

DAVID HUME: LA JUSTICIA TEMPLADA¹.

1. *De la metáfora al concepto.*

Partiremos de una larga cita de Hume, que nos servirá tanto para encuadrar conceptualmente esta reflexión que aquí proponemos como para comprender que hayamos recurrido a esta metáfora de la “justicia templada” como título de la misma. Dice así el escocés: "Una vez que los hombres han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacitan 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 sus 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. Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es suficientemente poderoso y obligatorio. Pero cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o una 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, a menos que estemos cegados por la pasión o predispuestos por una tentación contraria. Es más, aun 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

¹ Publicado en Jaime de Salas y Félix Martín (Comps.), *David Hume*. Madrid, Editorial Complutense, 1998, 147-164.

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*, esta es la razón de que el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia"².

El recurso a esta metáfora de la "*justicia como virtud templada*" como título de este artículo no es meramente retórico; responde a dos razones confluentes. La primera, y más importante, es que creemos, y a continuación aportamos algunos argumentos, que esta expresión evoca adecuadamente el sentido de la concepción humeana de la justicia. Efectivamente, la "virtud templada" alude a una posición filosófica, a una actitud, distante al mismo tiempo del cálido apasionamiento (*subjetivo*) de un ideal buscado y del frío distanciamiento de una norma (*objetiva*) acatada; y en esta "actitud" encaja bien nuestro autor. Por otro lado, la "virtud templada" designa también el fin último de la justicia, que no es ni la perfección ardientemente perseguida ni la simple sobrevivencia racional y fríamente calculada; y esta idea de la justicia, entre la razón moral y la razón prudencial, es una clave del pensamiento de nuestro autor. En fin, la "virtud templada" denota también al fundamento de la justicia, que no es ya un fundamento fuerte, epistemológico, ontológico o moral, pero tampoco un fundamento arbitrario, contingente, producto de la fuerza o del azar; y esta crisis de los fundamentos transcendentales es la preocupación central de la filosofía del escocés.

La segunda razón por la que hemos elegido este título es porque el propio Hume prácticamente nos ha forzado a enunciarlo. Aunque nunca, que sepamos, haya usado la expresión "*temperate virtue*" o alguna similar, nos invita insistentemente a su uso de forma directa y clara. Efectivamente, la metáfora nos viene sugerida en un pasaje de la *Enquiry II*, cuando al comparar y contraponer las dos grandes opciones morales de su época, la racionalista y la sentimentalista,

² *Treatise*, 499.

dice respecto a los primeros: "Descubren verdades, pero como las verdades que descubren son indiferentes y no engendran ni deseo ni aversión, no pueden tener influencia alguna, ni sobre la conducta ni sobre el comportamiento"³. Esas verdades inertes, piensa el escocés, se corresponden con un concepto aséptico, neutral y frío de la virtud: "lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero, sólo provoca el frío asentimiento (*cool assent*) del entendimiento y la gratificación de una curiosidad especulativa pone fin a nuestras investigaciones"⁴.

Los segundos, los filósofos sentimentalistas, en cambio, que sustituyen la evidencia por el sentimiento, la argumentación por la conciencia, tienen un concepto apasionado y ardiente de la virtud, pues piensan que "Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es decoroso, lo que es noble, lo que es generoso, se apodera del corazón y nos anima a abrazarlo y defenderlo"⁵. Este "apoderarse del corazón", este "animarnos a abrazarlo y defenderlo", evoca una concepción emotiva, cálida. El mismo Hume usa estos términos: "Extinguid todos los sentimientos ardientes (*warm feelings*), todas las predisposiciones a favor de la virtud y todo disgusto o aversión por el vicio, haced a los hombres completamente indiferentes para estas distinciones, y la moralidad dejará de ser un estudio práctico y no tenderá a regular nuestras vidas y acciones"⁶.

Recordemos que Hume en ninguno de los caos está exponiendo su posición, sino describiendo dos corrientes de pensamiento moral, aquí la de "quienes reducen todas las determinaciones morales a *sentimiento*"⁷, y anteriormente la doctrina del racionalismo moral. La virtud fría y la virtud caliente, por tanto, son metáforas que refieren a las concepciones de los otros. La propuesta humeana, que apunta a una tercera vía, casi se nombra a sí misma "justicia templada". Y es igual si se considera que hemos forzado a Hume a decir lo que no dice o si ha sido él quien nos ha

³ *Enquiry II*, 4.

⁴ *Ibíd.*, 4.

⁵ *Ibíd.*, 4.

⁶ *Ibíd.*, 4.

⁷ *Ibíd.*, 4.

obligado a decir lo que quiso y no dijo; esta justificación del título del artículo en realidad ha sido el pretexto para entrar en el tema y adelantar la línea de reflexión que seguimos y la tesis que defendemos.

Nos proponemos argumentar que, para Hume, las leyes de la justicia no pretenden describir un ideal moral, político o social, sino simplemente las condiciones mínimas de la convivencia en paz y colaboración entre los hombres; las leyes de justicia no se derivan de una teoría del bien, sino de una teoría de la sociedad; la justicia no es el *summum bonum*, sino el artificio para mantener el equilibrio social. Defenderemos, pues, que la concepción humana de la justicia es política y no moral; una concepción política ajustada a su teoría del sentimiento moral y de la génesis de la sociedad. Dados los límites de este artículo, sólo haremos tres aproximaciones tendentes a poner de relieve esa idea humeana de "justicia templada". Una, desde su concepción de la justicia como "virtud artificial"; la segunda, desde su subordinación de la justicia a las circunstancias; en fin, la tercera, desde su distinción entre virtudes naturales y artificiales, siendo aquéllas el verdadero ideal y éstas meros recursos estratégicos.

