2, 8., 534).

De todo esto es muy interesante que aunque Hume denomine como *artificial* a la justicia, en el fondo está presente la tendencia a la defensa del elemento de la naturalidad en la explicación de su sistema de moral.

Surge, entonces, esta pregunta ¿esta naturalidad, podría ser entendida en conexión con lo expresado por la teoría aristotélica, específicamente con la justicia natural? Y más aún teniendo en cuenta que la justicia natural fue identificada por el Estagirita dentro del marco de la justicia política, junto a la justicia legal. A primera vista, parecería que se pueden ir estableciendo algunos puntos de encuentro entre Hume y Aristóteles. Pero para que esta explicación no se vea envuelta en conclusiones o contradicciones prematuras avanzaremos con el desarrollo de la teoría de David Hume.

De lo que hasta aquí se ha explicado sobre la justicia como virtud artificial - la pasión por adquirir y su nivelación a través de las convenciones de justicia- será más sencillo entender que cuando Hume se refiere a la obligación natural lo hace específicamente en el contexto de la sociedad comercial –o sociedad civil- tratando de demostrar que efectivamente hay un fundamento -sin ser aún de tipo moral- por el que los hombres obedecen a lo establecido por las normas de justicia.

“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 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. Por tanto en un principio se ven inducidos a imponerse y obedecer estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, únicamente por respeto a su interés” (T.3.2.2., 499).

En efecto, Hume no se queda en el plano de la sola explicación de la justicia como virtud artificial sino que su teoría presenta un aporte más. En este sentido, para el autor, la obligación natural de la justicia, está basada en el interés que tiene cada uno de los hombres. La pregunta que podemos hacer es ¿interés en qué?

Pues bien, al hilo de esta exposición la respuesta inmediata es que se trata de un interés que tiene como base el egoísmo de cada uno de los hombres. Este le mueve no solo al establecimiento de las convenciones humanas sobre las que se basa la justicia, sino que además le induce a su observancia.

De este modo, la fuerza de la obediencia es tal, que en este primer escalón de la configuración de la sociedad -primer lugar del sistema de la justicia- no aparece como necesaria la figura del gobernante. Es decir, las reglas de la justicia presentan fuerza por sí mismas. Hay que recordar que en la teoría humeana, cuando el hombre actúa lo hace de tal manera que espera que los demás lo hagan de la misma manera, lo que significa que la fuerza no es solo de cada norma, sino del sistema en general.

Además, es con atención a este interés, que cada uno renuncia a un beneficio exclusivo con tal de obtener mayores ventajas con el cumplimiento y obediencia de las reglas de justicia. Vale decir que esta es la manera de presentar la justicia tiene un fondo de excesiva confianza en el hombre. En buena parte de su teoría, Hume ha olvidado y no tiene en cuenta un aspecto fundamental en cada ser humano la *libertad*. Cada uno con pleno uso de su libertad podría desobedecer las normas de justicia y hacer todo lo contrario a ellas.

Así pues, justo cuando se piensa que el sistema humeano tiene un punto débil al olvidar la libertad humana el autor introduce otra cuestión novedosa y habla de la obligación moral de la justicia. Hume explica que cuando se presentan los peligros de una sociedad creciente con mayores necesidades -siempre menos bienes para satisfacerlas-, las relaciones de intercambio aumentan y asimismo los integrantes de la sociedad, el sujeto puede seguir obedeciendo las normas de justicia pues él ha desarrollado un sentimiento de moralidad, es decir un sentimiento de lo justo y lo injusto³⁶.

Esto le permite afirmar:

“el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud” (T.3.2.2., 500).

Con estas palabras el autor identifica y distingue el concepto de obligación moral del concepto de obligación natural. Leamos lo que dice:

“Esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello” (T.3.2.6., 533).

³⁶ Ciertamente, esto será reforzado en un momento posterior por la institución del gobierno – y sus magistrados- en la sociedad. Este es otro de los aportes humeanos, pues sin eliminar las normas de la justicia lo que hace es reforzarlas con la inserción de otro artificio: la institución política del gobierno. Tener en cuenta estas observaciones, permitirán la introducción del siguiente apartado *La institución del gobierno: la aparición de lo político*, pues como se viene mencionando, para el autor hay un factor innegable de progreso. En este sentido podemos decir a medida que se va dando un crecimiento respecto a los integrantes y necesidades en la sociedad, se va dando paralelamente la aparición de instituciones necesarias para su mantenimiento.

De este modo, en concordancia con la exposición elaborada en los apartados anteriores es fácil identificar por un lado, que cuando el autor refiere al primer interés lo hace en razón a las convenciones establecidas por los hombres como remedio a las dificultades que se que presentan fuera de un espacio presocial; y como consecuencia de las limitaciones propias de la naturaleza humana para satisfacer las necesidades presentes con los medios existentes. De esto que sea necesaria la intersección de la justicia como remedio y eje central en el mantenimiento de la sociedad, donde los hombres ven cubiertos sus intereses.

Por otro lado lo novedoso es que para Hume la obligación natural –basada en el interés- no es definitiva. En efecto, cuando se advierte que surgen mayores dificultades en las relaciones con los demás, el hombre no se ve desprotegido sino que resultado de la práctica y costumbre de seguir las reglas básicas de la justicia se ha desarrolla en él el sentimiento de moralidad -que sigue naturalmente- y que le brinda la capacidad de identificar cuando se encuentra ante una situación de justicia o injusticia. Es decir, el sujeto asume interiormente la observancia de las normas de justicia.

“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 (...)” (T.3.2.6., 534).

Es conveniente recordar aquí aquel momento en que Hume manifestó que las reglas de la justicia merecen un cumplimiento inflexible pues no tenían en cuenta el beneficio o perjuicio privado o público, sino que lo que importaba era seguir la observancia del sistema de justicia, pues en el fondo lo beneficioso en sí era la existencia de este esquema. Considero que de esta manera la teoría de Hume preparaba el terreno para introducir posteriormente el concepto de la obligación moral de la justicia en la que el propio sujeto ha desarrollado -por costumbre de una obediencia anterior- un sentimiento sobre la justicia o injusticia de las acciones humanas.

Así pues, cumplir la ley tiene un sentido de interioridad. A lo cual no se habría llegado sin el previo reconocimiento de la obligación natural en el espacio de la sociedad civil. Sin embargo, hay que decir que tal interiorización sería difícil de verificar. Con este razonamiento se vuelve a notar la excesiva confianza que tiene Hume en que determinadas conductas o patrones se darán de manera global en todos los hombres.

Sin embargo, para justificar tal obligación Hume dice que el cumplimiento de las normas de justicia ahora se deberá a que los hombres tienen –de alguna manera– interiorizado el sentido de moralidad y con esto la normatividad de las convenciones de justicia, es decir, ya no es solo obligación por interés, sino que ahora el sujeto es consciente de que hay actos moralmente justos o injustos. Es más, no dejamos de percibir el perjuicio que se puede sufrir por acciones injustas de los demás; e incluso sin que nos afecte directamente nos disgustan las injusticias. Conviene leer directamente el texto:

“Por tanto, en un principio se ven inducidos a imponerse y obedecer estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, únicamente por respeto a su interés. 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. Sin embargo, y aunque en nuestras propias acciones podamos perder de vista frecuentemente ese interés, más pequeño, pero más presente, no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás (...) Es más aún cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando porque la consideramos nociva para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se acerque al culpable. Participamos por *simpatía* del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras que lo que produce satisfacción, también en

general, es llamado Virtud, ésta es la razón de que el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia.” (T.3.2.2., 499).

