

TESIS DOCTORAL

La filosofía jurídico política
de Hume

José Martínez de Pisón Caverro



UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

TESIS DOCTORAL

La filosofía jurídico política
de Hume

José Martínez de Pisón Caverro

Universidad de La Rioja
Servicio de Publicaciones
2010

Esta tesis doctoral, dirigida por el doctor D. Ernesto Garzón Valdés, fue leída el 12 de enero de 1990, y obtuvo la calificación de Sobresaliente Cum Laude.

© José Martínez de Pisón Cavero

Edita: Universidad de La Rioja
Servicio de Publicaciones

ISBN 978-84-693-5345-5

LA FILOSOFIA JURIDICO POLITICA DE HUME

Trabajo de investigación elaborado por José Martínez de Pisón Caveró bajo la dirección del Prof. Dr. D. Ernesto Garzón Valdés para la colación del grado de doctor.

Zaragoza, febrero de 1989

INDICE.

Abreviaturas.....	VII
PRESENTACION.....	IX
Capítulo Primero.- Un filósofo ilustrado	1
1.1.- Bosquejo de una trayectoria.....	1
1.2.- Las intenciones y las realizaciones de Hume: su escepticismo	16
1.3.- La "fortuna" de Hume	28
Capítulo Segundo.- Presupuestos conceptuales de la filosofía jurídico-política de Hume	47
2.1.- Los primeros conceptos de la filosofía de Hume	47
2.1.1.- <i>Breve introducción</i>	47
2.1.2.- <i>Las impresiones o el ámbito de la inmediatez</i>	52
2.1.3.- <i>Las ideas como representación</i>	58
2.2.- Causalidad, asociación y costumbre	62
2.2.1.- <i>La causalidad como esquema de "conexión necesaria"</i>	65
2.2.2.- <i>La asociación o la imaginación disciplinada</i>	72
2.2.3.- <i>La costumbre como tendencia creadora</i>	77
2.3.- El escenario de la mente: los elementos para la construcción del pensamiento	81
2.3.1.- <i>Dos estrategias imaginarias: creencia y ficción</i>	81
2.3.2.- <i>La probabilidad o los riesgos de las conjeturas: Hechos e Ideas</i>	87
2.4.- La dicotomía entre lo "natural" y lo "artificial"	97
Capítulo Tercero.- El fundamento de los juicios morales	105
3.1.- La libertad desde la necesidad. Evidencia moral y atribución de responsabilidades	107
3.2.- Una gramática de la pasión	116
3.2.1.- <i>La pasión como elemento activo de la mente</i>	118

3.2.2.- <i>La razón esclava de las pasiones</i>	122
3.2.3.- <i>La creencia como "razón para actuar"</i>	128
3.3.- Arquitectura de la <i>moral práctica</i>	133
3.3.1.- <i>Los límites de la razón en la moral</i>	134
3.3.2.- <i>El papel del sentimiento moral</i>	139
3.3.3.- <i>La utilidad como criterio moral</i>	143
3.4.- La mecánica de la simpatía	147
3.4.1.- <i>La simpatía como mecanismo psicológico</i>	148
3.4.2.- <i>La simpatía como interacción social</i>	152
3.5.- Recapitulación. La versión del <i>Enquiry</i>: el "carácter humanitario" o el sentimiento universal de moralidad	156
Capítulo Cuarto.- La cuestión de la justicia	167
4.1.- Introducción	167
4.2.- La artificialidad de la justicia	170
4.2.1.- <i>Virtudes naturales y virtudes artificiales</i>	171
4.2.2.- <i>La virtud artificial de la justicia</i>	176
4.2.3.- <i>Comentarios al argumento de Hume</i>	180
4.3.- El origen de la justicia y del derecho	194
4.3.1.- <i>El contexto de la justicia</i>	194
4.3.2.- <i>Razones para la necesidad del derecho y la sociedad</i>	198
4.3.3.- <i>El interés como pasión social. Artificio y convención</i>	206
4.3.4.- <i>La simpatía en la teoría de la justicia</i>	214
4.4.- Las reglas de justicia	217
4.5.- Balance final: el argumento de la "utilidad"	230
Capítulo Quinto.- La construcción del estado	239
5.1.- Introducción	239
5.2.- La <i>ficción</i> del contrato	240
5.3.- Origen y dirección política del estado	249
5.3.1.- <i>El alcance del interés en el origen de la autoridad política</i>	251
5.3.2.- <i>Una aproximación histórica al origen del gobierno</i>	257
5.3.3.- <i>Las funciones del gobierno</i>	262

5.4.- La virtud política: la lealtad.	266
5.4.1.- <i>La discusión teórica sobre la obligación política. Interés versus promesa.</i>	267
5.4.2.- <i>La tensión entre la obediencia y la resistencia.</i>	274
Capítulo Sexto.- Nuevas perspectivas	283
6.1.- La cuestión del <i>is</i> y del <i>ought</i>	284
6.2.- Justicia y contexto ético	308
6.3.- La estrategia de la interacción	330
CONCLUSIONES	349
BIBLIOGRAFIA	365

Abreviaturas.

Consecuencia de la amplia difusión en el mundo anglosajón, la producción literaria de HUME ha sido estudiada y analizada hasta la saciedad de forma paralela al ansia mostrada por los comentaristas a la hora de glosarla e, incluso, de hacer suyo alguna de sus aportaciones más agudas. Pese a ello, sigue siendo todavía el único compendio de su obra, la edición canónica por excelencia, el que ya hicieran en 1886 Th. GREEN y Th. GROSE, quienes no era, precisamente, demasiado simpatizantes con su filosofía. Desde entonces, ha habido varias ediciones de su obra más importante, el *A Treatise of Human Nature*, cada vez más pulidas y sometidas a una acribia necesaria, pero, sin embargo, no ha aparecido otra que contenga toda su producción, añadiendo los ensayos y las obras que faltan a la anterior. Sin pretender un elenco de todas ellas, en el presente trabajo, se van a seguir las abreviaturas y ediciones que a continuación se indican con mención de alguna de las traducciones castellanas:

- T *A Treatise of Human Nature*, edic. de L.A. Selby-Bigge, 1ª edic. en 1888, 2ª edic. en 1978 revisada por P.H. Niddich, con reimp. en 1980, 1981 y 1983, Oxford, Clarendon Press, 1987. Trad. castellana de F. Duque, *Tratado de la Naturaleza Humana*, 2 vol., Madrid, Editora Nacional, 1981, recientemente reeditada por la editorial Tecnos.

- A *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, edic. de J.M. Keynes y P. Sraffa, Cambridge, University Press, 1938. Desde entonces ha aparecido en otras publicaciones. Aquí se cita la transcrita en las páginas finales de la edición anteriormente citada del *Treatise*. En castellano, hay una traducción de la Revista Teorema, Valencia, 1977 y otra realizada por A. Olabuenaga, Barcelona, Editorial Humanitas, 1983, que es la que se usa.

- E *Enquiry concerning Human Understanding*. Hay una buena traducción de J. de Salas, *Investigación sobre el Conocimiento Humano*, 3ª edic., Madrid, Alianza Editorial, 1983.

- EM *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Estas dos obras se citan por la edición de L.A. Selby-Bigge, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, reimp. de la edic. de 1777, 2ª edic. en 1902, Oxford, Clarendon Press, 1975. Existe

una traducción ya vieja de J.A. Vázquez, *Investigación sobre la Moral*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1945.

Para conocer el pensamiento jurídico-político de HUME resultan imprescindibles los ensayos que publicó, junto con otros de muy variado pelaje - desde política, historia, hasta estética y religión-, en varias hornadas a partir de 1741. Alguno de ellos aparecen en la edición de Th. GREEN y Th. GROSE, *David Hume: The Philosophical Works*, 1ª edic. en 1886, 4 vols., Scientia Verlag, Aalen, 1964, otros en la edic. de Ch.W. Hendel, *Political Essays*, New York, the Library of Liberal Arts, 1953, finalmente, aparecen también en *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, University Press, 1963. En castellano, se encuentran los temas políticos en la conocida traducción de E. Tierno Galván, *Ensayos Políticos*, 1ª edic. en 1955, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, y la de C.A. Gómez, *Ensayos Políticos*, Madrid, Tecnos, 1987.

Junto a estas obras, se utilizan discursos, ensayos o artículos de HUME aparentemente menores, pero que tienen un indudable interés para cualquier estudioso de su personalidad filosófica. Entre ellos, se citan en este trabajo los siguientes: *My Own Life*, en *David Hume: the Philosophical Works*, *op. cit.*, vol III, p. 2. También editado por E.C. Mossner en su *The Life of David Hume*, 2ª edic., Oxford, University Press, 1980. Traducciones castellanas de F. Duque en su versión del *Tratado*, *op. cit.*, p. 47-72, y la reciente de C. Mellizo, *Mi Vida*, publicada junto a las *Cartas de un Caballero a su Amigo de Edimburgo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 13-23. En la edición canónica destaca también su *The Natural History of Religion* y sus entretenidos y agudos *Dialogues concerning Natural Religion*. De esta última hay una traducción de C. Mellizo, *Diálogos sobre la Religión Natural*, 1ª edic. en 1973, Buenos Aires, Aguilar, 1981.

La correspondencia de HUME está recogida en los volúmenes editados por J.Y.T. GREIG, *The Letters of David Hume*, 2 vols., Oxford, University Press, 1932 (reimp. en 1969), y por R. KLIBANSKY y E.C. MOSSNER, *New Letters of David Hume*, London, 1954, reimp. en Oxford, University Press, 1969.

PRESENTACIÓN

1 Este trabajo sobre la filosofía de HUME, al ubicarse en el contexto de la filosofía del derecho, pretende indagar y profundizar en la visión empirista que propone acerca del concepto de justicia y del estado. Bien es sabido que su obra ha estado condenada durante décadas al ostracismo más doloroso para un filósofo, el del olvido y, en el mejor de los casos, al del desprestigio, promovido la mayoría de las veces por el aire kantiano que respiraba la filosofía decimonónica. Si esto es cierto para su epistemología, aguda y demoledora como pocas, más aún lo ha sido para su filosofía práctica, esto es, la moral y la política. Incluso, la línea empirista parecía no conferirle un lugar destacado, pues, mientras que BENTHAM aprendía la lección humeana a través de la mirada de otros, como A. SMITH y HELVETIUS, J. STUART MILL rechazaba de plano su supuesto conservadurismo. Pero, en el primer caso, la labor de N. KEMP SMITH señaló hace ya muchas décadas un punto de inflexión en esa tendencia, no sólo recuperando sino reivindicando, con ciertas salvedades, elementos importantes de su filosofía. Desde entonces, han sido muchos los autores que, siguiendo sus pasos, le han ido dando la razón y han colocado a la filosofía de HUME en el puesto que merece en la historia de la filosofía.

Quedaba, aún, una deuda respecto a sus escritos morales y políticos. Deuda que sólo recientemente ha empezado a saldarse, en el momento en el cual se ha considerado esta parte de su filosofía como algo autónomo, original e innovador, pero, a su vez, plenamente conectado con el resto de su filosofía. Si esta labor de reconstrucción es ya de por sí meritoria y aporta una razón suficiente para trabajar sobre el pensamiento de HUME, otro dato a tener en cuenta es la considerable relevancia y la autoridad con la que es citado en la actualidad. Entre los primeros, quienes se sienten, de alguna manera, herederos de su obra, cabe mencionar a Herbert L.A. HART, John L. MACKIE, Hartmut KLIEMT o Norbert HOERSTER, entre otros. Pero, también aparecen sus textos en los trabajos sobre ética de Alfred J. AYER, RM. HARE o Charles L. STEVENSON, o sobre la filosofía social y política de John RAWLS, Joh HARRISON, D.D. RAPHAEL, Brian BARRY, David GAUTHIER, Duncan FORBES y Henry MILLER. Todos ellos, para construir sus propuestas, se apoyan, por activa o por pasiva, en las cosas ya dichas por HUME, aunque sea rechazándolas o remozándolas con vestidos nuevos.

2 Hablar de la justicia y del artificio com centros de atención del trabajo, sobre todo. de su raíz epistemológica, para conluir con su apertura hacia los político: el contrato.

3 El significado y el alcance que tiene en la filosofía de HUME la conexión entre la epistemología, la moral y la política merece un poco más de atención. Como es de sobra conocido, hoy la temática del "contrato social", largo tiempo olvidada, ocupa un lugar central en el ámbito de la filosofía jurídico-política al ser recuperada en el debate sobre los problemas de legitimación por autores tan significativos como es el caso de Robert NOZICK, de James BUCHANAN y, el más notorio, John RAWLS y, además, buena parte de la discusión sobre las cuestiones de justicia en las sociedades post-industriales, que concierne, incluso, a la misma eficacia y legitimación del estado de bienestar, se articula en una sintaxis contractualista¹. De ahí que, como contrapunto, pueda ser de interés una labor de desbroce que, comenzando desde sus raíces filosóficas, allane el camino preparando la comprensión de la crítica al contrato social que realiza HUME en el contexto de su teoría política. Paralelamente, abundando en la modernidad de HUME, resulta que la sociología más actual se sitúa cada vez más del lado de lo "artificial" o construido que de lo natural, frente a lo que hubiera querido el viejo iusnaturalismo².

Conviene advertir, desde ahora, que no podemos considerar a la filosofía jurídico-política de HUME como un todo compacto, encerrado en sí mismo, ni como un mero ejercicio especulativo desinteresado -por utilizar una terminología habermasiana- de una teoría que hubiera nacido de espaldas a la *praxis*. Más bien, sucede todo lo contrario: por debajo de la gruesa superficie de tesis morales y políticas, que muchos críticos han estimado apresuradamente poco innovadoras, discurre toda una cadena de sugerencias y anticipaciones que por su importancia ha hecho desviar la atención del interprete hacia los aspectos

¹ RAWLS se inspira en HUME (*Treatise*, III, II, secc. II) para lo que denomina "las circunstancias de la justicia", que tan importante papel juegan en su teoría, como uno de los elementos que conocen las partes en la posición original, lo que será objeto de un análisis más minucioso en el cap. 6.2 de este trabajo. Unos años antes también H.L.A. HART se había inspirado en HUME para perfilar los rasgos del derecho natural de contenido mínimo, en *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 189 y ss, y en "¿Existen Derechos Naturales?", en *Filosofía Política*, ed. A. Quinton, Madrid, FCE, 1974, p. 84-105. En RAWLS, junto al diálogo con KANT, cada vez más patente en sus últimos escritos, que configuran decididamente su teoría como constructivismo kantiano, hay -aunque lateral e incómoda- una confrontación con HUME, al que reconoce un *status* particular dentro del utilitarismo. Pero es curioso que no se enfrenta a las críticas al contrato social que hace HUME en el "Of the Original Contract", en *Political Essays*, ed. Ch.W. Hendel, Indianapolis/New York, The Bobbs-Merrill Co., 1953, p. 43-63.

² Toda sociología de corte constructivista, desde el interaccionismo simbólico americano (que tanta influencia ha tenido en la sociología del derecho penal con el *labelling approach*) hasta la *Systemtheorie* de N. LUHMAN (en donde el sistema autopoietico es constructor de realidad, en el caso del derecho de realidad jurídica), e incluso la teoría de P. BORDIEAU que califica él mismo de *structuralist constructivism*, están en cierto modo en la línea sugerida por HUME de tratar la sociedad como artificio. Vid. N. LUHMAN, "El enfoque sociológico de la teoría y práctica del Derecho", en *ACFS*, nº 25 (1985), p. 87-105, y P. BORDIEAU, "Espacio social y poder simbólico", en *Revista de Occidente*, nº 81, febr. 1988, p. 97. Por supuesto que no interesa aquí el constructivismo ético, en la línea de RAWLS, la escuela de Erlangen, liderada por P. LORENZEN, e incluso el último HABERMAS, que es una elaboración del imperativo categórico de KANT, que claramente se aparta de los planteamientos de HUME. Cfr. M. JIMÉNEZ REDONDO, *Constructivismo, Rawls, Nozick*, Valencia, 1983.

más provocativos de su epistemología, arrinconando así al HUME jurídico-político, que resultaría ser periférico³. Paradójicamente, nos encontraríamos con que HUME, innovador indiscutible en epistemología, que consiguió despertar ni más ni menos que a KANT de su "sueño dogmático"⁴, no es sino un continuador en teoría política y, además, un defensor del "statu quo"⁵. Precisamente ha sido la bibliografía más reciente, a partir de los años setenta, la que se ha propuesto como uno de sus objetivos la recuperación en primer plano del HUME preocupado por problemas jurídicos y políticos, confirmándose que no nos encontramos ante un pensamiento meramente "académico", sino ante una respuesta a los problemas puntuales y acuciantes del momento pero en el marco de toda una reflexión de largo alcance sobre las grandes cuestiones de teoría política. Es éste, sin duda, un talante filosófico que acredita la especial sensibilidad de este autor, su interés por lo concreto, como no puede ser menos en una filosofía que se caracteriza por ser empirista. Interés por lo concreto que es imprescindible para una teoría que ambiciona comprender rigurosamente la jurídico, e implica una perspectiva histórica y la captación de conflictos y movimientos sociales - tan presente en el HUME historiador-, dentro de una gran estima por las instituciones, sin dejarse tentar fácilmente por la abstracción de las utopías⁶.