2. La justicia, "virtud artificial".

La "justicia templada" no es una simple noción que aluda al contenido y a la aplicación de la justicia, a un cierto sentido moderado de la misma, sino un concepto coherente con su epistemología y su filosofía política general. El concepto de justicia templada corresponde a una posición filosófica que ha roto con el fundamento; está ligado, por tanto, al problema del "escepticismo humeano", a su ajuste de cuentas con la tradición logocentrista y a su esfuerzo por dar sentido a la vida práctica una vez declarada la crisis del fundamento. Sin poder entrar en el complejo entramado de la filosofía humeana, de forma sintética hemos de decir que su posición empirista, con el consecuente rechazo del objetivismo ontológico y el cognitivism epistemológico, no implica caer en el sentimentalismo subjetivista; tal como ha observado A. Baier, no es necesario ser

un objetivista para ser un moralista serio⁸. Pensamos que Hume inaugura una reflexión ética y política que, coherente con su rechazo de la fundamentación metafísica del conocimiento, no se vea abocada al emotivismo o subjetivismo sentimentalista. La tesis de Norton, de un Hume escéptico en ontología y epistemología coexistente con un Hume "metafísico" en moral y política expresa las simpatías de Norton por Hume, su interés en salvarlo⁹; pero no plantea correctamente la crisis del fundamento que la filosofía humeana implica. Con N. Kemp Smith aceptamos que toda la filosofía de Hume, incluido su recorrido ontológico-epistemológico-antropológico, tiene un objetivo: la filosofía moral y política¹⁰. Entendemos que su proyecto era fundamentar las disciplinas prácticas; que originariamente intentaba sustituir el fundamento metafísico -desmitificado por la ciencia moderna y su filosofía mecanicista- por la teoría de la naturaleza humana; que dicho intento se le derrumbó en su filosofía teórica, pero que, no obstante, encontró una vía peculiar. Y lo encontró sin practicar la esquizofrenia a que alude Norton, sino rompiendo con el fundamento, incluido el del "sentido común" de la escuela escocesa¹¹. Su originalidad, su atractivo actual, es que antes de la crítica positivista y analítica de la filosofía, siglos antes de la "deconstrucción" y de la "ética dialógica", Hume ya ofreció una justificación de la moral y de la política adecuada a una filosofía que había renunciado a Dios, al Mundo y al Alma¹². Es decir, Hume no es escéptico en metafísica y fundamentalista del "sentido común" en moral; Hume es un filósofo de la moral y de la política que ha asimilado la experiencia escéptica.

Esta posición filosófica se manifiesta en su idea de la justicia como "virtud artificial". El hecho de pensar la justicia como **virtud**, y no como regla, apunta a ese carácter imperfecto de la justicia. La virtud, con el fuerte aroma clásico que la

⁸ A. Baier, "Hume's Account of Social Artifice. Its Origins and Originality", *Ethics* 98 (1988): 757-78, 759.

⁹ D.F. Norton, *David Hume: Sceptical Metaphysician and Common Sense Moralist*. Princeton (N.J.), Princeton U.P., 1982, 11.

¹⁰ Cf. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres, Macmillan, 1941.

¹¹ D.F. Norton, *From Moral Sense to Common Sense: An Essay on the Development of Scottish Common Sense Philosophy, 1700-1765*. San Diego, University of California, 1966.

¹² Cf. J.M. Bermudo, *El empirismo*. Edic. cit., 64 ss.

entiende Hume, es una cualidad de la mente humana o del carácter, una disposición del hombre a actuar, a relacionarse con las cosas; en el caso de la virtud de la justicia, se trata de la disposición a respetar la distribución de los bienes. El contenido de la justicia no es una regla que de forma absoluta y atemporal fije la forma debida de distribución; cualquier distribución respetada es justa, pues, para el escocés, es la aceptación la que legitima la regla, y no a la inversa, como es la obediencia la que fundamenta la ley, y no a la inversa. El sentido de la justicia, en definitiva, no es la ciudad perfecta, el ideal de **comunidad** política, sino algo tan humilde como posibilitar que los hombres sobrevivan juntos intercambiando en paz. Hume, mirando a la modernidad, verá la justicia como la condición de la **sociedad**, mera asociación de socios para satisfacer intereses comunes en condiciones aceptadas, sin regla o ideal trascendente que los obligue.

Hume reconoce que la justicia no es una virtud cualquiera, sino la virtud por excelencia, la que hegemoniza su filosofía moral y política¹³; pero, a fin de liberar la idea de "virtud" del carácter absoluto y trascendente, ideal, que suele concederle la tradición occidental, recuperando su sentido clásico de capacidad de actuar con éxito y eficacia, definirá la justicia como **virtud artificial**. Acentúa así su carácter humano, social, alejando cualquier tentación de pensar la misma como disposición o cualidad natural del hombre, trascendente a su subjetividad¹⁴. Además, resalta la idea de la justicia como "virtud artificial" al tiempo que pone las "virtudes naturales" como ideal.

Efectivamente, Hume distinguía dos tipos de virtudes, naturales y artificiales.

¹³ Así lo entiende J. Harrison en *Hume's Theory of Justice*. Oxford U.P., 1981, 25 ss. Ver también Ch. F. Cottle en "Justice as an Artificial Virtue in Hume's *Treatise*", en *Journal of the History of Ideas* 40 (1979).