La explicación que ofrece Hume –como se ha venido señalando- se basa en un aumento progresivo de los miembros de la sociedad civil –que finalmente desemboca en la inserción de la institución del gobierno-. Esta es la causa por la que cada vez es más complicado tener en cuenta aquel interés que mueve al cumplimiento de la justicia en la sociedad civil, resaltando ahora mucho más los intereses inmediatos que los remotos.

En este sentido es obvio que los hombres se vean propensos al incumplimiento de las reglas de la justicia, sin que se perciban tan fácilmente como antes los daños que esto puede originar. No obstante, es muy interesante la idea de que para Hume -aún en estas condiciones- en el hombre no se pierde el sentido del perjuicio que se sufre cuando se quebranta la justicia. Con esto se hace patente un hilo de conexión que identificamos entre la obligación natural y obligación moral, es decir, el mal que traen consigo para la sociedad el incumplimiento de las normas de justicia y con esto la realización de acciones injustas.

Entonces, desde la perspectiva que aquí interesa, vale hacer las siguientes preguntas: si la sociedad está en constante progreso ¿Qué ocurre cuando hay mayor crecimiento de los miembros en la sociedad, así como de las necesidades que en ella se presentan se intensifican aún más? Parece que los hombres van perdiendo mucho más el punto de vista del interés remoto y se fijan más en un interés de tipo inmediato? ¿Se configura algún nuevo espacio, posterior al de la sociedad civil? ¿Ante qué tipo de sociedad nos encontramos, cuando, por el mayor número de sus integrantes parece que ya no es posible la observancia de las leyes de justicia de un modo inmediato o tan estricto? Es más ¿qué sucede con las reglas básicas de la justicia a las que Hume dedica tanta atención?

Dar una aproximada respuesta a las últimas cuestiones planteadas es el objetivo del último apartado de este capítulo.

2.3. La institución del gobierno: la aparición de lo político

Pues bien así -como en un primer momento- la virtud de la justicia venía a poner coto y dar mejor dirección al desenvolvimiento de la pasión por adquirir, Hume introduce ahora un nuevo artificio:

“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 nuevo *artificio*, ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena” (T.3.2.6., 534).

Como se nota, Hume le da preponderancia a la participación que los padres – institución de la familia- y los políticos – institución del gobierno- tienen en este proceso. Por esto habiendo identificado la moralidad de las reglas de justicia agrega que esto se ve reforzado por un nuevo artificio como es la educación privada de los padres –que ya se explicó- y las enseñanzas públicas de los políticos. En este sentido, del texto podemos advertir claramente la riqueza y conexión de la teoría humeana sobre las instituciones sociales, previas y posteriores a la aparición de la sociedad civil y la justicia.

No es mi propósito presentar una explicación detallada de la sociedad política. La principal razón es porque no es el tema central que me ocupa, segundo porque su estudio merece mayor detalle y profundización del texto en cuestión. Sin embargo, hacemos su exposición siguiendo la línea común que aquí interesa, es decir la virtud de la justicia. En efecto, se ha explicado el planteamiento que Hume desarrolla sobre esta virtud y el papel fundamental que presenta en su teoría social. Es gracias a ella que la sociedad comercial ha podido mantenerse, logrando dar seguridad a las relaciones cambiarias que en ella surgían.

Así pues, habiendo identificado que la sociedad civil no es estática sino que ella misma se ve afectada por un acelerado crecimiento y progreso, Hume identifica un nuevo tipo de sociedad. Esta es propiamente lo que podemos denominar como sociedad política. Aunque como ya se anotó el autor no le llama expresamente de esta manera sino que en el texto se refiere a ella sencillamente como *sociedad*, pero distinguiéndola de la sociedad comercial.

Toca en esta parte referir a la nueva institución que Hume ha introducido. En este sentido, para el autor la instauración del gobierno y con este la figura del gobernante y magistrados civiles responde a la necesidad de una mayor exigencia en el cumplimiento de las convenciones o reglas básicas de la justicia. Así pues, el gobierno es nueva invención con la cual se logra alcanzar las ventajas de vivir en sociedad, pero mediante una ejecución más estricta de la justicia, a través de la coerción que esta nueva institución ejerza.

“Por tanto, fue el mismo egoísmo -que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí- el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el *primer* motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia” (T, 3, 2, 8., 543).

Es más, Hume no duda en atribuir a los magistrados como primer deber el cuidar el interés remoto sobre cualquier tipo de interés inmediato. De la misma manera que deben velar por su cumplimiento en la conducta de los miembros de la sociedad política.

“Los hombres son incapaces de curar radicalmente, lo mismo en ellos que en los demás, esa mezquindad de alma que les lleva a preferir lo presente a

lo remoto. Y como tampoco pueden cambiar su propia naturaleza, todo lo que pueden hacer es cambiar su situación, haciendo de la observancia de la justicia el interés inmediato de algunas personas particulares, y de su violación, el más remoto” (T.3.2.6., 537).

Sin embargo, aunque la aparición del gobierno se presenta como ventajosa para los hombres, para Hume, en ningún momento merece la misma importancia que la justicia. De este modo el gobierno es un artificio creado posteriormente a las reglas de la justicia. Así, - en determinado estadio- la sociedad subsiste sin recurrir a esta institución, pero no sucede lo mismo en la relación de sociedad y justicia, que como se ha explicado van necesariamente una junto a la otra³⁷.

“Pero aunque a los hombres les sea posible mantener una pequeña e inculta sociedad sin gobierno, sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales (...) Estas leyes son, por consiguiente, previas a la fundación del gobierno y se suponen obligatorias antes de que los hombres hayan pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles” (T.3.2.8., 541).

Pues bien, con Hume asistimos al reconocimiento de la sociedad política caracterizada por la aparición del gobierno. Esto es muy particular respecto a lo visto en la teoría aristotélica, pues el Estagirita habla de manera principal de la *polis* donde se da la justicia política y dentro de ella ubica a la justicia natural y legal. Es importante tener esto en cuenta pues son ideas que nos ayudarán a responder posteriormente a la tesis principal de este trabajo.

³⁷ “Es verdad que estamos siempre dispuestos a preferir el interés presente al distante y remoto (...). Sin embargo esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres son pocos y de escaso valor, como ocurre siempre en los comienzos de la sociedad.” (T.3.2.8., 539)

2.4. Diferencia entre deberes naturales y civiles

Consecuencia de la introducción de la institución del gobierno, Hume agrega a su teoría otro rasgo fundamental: la distinción entre los deberes naturales y civiles. Aunque no profundizaremos en ellos sí anotaremos en qué consisten y con ello dejar claro que no coinciden con los conceptos antes estudiados de obligación natural y obligación moral. Esto último confirma la diferencia, características e instituciones propias que se dan cuando Hume habla de la sociedad política, como un espacio diferente de la sociedad civil.