Bien pudiera decirse que en la obra de HUME, y especialmente en la densidad del *Treatise*, -aunque quizá sea poner demasiado énfasis en las

³ Muchas veces no se tiene en cuenta al leer la obra de HUME el contenido irónico de alguna de sus afirmaciones y así se exageran sus consecuencias cuando, en realidad, responden a una provocación manifiesta del autor, que, de esta forma, se distancia de otras corrientes, principalmente la escuela racionalista inglesa, los S. CLARKE, W. WOLLASTON, R. CUDWORTH. Felizmente J.V. PRICE, en *The Ironic Hume*, Austin, 1965, ha cubierto en parte esta laguna, ilustrando una cara oculta del filósofo escocés, pues el libro está prácticamente dedicado a los aspectos panfletarios de su obra -en el sentido anglosajón de *panflet* anónimo, como género de literatura política-. Ejemplos de lo que se está diciendo son, entre otros, los famosos pasajes sobre la esclavitud de la razón a la pasión (*slave passage*) y el conocido acerca de la existencia de un hiato *-gap-* entre el *is* y el *ought*, que serán objeto de estudio posteriormente.

⁴ Lo que despertó a KANT de su "sueño dogmático" fue precisamente el análisis humeano de la causalidad, que mostraba la fragilidad de la ciencia newtoniana. Cfr. I. KANT, *Prolegomena..., Werke*, vol IV, Berlin, Walter de Gruyter Co., 1968 (*Prolegómenos*, trad. de J. Besteiro, Buenos Aires, Aguilar, 1954, p. 43).

⁵ Especialmente duro ha sido el comentario de A. MACINTYRE que califica a HUME en su *Historia de la Ética*, trad. de R.J. Walton, Barcelona, Paidós, 1981, p. 171, de "vocero del *statu quo*". Sin embargo, es éste un tema que desde hace un tiempo está en continua revisión de forma que cada vez más se tiende a presentar la actitud política de HUME como la de un constitucionalista convencido, y su reflexión filosófica como una ética de la "moderación política". Cfr. D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Univ. Press, 1975, 1985, y F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Univ. Press, 1985, especialmente el cap. V.

⁶ El ensayo de HUME "Idea of a Perfect Commonwealth", en *Political Essays, op. cit.*, p.145 y ss, debe leerse en el contexto de todo el pensamiento de HUME y quizá al hacer utopía está pagando tributo a un género literario que resulta ser, en cierto modo, obligado para un pensador ilustrado y que le sirve como pretexto para enfrenarse a la *Oceana* de HARRINGTON utilizando sus mismas armas.

palabras- late un pulso que no siempre resulta fácil de captar en una primera lectura. Baste recordar que, entre el sinfín de apelativos que ha recibido su filosofía, tanto por detractores como por defensores, la mayor parte hacen referencia a lo "exasperante" o "laberíntico" de su estructura argumentativa⁷. Por eso el estudioso, enfrentado a una primera necesidad de reordenar el material y detectar las secuencias lógicas de la a veces tortuosa exposición de HUME, percibe un *pathos* que está ausente de muchas interpretaciones *more geometrico* al uso.

4 La inevitable elección entre *Treatise* y los *Enquiries*.

Precisamente, todas estas cuestiones inciden en otra cuyo tratamiento parece inexcusable a casi todos los comentaristas, como si, antes de comenzar un estudio sobre la filosofía de HUME, se exigiese dar una respuesta clara. Esta es la de la relación entre el *Treatise* y los dos *Enquiries* o, mejor, el de la inevitable elección entre una etapa de su biografía intelectual u otra. La cuestión, propiamente, no se centra ya en los cambios entre una obra y las otras, pues esto parece definitivamente resuelto, sino que se ciñe a cuál es más interesante, cuál incorpora más aportaciones o cuál inspira más una filosofía empirista⁸. Lo cierto es que la misma opinión de HUME da pie a esta controversia, pues en su biografía califica muy duramente la primera de sus obras, que, según él, nació ya muerta de las prensas, y justifica en esta circunstancia el hecho de que rehiciese su filosofía con otra forma, otro estilo más asequible al público lector que, hasta entonces, no había sido capaz de comprender su pensamiento. Quiere decir esto que, indudablemente, existen diferencias entre ellos y que estas son enormes. Dejando de lado las que conciernen al contenido, es evidente que no lo son menos las que afectan el equilibrio general, a la medida intelectual que es propia de un tratado de alto vuelo, que, igualmente, son importantes las variaciones en el tono, y que en esta comparación parecen salir mejor parados los dos *Enquiries*. En estos, ya no aparece la frase cruda y fría que estructura un silogismo, que rechaza o apoya una tesis o describe una determinada situación, sino que, por contra, se acude al juego de metáforas y de ejemplos como una ayuda al análisis filosófico. Ello hace que los dos *Enquiries* obtengan más apoyos entre los comentaristas y que quede el *Treatise* en un segundo plano.

⁷ A. FLEW afirma que el HUME del *Treatise* introduce en su exposición, como, por ejemplo, en el caso del trato de la "identidad personal", más que argumentos convincentes un laberinto, resultado de sus "presunciones erróneas". Por otro lado, J. PASSMORE mantiene en la primera página de su libro: "Hume es uno de los filósofos más exasperantes. En sus escritos cada frase aislada -con muy pocas excepciones- es admirable en su lucidez: la sintaxis enredada y las bárbaras locuciones que confunden al lector de Kant y de Hegel están completamente ausentes. Y, sin embargo, aunque de una manera diferente, Hume es al menos tan difícil como Hegel". Vid. A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 5. y J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, 3 ed., London, Duckworth, 1980, p. 3.

⁸ Ya L.A. SELBY-BIGGE en su Introducción a *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1975, p.VII-XL, das unas tablas comparativas de las modificaciones del contenido entre el *Treatise* y estas dos obras.

En este trabajo, sin embargo, no se va a seguir esta opinión, sino que se va a recurrir, en buena medida, a la exposición humeana del *Treatise*. Y ello por varias razones. Una primera viene dada por el objeto del trabajo, su concepción sobre la justicia y el estado. Si bien existen diferencias entre esta investigación y el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, la orientación general, el propósito de HUME no varía sustancialmente. Es más, las variaciones, junto con las derivadas del estilo, en realidad, son debidas a los cambios que tiene lugar su epistemología, es decir, una crisis de su concepción newtoniana de la mente y, en particular, su abandono del principio de asociación. Otra razón a tener en cuenta es que realmente puede encontrarse en el *Treatise* una concepción mucho más profunda, más enraizada con sus presupuestos metodológicos, aunque no siempre sea coherente o aceptables por todos, y que, además, atiende a la estructura que conforma la compleja red de instituciones en una sociedad, que es lo, de hecho, nos interesa. Por último, la descripción de esta obra tiene el mérito de engarzar su teoría sobre la justicia con una concepción de la "naturaleza humana". Como dice HUME en su Introducción al *Treatise*, todo el saber, todas las ciencias y, entre ellas, la filosofía práctica, la moral y la política, tienen como centro el conocimiento del hombre, de los procesos de la mente al argumentar, al actuar y al sentir placer o dolor por las cosas que suceden a su alrededor. Por todo esto, me adhiero plenamente a la opinión de MILLER al tratar esta cuestión⁹:

"El *Treatise* debe ser contemplado correctamente como el mejor trabajo de Hume, también como la clave de todo lo que escribió más adelante. Contiene un sistema de filosofía que subyace a sus estudios más prácticos sobre economía, política e historia. Los *Enquiries* no presentan un sistema alternativo de pensamiento, sino solamente unos fragmentos bien integrados del sistema original. Debe ser valorados como una introducción al libro más difícil de Hume y como una presentación equilibrada de una posición que Hume falla a apuntalar firmemente en el *Treatise*; pero no por otras razones".

5 Comenzar un análisis del pensamiento moral y político de HUME requiere prepara el trayecto mediante una descripción selectiva de los aspectos más importantes de su filosofía. Se trata, ante todo, de exponer unas líneas maestras que faciliten la tarea de comprender y desarrollar la reflexión humeana acerca de la acción humana, de las reglas y de otros temas que pueden ser de actualidad en la filosofía del derecho.

⁹ D. Miller, *Hume's Political Thought*, Oxford, Univ. Press, 1981, p. 9.

Capítulo primero

Un filósofo ilustrado

En este primer capítulo se trata de una serie de cuestiones relativas a la vida de HUME y a la trayectoria de su obra. Se pretende introducir poco a poco al lector en el entresijo de la filosofía de HUME sin intentar abarcar por ahora el amplio abanico de problemas que ha suscitado y sin entrar a dogmatizar en las numerosas polémicas que tanto gustan a muchos comentaristas. La oportunidad de esta orientación está justificada en la necesidad de ir conociendo elementos de la figura filosófica de HUME a fin de penetrar en su pensamiento con un bagaje pleno ya de sugerencias.

Inspirado en esta idea, el capítulo que se abre introduce tres tipos diferentes de cuestiones. En primer lugar, la vida de HUME. No se trata de pintar un elogio biográfico, sino de apuntar y seleccionar alguna de las actitudes más relevantes como filósofo y escritor. En consecuencia, no se va a seguir la línea histórica de su vida, que se puede encontrar en cualquier manual o libro sobre su obra, sino que basta con destacar aquellos rasgos que resaltan sobre el fondo de su personalidad filosófica. En el siguiente apartado, se toca una de las etiquetas más persistentes ante su obra, la del escepticismo. ¿Es HUME realmente un escéptico a ultranza, un pirrónico, como estaba de moda calificar a una determinada corriente de la época, o, más bien, un pensador que ejerce una de las pasiones más propiamente ilustrada, la crítica? Finalmente, se hace un repaso de la proyección y las diferentes vicisitudes que ha tenido su obra a lo largo de la historia de la filosofía, es decir, la "fortuna" de HUME. Tras ello, se estará en condiciones de seguir adelante en el camino de comprender su abigarrado pensamiento, particularmente en su dimensión política y jurídica.

1.1.- Bosquejo de una trayectoria.

Los principales testimonios de la vida y de la personalidad filosófica de HUME se encuentran en su abundante correspondencia⁹⁷ y en los apuntes

⁹⁷ La correspondencia de HUME está recogida en los volúmenes editados por J.Y.T. Greig, *The Letters of David Hume*, 2 vols., Oxford, Univ. Press, 1932 (reimpr. en 1969); y por R.

biográficos que él mismo aportó en una breve autobiografía, *My Own Life*, aparte de la información proveniente de referencias personales de contemporáneos suyos, muchas de las cuales no son aceptables sin una cierta acribia. En efecto, la figura de HUME llegó a ser, en su época, centro de atención de una ardiente polémica que mezcló el ruido de la crítica a su filosofía con ataques personales, con los cuales se urdió una morbosa "leyenda negra"⁹⁸. Con todo, una exposición realista y verosímil sobre HUME, todavía no superada, es la contenida en la ya clásica monografía de E.C. MOSSNER⁹⁹. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que el conocimiento de la personalidad y circunstancias de la vida de un filósofo puede ser, en ocasiones, irrelevante para comprender y valorar sus argumentos, aunque alguno de estos grandes pensadores sean también hombres excepcionales e interesantes. En el caso de HUME, sus actitudes vitales más destacadas se reflejan con nitidez en su obra e, incluso, en algunos casos, hace de ellas objeto de su propia reflexión, como lo muestran sus ensayos relativos a la cuestión religiosa y al problema de la moderación política, o sobre el gusto estético. HUME, como buen filósofo, escribe sus opiniones no tanto para hacerlas públicas como para aclararse a sí mismo, esto es, como una forma de obligarse a pensar y a sistematizar sus creencias. En este apartado, se trata de destacar estas actitudes con las que se forma el carácter y la personalidad filosófica de HUME y, en consecuencia, se desecha el hecho biográfico en cuanto dato neutro para realzar, desde preocupaciones jurídicas y políticas, los rasgos más importantes de su vida. Esta perspectiva, sin duda, sacrifica la unidad biográfica a la variedad de gestos y rasgos de la personalidad de HUME, si bien permite ubicarlo mejor en el variopinto mundo de los ilustrados. Aparte de las obras biográficas citadas, se recogen también textos provenientes de escritos como "Of Superstition and Enthusiasm", "Of Miracles", "Of the Immortality of the Soul", entre otros, y de sus ensayos sobre *The Natural History of Religion* y los *Dialogues concerning Natural Religion*.

"Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre", es una conocida frase de HUME que, por encima de otras consideraciones, sirve para caracterizar su talante¹⁰⁰. Esta afirmación recoge fielmente una muestra del optimismo humeano y del mensaje que pretende reflejar en su obra. El hombre, ser racional y social para el pensamiento ilustrado, está dirigido, sobre todo, a la acción y a la práctica. Esta sentencia de HUME cobra así la forma de una admonición frente a quienes centran su

Klibansky y E.C. Mossner, *New Letters of David Hume*, London, 1954, reimp. en Oxford, Univ. Press, 1969.

⁹⁸ Hasta no hace mucho, se insistía en que un supuesto *affaire* con una joven de un pueblo cercano a Ninewells fue el motivo real de la marcha de HUME a Francia, donde acabaría escribiendo el *Treatise*, o en su escasa sensibilidad a la muerte de su madre. Entre los ejemplos cabe citar también la morbosa expectación que produjo en alguno de sus contemporáneos, como en J. BOSWELL y en el Dtor. JOHNSON, la actitud de HUME en el lecho de muerte. Sin embargo, la versión de A. SMITH, cronista de la muerte de HUME en una carta dirigida al editor W. STRAHAN, es definitiva.

⁹⁹ E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1980.

¹⁰⁰ *Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.* E. 9 (23).

actividad intelectual en la construcción de un pensamiento abstracto y en investigaciones profundas, condenándose a la "melancolía pensativa" y a la "interminable incertidumbre" que provoca la "fría recepción" de sus descubrimientos cuando se comunican¹⁰¹. Un modelo de "vida mixta" es establecido por HUME "como la (vida) más adecuada para la especie humana". Un modelo vital que, lejos de la cicatería típica de ciertos intelectuales, conjugue pensamiento y acción, teoría y práctica, el ocio y el negocio, de forma que ambos polos de la naturaleza humana se compensen, evitando así que la reflexión excesiva "les absorba demasiado, hasta tal punto de hacerlos incapaces de otras preocupaciones y entretenimientos". "Entrégate a tu pasión por la ciencia -recomienda HUME-, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad"¹⁰². En lo que afecta a su vida y a su obra filosófica, esta afirmación hace referencia a la sencillez y moderación de su vida, a su afición a los amigos y a la conversación, a la elegancia de estilo de sus tratados y, especialmente, a su ansia por conocer la naturaleza humana, a la que dedicó buena parte de su esfuerzo. Precisamente en este ambiente de amistad y tertulia, propia de los gabinetes y salones ilustrados, se fueron configurando sus obras.

HUME nació en Edimburgo el 26 de abril de 1711 en el seno de una familia acomodada y perteneciente a la pequeña nobleza terrateniente, y murió en la misma ciudad el 26 de agosto de 1776. Su primera instrucción la recibió entre 1721 y 1725 en el College de Edimburgo, donde se enseñaba principalmente lenguas clásicas y, en particular, el latín, pero cuyo "currículum" incluía también la lógica, la metafísica, la ética y la filosofía natural, y otras ciencias naturales particulares impartidas por profesores que conocían ya la dinámica newtoniana. Su disposición al estudio y su sobriedad e industria hizo pensar a su madre y a un tío, su tutor, que la carrera de leyes sería una profesión adecuada para sus aptitudes y carácter, y, con esta intención, se inscribe en la Universidad de Edimburgo, donde permanece hasta 1729. Su opinión sobre la oportunidad de su dedicación al derecho era, sin embargo, muy otra: "yo sentía una insuperable aversión hacia todo lo que no fueran las tareas de la filosofía y el conocimiento en general; y mientras ellos suponían que yo estaba escudriñando los textos de Voet y Vinnius, Cicerón y Virgilio eran los autores que yo devoraba en secreto"¹⁰³. Pero, la suerte no fue compañera asidua de HUME, al menos al

¹⁰¹ Antes que HUME, la suave ironía de Jonathan SWIFT en su conocido libro *Los viajes de Gulliver* había puesto en entredicho la actitud de los intelectuales que olvidan la realidad, refiriéndose especialmente a los científicos de la *Royal Society*. En esta obra, cuenta cómo en el la isla de Lupata unos criados-golpeadores tocaban con una vejiga "las bocas y los oídos de quienes tenían cerca". Parece ser que esta gente, mientras andaba, olvidaban lo que les ocupaba y así "sus golpeadores les volvían a la realidad". (J. SWIFT, *Los viajes de Gulliver*, trad. J. G. de Lauces, Salvat, Estella (Navarra), 1982).

¹⁰² E. 9 (23).

¹⁰³ D. HUME, *My Own Life*, en *Philosophical Works*, 2ª ed. por T.H. Green y T.H. Grose, vol. III, Scientia Verlag, Aalen, 1964, p. 2. También ed. por E.C. Mossner, en *The Life of David Hume*, *op. cit.*, p. 611-5. HUME escribió su autobiografía pocos meses antes de morir, lo que le convierte en un testimonio de su vida, sus opiniones y su obra de primera mano. Hay varias

principio. Una fortuna familiar exigua, incompatible con un plan de vida dado a la lectura y al ocio, le obliga a trasladarse en 1734 a Bristol para iniciarse en la práctica del comercio de azúcar, hasta que por causa de una grave enfermedad tuvo que apartarse de la profesión mercantil. Queda, sin embargo, un conocimiento del mundo económico, que tan decisivo resultará para el pensamiento utilitarista, que en este caso es directo.