¹⁴ El tema estrella de la actual historiografía humeana se centra en esta idea de la justicia como virtud artificial. Baste citar trabajos como los de A. Baier, "Hume's Account of Social Artifice. Its Origins and Originality", *Ethics*, 98 (1988): 757-78; Marcia Baron, "Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues", *Canadian Journal of Philosophy* 12 (Sep. 1982): 539-555; Christofer Cherry, "Nature, Artifice and Moral Approbation", *Proceedings of Aristotelian Society* 76 (1975-6): 265-282; J. Martínez de Pison, "David Hume: La solidez del artificio", *Agora* 11/1 (1992): 133-147; G. Rossini, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*. Bologna, Il Mulino, 1988; F.G. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1985.

En rigor, en torno a esta distinción gira toda la ética humeana del *Treatise*¹⁵. Refiriéndose a esta dicotomía dirá que "hay algunas virtudes, las cuales producen placer y aprobación por medio de un artificio o artilugio (*contrivance*), que nacen de de las circunstancias y de las necesidades de los hombres"¹⁶; entre ellas se incluye a incluye a la justicia¹⁷. Por tanto, la justicia, que para Hume es simplemente la disposición, tendencia a, o hábito de, respetar los derechos de propiedad de los otros, hay que entenderla como una construcción propia y exclusivamente humana.

La artificiosidad de la justicia es una tesis central de nuestro autor, que responde perfectamente al ideal ilustrado que pone al hombre como legislador. Puesta la justicia como construcción humana, privada del fundamento natural u ontológico trascendente, rebajada a acuerdos ajustados a las circunstancias, sin duda pierde su sentido de referente moral tradicional; pero, mirado desde el lado de acá de la ilustración, lo que pierde la justicia, al dejar de ser divina y devenir meramente humana, lo gana el hombre, al reconocerse autor de sus límites y deberes. Frente al cielo, el paraíso o la naturaleza, hechos a imagen divina, la ciudad, lugar de la justicia, hecha a escala humana, no puede ser ideal; al menos mientras los hombres sigan esforzándose en pensar como los dioses.

Hume, al afirmar el carácter artificial de la justicia, anticipándose a la previsible desilusión de la "filosofía dogmática", alega que la calificación de "artificial" no contiene elemento alguno peyorativo, sino que, por el contrario, describe y enaltece la capacidad humana de creación: "Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural*

¹⁵ J. Harrison, *Hume's Theory of Justice*. Edic. cit., 1-23; J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, 76 ss.; A. Flew, *David Hume. Philosopher of Moral Science*. Oxford, Basil Blackwell, 1986, 156-166.

¹⁶ *Treatise*, 477

¹⁷ Se sabe que su tesis sobre el carácter "artificial" de la justicia dio pie a una de las acusaciones que le impidieron el acceso a su cátedra de Ética, en la Universidad de Edimburgo (Cf. D. Hume, *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edic. de Ernest C. Mossner & John V. Price. Edinburgh U.P., 1967 (Traducción castellana en Madrid, Alianza, 1985). En su *Enquiry II*, aunque no cambia la doctrina, diluye algo los efectos, llegando a hablar de una "justicia natural", a la que recurren los hombres ante una "ley civil perversa" (*Enquiry II*, 26, n.p.p.).

en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero, en otro sentido de la palabra¹⁸, 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 inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria, puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención del pensamiento o la reflexión"¹⁹. Hume aporta razones ilustradas que sólo persuaden a gente ilustrada; dice que "artificial" sólo significa el producto de la reflexión, frente al producto de la imaginación; dice que lo artificial es construcción racional; y dice que la reflexión es asimismo **natural**. Pero tales argumentos no pueden convencer a quienes siguen empeñados en mirar a los lugares divinos, a quienes necesitan un absoluto al que adorar.

En la *Enquiry II*, abordando el mismo tema, tras calificar las disputas sobre lo natural y lo artificial de "puramente verbales", fijará con nitidez su posición al respecto: "Natural puede oponerse a lo que es *insólito*, a lo que es *milagroso*, o a lo que es *artificial*. En los dos primeros sentidos, la justicia y la propiedad son indudablemente naturales. Pero, dado que justicia y propiedad presuponen razón, previsión, fin y una unión y cooperación social entre los hombres, tal vez el epíteto "natural" no puede con rigor aplicársele con el último significado. Si los hombres hubieran vivido sin sociedad no habrían conocido nunca la propiedad y no existirían ni la justicia ni la injusticia. La sociedad entre criaturas humanas habría sido imposible sin razón y sin previsión. Los animales inferiores, los que viven unidos, son guiados por el instinto, que ocupa el lugar de la razón. Por tanto, todas estas disputas son puramente verbales"²⁰. En esta cita no sólo se insiste en asociar "artificial" con la razón -la "previsión" y el "fin" son condiciones de la reflexión racional-, sino que se describe también el relación con la "cooperación

¹⁸ Los sentidos del término "natural" los ha analizado en *Treatise*, Libro III, Parte I, Sección II. Entre ellos Hume destaca tres: "natural" como opuesto a "sobrenatural" (milagro), a "extraño" (poco frecuente) y a "artificial" (creación humana). Cf. *Treatise*, 473 ss.

¹⁹ *Treatise*, 484.

²⁰ *Enquiry II*, 24.

social entre los hombres". Por tanto, lo "artificial" pasa a ser equivalente a "construcción social", a lo producido por los hombres reflexiva y conscientemente en su colaboración en la vida social. La justicia, como "virtud social", tiene en la sociedad, en la asociación para el intercambio y la sobrevivencia pacífica, su origen, su sentido y su límite; es la forma de la ciudad moderna, hecha para la vida, no de la *polis* aristotélica, hecha para la "vida buena".