Además, este es un punto crucial de la teoría humeana porque el autor sí reconoce expresamente la división y distinción de los deberes naturales y civiles. En comparación con el autor clásico que nos interesa debemos decir que si bien hasta el momento se van esbozando varios puntos de conexión entre ambos, respecto a este tema Hume presenta una novedad ya que Aristóteles no llegó a un planteamiento semejante sobre la clasificación de los deberes que sí realiza Hume.

En efecto, Hume lo dice expresamente:

“Nuestros deberes *civiles* están, pues, conectados con los *naturales* en cuanto que los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales” (T, 3, 2, 8., 543).

Del texto podemos advertir las diferencias que para Hume presentan ambos deberes. Primero se menciona los deberes civiles hasta ahora no mencionados por el autor expresamente como distintos de los deberes naturales.

Asimismo, podemos entender que cuando Hume se refiere a los deberes naturales lo hace en relación directa a los deberes que emanan de las convenciones básicas de la justicia, o leyes naturales. Concepto que no se puede reducir –y que es distinto- al de

obligación natural, pues cuando el autor explica lo que es la obligación natural y obligación moral lo hace dando a entender que son dos sentidos de una misma obligación correspondiente a la normas básicas de la justicia. Distinto a los deberes civiles cuya aparición es solo después de la instauración del gobierno. En cambio los deberes naturales estarían presentes aun antes de la misma instauración de esta institución, pues -como se ha visto- estas leyes son previas a la fundación del gobierno y se suponen obligatorias antes de que los hombres hayan pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles³⁸.

En este sentido, podemos decir que los deberes civiles se inventaron con la instauración del gobierno y bajo cualquier supuesto su tarea principal es asegurar el cumplimiento de las convenciones básicas. Ahora bien, aunque son posteriores a los deberes naturales, tienen también un rol importante en la sociedad política -pero nunca más importante que el de los deberes naturales.-

En efecto, Hume reconoce su importancia cuando dice:

“Pero éste es exactamente el caso de nuestros deberes civiles u obediencia al magistrado, sin cuyo cumplimiento ningún gobierno podría subsistir ni mantenerse la paz y el orden en grandes sociedades en donde existen tantas posesiones en unas manos y tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras” (T, 3, 2, 8., 543).

Pero con todo, Hume deja claro que el gobierno debe procurar primariamente el cumplimiento de las leyes naturales y solo en razón de ellas la observancia de los deberes civiles en los ciudadanos de la sociedad política.

Concluyo afirmando la riqueza presente en la filosofía humeana respecto a su teoría social. Pues si bien aquí nos hemos limitado a explicar detalladamente los puntos sobre la sociedad civil y la justicia como virtud artificial, y solo a partir de ellas – brevemente- a las demás instituciones como la familia y la sociedad política, estamos

³⁸ T.3.2.8., 541.

seguros que la misma riqueza se hace manifiesta en cada uno de los demás puntos en los cuales no hemos profundizado, y que Hume ha presentado en su explicación. Especialmente en sus referencias a la familia y a la sociedad política y con ellas a las demás virtudes naturales y artificiales presentes en el libro III del Tratado de la naturaleza humana. Cada una puede ser objeto de profundización, tarea que tenemos para trabajos posteriores.

CAPÍTULO 3. ¿SE PUEDE INTERPRETAR LA VIRTUD ARTIFICIAL DE LA JUSTICIA DE HUME EN TÉRMINOS ARISTOTÉLICOS?

A lo largo de la exposición del primer y segundo capítulo se han dejado anotados determinados puntos que toca tratar ahora. El objetivo de este trabajo no es limitarse a presentar solo las semejanzas o diferencias que existen entre Aristóteles y David Hume, sino que una vez expuestas sus teorías sobre la justicia buscamos responder primariamente la siguiente pregunta ¿Se puede interpretar la virtud artificial de la justicia de Hume en términos aristotélicos? Es decir ¿Hay alguna manera de equiparar los planteamientos de Hume y Aristóteles? A partir de allí ¿Cómo se distinguen?

Resultado de todo lo expuesto hasta aquí se han identificado cuatro puntos a partir de los cuales podemos llegar a responder –aproximadamente- las cuestiones planteadas. De este modo, se irán desgranando postulados concretos entre ambos autores. Los puntos en los cuales se centra esta exposición son: la noción de virtud; la codicia expuesta por el Estagirita en relación a la pasión por adquirir de Hume; la estructura y las instituciones que

surgen en razón a las teorías de cada autor; y por último se identifica cuál es el lugar que ocupa la virtud de la justicia en cada una de ellas³⁹.

3.1. Respecto a la noción de virtud

¿Cuál es la noción de virtud presente en Aristóteles y en Hume? Para responder iremos derechamente a la cuestión que nos ocupa.

Para Aristóteles no hay virtud si prescindimos de la voluntariedad del sujeto que realiza la acción. Es decir, para la configuración de la justicia entendida propiamente como virtud, se hace indispensable la disposición de cada uno de los hombres. Sin embargo, el objeto de la virtud, lo justo, puede estudiarse hasta cierto punto separadamente.

En este sentido es acto justo o injusto lo que se llega a ejecutar, pero no siempre una vez ejecutado se puede decir que se ha configurado una injusticia o se ha obrado con justicia ya que para esto último es necesaria la presencia de la voluntariedad⁴⁰.

A causa de lo primero, Aristóteles tiene muy en cuenta no solo la configuración de la justicia en general o como principio estructurador de la sociedad sino el papel de la justicia y su repercusión en el mismo sujeto. A causa de lo segundo, identifica aspectos objetivos de esta virtud: no solo “lo justo” que es propio de la virtud especial, contraria a la codicia, sino también “lo justo” consistente en la obediencia a la ley. Aristóteles, en efecto, distingue entre la justicia como virtud especial y la justicia como virtud “total” o “legal”.

Pienso que es en este segundo aspecto donde mejor se puede establecer la comparación con Hume, quien, a la hora de abordar la justicia comienza precisamente por

³⁹ Cabe observar que estas no son las únicas relaciones que pueden establecerse entre estos dos filósofos –por ejemplo hemos dejado lo correspondiente al tema de la moneda- pero los temas apuntados constituyen el marco desde el cual cabría eventualmente tratar este último.

⁴⁰ EN, V, 8.

establecer su condición de virtud artificial, estructurante de la vida social. Al mismo tiempo, sin embargo, hay que tener presente que para Hume existe una diferencia entre la “convención social básica” y la ley civil, que, de algún modo puede retrotraerse a la diferencia que el mismo Aristóteles establece entre “justicia natural” y “justicia legal”, cuando habla de la justicia política en el capítulo 7, del libro V de la *Ética a Nicómaco*.

En efecto: como hemos expuesto, para Hume la justicia necesita del artificio de la convención humana para su existencia. Dicho artificio se establece en atención a la utilidad común, la cual, sin embargo, se subordina en último término al interés individual de los implicados. Por aquí tal vez podemos avistar una diferencia con Aristóteles: aunque para él la justicia política se ordena también al “bien común”, y el bien común ciertamente sirve a cada uno de los ciudadanos, la definición misma de la justicia no se hace por referencia al interés propio, sino que, por definición, la justicia dice referencia “a otro”. Es este énfasis en la alteridad lo que echamos en falta en Hume.