Por estas fechas, la vida de HUME sufre un cambio radical que le lleva a entrar en el mundo de la literatura y de la filosofía. Este cambio está guiado por un deseo interno al que permanecerá fiel hasta el final de sus días, el deseo de ser un *man of letters*, un hombre de letras al estilo que era habitual en su época, la edad de la Ilustración¹⁰⁴. "Muy pronto, afirma HUME en *My Own Life*, nació en mí la pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y fuente principal de mis satisfacciones"¹⁰⁵. La pasión por la literatura constituye un forma de devoción propia de los filósofos ilustrados, pero que marca el ritmo de la vida de quienes le dedican su tiempo. Ser un "hombre de letras" es en esta época una ardua y novedosa profesión que exige no pocos esfuerzos y que causa bastantes tribulaciones: amplios conocimientos en todas las materias, autonomía de acción, independencia de pensar, conocer el *art de vivre*, una inagotable ilusión por vivir plazeramente. HUME, más modesto, resuelve su dilema particular acordando vivir "de acuerdo con ese plan de vida que he logrado mantener invariable": "una rígida frugalidad para compensar mis pobres recursos económicos, mantener incólume mi independencia y despreciar todo, a excepción del desarrollo de mis talentos en el campo de las letras"¹⁰⁶.

Para llegar a esta conclusión, HUME experimenta una conversión típica del ambiente mágico que envolvía la Ilustración, parecida al sueño de d'ALAMBERT o al fortuito encuentro de ROUSSEAU y DIDEROT. Esta conversión se produce en virtud de dos causas: una profunda crisis de su salud física que afecta a su equilibrio psíquico y el convencimiento de que se estaba originando una nueva orientación en la filosofía, una "nueva escena de pensamiento". Respecto al primero de los aspectos, HUME entra en una depresión crónica, con palpitaciones en el corazón, alteraciones en el humor, hipocondría y melancolía, causado todo ello, en buena medida, por su afición a la lectura y al estudio y que influye en el debilitamiento de sus creencias religiosas. HUME descubre una nueva perspectiva

traducciones castellanas, la de F. Duque, que acompaña a su edición del *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 47-72; y la reciente de C. Mellizo, *Mi Vida*, publicada junto a las *Cartas de un Caballero a su Amigo de Edimburgo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 13-23. Aquí se utiliza esta última y el texto citado corresponde a la pag. 14.

¹⁰⁴ Un excepcional estudio del mundo cultural de la Ilustración, del papel de la pequeña grey de filósofos, activos, autónomos y, sobre todo, críticos y deseosos de reformar la sociedad legada por el pasado, es el libro de P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*, New York, Vistage Books, 1966.

¹⁰⁵ D. HUME, *My Own Life*, *op. cit.* p. 1 (14).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 2 (15).

con la que resolver la cuestión religiosa y abandona la fe presbiteriana. El resultado de esta resolución se dejará ver en sus planteamientos posteriores.

El descubrimiento de la "nueva escena del pensamiento" deriva de la incesante lectura de los clásicos, CICERÓN, VIRGILIO, SÉNECA, HORACIO, LONGINO, entre otros, y de los modernos, BACON, LOCKE, NEWTON, SHAFTESBURY, HOBBS, MANDEVILLE, BUTLER, HUTCHESON, CLARKE, y de ensayistas como ADDISON, POPE, SWIFT, MILTON. La ilusión por la nueva orientación de la filosofía le demostró a HUME los errores de la herencia escolástica. Describe así la experiencia de su descubrimiento desde el inicio hasta sus conclusiones¹⁰⁷:

"Después de mucho estudio y reflexión, cuando yo tenía alrededor de 18 años, me pareció que se abría ante mí una nueva escena de pensamiento (*a new scene of thought*), que me impresionó más allá de toda medida y me hizo, con todo el ardor natural de un joven, lanzarme sobre todo otro placer u ocupación a aplicarme a ella".

"Encontré que la filosofía moral transmitida a nosotros por la antigüedad, presentaba los mismos inconvenientes que había encontrado en su filosofía natural, la de ser enteramente hipotética y depender más de la invención que de la experiencia. Todos consultaban su imaginación al erigir esquemas de virtud y de felicidad, sin contemplar la naturaleza humana, de la que debe depender toda conclusión moral. Por esto, resolví hacerla objeto de mi estudio principal y la fuente de la cual debería derivar toda verdad, tanto en la crítica como en la moral"¹⁰⁸.

HUME pensó en lograr el éxito apropiado a un hombre de letras publicando su sistema de filosofía que, en un principio, denominó "ciencia de la naturaleza humana" (*science of human nature*). Así, se retiró en 1734 a Francia, inicialmente a Reims y luego a La Flèche (Anjou), con el fin de desarrollar unas ideas esbozadas en sus años de instrucción y de componer su primera obra, el *Treatise of Human Nature*, con tres libros dedicados respectivamente al entendimiento, las pasiones y la moral, y publicados entre 1739 y 1740. Sin embargo, la expectativa de convertirse en un afamado hombre de letras se trucó en amargura y desilusión. No deja de asombrar el duro juicio que ya anciano emite sobre su obra de juventud: "Jamás intento literario ha sido tan

¹⁰⁷ Carta de marzo o abril de 1734, en *The Letters of David Hume, op. cit.*, p. 12-8. Ha sido objeto de discusión entre los comentaristas el destinatario de esta carta, si era el dtor. Goerge CHEYNE o, como recientemente ha afirmado MOSSNER, el dtor. ARBUTHNOT. La importancia de esta carta reside, en realidad, en que HUME confiesa sus problemas físicos y psíquicos, y sus dudas sobre la filosofía de la antigüedad. De ahí que sea una pieza clave para aclarar los primeros años del filósofo y especialmente los anteriores al *Treatise*.

¹⁰⁸ Sobre la vinculación entre imaginación y experiencia en el pensamiento escolástico, J.A. MARAVALL, *La Philosophie politique espagnole en XVII siècle*, Paris, 1955.

poco afortunado como lo fue mi *Treatise of Human Nature*. Nació muerto de la imprenta (*dead-born from de the press*), sin recibir, por lo menos, la distinción de suscitar un murmullo entre los fanáticos"¹⁰⁹. Ahora bien, la idea que inspira el *Treatise* y la ciencia de la naturaleza humana es plenamente ilustrada en un doble sentido. Por un lado, pretende abarcar todo el conocimiento posible sobre el hombre, desde la naturaleza de las ideas hasta las cuestiones sobre el gobierno, la economía, la ética y la religión¹¹⁰. Y, por otro, HUME, fiel a la revolución intelectual que dominaba el período de la Ilustración, el Siglo de las Luces, se propone desvelar, con las únicas fuerzas de la razón, las obscuridades de la metafísica, como una necesidad de higiene mental: "La obscuridad es efectivamente penosa para la mente, como lo es para los ojos, pero sacar la luz de la oscuridad, por el esfuerzo que sea, ha de ser deleitable y producir regocijo"¹¹¹. El escaso eco de esta primera obra le condujo a escribir un *Abstract* a fin de llamar la atención a los estudiosos.

Convencido de que la falta de éxito del *Treatise of Human Nature* se debió más al "modo" (*manner*) con que fue redactado que a su "contenido" (*matter*), se decidió por rehacer fragmentariamente esta obra, cuidando especialmente el estilo y la facilidad de comprensión. Primero, en 1741 vieron la luz unos *Essays Moral and Political* sobre temas políticos que completaban el libro III del *Treatise* y que "fue recibido favorablemente". A continuación, vertió cada una de las partes del *Treatise* en pequeños tratados individualizados, escritos al estilo de ADDISON y POPE. El *Enquiry concerning Human Understanding*, que reelaboraba su teoría sobre el conocimiento, fue publicada en 1748, aunque "no pasó de tener al principio un poquito más de éxito" que su primera obra. A ésta siguen en 1751 el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, que, según su opinión, es "de todos mis escritos históricos, filosóficos o literarios, incomparablemente el mejor" y, sin embargo, "vino al mundo, y pasó desapercibido"¹¹², y en 1757 una mediocre *Dissertations of Passions*, que refundía sus ideas sobre este tema.

En esta época HUME intercala su afición por el estudio con el trabajo, reafirmando uno de los principios conductores de su vida: la *independencia y autonomía* respecto a lo que pudiera condicionarle en su profesión de hombre de letras. Independencia significaba para HUME la posibilidad de trabajar y pensar libremente, de criticar sin temor, para lo cual se propone adoptar un modo frugal de vida y lograr los recursos económicos suficientes para poder mantener la independencia de ideas. A lo largo de estos años, HUME desempeña el oficio de tutor y de secretario con una fortuna variable. Ejerce de tutor del joven marqués de Annandale durante el año 1745 y dos años después de secretario de una fallida expedición a las costas de Canadá al mando del general St. Clair,

¹⁰⁹ D. HUME, *My Own Life*, *op. cit.*, p. 2 (15).

¹¹⁰ En la Introducción del *Treatise*, HUME revela su intención de realizar una "ciencia del hombre" que abarque la lógica, la moral, la crítica artística y la política.

¹¹¹ E. 11 (25).

¹¹² *My Own Life*, *op. cit.*, p. 4 (18).

que se limitó a una escaramuza por el norte de Francia. Este trabajo le permitió posteriormente viajar por el continente como secretario de la embajada militar británica en las cortes de Viena y Turín. Al final de este periplo, los recursos económicos de HUME habían aumentado considerablemente.

HUME huyó de los extremos e hizo de la *moderación*, del término medio, uno de los principios rectores de su vida y de su pensamiento. En su conducta diaria, la autoexigencia de moderación se manifestó no sólo en la frugalidad en los gastos, sino especialmente en el deseo de aislamiento y tranquilidad para desarrollar su filosofía y su obra literaria. Con todo, nunca se dejó llevar por una tendencia a la soledad y a la misantropía, sino que, al contrario, su vida y sus relaciones son una muestra, como era ampliamente reconocido por sus contemporáneos, de carácter apacible, de sociabilidad, de buen humor, de deseo de agradar y conversar. Como hombre de letras, creyó que era deber del filósofo ejercer la árdua tarea de instruir al resto del género humano. Se ocupa así de buscar las líneas maestras de la práctica política y de la convivencia. En la disputa política, recomienda a los partidos y facciones la moderación, el ejercicio prudente y no destructivo de la crítica. Afirma así al hablar de las bondades del "gobierno de las leyes" y de las sociedades libres: "Por lo que a mí respecta, me sentiré siempre más inclinado a fomentar la moderación que el celo, aunque quizá el modo más seguro de lograr la moderación en los partidos sea aumentar nuestro celo por la cosa pública. Procuremos, por tanto, extraer de la anterior doctrina una lección de moderación para los partidos en que nuestra nación se encuentra hoy dividido, aunque sin permitir que ella sofoque la apasionada diligencia con que todo individuo debe perseguir el bien de su país"¹¹³.

Entre 1749 y 1763, HUME realiza su ambición de ser considerado un hombre de letras al lograr que sus obras merezcan la atención del público, aunque ello le acarree no pocos problemas¹¹⁴. Por fin, el nombre de HUME aparece ligado a su producción filosófica anterior -en parte, anónima y, hasta entonces, desconocida- coincidiendo con la publicación de la nueva redacción de su teoría sobre el conocimiento y la moral. Sin embargo, la fama como escritor no se debió más que nada a su labor como articulista, con sus *Political Discourses*, y, en particular, sus *Four Dissertations* y su obra magna *History of England*, verdadero libro de cabecera durante muchas décadas de cualquier intelectual inglés que se preciara. Ahora bien, esto fue posible una vez que HUME fue nombrado en 1752, no sin una fuerte polémica, bibliotecario (*librarian*) de la

¹¹³ D. HUME, "That Politics May Be Reduced to a Science", en *Political Essays*, ed. Ch.W. Hendel, New York, the Library of Liberal Arts, 1953, p. 20. Hay varias versiones castellanas de este ensayo. Se incluye en la edición de los ensayos políticos de E. Tierno Galván y en la de C.A. Gómez; en ésta, que es la utilizada, se encuentra en la pag. 15-6. Otro texto interesante de este artículo es el siguiente: "Unas buenas leyes pueden dar orden y moderación al gobierno allí donde hábitos y costumbres han inculcado escasa humanidad y justicia en el temperamento de las gentes".

¹¹⁴ Se siguen aquí las opiniones de E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume, op. cit.*, parte III.

Facultad de Derecho de Edimburgo (*Faculty of Advocates*), "un empleo con el que apenas si recibí algún emolumento, pero que puso a mi disposición una vasta biblioteca"¹¹⁵.

En este cargo, y con una gran cantidad de manuscritos en su poder, HUME proyecta realizar la empresa intelectual más grande de su producción literaria, la de escribir una *History of England*, que aclarase los hechos históricos recientes y que eran objeto de una cálida disputa política. "Pensaba yo que era el único historiador que había hecho caso omiso del poder presente, de los intereses, de la autoridad y del clamor de los prejuicios populares", confiesa HUME al observar el efecto que produjo la publicación del primer volumen en 1754, relativo a los inicios de la casa Estuardo¹¹⁶. Sin embargo, el autor sufre un "triste desengaño", confesando que "fui atacado por un grito de reproche, de desaprobación y hasta de odio" proveniente de todos los partidos, facciones y sectores de la sociedad británica, desde ingleses, escoceses e irlandeses hasta eclesiásticos y librepensadores, incluyendo a los *whigs* y los *tories*. Mejor suerte obtuvo, por el contrario, el segundo de los volúmenes, aparecido dos años más tarde y que estaba dedicado al período comprendido entre la muerte de Carlos I y la revolución. "Esta obra pareció disgustar menos a los Whigs y fue mejor recibida. No sólo se abrió paso por sí misma, sino que ayudó a sostenerse a su desgraciada hermana"¹¹⁷. Y, entre 1759 y 1761, terminó el proyecto de escribir la historia de Inglaterra, completando los volúmenes anteriores con uno referido a la casa Tudor y dos más para explicar el origen de la nación británica desde Julio César. El clamor y vocerío en contra de estas obras fue similar al producido por las primeras, pero ahora HUME se sentía "inmunizado contra la sandez del público" y continuó trabajando tranquilamente en Edimburgo, haciendo viajes esporádicos a Londres, pues había dejado el cargo de bibliotecario en 1757. Finalmente, en 1761 publicó la obra entera con el título *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII*, "con un tolerable, y nada más que tolerable éxito".

Lo que realmente le dio la fama que buscaba, fue, en realidad, sus colaboraciones como ensayista y escritor de temas políticos. Ya poco después de publicar el *Treatise* vieron la luz unos *Essays*, que por esta época vuelve a reeditar con el título *Political Discourses*. Aquí aparece como un hábil polemizador capaz de mantenerse equidistante de las distintas facciones políticas y de instruir a gobernantes y al público en general en cuestiones como el contrato social, la obediencia pasiva, la libertad civil y de imprenta, la sucesión a la Corona, los partidos políticos y el sistema de gobierno británico. Acepta las conclusiones de *tories* y de *whigs*, pero critica agudamente los presupuestos y los principios de partida de ambos a la luz de sus

¹¹⁵ *My Own Life, op. cit.*, p. 4 (18).

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 5 (19).

descubrimientos sobre la naturaleza humana. Pero lo que al final aumenta su fama son las *Four Dissertations*, publicadas en 1757 y que sufrieran diversas variaciones en su contenido ante el escándalo suscitado por dos importantes ensayos, "Of the Inmortality of the Soul" y "Of Suicide", sustituidos por "Of the Standard of Taste". Entre los que no fueron modificados destaca uno, *Natural History of Religion*, que, junto con la sección "Of Miracles" del *Enquiry concerning Human Understanding*, contribuyeron a dar a la figura de HUME una imagen de heterodoxo¹¹⁸.

En estos ensayos como en toda su obra en general, HUME estaba obsesionado por el auge de la superstición y del fanatismo, conocimiento disfrazado de falso cientifismo. Es más, hace de su producción literaria un arma que desmonte el edificio sobre el que se levanta. Llega a tomar como rasgo fundamental de su actitud filosófica la de ser *contrario a toda superstición*, sea ésta de índole político, metafísico o religioso. La obsesión que demostró en esta tarea alcanzó especialmente a la cuestión religiosa, lo que le acarreó no pocos problemas. La ciencia de la naturaleza humana, construida a partir de los presupuestos de la filosofía newtoniana, era radicalmente opuesta a toda trascendencia, al recurso al mundo de los valores o de principios no inferidos de la misma constitución del hombre. La corrupción de la "mejores cosas" es, a juicio de HUME, la causa de la superstición. En "Of Superstition and Enthusiasm", desvela que la raíz de ésta se encuentra en el hecho de que "la mente del hombre se halla sujeta a ciertos rencores y aprensiones injustificados, nacidos de la situación de los asuntos públicos o privados, la mala salud, una disposición sombría y melancólica o la concurrencia de todas estas circunstancias"¹¹⁹. La debilidad, el miedo y la melancolía, unidos a la ignorancia, son la fuente de la superstición; y la esperanza, el orgullo, la presunción y la imaginación calenturienta lo son del entusiasmo, y ambas a la vez de la religión y de la falsa creencia¹²⁰.

¹¹⁸ La historia de estos dos ensayos, "Of the Inmortality of the Soul" y de "Of Miracles", es bastante singular. Inicialmente, eran una parte innovadora del *Treatise*, que HUME eliminó por consejo de H. HOME, lord KAMES. Luego, incluye una parte en el primer *Enquiry* y, en todo caso, pueden considerarse partes diferenciadas de su pensamiento.