"Artificial", por tanto, equivale a decir "social", y en modo alguno "arbitrario". Antony Flew²¹ ha destacado que el mismo Hume, al final de la sección dedicada a demostrar que la justicia es una virtud artificial²², se ve obligado a corregir o matizar la etiqueta de "artificial" por insatisfactoria. Efectivamente, Hume dice allí que "Aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias*. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos *Leyes Naturales*, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie"²³. Y, en la *Enquiry*, el filósofo escocés nunca recurre al término "artificial", sino que, en su lugar, habla de "social virtues"²⁴. Este es el sentido que Hume quiere dar a la justicia, el de una virtud social, con su contenido y función socialmente determinados; de esta forma se comprende que la justicia no refiere a un ideal exterior al que someter la sociedad, sino a una necesidad inmanente, la de seguridad en la posesión e intercambio de los bienes, sin cuya condición es imposible la vida en común. La justicia así equivale a respeto a la propiedad, sin la cual no tiene sentido que los hombres vivan juntos, según el filósofo escocés.

El problema no es trivial; de hecho expresa una toma de posición en un debate de su tiempo, centrado en la fundamentación de la moral y de la política. En su época así lo entendieron, como muestra el entusiasmo con que el reverendo William Wishart, alto cargo de la Universidad de Edinburgo, criticaba el *Treatise*: "Puede ser

²¹ A. Flew, *David Hume, Philosopher of Moral Science*. Edic. cit., 156 ss.

²² *Treatise*, Libro III, Parte II, Sección I.

²³ *Ibid.*, 484.

²⁴ *Enquiry II*, Apéndice III, 123.

acusado de minar los fundamentos de la moralidad cuando niega la diferencia natural y esencial entre lo virtuoso y lo torpe, el bien y el mal, la justicia y la hacienda de esa diferencia algo meramente artificial, que nace de las y de los convenios entre los hombres"²⁵. Hume le respondería con dureza en la anónima *Carta de un gentilhombre a su amigo de Edinburgh*, en la que, tras extractar el escrito del reverendo, y hablando de sí mismo en tercera persona, dice: "Cuando el autor afirma que la justicia es una virtud artificial y no natural, ha sido consciente de que las palabras por él empleadas podrían dar lugar a una malintencionada interpretación; por eso recurre a todos los medios oportunos, con *definiciones y explicaciones*, para prevenir este hecho. Pero de todo esto su acusador no hace caso alguno. Con la expresión *virtudes naturales* el autor del *Tratado* entiende simplemente la *compasión* y la *generosidad* y aquellas a que somos arrastrado inmediatamente por un *instinto natural*; con las expresión *virtudes artificiales*, entiende la *justicia*, la *lealtad* y aquellas virtudes que requieren, junto con el *instinto natural*, una cierta reflexión sobre los intereses generales de la sociedad humana y un acuerdo con los otros. En el mismo sentido podríamos decir que el acto de mamar es una acción natural para el hombre y el de hablar es una acción artificial. Pero, ¿qué hay en esta doctrina que pueda considerarse mínimamente pernicioso? ¿No ha afirmado el autor que la justicia, en otro sentido de la palabra, es tan natural al hombre que ninguna sociedad de hombres y ningún miembro individual de semejante sociedad está nunca totalmente privado de todo sentido de justicia?"²⁶.

Vemos que, con contundencia, insiste en precisar el sentido del término "artificial", definiéndolo de nuevo en base a dos caracteres: "cierta reflexión" y "acuerdo con los otros". Lo que resulta subversivo, por tanto, es su audacia al renunciar a todo referente externo y fundar la justicia -y, con ella, la mayoría de las virtudes- en la práctica social de los hombres. Este carácter inmanente,

²⁵ D. Hume, *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edic. de Ernest C. Mossner & John V. Price. Edinburgh U.P., 1967 (Traducción castellana en Madrid, Alianza, 1985, 49).

²⁶ *Ibid.*, 60-61.

socialmente condicionado, pone la justicia a nivel de la vida humana, como un ideal mínimo, que en modo alguno agota la perfección. La justicia, como enseguida veremos, es la condición de posibilidad de la sociedad; pero la sociedad no es un ideal de vida (los dioses viven solos), ni de vida humana (es más bella la comunidad de iguales, o de amigos, o de hombres benevolentes), sino sólo una condición razonable de sobrevivencia.

3. *Las circunstancias de la justicia.*

La justicia, nos dice Hume, tiene su origen en convenciones humanas; las leyes de justicia, por tanto, responden a una estrategia de satisfacción de las inclinaciones naturales del hombre por un camino oblicuo²⁷, dependiendo su eficacia de las circunstancias en que se genera. Para Hume la justicia supone ciertas circunstancias, precisamente aquellas sin las cuales su vigencia no sería ventajosa. Tanto en el *Treatise* como en la *Enquiry* sostiene que "sólo del egoísmo y de la generosidad limitada (*confined generosity*) del hombre, unido a la escasa provisión de la naturaleza para sus deseos, la justicia deriva su origen"²⁸. Está convencido de que en otras circunstancias la justicia sería absolutamente inútil y señala, como ejemplo de tales circunstancias, que el hombre fuera perfectamente moderado y humano o absolutamente malo y voraz, o que la naturaleza fuera enormemente rica y generosa o infinitamente pobre y de extrema necesidad; en tales casos la justicia perdería su sentido²⁹. O sea, el carácter limitado de la benevolencia humana y la razonable escasez de la naturaleza son, unidas a la equilibrada igualdad de fuerzas, las tres circunstancias claves de la justicia. La justicia sólo tiene sentido fuera del ideal, en condiciones claramente imperfectas, acentuadamente indigente.