Aunque en la práctica es posible que no se adviertan las diferencias, en el plano de fundamentación nos encontramos ante planteamientos diversos.

Para Aristóteles toda virtud tiene el fin de perfeccionar a cada uno de los hombres que la practiquen. Mucho más si se habla de la justicia. Pero además cuando los hombres que viven en la polis la practican -y al tener todos ellos un fin común- la justicia se coloca en relación directa con la producción y preservación de la felicidad de la comunidad, y a la vez del mismo sujeto.

En Hume la justicia nace con un fin concreto que es de tipo comercial y de intercambio entre quienes participan de esta sociedad. Por esto la justicia busca cubrir las necesidades presentes de la naturaleza humana garantizando la estabilidad, el orden y poniendo restricciones a las pasiones que en el hombre surgen, como el de la pasión por adquirir, a la cual referimos a continuación.

3.2. Respecto a la pasión por adquirir

La codicia es definida por Aristóteles como lo opuesto a ser justo. En este sentido, quien es codicioso practica propiamente el vicio de la injusticia en sentido específico.

En la exposición que hace Hume no utiliza expresamente el término codicia, pero sí que se refiere con bastante énfasis a la pasión por adquirir. Sin entrar en detalles e ir derechamente a la cuestión que se busca vale preguntarnos ¿Ser codicioso – o desear tener siempre más bienes- me impide adquirir?

Siguiendo las nociones clásicas el hombre debería aspirar a no ser codicioso y practicar en su lugar la virtud opuesta a este vicio, es decir el hombre debe ser justo, practicando la justicia. Por lo tanto quien realiza una acción por la que adquiere bienes siendo codicioso, merecería el reproche y el castigo de la ley, pues actúa injustamente y además se configura en él un vicio que no perfecciona su naturaleza humana, causándose un perjuicio y en cierto sentido también a la sociedad a la que pertenece. En síntesis para el Estagirita la relación existente entre la codicia y la justicia es de absoluta exclusión.

En un sentido diferente y muy particular, para Hume la presencia de la pasión por adquirir en el hombre y la virtud de la justicia no son bajo ninguna interpretación excluyentes. Muy por el contrario Hume considera que solo una virtud como la justicia puede poner coto- límite- y restringir esta pasión, pero sin que restringirla signifique eliminarla, sino más bien direccionarla hacia una mejor manera de adquirir bienes en la sociedad comercial.

En este punto las nociones clásicas y modernas presentan una tajante separación. En el caso de Hume la justicia viene a ser –en sus palabras- un remedio o ayuda a los conflictos que pueden generarse en sociedades cuyo número de miembros y necesidades va en aumento. Es justo aquí cuando la pasión por adquirir sin haber desaparecido presentará diferentes manifestaciones, por esto el autor la tiene siempre como una pasión que hay que atender y encauzar hacia su mejor ejercicio. Esto se confirma con la introducción que va

haciendo Hume de distintas instituciones de acuerdo al tipo de sociedad en el que el hombre se encuentre.

Para el Estagirita, la codicia en el hombre ocupa un lugar distinto que la pasión por adquirir, aunque ambas hagan referencia al afán del hombre por querer tener siempre más bienes. Entonces, en este punto la noción humeana de justicia no puede ser directamente interpretada bajo categorías clásicas.

3.3. Respecto a la estructura y a las instituciones configuradas

Si nos fijamos en el esquema seguido para desarrollar el primer y segundo capítulo de ese trabajo se puede distinguir claramente lo siguiente: por un lado, la estructura de los tipos de justicia que presenta Aristóteles es más rica y variada que la que Hume establece.

En efecto, el Estagirita reconoce que existe la justicia política con dos vertientes: la justicia natural y justicia legal, sin que esto signifique que son contrapuestas. De manera análoga se puede hablar también de la justicia doméstica –fuera de la polis- configurada dentro de la familia. Asimismo explica los conceptos de justicia total, justicia parcial -o específica- y dentro de esta última identifica a la justicia distributiva y justicia correctiva.

A esto se debe agregar que en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, también hace referencia a la reciprocidad –explicada previamente al tema de la justicia política- y a la equidad –explicada después de presentar la justicia política-. Todo esto fue ya expuesto en el primer capítulo de este trabajo.

Por otro lado, Hume no habla de tan diversos tipos de justicia. Es más hay que dejar anotada una idea clave sobre la justicia doméstica que en Aristóteles existe de manera *análoga* a la justicia política, pues en Hume no hay una justicia en estos términos,

ya que sencillamente en el espacio de la familia no hay lugar para una virtud artificial como la justicia, en cambio sí es el espacio propio de las virtudes naturales como la benevolencia.

Lo particular en Hume es que él solamente se ha referido a la justicia pero como una virtud artificial, sin hacer mayores distinciones que la hecha entre virtudes naturales y virtudes artificiales.

Otro aspecto muy especial en Hume es que aunque utilice de manera bastante recurrente el término *natural*, no hablará expresamente de una justicia natural en relación o como contrapuesta a la justicia como virtud artificial. Sino que más bien, de la lectura de su texto concluimos que su teoría termina reduciendo las convenciones básicas de la justicia a leyes que él también denomina naturales. Es más en una parte de su texto utiliza la expresión *justicia natural* como distinta de la *justicia civil*. Con lo cual consideramos que al decir *justicia natural* se está refiriendo a la justicia presente en la sociedad civil, y cuando habla de *justicia civil* se refiere más bien a la derivada de los deberes propiamente civiles presentes en la sociedad política. Sin desconocer en todo momento que el origen de ambas son las convenciones humanas.

En efecto, conviene aquí citar el texto, para no caer en confusiones:

“Pero como nosotros nos hemos desengañado ya en este particular y hemos encontrado que tanto la justicia *natural* como la *civil* tienen su origen en las convenciones humanas, nos damos cuenta en seguida de lo infructuoso que resulta intentar reducir la una a la otra y buscar en las leyes naturales un fundamento de nuestros deberes políticos más poderoso que el interés y las convenciones humanas ya que esas mismas leyes están edificadas exactamente sobre la misma base” (T. 3.2.8., 543).

Así pues, parece que para Hume el sentido de la justicia como artificial no se opone a lo natural.

Entonces, de lo explicado y desde las estructuras presentadas ambos reconocen claramente espacios como la familia y la sociedad política. Pero, en David Hume la institución de la sociedad comercial –o sociedad civil- es el ámbito expresamente distinto posterior a la familia y previo a la sociedad política, por esto vale la pena detenerse en él teniendo en cuenta si es que en la concepción humeana se podría aplicar alguna de las categorías clásicas identificadas por Aristóteles en sus diversos tipos de justicia.

Hasta el momento, y con todo lo expuesto, nos planteamos las siguientes cuestiones ¿No puede surgir la justicia, en la familia, de manera natural? ¿Se podría interpretar lo que dice Aristóteles sobre lo natural en términos de Hume? en este sentido ¿Lo que Hume llama justicia como virtud artificial no estaría desvelando la justicia como natural clásica? o ¿Se puede decir que lo que Aristóteles llama justicia natural en el fondo incluye una referencia a ciertas convenciones mediante las cuales se preserva la estructura social?