¹¹⁹ D. HUME, "Of Superstition and Enthusiasm", en *Philosophical Works*, vol. III, *op. cit.*, p. 144. Traducción en *Ensayos Políticos*, edic. de C.A. Gómez, Madrid, Tecnos, 1987, p. 61. Una opinión similar aparece en el ensayo "Of Suicide" con la siguiente advertencia: "Mas cuando la filosofía ha tomado posesión de nuestro espíritu, la superstición es eliminada de una vez por todas, y uno puede legitimamente afirmar que su triunfo sobre este enemigo es más completo que el que se logra sobre la mayoría de los vicios e imperfecciones inherentes a la naturaleza humana... Pero la superstición, al estar fundamentada en falsas opiniones, debe desvanecerse inmediatamente cuando la verdadera filosofía ha sido capaz de inspirarnos más justos sentimientos, dotados de una fuerza superior". ("Of Suicide", en *Philosophical Works*, vol IV, *op. cit.*, p. 406. Trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 122).

¹²⁰ *Ibidem*.

Con opiniones como estas, HUME se gana una sólida fama de infiel y de ateo, fama que le va a perseguir durante toda su vida. Ya en el *Treatise*, aunque se publicara mutilado de ciertas tesis más conflictivas, aventura ataques a la metafísica y a la religión que previamente había bosquejado en su estancia en La Flèche. La crítica a la superstición será dominante en su producción literaria, de tal forma que no es extraño que, años más tarde, con la publicación del *Enquiry* sobre el conocimiento, menos temeroso de las consecuencias, incluya las secciones más problemáticas, especialmente la relativa a los milagros. La crítica no desemboca en la amargura, como ocurre a otros autores que desmantelan un mundo de creencias y se asoman al vacío, sino en vitalismo y jovialidad.

Esta actitud, sin embargo, le procuró numerosos enemigos que estuvieron dispuestos a obstaculizar su vida de estudioso. En 1745, sufre un penoso acoso al presentar su candidatura a una cátedra de filosofía moral en la universidad de Edimburgo, cátedra que fue concedida a un adversario presbiteriano. Las partes más escépticas de su *Treatise* fueron la punta de lanza de sus ataques. En su defensa, HUME publicó una obrita titulada *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edimburgo*, que es un documento singular en el cual el autor pretende defenderse, sobre todo, de la acusación de ateísmo, postulando la necesidad de asentar las creencias religiosas en argumentos racionales. Una oposición parecida sufrirá en 1751 HUME cuando vuelve a presentar su candidatura a otra cátedra, esta vez de lógica en la universidad de Glasgow, que fue ocupada por su amigo Adam SMITH, y, cuando al año siguiente accede a su puesto de bibliotecario en la Facultad de Abogados de Edimburgo. Pero, si estos años fueron penosos para HUME, su situación llegó a ser peligrosa, incluso para su integridad física, cuando entre 1755-7, los miembros de la iglesia presbiteriana escocesa, ante los planfetos de los obispos de Coventry y de Worcester - especialmente, el de esta última ciudad, William Warburton- iniciaron un expediente de herejía y excomuniación. Estos sucesos constituyen el lado amargo de unos años en los que HUME aparece como un prolífico escritor a punto de lograr la fama deseada.

Las cuestiones más punzantes, y más dolorosas para el partido clerical escocés, surgen cuando HUME examina, desde la óptica de la experiencia, temas como el fundamento racional de la religión, que trata en su *Natural History of Religion*, o el de la implantación de la religión y las creencias en la mente humana, que aparece en sus *Dialogues concerning Natural Religion*, temas que van acompañados de otros, como el de la revelación, la inmortalidad del alma, el suicidio, o el escaso fundamento racional de los milagros, todo ello, desde el *Treatise* hasta la *History*, compenetrado con el resto de su filosofía e inspirado en sus presupuestos metodológicos. HUME no deja de mostrar el lado negativo de la influencia de la religión y de sus dogmas en la vida de los individuos, en la sociedad y en la historia. Para ello, se coloca en la particular posición de un *espectador imparcial*, que, desde su objetividad, valora las posiciones en

conflicto y curiosear las diferentes corrientes para, luego, ubicarse en el lugar que le es más cómodo. Son muchos los ejemplos que pueden encontrarse en su obra acerca de un HUME moralista espectador de los acontecimientos y juez de las disputas, no restringiéndose únicamente a los temas religiosos sino extendiéndose también a los políticos y socioeconómicos¹²¹. Entre estos escritos, el que posee un mayor interés, tanto porque expone sus reflexiones después de mucho tiempo de pulirlas como porque cuidó sobremanera el estilo, es el titulado *Dialogues concerning Natural Religion*, que sería publicado por un sobrino suyo tres años después de su muerte.

La confianza de HUME en la experiencia ocupa un puesto primordial en el desenmascaramiento de las raíces de la "falsa metafísica", de la religión y de sus consecuencias. Con el fin de demostrar la falacia de los argumentos tradicionales de la teología, HUME utiliza la fórmula clásica del diálogo, ya empleada con éxito por PLATÓN, en la que las diferentes partes contendientes defienden su postura y, a un tiempo, atacan y contratan las refutaciones de las demás. En el juego dialéctico perfilado en los *Dialogues*, DEMEA ocupa la posición de quien defiende que puede demostrarse *a priori* la existencia de Dios; el segundo actor de esta obra es CLEANTE, que argumenta que no puede haber otra razón en favor de la divinidad que las inferencias sacadas de las cuestiones de hecho; y, por último, el escéptico FILÓN, que muestra las flaquezas y debilidades de estos argumentos y que, por ello, puede identificarse con HUME¹²². El escrito de HUME detalla los argumentos al uso empleados comúnmente por teólogos y deístas para defender la existencia de Dios y, en líneas generales, queda perfilado como un continuo ir y venir de una reflexión a otra, en el que FILÓN soporta la mayor parte de la carga de la crítica. Sería prolijo detenerse en un examen exhaustivo de todas las apreciaciones y las ironías concebidas por HUME para desmontar los sistemas en disputa. La tesis más provocativa de los *Dialogues*, entre otras, es que cabe una conciliación entre la naturaleza y el espíritu y que es posible concebir que "la materia puede preservar esa agitación perpetua que parece esencial a ella y, no obstante, mantener una constancia en las formas que produce". Después de esta afirmación, no queda resquicio para un recurso a la trascendencia, pues la naturaleza misma posee todos los resortes que le permiten funcionar y continuar sus movimientos para siempre.

¹²¹ Por ejemplo los temas relativos al contrato social, la obediencia pasiva o cuando examina más detenidamente la situación política británica.

¹²² No ha sido fácil para los autores definir quién era HUME entre los personajes de los *Dialogues*. Quedando fuera DEMEA por su posición teísta contraria a los presupuestos metodológicos de HUME, la duda estaba entre los otros dos, CLEANTE y FILÓN. Una carta a G. ELLIOT en 1751 confundió a los lectores, pues, en él, HUME afirma que CLEANTE es el *hero of the Dialogue*, aunque *I shou'd have taken on me the Character of Philo, in the Dialogue, which you'll own I could have supported naturally enough*. (carta a G. Elliot de Minto, en *The Letters of David Hume, op. cit.*, p. 153-4). La semejanza entre las afirmaciones de FILÓN y las tesis más provocadoras de HUME permite, sin embargo, identificar las posiciones de ambos. Sobre el personaje de esta obra puede verse E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume, op. cit.*, c. 24.

Otros ejemplos de la postura de HUME, como espectador imparcial, acerca de la cuestión de la "hipótesis religiosa" se pueden encontrar en "Of Miracles", la sección décima del primero de los *Enquiries*, y su ensayo "Of the Immortality of the Soul". En la discusión sobre los milagros, que era el reducto último de teólogos y deístas en favor de una religión trascendente, HUME saca a relucir la misma metodología y las reglas para la crítica con las que criba la filosofía y, en particular, la metafísica. En concreto, se trata de encontrar fundamentos racionales para la aceptabilidad de los milagros, esto es, aquéllos que se basen en la experiencia y en inferencias causales. La experiencia es la única guía de nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho, pues concede a la evidencia una fuerza superior y una infalibilidad mayor que cualquier otro tipo de testimonio. Al final de su recorrido, HUME concluye que "ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer"¹²³. Esta máxima es consecuencia de la apreciación de HUME de que "un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza", leyes que han sido establecidas por la experiencia firme e inalterable¹²⁴.

Junto a la negación del testimonio de los milagros, HUME rechaza uno de los puntales del racionalismo metafísico y de la teología: el dogma de la inmortalidad del alma y de la creencia en la vida futura. Los argumentos de índole metafísico o moral en favor de este principio no prueban nada, pues, a juicio de HUME, la noción de substancia simple e inmaterial, que justifica este dogma, es ininteligible. Es un *a priori* que no puede ser conocido racionalmente. Tan sólo los argumentos físicos pueden fundar la inmortalidad a partir de una analogía de la experiencia de la vida presente con la vida futura¹²⁵. De esta experiencia, afirma HUME, puede inferirse una unión íntima entre el cuerpo y el alma, pero no la supervivencia de ésta, una vez muere su soporte material. En definitiva, "la muerte es el fin inevitable" y ello permite concluir que "la falta de un argumento, a menos que haya habido una revelación, es suficiente para establecer una negación", en este caso, el de la inmortalidad del alma¹²⁶.

En esta misma época de tantos éxitos y tribulaciones para HUME, en torno a los años 1749 y 1763 y, sobre todo, a partir de esta fecha hasta el final de sus días, HUME, el hombre de letras, una vez alcanzada la fama apatecida, se convierte en *ciudadano del mundo*, en un pensador de amplio prestigio cuya filosofía adquiere proyección universal. Durante esos años, su nombre y sus

¹²³ E. 115-6 (140).

¹²⁴ *A miracle is a violation of the laws of nature* (E. 114 (139)).

¹²⁵ Dice HUME que los argumentos físicos "son, ciertamente, los únicos argumentos filosóficos que deberían admitirse en lo tocante a esta cuestión y a cualquier otra cuestión de hecho" ("Of the Immortality of the Soul", en *Philosophical Works*, vol. IV, *op. cit.*, p. 403. Trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 143).

¹²⁶ *Ibidem*, p. 405 (145).

obras traspasan las fronteras del mundo cultural británico para encontrar un eco en el continente y, en especial, en Francia, cuya cultura ya conocía desde los años iniciales del *Treatise*. Esta proyección se cimenta en una actitud tolerante y cosmopolita de HUME, que, entre otros casos, ayuda a traducir e introducir la obra de MONTESQUIEU en Gran Bretaña, con el que, además, tenía un nutrida correspondencia epistolar¹²⁷. Es también un filósofo al que acuden aquellos que tienen iniciativas en la investigación de la sociedad y la ciencia política, como son los ejemplos de A. FERGUSON o E. GIBBON, a parte del ya famoso A. SMITH. Pero, la suerte, en este caso, acompañó a HUME cuando en 1763 lord HERTFORD, curiosamente una persona bastante religiosa y enemigo de heterodoxias, le invitó a acompañarle como secretario a la embajada en París. HUME, con cincuenta años y a quien apetece una vida tranquila y recogida, ve rota su esperanza "por los refinamientos y la ostentación de París", por el recibimiento entusiasta y por "los extraños efectos de las modas": "Cuanto más empeño ponía en rechazar sus excesivos refinamientos, más me veía abrumado por ellos. Sin embargo, es una gran satisfacción vivir en París, a causa del inmenso número de gentes con sensibilidad, conocimiento y educación que abundan en esa ciudad, más que en cualquier otro lugar del mundo. Hasta llegué a pensar en instalarme allí el resto de mi vida"¹²⁸.

La estancia en París no fue muy prolongada, desde 1763 hasta principios de 1766, tiempo suficiente en el que entró en contacto con lo más exquisito de la cultura francesa, invitado habitualmente en el concurrido salón de la marquesa de BOUFFLERS. Frecuentó también los salones de madam de DEFFAND, de LESPINASSE y de GEOFFRIN, y gozó de la amistad de los *philosophes*, como d'ALEMBERT, BUFFON, MARMONTEL, DIDEROT, d'HOLBACH, HELVETIUS, DUCLOS, TURGOT, entre otros¹²⁹. Su inteligencia y capacidad de conversación, sus buenos modales y su educación le lograron un éxito inmediato en un país que valoraba su obra literaria, como prueba el hecho de que alguno de sus tratados se conociera antes en Francia que en Gran Bretaña. Hasta tal punto HUME logró la amistad de sus anfitriones y prodigó su simpatía que no tardaron en llamarle *le bon David*, lo que, más tarde, imitarán sus amigos escoceses, que pusieron en su honor el nombre de *St. David Street* a una calle de Edimburgo. La llegada de un nuevo embajador le obligó a regresar a Inglaterra y a Edimburgo "con mi antiguo propósito de enterrarme en un retiro filosófico"¹³⁰.

A su regreso de Francia, aconteció uno de los sucesos más desgraciados de su vida: el famoso escándalo con ROUSSEAU, su *querrelle* particular, que luego HUME ignoró al escribir su autobiografía. La admiración por los escritos de ROUSSEAU y el deseo por conocerlo suscitaron en HUME la idea de ofrecerle un

¹²⁷ E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume, op. cit.*, p. 232. Esto sucede en el año 1750.

¹²⁸ *My Own Life, op. cit.*, p. 6 (21).

¹²⁹ E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume, op. cit.*, cap. 33.

¹³⁰ *My Own Life, op. cit.*, p. 7 (21).

refugio tranquilo y de llevárselo a Londres. Tras un óptimo inicio de amistad, en el que HUME llegó a conseguirle una pensión vitalicia, se produjo la sonora ruptura entre ambos, causada, en parte, por las manías y la paranoia de ROUSSEAU, cada vez más insistentes, junto a unas desgraciadas coincidencias. Realmente, a ROUSSEAU no le agradaron ni Londres, ni Inglaterra, ni sus gentes, y este malestar agravó su natural suspicacia hacia los demás y abonó el terreno para la ruptura, pese a que HUME, que por otra parte había sido avisado por sus amigos franceses y en particular por d'HOLBACH, planeaba una empresa literaria conjunta¹³¹.

El último episodio de la vida de HUME que merece la pena considerar es, precisamente, el de la "muerte de un filósofo". Esta ocurrió poco tiempo después de escribir su autobiografía titulada *My Own Life*, el 25 de agosto de 1776. Ya desde 1772 era evidente su deterioro físico, pero es a partir de 1775 cuando su debilidad se hace preocupante pues pierde peso, sufre fiebres altas, diarreas, hemorragias. Continúa trabajando y manteniendo contactos intelectuales en un año decisivo en los estudios sobre la ciencia social y la historia (aparecen en 1776, poco antes de su muerte, dos obras tan significativas como *The Decline and Fall of the Roman Empire* de E. GIBBON y *The Wealth of Nations* de A. SMITH). La tranquilidad y parsimonia con la que HUME afrontó el último momento de su vida, sorprendió a sus cercanos y a sus adversarios. Hubo quien interpretó su calma y serenidad como la última insolencia de un hereje, que se permitía hablar en el lecho mortuario y agónico de LUCRECIO y su *Diálogo sobre los muertos*. La nota macabra en este acto la dio J. BOSWELL, quien quiso ser cronista de la muerte de un ateo y que le importunó con preguntas sobre la creencia en la vida futura, esperando su conversión postrera. Fue A. SMITH quien desempeñó el papel de albacea testamentario de su obra aportando los datos más rigurosos, y también más cariñosos sobre HUME, su muerte y su carácter. Describe así en una carta al amigo y editor de la

¹³¹ Cfr. E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume, op. cit.*, c. 25. No están muy claros los diferentes extremos de las relaciones entre ROUSSEAU-HUME en Inglaterra. Ya en Inglaterra, HUME descubrió que, lo que le había anticipado d'HOLBACH de ROUSSEAU, tenía bastantes visos de ser cierto: por ejemplo, no era tan indigente como simulaba, hacía gala de una inestabilidad emocional irritante, estaba siempre alerta y no prodigaba la conversación. Finalmente, el último episodio de estas relaciones casi de comedia se inició cuando ROUSSEAU se convenció de que en Inglaterra se estaba urdiendo una conspiración contra él y que la cabeza de ella era HUME mismo. A partir de ahí, el filósofo ginebrino comienza una campaña de desprestigio de HUME con cartas a periódicos y vejaciones en público e, incluso, desaires delante de personajes de la corte y del rey que, precisamente, le había concedido la pensión. La ruptura sobrevino, al final, en una violenta cena, en la que ROUSSEAU se puso nervioso y explotó y HUME, de naturaleza pacífico y tranquilo, llegó hasta golpear al otro. Con el tiempo, HUME se vio obligado a explicar públicamente en una carta, al margen de la correspondencia que tuvo con sus amigos franceses, pues de cara a la opinión pública era él realmente el culpable. Como ejemplo de las diferentes opiniones que este acontecimiento ha suscitado, puede recogerse la versión de B. RUSSELL: "Desgraciadamente, (HUME) hizo amistad con ROUSSEAU y tuvo una famosa querrela con él. HUME se portó con una indulgencia admirable, pero ROUSSEAU, que padecía de manía persecutoria, quiso una ruptura violenta". Y en otro lado añade: "La querrela entre HUME y ROUSSEAU es simbólica: ROUSSEAU, un loco, pero influyente, HUME era cuerdo, pero no tenía seguidores". (B. RUSSELL, *Historia de la Filosofía Occidental*, trad. de J. Gómez de la Serna y A. Dato, 2ª ed. rev., vol. II, Madrid, Espasa Calpe, 1971, p. 283 y 295).

obra humeana, W. STRAHAN, la serenidad del filósofo, una carta que, por ello, es un testimonio de primera mano¹³²:

"Ya de vuelta en Edimburgo (tras una estancia en Londres), se encontró mucho más débil; pero su buen humor no se vio disminuido, y continuó entreteniéndose como de costumbre, corrigiendo sus obras para una nueva edición, o leyendo libros de pasatiempo, o conversando... Su buen humor era tal, y sus conversaciones y entretenimientos se parecían tanto a lo que era acostumbrado en él, que, a pesar de todos los malos síntomas, muchos no podían creer que estuviera muriéndose... La magnanimidad y firmeza de Mr. HUME eran tales, que sus amigos más íntimos sabían que no era impertinente hablarle y escribirle como se habla y escribe a un hombre que se está muriendo; y que lejos de herirlo con esta franqueza, a HUME le agradaba y se sentía halagado por ella".