En el orden de razones humeano todos los argumentos llevan a separar la justicia del ideal de perfección. La justicia tiene su origen en convenciones humanas;

²⁷ D. Miller, *Hume's Political...* Edic. cit., 62.

²⁸ *Treatise*, 495.

²⁹ *Enquiry II*, 188.

además, son convenciones propuestas como remedio a algunos inconvenientes del funcionamiento "natural" de la pasión. Por otro lado, estos inconvenientes se acentúan por inadecuación entre las cualidades de la mente y las condiciones externas; es decir, por parte de la mente, el *egoísmo* y la *benevolencia limitada*, y por parte de las condiciones externas, la *escasez* y la *indiferencia al uso o a la posesión* de los objetos materiales. Todo cuanto constituye las circunstancias de la justicia pone a ésta como instrumento mínimo de la vida social, desvinculándolo de cualquier ideal fuerte de comunidad política; la justicia es como el mínimo asociativo.

Hume comenta con ironía que los "poetas" estuvieron más atinados que los "filósofos" al comprender las circunstancias de la justicia, pues intuyeron que para eliminar los conflictos y carencias y conseguir la sociedad perfecta había que, o bien atribuir al hombre una benevolencia infinita, o bien a la madre naturaleza una generosidad ilimitada³⁰; en tales circunstancias la justicia no es necesaria, ni la propiedad, ni el derecho. Los filósofos no comprendieron, parece indicar Hume, que la justicia no acaba con el mal, sino que sólo amortigua sus efectos; que la justicia no es necesaria entre amigos, ni en familia, ni al repartirse el aire y el sol, sino sólo cuando el egoísmo y la escasez hacen que los hombres sean sólo hombres.

Aunque Hume aborda el tema de las "circunstancias de la justicia tanto en el *Treatise* como en la *Enquiry II*, no hace exactamente el mismo análisis. En el primero se esfuerza en mostrar la relación entre las leyes de la justicia y las circunstancias históricas en que se engendran; en el segundo texto, acentúa la dependencia de la obligatoriedad de las leyes de la justicia respecto a la utilidad. Como ha dicho D. Clyton Hubin, "en el *Treatise* Hume está especialmente preocupado por mostrar que las circunstancias de la justicia son suficientes para que surjan las leyes de la justicia y sean moralmente obligatorias, mientras que en la *Enquiry* enfatiza la idea de que las circunstancias de la justicia son necesarias

³⁰ *Treatise*, 493.

para que las leyes de la justicia nazcan y sean moralmente obligatorias"³¹.

La teoría humeana de las circunstancias de la justicia ha tenido gran resonancia en la reflexión contemporánea³². Para nuestro objetivo presente tiene el interés de apoyar con fuerza la idea la justicia como "virtud templada". Efectivamente, el análisis de las circunstancias de la justicia pone de relieve que el criterio de cualquier regla de justicia es la moderación: "*Not too much, not too little*". La justicia es incompatible con las situaciones extremas, con la miseria desgarradora y con la sobreabundancia universal, con la generosidad divina y con el egoísmo feroz; la justicia exige el dominio de lo razonable, excluye los absolutos, como la virtud de la justicia huye del sentimiento apasionado y de la intransigente razón.

Veamos estas circunstancias, comenzando por la "moderada escasez". En una sociedad en que la naturaleza fuera abundante y los deseos de posesión ausentes por innecesarios, la justicia no figuraría en entre las virtudes³³. En la edad de oro no habría surgido la justicia; por haber sido estéril, nunca habría llegado a formar parte del "catálogos de las virtudes"³⁴. La justicia, para el escocés, hace referencia a la distribución de cosas moderadamente escasas; si no son escasas, no hay problema, por no haber conflicto entre los deseos de posesión; si son tan escasas que es imposible el reparto satisfactorio, tampoco hay problema, pues el conflicto está condenado a un desenlace por la violencia. Por tanto, la "moderate scarcity" es una circunstancia esencial de la justicia. "Supongamos una sociedad sumida en tal deseo de todo lo comúnmente necesario que la mayor frugalidad e industria no pudiesen preservar de la muerte a la mayoría de la población; creo que será fácilmente admitido que las estrictas leyes de justicias serán suspendidas en tan presionante emergencia, dando paso a los más fuertes motivos de necesidad y

³¹ D. Clyton Hubin, "The Scope of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 9/1 (1979): 3-24, 5.

³² Rawls ha elogiado el tratamiento humeano de las circunstancias de la justicia, en J. Rawls, *A Theory of Justice*. Edic. cit., 126-130. De todas formas, el tratamiento es muy diferente en ambos autores. Sobre la diferencia entre Hume y Rawls al respecto, ver D. Clayton Hubin, "The Scope of Justice". Edic. cit., 19-24. Ver también Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls*. Princeton (N.J.), Princeton U.P., 1977, 36.

³³ *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, L.A. Selby-Bidge (ed.), (3ª Edic. de P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, 184 ss.).

³⁴ *Enquiry II*, 184.

autopreservación... El público, incluso bajo necesidades menos urgentes, abre los graneros sin el consentimiento de sus propietarios; podemos suponer que la autoridad de la magistratura puede ir más lejos, en coherencia con la (...)"³⁵.