Antes de responder y para que esta explicación no se vea envuelta en contradicciones es importante tener en cuenta lo propio de la teoría humeana, es decir, que ha identificado con mayor detalle y rigurosidad determinados espacios sociales que Aristóteles no alcanzó a distinguir o a los que simplemente no dio mayor atención. Este es el caso de la sociedad comercial –o sociedad civil- que Hume ha definido y trabajó de manera más profunda y rigurosa -siempre de la mano con su teoría sobre la justicia-.

Así pues con Hume asistimos a una importante forma de definir el concepto de sociedad civil, además de una fundamental teoría de la justicia y teoría de las instituciones.

En lo que sigue pretendo responder –no de manera taxativa o en el orden exacto en que se han presentado- a las cuestiones planteadas. Siendo el objetivo tratar de hacer más explícito lo que el autor principal de este trabajo ha presentado, pero no solo respecto a su teoría sino en relación y comparación a las nociones clásicas aristotélicas.

3.3.1. Familia

Teniendo conocimiento de lo que significa justicia doméstica y virtudes naturales en la teoría aristotélica y humeana respectivamente, planteamos derechamente la pregunta ¿Hay algo en la teoría humeana parecido a la justicia doméstica?

Antes de responder es importante considerar que tanto Hume como Aristóteles reconocen la institución de la familia. En sus textos le han dedicado una considerable atención. Asimismo ambos coinciden en que su configuración es fuera de la sociedad política –o *polis*-. No obstante, si del tema de la justicia se trata, se presentan determinados matices que no pueden pasar desapercibidos.

Para Hume, es en la familia donde se aprende a convivir con otros y donde sus miembros van tomando consciencia de lo ventajoso que resulta la vida en sociedad. Pero esto no significa que podamos hablar de una justicia aplicada a las relaciones que surgen en la familia. Una de las razones es porque en estos casos en las relaciones entre los más cercanos, entre espacios más reducidos –familia, amigos- donde hay un afecto cordial, de alguna manera todo es común, en este sentido no tendría lugar la propiedad y mucho menos la justicia que se instaura previamente a la propiedad, el derecho y la obligación.

En cambio el Estagirita, dice que las relaciones de familia merecen un tipo de justicia, que si bien no es propiamente como la justicia política, se entiende como derivada o análoga a esta última. Esta es la justicia doméstica.

Entonces, en principio se debe responder que para Hume -en la familia- no hay algo entendido propiamente como justicia doméstica, pero que sí tiene lugar la virtud natural de la bondad o benevolencia, por la que los padres preparan a los hijos para la posterior vida en sociedad, mostrándoles sus ventajas, a la vez que se van limitando aquellos sentimientos, asperezas o pasiones que impidan la convivencia social. De este modo, en este espacio las pasiones de los miembros de la familia pueden significar ventajas

que se pierden al vivir en grupos más amplios y con menos – por no decir ningún- lazos de afecto.

Por otro lado, al hablar de grupos reducidos –sin que en este trabajo se haya explicado con detalle- ambos filósofos refieren en algún momento de su teoría a la amistad. Respecto a ella y su relación con la justicia solo anotamos que mientras para Aristóteles pueden existir ambas virtudes –amistad y justicia- al mismo tiempo no solo en la familia sino también en la *polis*; en Hume este parentesco no se hace manifiesto, mucho menos en la familia donde solo hay lugar para la primera de ellas. Podemos decir que esto se debe a que en Hume la justicia no admitirá un tratamiento análogo, propio de la justicia doméstica.

3.3.2. *Sociedad civil*

Resumiendo y en base a las cuestiones planteadas ¿podríamos decir que se puede hablar de *justicia natural* –como la entiende Aristóteles- en la *sociedad civil* presentada por Hume? Para llegar a una respuesta hace falta recoger algunas de las ideas expuestas en los anteriores capítulos. De este modo, presentaremos las ideas de la justicia natural más resaltantes y a la luz de ellas iremos desgranando lo propio de la virtud artificial de la justicia.

Primero, la justicia política comprende la natural y la legal. En este sentido es clave entender que para Aristóteles sin la existencia de la justicia natural – basada en la propia naturaleza humana- el hombre no se movería a constituir la polis. Y es que solo gracias a la justicia natural se puede llegar al concepto de equidad -de esta manera dar a cada uno lo suyo- sin que sea imprescindible para ello que se haya constituido la polis. Fijemos la atención en esta última idea, para Aristóteles el sentido de equidad –tan

conectado con la justicia natural- muestra que hay casos concretos en los que este sentido de la justicia puede darse con independencia de la configuración de la polis.

En términos humanos sería sin que haya surgido la sociedad política.

Encontramos que esta primera idea de justicia natural tiene lugar en la teoría de Hume, porque para este autor la justicia como virtud artificial, surge ante la presencia de la configuración de la misma sociedad civil. Es más solo con la existencia previa de la sociedad civil se dará paso a la sociedad política, donde la justicia no deja de tener importancia. Muy por el contrario parecería que su cumplimiento es aún más estricto y necesitará ser reforzado por la institución del gobierno.

Segundo –este es la cuestión más crucial- la justicia natural aristotélica emana directamente de las relaciones entre los sujetos, basadas en su propia naturaleza humana y no respecto a una *convención*. Para evitar confusiones o contradicciones me detendré en estas ideas.

Es interesante la identificación del origen de la justicia natural no con la *convención* sino con las *costumbres* – o repetición de determinados hábitos- presentes en una determinada comunidad de personas⁴¹.

En cambio para, Hume la justicia tiene su origen en la *convención* humana. Como se ha reiterado varias veces, Hume, dice que cuando se habla del origen de la justicia se deben identificar dos conceptos: el de obligación natural y el de obligación moral. La primera significa que originalmente los hombres obedecen lo establecido por la regla básica en razón de la utilidad que esto trae para el sujeto que realiza la acción, así en la génesis de la justicia se encuentra fundamentalmente el elemento del *interés*. Cuando se refiere a la segunda dice que si bien la justicia ha surgido en atención a ese primer interés llega un momento en que por la *costumbre* o la repetición de determinada conducta -calificada como justa- los hombres desarrollan un sentimiento de moralidad. Siendo capaces de sentir placer o desagrado ante determinadas conductas, o como dice Hume se atribuye el

⁴¹ Comportamientos que los estoicos y romanos incluyeron dentro del “Derecho consuetudinario”.

calificativo de virtud-belleza o vicio-fealdad a estas acciones. Pero lo más llamativo es que este sentimiento de moralidad se sigue naturalmente.

Ciertamente, lo que Hume busca es rescatar el concepto de *naturalidad*. Por esto lo menciona varias veces como punto de cierre en sus explicaciones. No solo lo utiliza al hablar de la génesis o proceso de la justicia -obligación natural-, sino que además lo hace cuando -después de haber dicho que la justicia es una virtud artificial porque se basa en el artificio de la convención humana- dice que la convención básica en sí misma no es artificial sino que también presenta el elemento de la naturalidad.

Entonces, si Hume dice que la justicia surge en base a una *convención* – que en el fondo es natural- y además es una virtud que en algún momento el hombre sigue naturalmente- debido a la constante repetición de unos actos a los que le obligan las reglas básicas de la justicia en su origen- podemos decir que ¿lo que Hume llama *convención* es lo que Aristóteles entiende por *costumbre*?