Y concluye con unas elocuentes observaciones sobre la personalidad y carácter de HUME:

"Y así murió nuestro excelente e inolvidable amigo. Por lo que respecta a sus opiniones filosóficas, no hay duda de que los hombres juzgarán de muy diverso modo, ya aprobándolas, ya condenándolas, según estas coincidan o no estén de acuerdo con las suyas. Pero en lo que se refiere a su carácter y a la conducta de Mr. HUME, apenas si habrá diferencia de opinión. Ciertamente, su temperamento parecía estar mejor equilibrado que el de cualquier otro hombre... Era una frugalidad la suya que no estaba fundamentada en la avaricia, sino en el amor a la independencia. Su extraordinaria gentileza jamás debilitó la firmeza de su pensamiento ni la determinación de sus resoluciones. Su inalterable cortesía era la genuina efusión de su benevolencia y buen carácter, atemperados siempre por la delicadeza y la modestia... Jamás quiso mortificar con sus bromas... no había quizá otra virtud, de entre todas sus magníficas y amables cualidades, que mejor contribuyera a hacer más grata su conversación. Y esa alegría de ánimo, tan agradable en la vida social,... asistida por la más estricta aplicación, el más vasto conocimiento, la máxima profundidad de pensamiento y una amplísima capacidad en todos los órdenes del saber. En general, yo siempre consideré a Mr. HUME, tanto en su vida como después de su muerte, como alguien que estuvo tan próximo a la idea de lo que debe ser un hombre perfectamente sabio y virtuoso, como quizá la frágil naturaleza humana será capaz de permitir".

¹³² Carta de A. SMITH a W. STRAHAN, 9 de noviembre de 1776, en *Philosophical Works*, vol. 3, *op. cit.*, p. 9-14. También en la edición de las cartas de Greig, vol. II, p. 336. Hay una reciente traducción en castellano por C. Mellizo, en *Mi Vida. Cartas de un Caballero a su Amigo de Edimburgo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 65-92.

1.2.- Las intenciones y las realizaciones de HUME: su escepticismo.

¿HUME, un filósofo escéptico? Es ésta una cuestión que no admite una respuesta breve ni clara, desde que contemporáneos suyos, como Th. REID y J. BEATTIE, concibiesen la filosofía de HUME como el ejemplo más preclaro, y peligroso, de un escepticismo radical, o pirrónico, que diluye todo conocimiento de la realidad en la asociación de una serie de tendencias naturales de la mente, o instintos¹³³. El corolario de esta interpretación sería la imposibilidad de alcanzar un conocimiento racional estable, distinto y claro, según el deseo de filósofos modernos como DESCARTES en el continente y LOCKE en Gran Bretaña¹³⁴. Tal lectura de la obra de HUME ha tenido un amplio eco entre sus comentaristas y en la historia de la filosofía, incluyendo, incluso, a N.K. SMITH, que ha sido el renovador de los estudios humeanos, pero que no pudo sustraerse a la línea provocadora de su pensamiento. Desde entonces, se han hecho diversos intentos de reinterpretar el escepticismo de HUME con un éxito variable; en algunos casos, se niega su relevancia para destacar un pensamiento constructivo y creador, aunque se considere como una pieza necesaria y fundamental en su entramado, mientras que en otros se reformula dicho escepticismo, considerándolo la piedra angular de su filosofía. En todas estas versiones, HUME aparece como un miembro brillante de una corriente escéptica, sea o no un escepticismo mitigado o relativizado. Pero, que pertenezca o no a una u otra escuela, puede no ser relevante si se considera que la crítica, el rechazo de la filosofía heredada, es una actitud típicamente ilustrada y que puede encontrarse en sus representantes más genuinos. Para el propósito de este estudio, interesa, sin duda, aclarar la proyección del escepticismo en el pensamiento de HUME, pero ello condicionado al paso previo de enmarcarlo en el horizonte de sus intenciones y de sus realizaciones. ¿Qué es lo que realmente

¹³³ Pirrónico, o pirroniano, es el término habitual usado para referirse a una especie de escepticismo en oposición al escepticismo académico, surgido de las enseñanzas de CARNEADES en la Academia de PLATÓN. El primero se llama así por su primer formulador, PYRRHÓN de Elis, que vivió entre 360-275 a.C. y un filósofo del que se conoce su actitud general de no comprometerse con ningún juicio sobre algo que vaya más allá de las apariencias. El concepto de "pirroniano", en la historia de la filosofía y, en particular desde el Renacimiento hasta la Ilustración, se referirá a aquellos pensadores que propongan suspender el juicio en todas aquellas cuestiones conflictivas, incluso la de si se puede saber algo o no. Esta actitud mental es el estado previo a la *ataraxia*, quietud o imperturbabilidad, en el que el escéptico ya no se preocupa ni se interesa de algo que esté más allá de las apariencias y esto lo consideran como una forma de curarse del dogmatismo. Ejemplos de esta visión son MONTAIGNE, GASSENDI, o MERSENNE, que originaron una fase del escepticismo, más tarde, desarrollada, cada uno según su personalidad, por PASCAL, BAYLE, HUME o, incluso, KIERKEGAARD. El detonante de la tendencia escéptica en el ámbito cultural inglés fue un artículo de BAYLE sobre PYRRHON, en el que se prestaba atención a Sexto EMPÍRICO, un artículo que tuvo una amplia resonancia y que, probablemente, influyó en el pensamiento de HUME. Sobre esto, puede verse el libro de R.H. POPKIN, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. J.J. Utrilla, México, F.C.E., 1983. Y, sobre HUME, del mismo autor, "David HUME: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism", en Chappell (ed.), *Hume*, New York, Doubleday, 1966.

¹³⁴ En castellano, una obra meritoria sobre la filosofía de HUME es el libro de J. GARCÍA ROCA, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad, 1981.

se propuso HUME y cómo lo llevo a cabo?, es la pregunta que va a guiar el análisis de su actitud crítica y que va a permitir ensamblarlo con los elementos constructivos de su filosofía.

Los estudios sobre el escepticismo de HUME han cambiado radicalmente desde hace unas décadas. Ya no es necesario denunciar la idea tradicional de que la contribución de HUME a la filosofía fue su escepticismo, pues existe un consenso escolar bastante amplio sobre cuáles eran sus intenciones. Estas eran, sin duda, constructivas, según se especifica en el subtítulo del *Treatise of Human Nature*: "Un Intento por Introducir el Método Experimental en los Temas Morales". Nadie cree, como predijo Th. REID, que HUME fuese el causante de *one universal deluge*, "un cataclismo universal" al llevar hasta sus últimas consecuencias las implicaciones teóricas de LOCKE y de BERKELEY¹³⁵. Ni tampoco se acepta el calificativo de "vano" (*futile*), o de "escepticismo desinteresado" para referirse a la filosofía de HUME, como hizo Th. GREEN¹³⁶. Sin embargo, con ello, no se han resuelto todos los problemas derivados de la actitud crítica de HUME.

Un repaso de las intenciones que se detallan en las páginas introductorias del *Treatise* sirve para aclarar alguno de estos extremos. HUME proyecta realizar su filosofía como una ambiciosa empresa que vertebré "un sistema comprensivo de las ciencias" y promete construirlo conforme a los recientes descubrimientos de la ciencia natural. Afirma que todas las ciencias, desde las matemáticas y la filosofía natural hasta la religión, se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana y que es imposible predecir los cambios y progresos en el saber si se conociesen "por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano", la naturaleza de las ideas y "las operaciones que realizamos al argumentar"¹³⁷. Este sería el contenido de su "ciencia del hombre" (*science of man*), de la cual dependería la lógica, o *art of reasoning*, que explica los principios y las operaciones de la mente, la moral, la crítica artística y la política, que fijarían su objetivo en el análisis del gusto y de los sentimientos y en "los hombres en cuanto unidos en sociedad"¹³⁸. La idea que inspira este proyecto se resume en su opinión de que "no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos"¹³⁹. Sin embargo, su estudio sobre el "entendimiento", que debería servir de fundamento del resto de las ciencias, culmina, como se verá en páginas

¹³⁵ Cfr. Th. REID, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, en *Philosophical Works*, ed. por sir W. Hamilton, introduc. de H.M. Bracken, (primera edic. en 1895 en Edimburgo), vol. I, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, p. 95.

¹³⁶ Esa es la tesis que aparece en la "Introducción General" a los *Philosophical Works* de HUME, editados por Th. GREEN y Th. GROSE.

¹³⁷ T. XV (79).

¹³⁸ T. XV (80).

¹³⁹ T. XV (80).

siguientes, con la confirmación de unas dudas escépticas sobre el resultado de su investigación. La ilusión inicial languidece hasta que, en las páginas finales del libro I del *Treatise*, recoge uno de los relatos biográficos más interesantes, en los que aporta una solución personal al problema previamente planteado del escepticismo sobre la razón y sobre los sentidos.

En el *Enquiry concerning Human Understanding*, donde presenta una visión madura de su teoría del conocimiento, HUME desarrolla su proyecto inicial de una forma más cauta y meditada. Elabora su filosofía a partir de la idea de "considerar al hombre primordialmente como nacido para la acción y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento"¹⁴⁰. Su propósito no es ya construir una "ciencia del hombre", sino que su objetivo se reduce a "ordenar y distinguir" las operaciones de la mente, a realizar "una geografía mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente"¹⁴¹:

"Sin duda alguna, se ha de aceptar que la naturaleza nos ha tenido a gran distancia de todos sus secretos y nos ha proporcionado sólo el conocimiento de algunas cualidades superficiales de los objetos, mientras que nos oculta los poderes y principios de los que depende totalmente el influjo de estos objetos. Nuestros sentimientos nos comunican el color, peso, consistencia del pan, pero ni los sentidos ni la razón pueden informarnos de las propiedades que le hacen adecuado como alimento y sostén del cuerpo humano... Pero, a pesar de esta ignorancia de los poderes y principios naturales, siempre suponemos, cuando vemos cualidades sensibles iguales, que tienen los mismos poderes ocultos, y esperamos que efectos semejantes a los que hemos experimentado se seguirán de ellas... Ahora bien, éste es un proceso de la mente o del pensamiento cuyo fundamento desearía conocer"¹⁴².

En efecto, HUME planeó su proyecto filosófico -desde las primeras intenciones del *Treatise* hasta el estilo más elaborado de los *Enquiries* -, como una forma de superar la ignorancia sobre los poderes de la mente. Se ha constatado ya, en repetidas ocasiones, que HUME escribió el libro I del *Treatise* y su teoría del conocimiento en la creencia de que la filosofía moral necesitaba una nueva lógica que resolviese los errores evidentes de "los sistemas de los filósofos más eminentes"¹⁴³: "principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo"¹⁴⁴. Así, HUME comparte la actitud cartesiana, presente también en LOCKE y que, luego, imitará KANT, de

¹⁴⁰ E. 5 (19).

¹⁴¹ E. 27 (13).

¹⁴² E. 32-3 (55-6).

¹⁴³ J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, 3ª edic., London, Duckworth, 1980, cap. I.

¹⁴⁴ T. XIII (77).

proponer nuevos instrumentos de comprensión de las ciencias sociales. En una conocida carta, reconoce que la filosofía moral transmitida desde la antigüedad está viciada metodológicamente, pero es en el primero de los *Enquiry*, donde profundiza en los modos de hacer filosofía¹⁴⁵. HUME califica con una serie de adjetivos a los dos tipos de filosofía. Así, la heredada recibe los calificativos de "filosofía abstrusa", "fácil y superficial" o "metafísica falsa y adulterada", que elabora una "jerga" asequible "a la preferencia de la mayor parte de la humanidad", pero que "se desvanece cuando el filósofo sale a la luz del día y, por tanto, no pueden sus principios tener influjo alguno sobre nuestra conducta y comportamiento"¹⁴⁶.

La otra especie, a juicio de HUME, es la "filosofía precisa y abstracta", cuyo objeto es "el hombre como ser racional más que activo" y pretende "formar su entendimiento más que cultivar su conducta". Es también "profunda" por sus propósitos, aventura HUME en el *Enquiry*, puesto que el filósofo obra como "un anatomista", atendiendo más a la "estructura interna del cuerpo humano", a la posición de los músculos y la textura de los huesos, que a los colores y a la figura agraciada o encantadora, que es la misión del "pintor", atento siempre más a hacer "un retrato de la vida humana en diversas actitudes y situaciones"¹⁴⁷. Al final de la primera sección de este tratadito, HUME no se recata al mencionar los beneficios de esta perspectiva por él defendida:

"¡Felices de nosotros si podemos unir los límites de las distintas clases de filosofía al reconciliar la investigación profunda con la claridad, la verdad con la novedad!; y ¡aún más felices si, razonando de esta manera sencilla, podemos socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error!"¹⁴⁸.

HUME cree necesaria una labor de higiene, que libere a la filosofía y a la metafísica de los errores de la filosofía abstrusa que sólo conduce a la ignorancia y que, por otra parte, se convierte en fundamento de la superstición y del fanatismo. De hecho, su preocupación por aclarar las intenciones de los dos especies de filosofía le lleva a tratar este tema en profundidad. En su ensayo "Of Commerce", habla de dos tipos de inteligencia: una *superficial*, "que sólo roza la verdad", y otra *profunda*, que, por el contrario, "penetra en ella". La segunda es, aunque la menos común, la más útil y estimable, puesto que quien se dedica a ella "compone ideas y propone dificultades", muchas veces irresolubles, pero que "dan lugar con frecuencia a importantes descubrimientos

¹⁴⁵ E., secc. I.

¹⁴⁶ E. 7 (21).

¹⁴⁷ E. 9-10 (23-4).

¹⁴⁸ E. 16 (31).

cuando caen en manos de personas de comportamiento intelectual menos abstracto"¹⁴⁹.

Ignorancia, superstición, errores de la metafísica son otros tantos apelativos utilizados por HUME para describir la situación de la filosofía, pero, con ello, se apunta otro de sus objetivos: se resalta aún más su intención de introducir el método experimental en las ciencias morales, de probar que las estrategias metodológicas, que tanto éxito estaban mostrando en la filosofía natural, sirven también para el análisis de la filosofía moral. Como especifica en el *Treatise*, se trata de abandonar el lento y tedioso método tradicional de filosofar recurriendo a los principios de la ciencia inaugurada por NEWTON. La ciencia del hombre "es la única fundamentación de todas las demás" y, en consecuencia, debe sustentarse en principios seguros y firmes que garanticen sus resultados. Estos son, para HUME, la experiencia y la observación. Esta analogía no es exagerada y no debe asombrar que "la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales" se realice después de probarla en los problemas de la naturaleza¹⁵⁰. Con esta propuesta, HUME enlaza su proyecto filosófico con la obra de "lord BACON y algunos recientes filósofos en Inglaterra, que han comenzado a poner la ciencia del hombre sobre una nueva base y han atraído la atención del público y excitado su curiosidad"¹⁵¹. Estos son, según asegura en el *Abstract al Treatise*, LOCKE, SHAFTESBURY, MANDEVILLE, HUTCHESON y BUTLER, que "parecen coincidir en fundamentar sobre la experiencia sus precisas disquisiciones acerca de la naturaleza humana"¹⁵².

También, en el *Abstract*, HUME aboga a favor de la instauración del método experimental en los asuntos morales al afirmar del *Treatise* que "propone anatomizar la naturaleza humana de un modo regular, y promete no deducir más conclusiones sino allí donde esté autorizado por la experiencia"¹⁵³. En efecto, el progreso en la filosofía moral implica que las leyes generales deben seguir el modelo de las leyes newtonianas de gravitación. A nivel teórico, quiere decir que sólo mediante "experimentos cuidadosos y exactos" y a través de "la observación de los efectos particulares" pueden establecerse las legalidades requeridas por la ciencia del hombre. HUME afirma con énfasis que "toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica"¹⁵⁴. Experimentación y observación de los fenómenos y de sus efectos son los principios metodológicos esgrimidos por HUME, pero también la

¹⁴⁹ D. HUME, "Of Commerce", en *Philosophical Works, op. cit.*, p. 287. Esta distinción y su desarrollo no se encuentra en la edición incluida en los *Political Essays*, ed. por Ch.W. Hendel, *op. cit.*

¹⁵⁰ T. XVI (81).

¹⁵¹ T. XVII (82).

¹⁵² A. 646 (100).

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ T. XVII (83).

simplicidad a la hora de indagar en las causas. En efecto, a su juicio, deben planificarse los "experimentos hasta el último extremo" y explicar "todos los efectos a partir de menor número posible de causas"¹⁵⁵.