No es posible considerar crimen o injuria las acciones hechas bajo la extrema necesidad. Bajo tales condiciones los hombres no persiguen sino su sobrevivencia a toda costa, dice Hume siguiendo de cerca la psicología de Hobbes; cualquier norma que se alejara de este comportamiento estaría fuera de lugar. La justicia, insiste el escocés, tiene sentido sólo en unas circunstancias determinadas, que establecen unos límites de su razón de ser, límites que definen el reino de la necesidad. Lo que ocurre es que ambos límites no son formalmente equivalentes. El límite superior, la edad de oro, parece realmente hacer innecesaria la justicia; quiere ello decir que una ciudad ideal, una sociedad buena, no sería justa. La justicia es un mal menor, o un bien inferior; es un estado de cosas razonablemente aceptable, lo más aceptable en un momento histórico dado. En cambio, el límite inferior, no tiene la misma fuerza. Aquí la ineficacia de la justicia no vendría de su no necesidad, sino de su impotencia. Y es dudoso que la mera impotencia práctica sea un título de deslegitimación. Porque incluso en casos dramáticos, como los cuidados intensivos en una situación de catástrofe, requieren cierta racionalidad y cierta justicia.

La segunda circunstancia de la justicia señalada por Hume, la del "moderado egoísmo" o "limitada generosidad", es formulada en los mismos términos, generalizando la idea de que los extremos han de estar ausentes del campo apropiado de la justicia, respetando el "*not too much, not too little*". La eficacia de la justicia como prescripción o, lo que es equivalente, la capacidad humana de justicia como virtud, se da en unos límites razonables, que repugnan tanto al ingenuo optimismo como a la indiscriminada desconfianza: "si el hombre persiguiese el interés público naturalmente y con la mayor afección, no habrían

³⁵ *Ibid.*, 186-7.

soñado nunca restringirse unos a otros mediante leyes de justicia; y si persiguieran su propio interés sin precaución alguna, recorrerían un largo camino por la injusticia y la violencia"³⁶.

Para Hume, a diferencia de Hobbes, el hombre no es total y perdidamente egoísta. Considera, en cambio, que es difícil encontrar a alguien en quien el peso de todos sus afectos generosos no equilibre el de su egoísmo³⁷. De esta forma, la unión social no es un milagro o un absurdo, pero tampoco algo trivial: "en la estructura original de nuestra mente, nuestra atención más fuerte está dirigida a nosotros mismos; la siguiente intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes. Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar cualquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa o inmoral"³⁸. Porque "es cierto que ninguna afección de la mente humana tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección adecuada para contrarrestar el deseo de ganancia y hacer a los hombres dignos miembros de la sociedad, impidiéndoles que arrebatan las posesiones de los demás. La benevolencia para con los extraños es demasiado débil para conseguir esto y, por lo que respecta a las demás pasiones, más bien acrecientan esta ansia, ya que nos damos cuenta de que, cuantas más cosas poseamos, más capacidad tendremos de satisfacer todos nuestros apetitos"³⁹.

El sentimiento de benevolencia está, pues, confinado a estrechos límites; la naturaleza no garantiza la justicia: "La idea de justicia no puede servir nunca a este propósito ni tampoco puede ser considerada como un principio natural capaz de inspirar en los hombres un comportamiento equitativo de los unos para con los

³⁶ *Treatise*, 496-7.

³⁷ *Ibid.*, 487.

³⁸ *Ibid.*, 488.

³⁹ *Ibid.*, 492.

otros"⁴⁰. Además, la imaginaria generalización de la benevolencia haría a la justicia inaplicable. Es precisamente su carácter restringido el que determina que haya amplios espacios para la justicia. Como dice Hume, la justicia no es incompatible con el egoísmo, sino todo lo contrario, lo exige y lo supone; es incompatible con la benevolencia ilimitada y con el "egoísmo irracional".

H.L.A Hart⁴¹ ha dicho que los hombres no son ni ángeles ni demonios. Si fueran ángeles, nunca tentados de dañar a los otros, no serían necesarios los requerimientos morales ni los de las leyes de justicia; si fueran demonios siempre dispuestos a destruirlas a cualquier precio, dichas leyes serían estériles. Para Hart esto quiere decir que "el altruismo humano es limitado en rango e intermitencia"⁴², e implica que los seres humanos dan clara preferencia a su seguridad, renunciando a atacar a otros, sobre el poder de agresión libre a los otros; es decir, que los seres humanos se rigen por la razón prudencial. Y esa es la condición de la justicia.

Si esta fuera la única implicación, Hart estaría confundiendo a Hume con Hobbes, ya que en éste también los hombres se someten prudencialmente a la obediencia de las leyes. El propio planteamiento de Hart, que define al hombre negativamente, como no demonio y como no ángel, propicia sin duda alguna la confusión. La verdad es que, como decía Pascal, el hombre es al mismo tiempo ángel y bestia⁴³; o, en palabras menos dramáticas de Hume, bastante egoísta y moderadamente benevolente. Y esta benevolencia o generosidad limitada, que como toda virtud natural puede ser socialmente reforzada⁴⁴, es la que permite a los hombres elevarse al plano ético, es decir, a un sentimiento positivo hacia los demás, muy distinto a la mera renuncia moral a dañar o instrumentalizar a los

⁴⁰ *Ibid.*, 488.

⁴¹ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*. Oxford, Clarendon Press, 1961, Cap 9.

⁴² *Ibid.*, 192.

⁴³ Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*. Paris, Le Seuil, 1963; *Pensamientos*. Madrid, Alianza, 1981.

⁴⁴ T. Huff, "Self-interest and Benevolence in Hume's Account of Moral Obligation", *Ethics* 83 (1972): 58-70.

otros, sea por razones prudenciales o por imperativos morales⁴⁵.

En la *Enquiry II* Hume dice que "no es necesario llevar nuestras investigaciones tan lejos como para preguntar por qué tenemos humanidad o un sentimiento altruista respecto a los otros. Es suficiente el hecho de que es experimentado como un principio de la naturaleza humana"⁴⁶. La cadena causal, sigue diciendo, hay que pararla en alguna parte, pues en toda ciencia hay "unos principios generales más allá de los cuales no podemos confiar en hallar un principio más general"⁴⁷. Y el principio que Hume encuentra es que nadie es absolutamente indiferente ante la felicidad o la miseria de los demás, ya que "lo primero tiene una tendencia natural a dar placer; lo segundo, dolor"⁴⁸.