Debido a la manera en que Hume juega con los términos de *artificial*, *convención*, *natural* y *costumbre*, la respuesta no es sencilla. Por un lado, – no es en vano reiterarlo- porque si bien el artificio es la convención, esta en sí misma es natural. Y por otro, porque la observancia de las reglas de justicia presentan una obligación natural de cumplimiento basado en el interés, pero es posteriormente surge el sentimiento propiamente moral que es seguido naturalmente.

A todo esto hay que agregar que si bien hemos identificado que en Aristóteles la justicia natural es observada por *costumbres*, estas sí se distinguen absolutamente del sentido de *convención* utilizado por el Estagirita más bien para el establecimiento de la justicia legal.

Con este panorama y porque parece complicado llegar a ver alguna relación entre ambos autores recorro al ejemplo dado por el mismo Hume cuando justifica la naturalidad de la convención social básica. Recordemos que para Hume cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un *acuerdo o convención* a pesar de que

nunca se hayan prometido nada mutuamente. Ambos actúan cooperando naturalmente -uno con el otro-.

Por lo tanto, aunque Hume le llame *convención* con este ejemplo se desvela -en el fondo- lo que Aristóteles designó como *costumbres* – como la repetición de conductas sin que haya necesidad de prescripción legal-.

Para Aristóteles, solo cuando hay un acuerdo- *convención*- la justicia -que en el fondo es natural- adquiere un determinado reconocimiento expresado legalmente a través de la ley escrita, encontrándonos en el ámbito ya de la justicia legal.

Podemos concluir diciendo que la *convención* social básica desvela la *costumbre* aristotélica, especialmente cuando el sujeto se encuentra en el espacio prepolítico de la sociedad civil.

Además, la repetición de actos a la que se refiere Hume –al hablar de obligación natural y moral- es en realidad una repetición de costumbres, aunque le llame *convención*. En este sentido hay que rescatar otro aspecto que es puente entre ambas filosofías. Para Aristóteles cumplir la ley –por repetición de actos- sin la perfecta voluntariedad dispone al hombre para llegar a la realización de la virtud en un momento futuro, sin que la obediencia a la ley sea condición *sine qua non*, es decir el hombre podría de entrada disponerse voluntariamente y realizar los actos de justicia queriendo hacerlo de esta manera y no como resultado de la obligación de la ley.

De la misma manera la obligación natural de la justicia –con la sola repetición de actos por el interés y utilidad que me da la norma- prepara al sujeto para el surgimiento de la justicia como virtud, entendida como un sentimiento de moralidad, que además viene con un aspecto de interioridad en el sujeto, es decir el cumplimiento de la norma se interioriza. Ya no es solo movido por interés de utilidad sino que lo hace por una convicción interna. Esto no significa que Hume hable de la voluntariedad entendida bajo conceptos clásicos. Pero aquí parece que la obligación moral no surge nunca si antes no se da la obligación natural, por lo que esta última sí es condición *sine qua non* de la primera.

Para mayor entendimiento, a todo lo ya dicho, agregamos la siguiente idea en la cual parece que Hume coincide con lo que dice Aristóteles de la *convención*. Pues bien, para Hume cuando el sentimiento de interés *es mutuamente expresado* y conocido por ambas partes de la relación se produce la resolución y conducta correspondiente, esto es lo que él llama *convención o mutuo acuerdo*. Bajo esta definición parece que sí calza lo que Aristóteles decía respecto a la justicia legal fundada en la convención y en la utilidad:

“(…) De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por *convenio humano* no son las mismas en todas partes (…)” (EN, V, 1135 a).

Pues si bien la realización de la justicia natural aristotélica se identifica con la repetición de actos considerados como justos por los miembros de la comunidad -y sin necesidad de expresarlos o ponerse de acuerdo sobre ellos- una vez que sobre esto existe un acuerdo o convención se deja de hablar propiamente de justicia natural para reconocer la justicia legal, que no significa que sean contrarias.

Esta es también una idea moderna, ya que aunque Aristóteles no hable de una teoría de deberes naturales y legales, o de un Derecho natural, sí que es cierto que cuando un derecho natural es reconocido expresamente por una norma pasa a formar parte del derecho positivo, perdiendo de alguna manera –y esto se ve mucho en nuestra sociedad actual- el carácter y sentido de un verdadero derecho natural⁴².

En este mismo sentido, solo como una pequeña anotación vale recordar que para el Estagirita “hay justicia, en efecto, para aquéllos cuyas relaciones están reguladas por una ley”, de esto se entiende que aunque la justicia natural no esté escrita o sea ley positiva, sí tiene un carácter de legalidad, es ley pero no escrita. Por lo tanto, hay en los ciudadanos un deber de obediencia a las leyes que por justicia natural deben realizarse. Sucede lo mismo

⁴² Debo decir aquí que hay muchos casos, en que positivizar un derecho natural significa para ellos un perjuicio más que un beneficio. En este sentido ningún favor le hace la ley positiva a los derechos naturales – claro ejemplo es el derecho a la vida-.

con las reglas de la justicia de Hume, pues aunque no están expresadas por una ley escrita en un primer estadio, sí que merecen observancia como normas, no en vano Hume da su teoría sobre la obligación natural y obligación moral de la justicia.

Tercero, la justicia natural no presenta mayor estructura o divisiones más que ella misma entendida como parte de la justicia política. Sin embargo, puede considerarse a la epiqueya como lo justo natural, ya que sin ser ajena a lo justo, es de alguna manera mejor que lo justo, entendida como aquella que rectifica la justicia legal cuando existe algún tipo de error u omisión.

Respecto a la estructura que no presenta la justicia natural, es conveniente afirmar que para Hume la justicia sí presenta ella misma cierto tipo de estructura. Por un lado, está basada en la convención social básica y a partir de ella el autor reconoce la existencia de tres leyes naturales, o reglas de la justicia.

Por otro lado, es fundamental el aporte de Hume cuando distingue entre obligación natural y moral, pues de alguna manera postula que hay espacios de la vida humana en los que perfectamente –pero por un tiempo limitado- podrían regularse determinadas relaciones entre sus miembros sin que sea imprescindible la institución del gobierno – o una autoridad- y sobre todo estando presente en el sujeto la interiorización de la norma que se observa.

Para finalizar y no por ser menos importante cabe resaltar que si bien con Aristóteles no asistimos a un reconocimiento de la sociedad civil de la manera y con la fuerza que lo hace Hume. Para el estagirita no son imperceptibles las relaciones de intercambio. Así Aristóteles habla de la reciprocidad como un tipo de justicia, distinta en un sentido de la justicia política aunque no totalmente separada ni contrapuesta de ella. Este autor observa que hay reciprocidad, y habla de ella antes de hablar de la justicia política. En cambio Hume explicará primero el marco de justicia, como condición para luego hablar de reciprocidad.

Con todo se debe concluir, como se ha expuesto, que la teoría de la justicia como virtud artificial sí encuentra interpretación y equiparación a la luz de la teoría clásica aristotélica, específicamente con la justicia natural.

3.3.3. Sociedad política

Es momento de ir finalizando este trabajo. Y lo haremos con una breve referencia al espacio político que para Hume se configura una vez abandonada –por las condiciones que se dan y que ya fueron explicadas- la sociedad civil.