Y, según estas consideraciones, ¿cuál es el marco en el que debe realizarse la ciencia del hombre? HUME advierte que "en esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres"¹⁵⁶. Ahora bien, al centrar la ciencia del hombre en el ámbito la experiencia, aparecen también con claridad los límites específicos de su investigación. HUME advierte acerca de la imposibilidad de "dar razón de nuestros principios más universales y refinados", dado que en el examen de los fenómenos no se puede ir "más allá de la mera experiencia"¹⁵⁷. Claro que ello no implica un defecto en la ciencia de la naturaleza humana. Todas las ciencias se encuentran con el muro infranqueable de la experiencia, esto es, de no poder esbozar principios sin recurrir a ella o de caer, en caso contrario, en la mera conjetura o hipótesis sin mérito alguno. Por último, HUME señala la desventaja de la filosofía moral para realizar experimentos premeditados, dada la imprecisión de su campo de investigación: la vida humana misma. Al estilo de la física contemporánea, HUME apunta que el observador, por muy imparcial que pretenda ser, introduce en sus investigaciones un elemento distorsionador que altera la relación entre las causas y sus efectos¹⁵⁸. Con todo, no renuncia a seguir utilizando esta metodología y a hablar de la experiencia y de la observación como fuentes de su análisis.

Ahora bien, paradójicamente, el resultado de estas intenciones conduce a una posición escéptica, epistemológicamente bastante problemática. Al margen de los juicios y comentarios de los autores, la exposición de HUME en el *Treatise* desciende progresivamente de la ilusión inicial, expuesta en su introducción, hasta llegar a unas páginas finales del libro I, que parecen, más bien, un reflexión sobre su propia crisis escéptica, muy ligada a sus depresiones

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ T. XIX (85).

¹⁵⁷ T. XVIII (84).

¹⁵⁸ Ha sido HEISENBERG el autor que, con gran agudeza, ha señalado la estructura compleja que se produce entre observador y objeto en toda investigación sobre fenómenos microfísicos. Como es conocido el "indeterminismo" de HEISENBERG viene a decir que el observador, por el hecho de mirar un fenómeno, introduce buenas dosis de indeterminación en la observación, pues no se puede observar los objetos sin interaccionar con los mismos de una forma incontrolable. En consecuencia, la física no puede erigirse en un saber de tipo objetivo y absoluto, sino que tan sólo puede proporcionar una imagen del mundo cuyo datos de partida no son los objetos sino la trama objeto-observador. Lejos de significar esta teoría un retroceso en el conocimiento de la física, ha inaugurado un espacio fecundo a las relaciones entre la epistemología y la física. Sobre este tema, el libro de J. Monod, *El Azar y la Necesidad*, trad. Fco. Ferrer Lerín, Barcelona, Tusquets, 1981.

juveniles y al desánimo producido por el desarrollo de sus presupuestos. A pesar de ser un párrafo demasiado extenso, es difícil sustraerse al deseo de transcribir el siguiente ejemplo del escepticismo de la teoría del conocimiento de HUME tal y como concluye el libro I:

"Antes de lanzarme a las inmensas profundidades de la filosofía que yacen en mí -dice el autor en la conclusión del libro I-, me siento inclinado a detenerme por un momento en mi situación presente y a sopesar el viaje emprendido, que requiere sin duda el máximo de arte y aplicación para ser llevado a feliz término. Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias. La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía; y como a esta pasión le es habitual, por encima de todas las demás, gozarse en su propia desventura, no puedo dejar de alimentar mi desesperación con todas esas desesperadas reflexiones que el asunto presente me ofrece con tanta abundancia"¹⁵⁹.

Tras el "viaje" por las operaciones de la mente y del entendimiento, HUME se siente "embarrancado", naufrago entre los escollos de la filosofía, con "una embarcación agrietada y batida por la olas". Es consciente de la debilidad de sus facultades y, por tanto, de sus conclusiones, consciente de que es imposible volverse atrás, enmendarse o corregirse, y ello le conduce a "la desesperación", a quedarse en "la estéril roca" en la que se encuentra. Su situación, añade, es de "melancolía", de "soledad" y, al mismo tiempo, cree que es un "extraño monstruo salvaje", incapaz de mezclarse con otros en sociedad. "De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad"¹⁶⁰. A la postre,

¹⁵⁹ T. 263-4 (414-5).

¹⁶⁰ *Ibidem*. Existe un parecido interesante entre estas confesiones de HUME y las que posteriormente hará otro gran filósofo inglés, J.S. MILL, en su *Autobiografía*. La semejanza concierne al debacle de la razón, del análisis, como medio de conocimiento cierto. Pero, dejemos que sea el mismo J.S. MILL que lo aclare. Así, dice que "los hábitos análiticos pueden incluso fortalecer nuestras asociaciones entre causas y efectos, entre medios y fines, pero tienden a debilitar todas aquellas otras que, para decirlo en lenguaje común, son *mera* cuestión de sentimientos". Y aún va más lejos con la siguiente afirmación: "el hábito de analizar tiene una tendencia a erosionar los sentimientos cuando no se ha cultivado otro

adivina el efecto de su *Treatise* en el público: "me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y hasta teólogos: ¿podría extrañarme entonces de los insultos que debo recibir?"¹⁶¹. Y reafirma su propia inseguridad interior: "¿Cómo puedo estar seguro de que al abandonar todas las opiniones establecidas estoy siguiendo la verdad, y con qué criterio la distinguiré aun si se diera el caso de que la fortuna me pusiera tras sus pasos?"¹⁶².

En consecuencia, la falta de confianza en sus conclusiones y en sus propias posibilidades es el resultado, un tanto paradójico, de la investigación acerca de la naturaleza del entendimiento, un estudio que, irónicamente, debía servir para renovar la filosofía moral. Una clave de este final puede encontrarse en las secciones precedentes que HUME dedica al escepticismo de la razón y de los sentidos y a un análisis de las escuelas escépticas clásicas¹⁶³. En el primer caso, la "razón" debe ser considerada como una "causa" de una índole especial, puesto que su efecto natural es el hallazgo de la "verdad". Pero, el análisis posterior de HUME revela que "todo conocimiento se degrada en probabilidad", dado que la razón se ve "frecuentemente obstaculizada por la irrupción de otras causas, así como por la inconstancia de nuestros poderes mentales". Ahora bien, también esta probabilidad resulta ser bastante defectuosa según el mayor o menor grado de experiencia que se posea, y según la simplicidad o complejidad del tema¹⁶⁴.

Respecto al escepticismo de los sentidos, HUME afirma que en la mente no hay otros objetos que las percepciones sensoriales y que es a través de esta

hábito". Lo curioso del caso es que J.S. MILL fue educado por su padre de acuerdo a las instrucciones de la "ciencia del hombre" propuesta por J. BENTHAM, una educación que es, por tanto, herencia de la idea de HUME. Su progresión fue asombrosa y, aún hoy, resulta espectacular: a los cinco años sabía griego, a los nueve, álgebra y latín y a los doce sabía tanto como lo que puede llegar a saber un hombre excepcionalmente erudito. El resultado emocional queda plasmado en sus afirmaciones. Cfr. J.S. MILL, *Autobiografía*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 144-5. Una interesante introducción a la obra de J.S. Mill es la introducción de I. BERLIN en *Sobre la Libertad*, 3ª edic., trad. P. de Azcárate y N. Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 9-49.

¹⁶¹ T. 264 (416).

¹⁶² T. 265 (416).

¹⁶³ Estas secciones componen la parte IV del libro I del *Treatise*.

¹⁶⁴ T. 180 (311). En la actualidad, es de resaltar el libro de R.J. FOGELIN, quien, examinando estas secciones del *Treatise*, reconoce la presencia de un escepticismo epistemológico que, en lo referente a la razón, se basa en la reducción del conocimiento a la probabilidad y de esta a la nada. Sobre esto, puede decirse que todavía es plenamente vigente la tesis de N.K. SMITH de que la originalidad de la filosofía de HUME reside en la creencia. FOGELIN, en realidad sigue en parte la tesis de Th. REID sobre el "escepticismo respecto de la razón". Este acusa a HUME de que desvanece a la razón y la convierte en un *ignis fatuus*, cayendo así en un *philosophical delirium* al confundir la normal falibilidad humana con una degeneración del conocimiento cierto y seguro en probabilidad e identificando ésta con la nada. Cfr. Th. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, en *Philosophical Works*, op. cit., p. 484-9. R.J. FOGELIN, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 13-24.

forma como se conocen los objetos externos y la realidad. Al tratar el problema de la "existencia externa" de los objetos, sienta dos tesis de interés, que conducen a su posición escéptica: en primer lugar, asegura que "atribuir existencia real y corpórea" a esas percepciones es un acto de la mente bien difícil de explicar; y, en segundo lugar, "los sonidos, sabores y olores, aún siendo considerados normalmente por la mente como cualidades independientes y continuas, no parecen tener existencia alguna en extensión, y en consecuencia no pueden aparecer a los sentidos como si fueran algo situado externamente al cuerpo"¹⁶⁵. Esta afirmación está basada en dos importantes presupuestos de la epistemología humeana: que la mente es un "montón o colección de percepciones diferentes" -de dos tipos: impresiones e ideas, como se verá- y que estas percepciones son "discontínuas y efímeras"¹⁶⁶. La conclusión del análisis es la duda acerca de la facultad de la razón y de los sentidos para conocer la realidad y para formular juicios de valor sobre la experiencia.

Si en el *Treatise* parece difícil erradicar el escepticismo de su autor, el primero de los *Enquiries* utiliza la duda escéptica como una inteligente estrategia que prepara el análisis del concepto de causa, ilustra fielmente el puesto de la creencia y presenta el lado positivo y alegre de su filosofía. En buen parte, se suaviza el efecto de la crisis escéptica para relegarla a un espacio marginal de su pensamiento. Con todo, afirma que "nuestros sentidos nos comunican el color, peso, consistencia del pan, pero ni los sentidos ni la razón pueden informarnos de las propiedades que le hacen adecuado como alimento y sostén del cuerpo humano". Ni los sentidos ni la razón dan noticia de los poderes y principios naturales que llevan a considerar el pan como alimento y, sin embargo, esta ignorancia no impide que nos nutramos comiéndolo¹⁶⁷.

En medio de este conjunto de dudas, HUME abre, sin embargo, una vía de solución a su crisis escéptica que desarrollará en los libros II y III del *Treatise* y en su obra posterior. Dice así al reflexionar sus propias conclusiones, haciendo una higiénica suspensión de juicio: "Después de haber realizado el más preciso y exacto de mis razonamientos, soy incapaz de dar razón alguna por la que debiera asentir a dicho razonamiento: lo único que siento es una *intensa* inclinación a considerar *intensamente* a los objetos desde la perspectiva en que

¹⁶⁵ T. 191 (325).

¹⁶⁶ T. 207-211 (344-49). Al analizar la teoría de la mente de HUME, Th REID establece una serie de opiniones que han perdurado hasta las primeras décadas de este siglo. Le acusa de haber tomado las proposiciones filosóficas que descansan en la autoridad de autores importantes, como LOCKE y BERKELEY, y de ser parcial en sus conclusiones. Dice que "adopta la teoría de las ideas en toda su extensión, pero que muestra que no hay materia ni mente en el universo; nada salvo impresiones e ideas. Lo que nosotros llamamos un *cuerpo*, es sólo un haz de sensaciones, y lo que llamamos *mente* es sólo un haz de pensamientos, de pasiones y emociones, sin materia". Cfr. Th. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man, op. cit.*, p. 293.

¹⁶⁷ E. 33 (55).

se me muestran"¹⁶⁸. En efecto, el reconocimiento del estatuto problemático de las proposiciones inferidas de las cuestiones de hecho implica una reconsideración del papel de la experiencia, del hábito (*habit, custom*) y del sentimiento (*feeling, sentiment*) en las operaciones de la mente y, en particular, en el pensamiento. La experiencia, como principio que informa de las relaciones entre objetos sucedidas en el pasado; el hábito, como "principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro"; y el sentimiento, que es producto de la conjunción de ambas en la imaginación al reforzar ciertas representaciones e ideas "de un modo más intenso y vivo que otras a quienes no acompaña igual ventaja"¹⁶⁹. Por experiencia, HUME defiende la fuerza del sentimiento en las operaciones de la mente y en la vida social de las personas.

La tensión entre el deseo de encontrar en la epistemología una base para reformar la filosofía moral y su conclusión no se produce sin la aparición de inconsistencias, sin dejar desvalidos alguno de sus flancos. Pero, la tesis de HUME queda claramente establecida: "cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no deja ni el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria"¹⁷⁰. Unas líneas antes, ha propuesto una tesis plenamente ilustrada al afirmar que "no hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación"¹⁷¹. Sin embargo, el problema de fijar un fundamento para la moral y el estudio de la sociedad queda todavía sin respuesta. El análisis de HUME concluye resaltando la importancia de la "creencia" (*belief*) en la formulación de proposiciones sobre cuestiones de hecho, pero ésta es posible porque existe en la mente una serie de asociaciones entre sus elementos, que se reiteran comúnmente y generan una costumbre y "una determinación a pasar de un objeto a su acompañante habitual"¹⁷².

HUME llega a esta conclusión tras considerar que "la razón es incapaz de disipar esas nubes", las derivadas de sus dudas, pero que "la naturaleza misma se basta para este propósito"¹⁷³. El remedio se encuentra en la dirección que toman las inclinaciones naturales y en el curso de las pasiones. El conocimiento y las proposiciones sobre los hechos dependen de una serie de creencias mínimas e irreductibles y una investigación de su origen demuestra que surgen de las inclinaciones naturales y, en concreto, de "una impresión vivaz de mis sentidos". Este es el bagaje con el cual HUME pretende construir la nueva filosofía moral "a partir de una observación de la vida humana", del "curso normal de la vida diaria" y del "trato mutuo de los hombres en sociedad". Pues,

¹⁶⁸ T. 265 (416).

¹⁶⁹ T. 265 (417).

¹⁷⁰ T. 267 (419).

¹⁷¹ T. 267 (419).

¹⁷² T. 266 (418).

¹⁷³ T. 269 (421).

como afirma al final del libro I del *Treatise*, cuando "tenga ganas de *ensoñaciones* en mi habitación", "me veré *inclinado* naturalmente a dirigir mi atención sobre todos estos asuntos". Y confiesa que "no puedo dejar de sentir curiosidad por conocer los principios del bien y el mal morales, la naturaleza y fundamento del gobierno y la causa de las distintas pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me gobiernan"¹⁷⁴.

En el *Enquiry concerning Human Understanding*, HUME reconoce que existen dos tipos de escepticismo¹⁷⁵. Uno, que es "*previo* a todo estudio y filosofía, y muy recomendado por DESCARTES y otros como una salvaguardia del error y el juicio precipitado", se identifica con una duda universal no sólo de las propias opiniones y de los principios heredados, sino también de las facultades para alcanzar proposiciones ciertas sobre cuestiones de hecho¹⁷⁶. Con este escepticismo, se trata de encontrar un principio original a partir del cual deducir una cadena de razonamientos cuya conclusión es verdadera por su propia coherencia, pero, asegura HUME, ni hay tal principio y, si lo hubiera, no hay garantías de que las deducciones fuesen ciertas. Es más, afirma HUME rechazando este tipo de técnica intelectual, "la duda cartesiana, si pudiera ser observada por criatura alguna, sería absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno"¹⁷⁷. Reconoce, sin embargo, que un escepticismo de este tipo, pero de una forma más moderada, puede conducir a éxitos notables en filosofía. Existe una segunda especie de escepticismo, "*consecuencia* de la ciencia y la investigación", que se produce cuando se descubre "la naturaleza absolutamente engañosa de nuestras facultades mentales o la incapacidad de éstas para llegar a una determinación fija"¹⁷⁸. Llevado hasta sus últimas consecuencias, conduce a un escepticismo *excesivo* o pirrónico, "que no puede resultar de él ningún bien duradero mientras permanezca en toda su fuerza y vigor"¹⁷⁹.

Cabe, sin embargo, "una especie más *moderada* de escepticismo o filosofía *académica* que puede ser a la vez duradera y útil y que puede, en parte, ser el resultado de este pirronismo o escepticismo *excesivo*, cuando el sentido común y reflexivo, en alguna medida, corrigen sus dudas imprecisas"¹⁸⁰. HUME alaba las

¹⁷⁴ T. 270-1 (423-4).

¹⁷⁵ El escepticismo como actitud escepticismo preocupó enormemente a HUME, que pretendió siempre diferenciar su filosofía de cualquiera de las escuelas escépticas. Así, no sólo se lo planteó en las últimas secciones del libro I del *Treatise*, sino también en las secc IV, Y y XII del *Enquiry concerning Human Understanding* y, en particular, en un ensayo titulado "The Sceptic" en el vol. 3 de sus obras.

¹⁷⁶ E. 149 (177).

¹⁷⁷ E. 150 (177).

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ E. 159 (187).

¹⁸⁰ E. 161 (188).

diferentes formas de escepticismo "mitigado" por sus ventajas para la humanidad al circunscribir el objeto de su estudio a los temas más apropiados al entendimiento humano. En clara referencia a su propio trabajo filosófico, HUME destaca que, con este escepticismo, se evita toda "investigación distante y elevada" y "se limita a la vida corriente y a los temas diarios"¹⁸¹. Más aún, un escéptico de este tipo, ayudado por la duda pirroniana, nunca estará tentado de ir más allá de este objeto, dado que conoce los límites y la imperfección de las facultades mentales y la estrechez e imprecisión de sus operaciones. Es precisamente este escepticismo mitigado el que lleva a HUME a analizar el papel de las tendencias naturales en la formación del pensamiento y del sentimiento y la creencia en los razonamientos sobre la moral. Al final del *Enquiry*, y tras sus explicaciones sobre la filosofía escéptica, HUME especifica que esta opción filosófica implica centrar sus investigaciones en la existencia de las cosas y ésta sólo "puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia". Y cierra su exposición con una importante precisión sobre la orientación de sus propósitos: "Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la del otro. Tal es el fundamento del razonamiento moral, que forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humanos"¹⁸².