En fin, la tercera circunstancia se refiere a la "razonable igualdad". Venimos resaltante que, para Hume, el conflicto es la condición de la justicia; por eso la escasez y el egoísmo, tal como los hemos caracterizado, son, por sus efectos en los conflictos, circunstancias de la justicia. Ahora bien, la desigualdad es otra fuente del conflicto, y también aquí aplica a la misma su criterio de la moderación. A simple vista, nuestro sentido común nos empuja a creer que la desigualdad extrema implica fuertes conflictos entre las partes. Hume también lo reconoce, pero considera que la necesidad y eficiencia de la justicia no crece con la fuerza de los conflictos. La extrema desigualdad hace muy difícil los pactos, y la justicia es un compromiso. Como decía Hobbes, es la relativa igualdad la que hace posible y necesario los pactos. Hume piensa en la misma dirección: "Cuando mezcladas entre los hombres existieran especies de criaturas que, aunque racionales, poseyeran inferior fuerza corporal y mental, incapaces de toda resistencia, y nunca pudieran, ante las mayores provocaciones, hacernos sentir los efectos de su resentimiento, creo que la

⁴⁵ Nicholas Capaldi, "Some Misconceptions about Hume's Moral Theory", *Ethics* 76 (1966): 208-11; y "Hume's Rejection of Ought's a Moral Category", *Journal of Philosophy* 63 (1966): 126-37.

⁴⁶ D. Hume, *Enquiry II*, 46, nota 20. En el "Apéndice II" vuelve a abordar el tema y considera que "la hipótesis de una benevolencia desinteresada", que naturalmente nos haga sentir el deseo de felicidad o de bien de otro, tiene el mérito de ser simple y plausible (*Enquiry II*, 115-122).

⁴⁷ *Ibid.*, 46, nota 20.

⁴⁸ *Ibid.*, 46, nota 20.

consecuencia necesaria es que deberían establecerse leyes de la humanidad que dieran trato correcto a estas criaturas; pero, hablando estrictamente, no deberían establecerse leyes de justicia respecto a ellos, no podrían poseer ningún derecho propiedad, exclusivo de sus arbitrarios señores. Nuestra relación con ellos no ser llamada sociedad, la cual posee un cierto grado de igualdad; sino absoluto mando de un lado y servil obediencia de otro"⁴⁹.

Esta es una clave de Hume. Un pueblo dominado por otro puede exigir trato benévolo (*gentle usage*), pero no leyes de justicia; si un grupo social se declara propietario de una nación y mantiene en servidumbre al pueblo, éstos no pueden exigir justicia; en el fondo, no forman parte de la misma sociedad y, para Hume, la justicia es interna a una sociedad. Bien mirado, es un obstáculo a la pretensión de interpretar la teoría de la justicia de Hume como basada en el beneficio mutuo; a veces puede parecer como "paradigma de la injusticia", pues permite poner fuera de la justicia el dominio sin escrúpulo, la coacción, la violencia.

4. *Virtudes naturales y virtudes artificiales.*

Hume manifiesta una clara preferencia por las "virtudes naturales", que en cierto modo representarían el ideal; las artificiales o sociales, en cambio, serían soluciones imperfectas a situaciones impuras. Una diferencia importante entre las virtudes naturales y las artificiales es que la práctica de las primeras tienen siempre resultados valiosos, mientras que las segundas de nada sirven si no son colectivamente cultivadas; es decir, las primeras son virtudes individuales, mientras que las segundas son virtudes colectivas.

Hume expone esta idea con una bella metáfora, la de "*el muro y la bóveda*"⁵⁰, que usamos para defender una interpretación de la justicia humeana como "virtud social", frente a las diversas interpretaciones "sentimentalistas", como la muy

⁴⁹ *Ibíd.*, 27.

⁵⁰ *Enquiry II*, 305.

documentada de Eugenio Lecaldano⁵¹. En el aludido pasaje, el filósofo escocés compara la benevolencia con la construcción de un muro, en que cada ladrillo le hace crecer en altura, anchura o grosor, contribuyendo a su grandeza y solidez; y la justicia con la construcción de una bóveda, que exige la puesta en común de todos sus ladrillos, acoplados unos a otros, ni más ni menos que los necesarios, todos presentes, pues la falta de uno sólo pondría la construcción al borde de su hundimiento.

Ya en el *Treatise* había señalado que, "aunque las reglas de justicia son establecidas meramente por interés, su conexión con el interés resulta algo singular y distinta de lo que podemos observar en otras ocasiones. Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al *interés público*. Y si tuviera que permanecer aislado, sin verse seguido por otros actos, podría ser de suyo muy perjudicial para la sociedad"⁵². Y también: "La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia reside en que lo bueno que resulta de las primeras proviene de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural; mientras que un acto simple de justicia, considerado en sí mismo, puede a veces ser contrario al bien público; y es sólo la concurrencia de la humanidad, en un esquema general o sistema de acción, lo que es ventajoso (...)"⁵³. Es esta una peculiaridad de la justicia y, en rigor, de todas las "virtudes artificiales"; a diferencia de las "virtudes naturales", cuyo ejercicio produce inmediatamente el bien en el agente y en el paciente, las "virtudes artificiales" produce el bien de forma mediata y subordinada a que la práctica social en que se encuadra sea cumplida por los demás. "Pero, 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, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el

⁵¹ E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

⁵² *Treatise*, 497.