A la luz de la pregunta que guía este capítulo *¿Se puede interpretar la virtud artificial de la justicia de Hume en términos aristotélicos?*-y como ya se mencionó- bajo la idea que el espacio político es reconocido por ambos autores en sus teorías, podemos afirmar que este espacio es de más notables y claras coincidencias que las conclusiones presentadas en el apartado anterior respecto a la justicia natural y la sociedad civil.

Y es que, tanto Aristóteles como Hume han reconocido que es en la sociedad política donde aparece la figura de la autoridad –o gobernante-. En este sentido su aparición es para brindar mayor protección y fuerza al cumplimiento de las leyes.

Para Aristóteles este es el espacio propio de la justicia, entendida como justicia política, en sus dos vertientes como natural y legal. Así en la *Ética a Nicómaco* esta le merece mayor atención que los demás tipos de justicia.

Para Hume, en cambio, si bien este espacio surgirá necesariamente después de la sociedad civil, no es el lugar propio para el origen y configuración de la justicia. Pues como se ha anotado en el capítulo anterior, su teoría de la justicia se construye necesariamente con el surgimiento de la sociedad civil. En este sentido si la intención es explicar el tema de la sociedad civil se hará referencia siempre y necesariamente a la teoría

de la justicia como virtud artificial. Además como se ha puede concluir de este trabajo, la mayor extensión de su explicación sobre la virtud la hace en relación a este espacio prepolítico o sociedad comercial.

Ahora bien si la intención es explicar la sociedad política, en términos humeanos se deberá desarrollar remitiendo siempre a la sociedad civil –previa- como eje central. En cambio para Aristóteles es justamente la *polis* la que da el marco a la justicia política sea como natural o como legal.

Para finalizar anotaremos un último aspecto importante en Hume sobre su teoría de los deberes naturales y civiles. Una vez que los hombres abandonan el espacio de la sociedad civil – y con la introducción de la figura de la autoridad -las convenciones básicas y las reglas de justicia que de ella emanan se identifican más con la justicia legal aristotélica.

En este sentido cuando Hume habla de los deberes civiles, propiamente emanados de la sociedad política, estaría desvelando lo que Aristóteles llama justicia legal. Ambos comparten la idea de que en este espacio existe una mayor coerción ejercida por la autoridad para alcanzar el cumplimiento de la ley, entendida como la ley positiva –ley escrita- o leyes civiles.

Con todo lo estudiado hemos intentado presentar una aproximación al sentido y alcance que Hume le otorga a la justicia como virtud. Por esto para desvelar su mayor riqueza y aportes lo hemos hecho en comparación con la teoría sobre la justicia de Aristóteles. Por lo visto, y aunque inicialmente si nos dejamos llevar por los términos *artificial* o *natural* utilizada por ambos autores, parece que son teorías que nada tienen de relación entre sí. Sin embargo hemos visto que tal juicio no es correcto por el contrario de una constatación y profunda lectura de cada uno de sus textos – Libro V de la *Ética a Nicómaco* y Libro III, parte II, del *Tratado de la Naturaleza Humana*- podemos afirmar que la teoría moderna sobre la justicia de David Hume presenta en el fondo varios de los aspectos relevantes ya descubiertos por Aristóteles.

Así, lo clásico y lo moderno no deben ser siempre entendidos como contrapuestos, excluyentes o ajenos. El resultado del estudio presentado en este trabajo es una de las muestras de que en ciertos autores existe un hilo de conexión tejido -incluso con varios siglos de distancia- con fuertes conceptos que presentan características comunes entre sí.

Me atrevo a decir que el caso concreto sobre el estudio de la sociedad civil hecho por Hume, viene a ser una respuesta y complemento de lo estudiado por Aristóteles y que no llegó a presentar con mayor detalle en su teoría. Así ambas explicaciones no son absolutamente opuestas sino que –mutuamente- pueden enriquecerse mucho más.

CONCLUSIONES

Son muchos los aspectos relevantes que se han salido a la luz a lo largo de este trabajo. Así, las conclusiones que presentamos son tanto respecto de la teoría aristotélica como de la teoría humeana centrandó nuestra atención en la aproximación a la que se ha pretendido llegar desde un punto de visto integrador de ambas teorías y en torno a la tesis sobre la ha girado este trabajo: la idea de que la teoría que presenta David Hume sobre la virtud artificial de la justicia como configuradora de la sociedad civil desvela con sus planteamientos algunas de las nociones clásicas de la justicia aristotélica.

Esta tesis fue presentada en la introducción bajo la siguiente pregunta *¿Se puede interpretar la virtud artificial de la justicia de Hume en términos aristotélicos?* Con todo lo estudiado –especialmente en el capítulo tercero- llegamos a la conclusión principal de este trabajo y con ello a la respuesta de la pregunta planteada. Derechamente respondemos que sí. La virtud artificial de la justicia sí desvela algunas de las principales nociones de la justicia aristotélica. Pero llegar a esta conclusión ha merecido que antes vayamos estableciendo conclusiones previas y necesarias, que a continuación presentamos.

Por un lado, Aristóteles entiende principalmente la virtud de la justicia como una disposición en el sujeto, es decir que para su configuración como virtud es necesaria la presencia de la voluntariedad al momento de la ejecución de los actos justos, ya se trate de

actos de justicia distributiva o de justicia correctiva, en ambos casos actos de la justicia como virtud especial, si bien, como se ha indicado, este no es el único sentido que el Estagirita otorga a la justicia, pues también habla de lo justo como obediencia a la ley.

Aunque siempre que hablemos de virtud sea necesaria afirmar la voluntariedad con la que el sujeto ejerce los actos correspondientes (ya sea los de la justicia especial, ya sea los de la justicia legal), el objeto de la justicia puede definirse, en ambos casos también, con una cierta independencia: esto es lo propio de la virtud de la justicia, a diferencia de otras virtudes: que el término medio que permite constituirlo no se define por referencia a las disposiciones del sujeto, sino por referencia a relaciones objetivas –ya sean las que vinculan a sujetos particulares, ya sean las que vinculan a los sujetos particulares con la ley. Con otras palabras: uno puede hacer lo justo sin ser interiormente justo –por ejemplo, movido por temor, o por otras causas.

Por otro lado, Aristóteles centra su estudio en la justicia política: esta parece constituir el sentido propio y primero de justicia; mientras que lo que él denomina “justicia doméstica” parece tener un sentido análogo y derivado. Según esto, el lugar propio de la justicia es la *polis*, conformada por aquellos hombres libres e iguales. Al mismo tiempo, Aristóteles deja claro que la justicia política no se limita a la justicia legal: también incluye lo que él llama “justicia natural”.

En el marco de la justicia política entendemos esa “cierta igualdad” en la que consisten la justicia especial, ya sea la correctiva o la distributiva; y entendemos, también, el vicio que, según Aristóteles, se opone directamente a esa virtud, a saber, la codicia. Lo típico del codicioso, en efecto, es querer más de los bienes que en justicia le corresponden – y, derivadamente, querer menos de los males que en justicia el corresponden.

En todo caso, lo más importante de esta virtud, en lo que Aristóteles hace consistir su condición de “virtud perfecta”, es que dice referencia a otro. Considero importante subrayar este punto porque, como he indicado anteriormente, el énfasis en la alteridad no está presente en Hume, quien afronta la justicia –en el fondo- principalmente desde la

perspectiva del interés propio, como un modo de direccionar mejor la pasión por adquirir presente en todos los hombres.