La reforma de la filosofía moral, la crítica a la metafísica heredada y el escepticismo están íntimamente ligados en el pensamiento de HUME. Todo proyecto constructivo en filosofía exige desbrozar el camino, depurar las herramientas y cuestionar los conceptos básicos. En el caso de HUME, es insistente su referencia a la falsa metafísica y a la filosofía abstrusa, pero su deseo de reforma se encuentra con el mayor de los escollos, sus dudas. Sin embargo, HUME no pierde la ilusión por sus inferencias y se muestra así completamente taxativo en sus intenciones:

"Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión"¹⁸³.

¹⁸¹ E. 162 (189).

¹⁸² E. 164 (191).

¹⁸³ E. 165 (192).

1.3.- La "fortuna" de HUME.

Han sido muchos los estudios y monografías dedicados a desentrañar los entresijos de la obra de HUME y, por ello, no debe extrañar que un pensamiento tan complejo y multilateral haya sugerido interpretaciones radicalmente diferenciadas. Un pensamiento complejo que se plasmó en una variada producción literaria, desde el *Treatise*, un laberinto de ideas, hasta su polémica *History of England*, pasando por los dos *Enquiries* y sus ensayos y discursos menores, apropiados para un hombre de letras. De acuerdo al tópico, muy ligado a la obra filosófica de HUME, resulta que el *Treatise* es un intento de articular un pensamiento sistemático y clásico en su formato, mientras que los *Enquiries* representan una exposición más fragmentada de sus doctrinas precedentes, pero también más sólida y brillante, por lo cual tuvieron una mayor difusión entre el público. Por consiguiente, no debe asombrar que el eco y la recepción de los escritos de HUME sea históricamente diferente y que las interpretaciones hayan sufrido importantes variaciones. A esta discontinuidad en la proyección de su filosofía es a lo que aquí se llama la "fortuna" de HUME¹⁸⁴.

Una circunstancia acompaña a la recepción de la filosofía moral y política de HUME: la de ser considerada como algo colateral y marginal a su pensamiento o, en el mejor caso, un apéndice de su teoría del conocimiento. En efecto, tradicionalmente, el interés de la crítica estuvo centrado en las consecuencias escépticas de la epistemología humeana presuponiendo que su postura favorable al sentimiento en moral responde a un paralelismo con el escepticismo sobre la razón. En consecuencia, ello ha exigido un esfuerzo extra de liberación de estas trabas y precomprensiones, una liberación que empezó con la obra renovadora de N.K. SMITH, quien propuso una interpretación naturalista, y la clarificación del papel de la "creencia" y la "simpatía" en el conjunto de su filosofía. Una tarea que fue continuada desde los años treinta, en lo que a la filosofía moral se refiere, y, en particular, cuando se enlaza su proyecto de construir una "ciencia del hombre" con la función renovadora de su crítica. Quedaba todavía por redescubrir su actitud política -la proyección de su teoría económica discurre por otros derroteros-, que, durante mucho tiempo, estuvo relegada a la periferia de su ética y, en particular, resolver la cuestión de un HUME *tory* o *whig*, hasta hace poco condicionada por su proclividad a la dinastía derrocada por la reciente revolución. Esta cuenta pendiente quedó, en parte, saldada con la obra de D. FORBES, que enlazó su filosofía política con su proyecto intelectual más importante, la *History of England*, y de F. WHELAN, que ha destacado su defensa del constitucionalismo británico, es decir, el sistema

¹⁸⁴ Una valiosa introducción a la "fortuna" de HUME y a la crítica en general se encuentra en el libro de A. SANTUCCI, *Introduzione a Hume*, 2ª edic., Bari, Laterza, 1981, y, en particular, su "Storia della critica", p. 163-194.

mixto de gobierno, y su máxima sobre la "moderación política", conectándolo con su naturalismo¹⁸⁵.

A tenor de estas consideraciones, puede decirse que la fortuna de HUME está íntimamente ligada a una serie de negaciones y de recuperaciones. Las reservas a su obra se iniciaron en vida del autor y, precisamente, en el seno de la escuela escocesa del "sentido común", cuya cabeza más preclara es Th. REID. En su obra *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, publicado inicialmente en 1764, veinticinco años después del *Treatise of Human Nature*, Th. REID reconoce en su dedicatoria que fueron las conclusiones de este libro las que le movieron a articular un "sistema del sentido común". De la siguiente forma, justifica su intrusión en la filosofía:

"Reconozco, señor, que nunca pensé en cuestionar los principios comúnmente aceptados con respecto al entendimiento humano, hasta que el "Tratado de la Naturaleza Humana" fue publicado en el año 1739. El ingenioso autor de este tratado sobre los principios de LOCKE -que no era escéptico- ha construido un sistema de escepticismo que no deja una razón para creer una cosa más que su contraria. Su razonamiento me pareció justo; había, por tanto, una necesidad de cuestionar los principios sobre los que se fundaba o admitir la conclusión"¹⁸⁶.

Y añade:

"Parece ser un esfuerzo peculiar de humor en este autor, que establece en su introducción bajo una promesa y con cara serie (*grave face*), no menos que un sistema completo de las ciencias, sobre un fundamento enteramente nuevo, cuando la intención de todo el trabajo es mostrar que no hay ni naturaleza humana ni ciencia en el mundo. Quizás sea irrazonable quejarse de su conducta en un autor que ni cree en su propia existencia ni en la de su lector... Todavía no puedo imaginar que el autor del "Treatise of Human Nature" sea tan escéptico como para desconocer esta excusa"¹⁸⁷.

Precisamente, un autor nada humeano, como es I. KANT, reaccionará años más tarde en contra de esta visión. Tras afirmar que, "desde los ensayos de LOCKE y de LEIBNIZ", no ha sucedido ningún acontecimiento en la metafísica más importante "que el ataque que le dirigió David HUME", escribe en sus *Prolegómenos*:

¹⁸⁵ Cfr. D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, University Press, 1985; y F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, University Press, 1985.

¹⁸⁶ Th. REID, *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

"... la suerte, siempre desfavorable, de la metafísica, quiso que HUME no fuera entendido por nadie. No se puede considerar, sin sentir cierta pena, cuán plenamente sus adversarios Reid, Oswald, Beattie y, por último, Priestley, dejaron a un lado el punto fundamental de su trabajo y, mientras suponían concedido lo que él precisamente dudaba, y ponían, por el contrario, en duda, con vehemencia, y muchas veces con gran inmodestia, aquello de lo cual jamás se le había ocurrido dudar, desatendieron su advertencia para el perfeccionamiento, de tal modo, que todo permaneció en el antiguo estado como si nada hubiese ocurrido"¹⁸⁸.

Para KANT, HUME, si bien "no hizo luz alguna" en el conocimiento de la metafísica, "hizo saltar una chispa con la cual, si hubiese encontrado una yesca a propósito, hubiese podido muy bien encender un fuego cuyas brasas, sin duda, se habrían conservado y acrecentado". Sin embargo, "los adversarios del célebre escritor" para aprovechar su trabajo hubieran debido "penetrar muy profundamente en la naturaleza de la razón". En lugar de ello, "inventaron un medio más cómodo para presumir sin fundamento alguno, a saber: la apelación al sentido común humano". Apelar a este sentido común, cuando "el conocimiento y la ciencia descienden al abismo" es propio de un "insustancial charlatán"¹⁸⁹. Los duros términos utilizados por KANT para juzgar a los primeros críticos de HUME, ciertamente, no tienen desperdicio.

La cultura ilustrada escocesa, y también la inglesa, no siempre fue contraria a las posiciones de HUME. Hubo quien puso una especial atención en sus preocupaciones epistemológicas, en su empirismo, en su gusto por la estética, en la construcción de un pensamiento político y en la renovación de la historia. A. FERGUSON, E. GIBBON, W. ROBERTSON e, incluso, E. BURKE son ejemplos palmarios de la proyección de las doctrinas de HUME en el panorama cultural británico. Sin duda, el caso más ejemplar fue el de A. SMITH, no sólo por los fuertes lazos de amistad que les unió, sino también por las continuas referencias a sus obras respectivas. Entre otros aspectos de su filosofía moral, A. SMITH se interesa por la teoría de la simpatía, el modelo del "espectador imparcial" y el efecto de los sentimientos en la aprobación moral. Precisamente, en su *The Theory of Morals Sentiments*, se puede encontrar alusiones laudatorias acerca de HUME, que es tratado con un respeto y una admiración encomiable hasta tal punto que es citado sin aparecer su nombre. Así, dice que "un ingenioso y ameno filósofo, que auna una gran profundidad de pensamiento a la más consumada elegancia de expresión, y que posee el singular y feliz talento de tratar los asuntos más abstrusos, no solamente con la mejor lucidez, sino con la más animada elocuencia"¹⁹⁰. Un interés parecido respecto a innovaciones de HUME al tratar

¹⁸⁸ I. KANT, *Prolegómenos*, trad. de J. Besteiro, Buenos Aires, Aguilar, 1954, p. 41.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 40-2.

¹⁹⁰ A. SMITH, *The Theory of Morals Sentiments*, en *British Moralists 1650-1800*, ed. de D.D. Raphael, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 240. Hay traducción española *Teoría de los Sentimientos Morales*, int. E. Nicol y trad. de E. O'Grosman, Mexico, FCE, 1978, y el texto

las cuestiones sobre el dinero, el interés y el papel del comercio y del lujo en el desarrollo de la sociedad, y los temas jurídicos relativos a la propiedad, el contrato y la promesa es evidente en su obras *The Wealth of the Nations* y en *Lectures on Jurisprudence*¹⁹¹. A través de los estudios de A. SMITH se extendió la influencia del pensamiento humeano a otros autores como a J. BENTHAM, al margen de que su *History of England* tuviese un peso específico independiente dentro de la intelectualidad británica durante el pasado siglo. Lo cierto es que pueden encontrarse huellas de la "ciencia del hombre" de HUME en la filosofía utilitarista de BENTHAM, a través, especialmente, de HELVETIUS -un buen aficionado a la obra humeana, como gran parte de sus amigos franceses, los *philosophes* -, en cuestiones como la racionalización por medio de la utilidad, o el hombre como ser moderadamente egoísta, o en la aplicación de la epistemología de la experiencia al análisis de los derechos humanos y del contrato social¹⁹².

El introductor del pensamiento humeano en el mundo cultural alemán fue, como es bien sabido, KANT, quien, en los *Prolegómenos*, confiesa que fueron las indicaciones de HUME las que interrumpieron su "sueño dogmático", aunque estuviese bastante lejos de "prestar oídos" a sus conclusiones¹⁹³. Ambos autores tienen, al elaborar sus proyectos filosóficos, elementos comunes como son su intención de reformar la metafísica para convertirla en ciencia y el recurso a la experiencia como fuente de validez de las proposiciones científicas, pero, por el contrario, sus filosofías tomaron direcciones radicalmente diferentes. Así, KANT apostilla desde un principio de su *Crítica de la Razón Pura*: "aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia"¹⁹⁴. Esta pequeña diferencia de matiz, simbolizada en la distinción de las conjunciones, se concreta, sin embargo, en el empirismo de la experiencia de HUME, que hace una aguda defensa de la inferencia y de la inducción, y en el *apriorismo* kantiano, basado en el análisis de la labor constructiva de la mente al crear "categorías" con las que conocer la realidad. KANT sintetiza inmejorablemente su impresión sobre las filosofía de HUME y sus diferencias en un texto de los *Prolegómenos*:

"Yo inquirí, pues, primeramente, si la objeción de Hume no puede presentarse en general, y pronto encontré: que la noción del enlace de

citado está en la página 115-6.

¹⁹¹ Como ejemplo, puede verse, A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, ed. de E. Cannan, trad. de G. Franco, Mexico, FCE, 1958, p. 294, 320 y 366, y *Lectures on Jurisprudence*, ed. de R.J. Meek, D.D. Raphael y P.G. Stein, Oxford, University Press, 1978, p. 610.

¹⁹² Puede verse J. BENTHAM, *An Introduction to the principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns y H.L.A. Hart, London, The Athlone Press, 1970, p. 33.

¹⁹³ KANT, *Prolegómenos*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹⁴ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, trad. y notas de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 42.

causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe *a priori* los enlaces de las cosas, sino que la metafísica toda consiste en eso. Traté de asegurarme de su número, y por haber logrado esto según mi deseo, o saber, por un principio único llegué a la deducción de que, estas nociones, de las cuales estaba yo ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura. Esta deducción, que parecía imposible a mi sagaz antecesor, la cual a nadie fuera de él se le hubiera ocurrido, ..., digo yo, era la más difícil que jamás pudo ser emprendida por la metafísica; y lo peor era que, toda la metafísica, existente dondequiera, no podía prestarme para esto el menor auxilio, porque aquella deducción debe, ante todo, decidir la posibilidad de una metafísica. Por no haber limitado el problema de Hume sólo a su caso, y por no haber logrado extenderle a toda la capacidad de la razón pura, pude yo progresar más seguramente, aunque siempre con lentitud, para determinar al fin, completamente y según principios generales, la esfera total de la razón pura en sus límites, así como su contenido, lo cual era lo que necesitaba la metafísica para desarrollar un sistema según un plan seguro"¹⁹⁵.

El "problema de HUME", a juicio de KANT, es un problema de autorreferencia dentro del sistema filosófico propuesto en el *Treatise*. Pretende edificar una ciencia de las ciencias, una metafísica, en suma, sobre el sólido fundamento de la experiencia, pero, para ello, no queda otro remedio que saber previamente qué es y cómo se conoce la experiencia. Es, por ello, que hace objeto principal de su análisis el principio de causalidad, como explicación del nexo que une dos objetos y permite inferir proposiciones científicas de las materias de hecho. Para KANT, la perspectiva de HUME acaba por reducir el conocimiento a una conexión subjetiva, a un acto "bastardo de la fantasía" con todo su sentido peyorativo, puesto que dicha conexión entre una causa y su efecto no se ubica en la mente, no existe previamente tal concepto, sino que es producto de la costumbre y de la reiteración de observaciones similares realizadas en el pasado, pero que permite adivinar el futuro. De ahí el círculo que efectúa HUME

¹⁹⁵ KANT, *Prolegómenos*, *op. cit.*, p. 44. En la página 40, KANT resume así la epistemología de HUME: HUME partía de una concepción particular, pero sólida, de la metafísica, a saber: la de la conexión de la causa y el efecto, e invitaba a la razón, que pretendía haberla engendrado en su seno, a declararle con qué derecho cree que pueda existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa; pues esto es lo sobreentendido en la noción de causa. Prueba HUME, de un modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, *a priori* y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse *a priori*. De aquí que concluye, que la razón se engaña completamente en ese concepto, que, aunque le tiene falsamente por su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía, la cual, fecundada por la experiencia, ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de la asociación y ha sustituido una necesidad objetiva que nace del conocimiento. De aquí concluye, que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación y para concebirla sólo en general, porque, sus pretendidos conocimientos, subsistentes *a priori*, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente impresas; lo cual es tanto como decir: no hay metafísica alguna ni puede tampoco haberla".

en su argumentación: por un lado, su filosofía, su metafísica, parte de la experiencia, pero, por otra, su teoría del conocimiento es un reflexión acerca de cómo concebimos la experiencia misma. Al final de la *Crítica de la Razón Pura*, KANT, iniciando una tradición hermenéutica que hará bastante daño a la proyección posterior de la obra de HUME, le etiquetará como "el más agudo de los escépticos", pese a ser opuesto a la interpretación de los escoceses defensores del sentido común¹⁹⁶. Su juicio crítico se centrará exclusivamente en el análisis del concepto de causalidad y lo reduce a una necesidad subjetiva basada en la costumbre, ignorando así el resto de su pensamiento. En concreto, hace caso omiso de la tesis que, más tarde, va a ser el punto de partida de la recuperación de su pensamiento: la creencia (*belief*).

Ni que decir tiene que la crítica a la experiencia, vista a la luz de una causalidad subjetiva, tiene sus repercusiones en el repudio de la filosofía moral empirista, si bien el punto de mira de aquélla no es dirigida directamente contra HUME, sino, en general, contra los sensualistas¹⁹⁷. Trasladados los presupuestos de su metafísica trascendental, KANT rechaza toda consideración del deber basada en la conexión entre la voluntad y las acciones humanas, tal y como había sido defendida por toda la tradición anglosajona y, en particular, por F. HUTCHESON y HUME. Por el contrario, la construcción de la metafísica en torno a la "razón pura" conduce a la defensa de que ciertas acciones deben ser realizadas "por deber", "por puro respeto a la ley", lo que se plasma en las diferentes versiones de su conocido "imperativo categórico". Como afirma, en una de las primeras proposiciones, cada cual debe procurar su propia felicidad, "no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero contenido moral"¹⁹⁸.

No obstante, en el idealismo alemán, la versión kantiana no fue la única recepción de la filosofía de HUME. HAMANN, contemporáneo de KANT, comprendió que la interpretación kantiana fundada en el análisis de la causalidad no era la única. Percibió una idea fundamental en el pensamiento de HUME, que, si bien éste la concibió en su sentido laico, la dotó de contenido fideísta: lo importante en la existencia de las cosas es que estas sean creídas, y no demostradas. Conectada a la debacle de la razón, como instrumento capaz de conocer la realidad, está su opinión de que si no se cree no hay necesidad de demostrar nada. Con todo, HAMANN se separa de HUME, puesto que la creencia no es un acto de la mente, sino que es un acto de fe religiosa, rechazando así la crítica humeana al fanatismo y a la religión. HAMANN es ya un filósofo romántico, que

¹⁹⁶ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, *op. cit.*, p. 605. Pueden verse también las páginas 44, 54 y 127.