⁵³ *Ibid.*, 595.

bienestar de cada individuo"⁵⁴.

La insistencia de Hume en el tema debe ser interpretada, a nuestro entender, como un argumento a favor de la interpretación social de la justicia, viendo el fundamento de ésta en la deliberación y práctica social. Efectivamente, insiste una otra vez: "Por eso, cuando los hombres han tenido ya suficiente experiencia para darse cuenta de que, sean cuales sean las consecuencias de un acto singular de justicia realizado por un individuo, todo el sistema de acciones realizadas por la sociedad entera es, en cambio, inmensamente provechoso para el conjunto y para cada una de las partes, no pasa mucho tiempo sin que aparezca la justicia y la propiedad"⁵⁵. Cada miembro de la sociedad advierte el interés; cada uno "se lo comunica a los que le rodean, le expresa su decisión de "regular sus acciones" por tal criterio a condición de que los demás así lo hagan. Pero también es un argumento en favor de esa idea de justicia distanciada del ideal, al negar el valor absoluto de cualquier regla de justicia: "Aislada, y en un solo caso, mi justicia puede ser algo pernicioso en cualquier circunstancia; solamente suponiendo que otros van a imitar mi ejemplo puedo verme inducido a aceptar esa virtud, dado que solamente esta combinación puede hacer que la justicia resulte provechosa o darme motivos para obedecer sus reglas"⁵⁶.

En la *Enquiry* mantiene las mismas posiciones. Frente a las "virtudes sociales de la humanidad y la benevolencia" (*virtudes sociales naturales*)⁵⁷, que ejercen su influencia de forma directa y tienen siempre efectos inmediatamente positivos, otras virtudes, también sociales, como la justicia o la lealtad (*virtudes sociales artificiales*), aunque "son muy útiles o, más bien, absolutamente necesarias para el bienestar del género humano, (...) el resultado de las mismas no es la consecuencia de cada acto simple individual, sino que surge de todo el esquema

⁵⁴ *Ibid.*, 497.

⁵⁵ *Ibid.*, 498.

⁵⁶ *Ibid.*, 498.

⁵⁷ *Enquiry II*, 123.

o sistema concurrente en el todo o en la mayoría de las sociedades"⁵⁸. En estas virtudes el resultado de los actos individuales no sólo no es siempre directa e inmediatamente beneficioso a la sociedad o a los particulares, sino que es "en muchos casos opuesto directamente al del sistema total de las acciones"⁵⁹; un acto de justicia aislado puede ser perverso. "El derecho de sucesión puede ser, en algunos casos, dañoso. Su beneficio nace sólo de la observación de la regla general; y esto es suficiente si compensa todos los males e inconvenientes que brotan de los caracteres y situaciones particulares"⁶⁰.

Un ideal dependiente de las circunstancias, cuyas reglas pudieran ser perversas según las situaciones, sería un muy extraño ideal; la idea humeana de justicia, insistimos, es sólo una estrategia para hacer posible la asociación. Hay un pasaje que nos parece especialmente significativo. Hume, tras haber descrito la justicia como "convención", entendiendo por tal el "sentido del interés común", que cada hombre experimenta "en su propio pecho" y percibe en los otros, lo que le lleva a actuar "dentro de una sistema general de acciones que tiende a la utilidad pública"⁶¹, dirá: "porque si admite (cosa ciertamente evidente) que las consecuencias particulares de un acto particular de justicia pueden ser dañosas para el público, así como para los individuos, se sigue que todo hombre, al abrazar esta virtud, debe tener a la vista todo el plan o sistema y debe esperar la colaboración de sus prójimos en la misma conducta y comportamiento"⁶². Es decir, la virtud de la justicia se revela como fuertemente reflexiva y social; toda su legitimidad le viene desde su objetivo social y desde sus condiciones sociales. Una norma de justicia no respetada de forma general, no presente como práctica social compartida, es no sólo estéril por sus escasos efectos globales, sino que puede ser perversa; en todo caso, sin fundamento.

⁵⁸ *Ibíd.*, 124.

⁵⁹ *Ibíd.*, 124.

⁶⁰ *Ibíd.*, 124.

⁶¹ *Ibíd.*, 125.

⁶² *Ibíd.*, 125.

Si la benevolencia es un *muro* construido por muchas manos, que crece por cada piedra que se añade, proporcional a la diligencia y al cuidado de cada hombre, la justicia, al contrario, es una *bóveda*, en que cada piedra aislada caería al vacío, siendo la obra aguantada por la asistencia mutua y la combinación de todas sus partes. Una obra ventajosa para todos si todos se entregan a ella, pero desventajosa si uno sólo actúa por otros principios⁶³. La metáfora del muro y la bóveda ilustra la diferencia entre virtud natural y artificial. La justicia no es la cara pública de la benevolencia, sino otra forma de promover el bien público: no instintivamente sino por medio de un artificio. La utopía, el ideal, es la benevolencia ilimitada, la igualdad, la abundancia, en definitiva, su escenario es descrito por "otras" circunstancias; la sociedad justa es sólo la sociedad posible.

La justicia es convencional, es decir, es virtud sólo en el dominio de una práctica general. Por tanto, el contenido de esa práctica, las reglas que la regulan, no son "justas" por adecuarse a un referente que las trascienda, a un deber independiente y antecedente⁶⁴; sino que son "justas" porque definen lo justo. En rigor, calificarlas de "justas" es inapropiado, pues no caen dentro del campo de la justicia, sino que constituyen su demarcación, su definición.

⁶³ *Ibid.*, 125.

⁶⁴ *Treatise*, 526.