Por otro lado, Hume no tiene una división de la justicia como la que presenta Aristóteles. Pero sí es crucial -para establecer su teoría de la justicia- la distinción que hace entre virtudes naturales y artificiales. La justicia es una virtud artificial pues su origen se basa en el establecimiento de un artificio, si bien un artificio necesario, en razón de lo cual no vacila en referirse a las convenciones de justicia como “leyes naturales”, y considerarlas previas a la institución del gobierno propiamente dicho. Por esta razón, el ámbito de la justicia artificial constituye para Hume el ámbito de una sociedad civil que se define con cierta independencia de la autoridad política, si bien, cuando la sociedad crece, haga necesaria su aseguramiento por parte del poder político.

A pesar de considerarla “artificial”, Hume habla de la justicia como una “virtud”, y, por tanto, como una disposición del agente. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, no contempla esa disposición como un hábito. Más bien la considera producto de la interiorización de las normas, de las convenciones, inicialmente introducidas para salvaguardar de manera inteligente el propio interés. A esto precisamente llama “obligación natural”. En efecto: cuando Hume habla de la obligación que tienen los hombres de obedecer las convenciones básicas de la justicia lo hace en dos sentidos: el primero se de ellos corresponde al *interés* es decir a la obligación natural de la justicia -en un primer momento el hombre obedece movido por las ventajas que se derivan de cumplir lo establecido por las normas-. Pero también habla de un segundo sentido, refiriéndose a la obligación moral, que es cuando los hombres desarrollan el sentimiento de moralidad que les permite identificar cuando un acto es justo o injusto, en este sentido, el sujeto habiendo interiorizado el deber de obediencia a la norma lo sigue naturalmente.

La justicia para Hume es el cimiento de la sociedad, sea comercial, política o aún tratándose de uniones mayores entre las naciones. En razón de esto debemos decir que la elaborada teoría social de David Hume, gira principalmente en torno a la aparición de la sociedad civil, y esta solo es sostenible mediante la virtud de la justicia. En esto su

propuesta no es particularmente novedosa. Lo novedoso, tal vez, es afirmar la relativa autonomía de esta esfera respecto de la introducción del gobierno y las leyes civiles. Como se ha dicho, estas últimas vienen fundamentalmente a asegurar el cumplimiento de unas normas de justicia que “ontológicamente” (si pudiéramos emplear este lenguaje) les preceden.

En la base de este planteamiento se encuentra la ambivalente confianza ilustrada en el poder de la razón para dar una orientación a nuestras pasiones, principalmente la pasión por adquirir, mediante la institución de un artificio social. Lo que aparece entonces es una visión de la sociedad como “sistema cooperativo”.

En efecto: decisiva en la antropología de Hume es la importancia que concede a la pasión por adquirir. Hume reconoce que la pasión por adquirir se manifiesta desde los primeros esbozos de la sociedad. Debido a su fuerza y el peligro que puede representar si no se le controla, Hume va introduciendo poco a poco remedios que –sin eliminarla- la van direccionando hacia una mejor manera de adquirir bienes, teniendo en cuenta las diferencias de las diversas instituciones. Básicamente su nivelación –en la sociedad civil- se logra mediante las convenciones de justicia. Ya luego esta se verá reforzada por el gobierno. Se puede pensar que el énfasis de Hume en la propiedad está muy relacionado con las circunstancias que le tocó vivir. Se echa en falta una expansión de su concepto de justicia hacia otros bienes, que también son relevantes para “el éxito o el fracaso”, como diría Aristóteles; se echa en falta, sobre todo, una consideración más atenta de cómo hay daños no infligidos en la propiedad que constituyen también auténticas injusticias; se puede pensar, en fin, que su tratamiento de la justicia especial –en especial la distributiva- es muy insuficiente. Con todo, pienso que uno de los puntos donde cabe encontrar cierta afinidad entre el planteamiento de Hume y el de Aristóteles, pero también con la tradición iusnaturalista en general, es en la diferenciación entre deberes naturales y civiles: la idea de que no toda justicia o injusticia lo es por cumplir o dejar de cumplir las leyes escritas; la idea de que hay deberes de justicia previos, a la institución de la ley positiva.

Entre ellos, sin embargo, no parecen figurar los deberes domésticos. No porque no los haya, sino porque, de algún modo se sustraen al ámbito de la justicia propiamente dicha. Hume no exhibe un concepto análogo al concepto aristotélico de “justicia doméstica”, tal vez porque su mismo planteamiento no deja mucho lugar para analogías: la justicia aparece exclusivamente allí donde se hace preciso diferenciar con nitidez entre lo mío y lo tuyo, lo cual, al parecer, no tiene mucho sentido en el contexto familiar, donde prevalecerían virtudes naturales, relacionadas con el afecto recíproco.

Para Aristóteles, sin embargo, la alusión a una “justicia doméstica” puede incluir otras consideraciones, distintas de las meramente referidas a la propiedad,, porque alude principalmente a la igualdad –mayor o menor- de los sujetos implicados. Aun sin poner en juego el concepto de “persona”, la insistencia de Aristóteles en que la justicia dice referencia “a otro”, da a entender que puede haber formas más o menos justas, y no solo más o menos afectuosas, de tratar también a los de la propia casa.

En relación con esto último, considero que la ganancia principal que cabe extraer de esta comparación, necesariamente breve, de Aristóteles y Hume sobre la justicia, consiste, por un lado, en advertir con más claridad algunos elementos de la propuesta aristotélica que, de otro modo, pasarían inadvertidos, y que sin embargo son cruciales para apreciar la riqueza del concepto de justicia. Y por otro, en reconocer alguna de las principales líneas de fuerza que, sin perder del todo la conexión con la tradición moral, permiten explicar desarrollos específicamente modernos, e identificar a Hume como un teórico de la sociedad moderna.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

1. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1970.
2. HUME, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*, ed. preparada por Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2013.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

3. ARISTÓTELES. *Política*, Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1997.
4. BERRY, CH. J. *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
5. GARCIA, E. *Doctrina aristotélica de la justicia*, México, Instituto de investigaciones filosóficas, 1973.
6. GARCIA, L. La justicia en Aristóteles, en M. AGRA ROMERO (et al.), *En torno a la justicia: las aportaciones de Aristóteles, el pensamiento español de XVI, J.S. Mill, la fenomenología y Ralls*, La Coruña, Eris, 1999, pp. 19-86.
7. GONZÁLEZ, A. M.; LÁZARO, R. (eds.), «Razón práctica en la ilustración escocesa», en *Anuario Filosófico*, 2009.
8. GONZÁLEZ, A. M. *Sociedad Civil y normatividad: la teoría social de David Hume*, Madrid, Dykinson, S. L., 2013.
9. H. KLIEMT, *Las instituciones morales: Las teorías empiristas de su evolución*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986.
10. MACINTYRE, A. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Barcelona, Eiuinsa, 1994.
11. MARITAIN, J. *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1961.
12. MARTINEZ, J. *Justicia y orden político en Hume*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
13. MERCADO, J. A. *Entre el interés y la benevolencia. La ética de David Hume*, Bern, Peter Lang, 2013.