¹⁹⁷ Sobre el rechazo de quienes fundan sus argumentos sobre la experiencia puede verse su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, 8ª edic., Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 50.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 37.

renuncia a la razón ilustrada y con el cual irrumpe en la realidad el viejo problema de la fe¹⁹⁹.

En su opinión sobre HUME, HEGEL inicia su exposición afirmando que "ha adquirido mayor notoriedad histórica de la que en sí misma merece" y que, en realidad, posee importancia para la historia de la filosofía en la medida que "KANT arranca de esta doctrina para construir su propia doctrina"²⁰⁰. A esta minusvaloración del papel de HUME, añade que "es más famoso como historiador que por sus *obras* filosóficas". A juicio de HEGEL son varios los puntos relevantes de la filosofía de HUME. En primer lugar, que, siguiendo la trayectoria iniciada por LOCKE y BERKELEY, HUME "depura y manifiesta con mayor nitidez la contraposición entre lo sensible y lo general, desde el momento en que determina la primera como carente de generalidad". En efecto, no es otra cosa lo que se propondría HUME al distinguir las percepciones de los sentidos de los conceptos y de las ideas, de forma que se acaba repudiando a las ideas innatas. En segundo lugar, HUME, basándose en este presupuesto, "pone la piedra de remate al lockeanismo" al desmenuzar el principio de causalidad y al llamar la atención sobre el hecho de que, si bien la experiencia es el origen del conocimiento, en ella no existen las determinaciones de la generalidad y la necesidad. En consecuencia, en sus manos desaparecería la objetividad del ser en sí y para sí. Y, en tercer lugar, como la percepción de la realidad se limita a la transmisión de imágenes acerca de estados o cosas sucesivos, la necesidad y la generalidad no están legitimadas en la experiencia, sino en algo tan contingente y subjetivo como el hábito que lleva a la imaginación a representar cosas como necesariamente conectadas. Al final, la opinión de HEGEL coincide con la de KANT al destacar la importancia de la crítica del principio de causalidad y su reducción al mundo de la costumbre. Por un lado, señala HEGEL, es cierto que el hábito es algo necesario en la formación de la conciencia y, por tanto, se constituye en un principio del idealismo, pero, por otro, al reducir la necesidad a este elemento, el conocimiento "aparece representado como algo totalmente carente de pensamiento y de concepto"²⁰¹.

Trasladadas estas conclusiones al derecho y a la ética, sigue HEGEL, HUME pone en tela de juicio la validez absoluta de los conceptos jurídicos y éticos haciéndolos descansar "sobre un instinto, sobre un sentimiento ético subjetivo, expuesto no pocas veces al engaño"²⁰². La consecuencia de este escepticismo es la caída en el relativismo de afirmar que la noción de derecho varía según los

¹⁹⁹ Sobre las relaciones filosóficas entre HUME y HAMANN puede verse el artículo de E. PARESCE, "Hume, Hamann, Kierkegaard e la filosofia della credenza", en *RIFD*, IV, (1949), p. 357-375, si bien debe tomarse con cierta reserva su visión de la filosofía de HUME que es una copia de la kantiana.

²⁰⁰ G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre historia de la Filosofía*, ed. de E. Cecilia Frost, trad. de W. Roces, primera reimp. en castellano, vol. III, México, FCE., 1977, p. 374.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 377.

²⁰² *Ibidem*.

pueblos y las épocas, que lo ilícito de un robo depende del sentido de moralidad de cada nación. "Lo que un pueblo considera inmoral, infamante o irreligioso no encuentra, por parte de otros pueblos, esta misma consideración"²⁰³. Para HEGEL, el resultado del edificio filosófico de HUME es que surge una "reacción de asombro admirativo" acerca del estado del conocimiento humano, que, a la postre, conduce a "una desconfianza general y a una indecisión escéptica". Pues, dicho estado entraña una pugna entre la razón y el instinto que es algo vacío y sin contenido.

En el seno del positivismo decimonónico, la filosofía de HUME ha encontrado una recepción más benevolente que en el idealismo alemán. La preferencia primordial de autores como John Stuart MILL y A. COMTE, exponentes de esta tendencia positivista, no va dirigida preferentemente ni a un análisis de las conclusiones epistemológicas, ni a sus elementos naturalistas, sino a la estrategia crítica con la que desmonta la metafísica, a las argucias con la que la razón muestra la sinrazón de una filosofía dominada por la teología. En particular, se atiende a la "condición imperfecta de las ciencias" y al deseo de edificar un nuevo sistema sobre un fundamento nuevo, esto es, la experiencia y la observación, mediante la aplicación de la filosofía experimental a los problemas metodológicos de las ciencias sociales. El empirismo con el cual HUME pretende construir su nueva metafísica deviene así en positivismo.

Estas reconsideraciones de la obra de HUME, si bien tuvieron cierta proyección en ambientes positivistas y utilitaristas, no fueron muy habituales durante el siglo pasado. Más bien, bajo la inspiración neohegeliana, que dominó la cultura filosófica británica durante el final del siglo, la lectura canónica de su obra fue la ya expuesta anteriormente por KANT y HEGEL. En esta época se publicó la primera edición crítica de la obra humeana y en su introducción, Th GREEN, defiende claramente la visión clásica de un HUME epígono de LOCKE y de BERKELEY, que conduce al empirismo hasta sus conclusiones escépticas más radicales. En la "Introducción General" a esta edición, Th. GREEN hace el siguiente juicio sobre la historia de la filosofía y el puesto de HUME, si bien lo considera como "el último gran filósofo inglés":

"En la línea de especulación más distintivamente inglesa, se ha impuesto una especie de *régime* de "strenua inertia" desde el tiempo de HUME.... Ha sido infructuosa porque sus representantes han persistido en filosofar sobre principios que HUME había seguido para resolver sus legítimos problemas y había revelado, no como su enemigo sino como su abogado, la manera de hacer vana toda la filosofía. Adoptando las premisas y el método de LOCKE, los aclaró de toda las adaptaciones ilógicas de la creencia popular y experimentó con ellas en el cuerpo del conocimiento,

²⁰³ *Ibidem*, p. 378.

como sólo podría hacer quien ni tenía un rasgo de vicio ni una vía para hacer bien, sino que era un filósofo..."²⁰⁴.

Sobre la relación de HUME con KANT, refleja la visión comúnmente aceptada:

"Como resultado del experimento, el método, que empezaba prometiendo explicar el conocimiento, mostró que este era imposible. HUME mismo fue perfectamente consciente de este resultado... Sin embargo, un análisis tan concienzudo y desapasionado como el "Tratado de la Naturaleza Humana" no podría realizarse en vano y, si ningún atleta inglés tenía fuerza para llevar la antorcha, se transfirió a la línea más vigorosa de Alemania. Despertó a KANT, como solía decir, de su *dogmatic slumber*, para colocarlo en ese estado de la mente llamado por algunos "asombro", por otros "duda", en el cual comienza toda filosofía verdadera. Este estado puede describirse, con una menor ambigüedad en los términos, como el de la liberación de los prejuicios. Esto sucedió porque KANT, leyendo a HUME con los ojos de LEIBNIZ y a LEIBNIZ con los ojos de HUME, fue capaz de librarse, en gran parte, de los prejuicios de ambos de tal forma que estableció ese nuevo método de filosofía que, como fue elaborado por HEGEL, liberó al hombre de su propia lógica falsa, y de este modo le capacitó para la interpretación completa del conocimiento y la moralidad. De este modo, el "Tratado de la Naturaleza Humana" y la "Crítica de la Razón Pura" van juntas, forman el puente real entre el viejo y el nuevo mundo de la filosofía. Son la "Propedéutica" esencial, sin la cual nadie es un estudiante cualificado de filosofía moderna..."²⁰⁵.

Desde el atomismo lógico, el caso de B. RUSSELL y su opinión sobre HUME no es diferente a la bosquejada por Th. GREEN. Según RUSSELL, "David HUME es uno de los filósofos más importantes, porque llevó a su conclusión lógica la filosofía empírica de LOCKE y BERKELEY, y porque, al hacerla consecuente consigo misma, la hizo increíble. El representa, en cierto sentido, un punto muerto: en su dirección es imposible seguir adelante. Refutarlo ha sido, desde que escribió, un pasatiempo favorito entre los metafísicos. Por mi parte, no encuentro convincente ninguna de estas refutaciones; no obstante, no puedo menos de esperar que pueda descubrirse algo menos escéptico que el sistema de HUME"²⁰⁶. A continuación, RUSSELL afirma que la parte más importante del *Treatise* es la sección titulada "Del conocimiento y la probabilidad", en la que HUME trata el conocimiento incierto, "tal como el obtenido de datos empíricos por inferencias que no son demostrativas". Es precisamente el análisis del conocimiento probable el que "conduce a HUME a ciertas conclusiones escépticas que son tan difíciles de refutar como de aceptar. El resultado fue un

²⁰⁴ Th. GREEN, "Introduction General", en *Philosophical Works, op. cit.*, p. 2.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 3.

²⁰⁶ B. RUSSELL, *Historia de la Filosofía Occidental, op. cit.*, p. 282.

desafío a los filósofos que, en mi opinión, no ha recibido todavía adecuada respuesta"²⁰⁷. En efecto, el origen del escepticismo humeano obedece a que se apoya enteramente en el repudio al principio de inducción, "tal y como se aplica a la inducción". Según HUME, el principio de inducción consiste en la observación reiterada de que dos objetos van siempre conectados y en la suposición de que, además, van necesariamente unidos cuando son observados en el futuro. La certeza y fiabilidad de una inferencia depende, entonces, del número de observaciones realizadas. Pero, este principio no puede ser inferido de uniformidades observadas, con el riesgo de caer en un círculo vicioso, puesto que se requieren para justificar ese inferencia. Con este principio, a juicio de RUSSELL, "HUME ha probado que el empirismo puro no es una base suficiente para la ciencia". Y concluye: "Lo que estos argumentos prueban -y no creo que la prueba pueda ponerse en duda- es que la inducción es un principio lógico independiente, incapaz de ser inferido de la experiencia o de otros principios lógicos. Y sin este principio, es imposible la ciencia"²⁰⁸.

En las cuestiones sobre la moral, la filosofía de HUME, que "representa la bancarrota del racionalismo del siglo XVIII", paradójicamente, "olvida todas sus dudas fundamentales y escribe tanto como podía haber escrito cualquier otro moralista esclarecido de su tiempo; aplica a sus dudas el remedio que recomienda, es decir, 'la despreocupación y la distracción". Por ello, "su escepticismo es insincero, puesto que no puede mantenerlo en la práctica. Tiene, sin embargo, esta espantosa consecuencia: que paraliza todo esfuerzo para probar que una línea de conducta es mejor que otra". Con todo, lo cierto es que, pese a su insinceridad, la solidez de sus argumentos no disminuye, con la paradoja de que "los empiristas británicos posteriores rechazaron su escepticismo sin refutarlo" y, añade RUSSELL, provocadoramente, incluso "los filósofos alemanes, desde KANT a HEGEL, no han sabido asimilar los argumentos de HUME". Finalmente, la filosofía de HUME le merece un juicio más general: "Los filósofos que no pueden ser refutados de este modo son los que no pretenden ser racionales, como ROUSSEAU, SCHOPENHAUER y NIETZSCHE. El desarrollo de lo irracional durante el siglo XIX y lo que ha transcurrido del XX es una secuela natural de la destrucción por HUME del empirismo"²⁰⁹.

Se ha entresacado de la reciente historia de la filosofía los juicios vertidos por RUSSELL sobre la obra de HUME, pero el problema de la inducción y su disolución ha preocupado a más de uno. Tal como es el caso de Karl C. POPPER, que, desde el positivismo lógico, ha dedicado su libro *Conocimiento Objetivo* y la *La Lógica de la Investigación Científica* a resolver esta cuestión²¹⁰. Según POPPER, que cree que la solución del filósofo escocés destruyó a la vez

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 286.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 296.,

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 295.

²¹⁰ K.C. POPPER, *Conocimiento Objetivo*, trad. C. Solís, Madrid, Tecnos, 1982, y *La Lógica de la Investigación científica*, trad, V. Sánchez de Zavala, 6 reimp., Madrid, Tecnos, 1982.

racionalismo y empirismo, "el problema de HUME", tal y como lo perfiló KANT, estaba viciado en su origen, puesto que escondía un doble problema: el de la inducción, respecto al cual está de acuerdo con HUME, "en lo que atañe al aspecto lógico", pero no al psicológico, y el de la causalidad, respecto al cual está en desacuerdo "tanto con KANT como con HUME". Centrando su atención, en primer lugar, sobre la inducción, POPPER considera convincente la respuesta negativa dada por HUME a la versión lógica del problema, puesto que "no se pueden inferir casos inobservados a partir de casos observados, por muchos que estos sean". En cuanto a la cuestión psicológica, afirma que "el mecanismo de la asociación", aunque sea útil biológicamente, "carece de todo fundamento racional"²¹¹. El concepto de "causalidad" también fue objeto de análisis, desde una perspectiva neokantiana, por E. CASSIRER. Juzga así la labor de acribia realizada por HUME: "En este punto, donde termina su escepticismo, es precisamente donde comienza el profundo problema, tal y como HUME lo plantea. ¿Cómo concebir que la *espera*, basada íntegramente sobre un fundamento subjetivo, coincida con el curso que la naturaleza sigue en todos sus fenómenos, y se ve continuamente confirmada en él?"²¹². El problema es ahora, según CASSIRER, más grave todavía, pues HUME convierte a la "experiencia" -en principio, la clave de toda la investigación-, en un problema insoluble, que implica, a la postre, una grosera petición de principios. Maximalista, CASSIRER afirma que, al final, "la experiencia no explica nada".

La fortuna de HUME, en suma, se vertebra como una serie sucesiva de negaciones que tienen su parangón en la teoría del conocimiento, pero también en la cuestión de los fundamentos de la ética. En efecto, la lectura escéptica de su filosofía, construida a partir de su análisis de la causalidad y del problema de la inducción, conduce a la negación de una base segura para el conocimiento y para las proposiciones científicas. Pero, de esta afirmación a su homónima en las cuestiones éticas no hay más que un paso. ¿En qué estriba la cualidad bondadosa de las acciones humanas que permite calificarlas de éticamente virtuosas y, en consecuencia, aprobarlas? ¿Cómo es posible formular unos principios de carácter general y universal, con los que regular la vida social? Estas preguntas son, entre otras, cuestiones tan vigentes en los tiempos de HUME como en el de sus sucesores. Es bien conocido el origen y el alcance del giro lingüístico en la filosofía contemporánea y su proyección en la ética²¹³. Para un estudio sobre HUME, el punto de referencia sigue siendo, sin duda, los *Principia Ethica* de G.E. MOORE, quien se propuso elaborar una ética sobre la idea

²¹¹ K. POPPER, *Conocimiento Objetivo*, op. cit., p. 86-92.

²¹² E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, 2ª reimp., trad. W. Roces, vol. II, México, FCE, 1979, p. 308.

²¹³ Sigue siendo, pese al tiempo pasado, un análisis de primera mano para comprender el puesto de G.E. MOORE en la ética y el desarrollo de las disputas originadas con su obra el libro de W.D. HUDSON, *La Filosofía Moral Contemporánea*, versión de J. Hierro, Madrid, Alianza Editorial, 1974. A título de información complementaria, puede verse M. WARNOCK, *Ethics since 1900*, 3ª edic., Oxford, University Press, 1978, y la recopilación de Ph. FOOT (ed.), *Teorías sobre la Ética*, trad. M. Arbolí, Madrid, FCE, 1974.

de que lo bueno es una propiedad no-natural descubierta por la intuición, en oposición al naturalismo ético de aquellos autores que, como MILL, defendían su reducción a una sensación de placer²¹⁴. MOORE dispuso un ataque minucioso contra esta corriente ética y dirigió sus baterías hacia lo que le pareció fácilmente refutable y, al mismo tiempo, vulnerable. Por su rigor y por su éxito, por lo menos, esa era la opinión más extendida por aquel entonces, se le llamó "la falacia naturalista", argumento que, desde entonces, ha sido el más eficaz cuando se quería desprestigiar a cualquier ética. Sintéticamente, para MOORE en su idea de la ética expuesta en este libro, lo "bueno", el concepto básico de la moral, es algo simple e indefinible y, de ahí, que sea falaz intentar definir esa noción en términos del lenguaje natural, como si fuese un objeto o una cualidad física perceptible. En suma, la falacia estriba en que no se puede definir lo indefinible y, menos aún, lo bueno se reduce a lo "deseable" o a una sensación física de placer. Claro está que MOORE combate en este frente con el propósito de dejar libre el camino a su concepción intuicionista de la ética. Frente a la concepción utilitarista, los juicios morales son objetivos, pero responden a una "aprehensión" o a una "visión" que permite entrever que ciertas cosas son buenas o correctas u obligatorias. Quien juzga de acuerdo a una intuición moral, expresa así una opinión de carácter objetivo. El que esta visión ética pueda ser, más o menos, cierta o real, es ya una cuestión cuya discusión ha discurrido por otros derroteros.

Pero, en lo que afecta a la proyección de HUME, la polémica en torno a la falacia naturalista le coloca en una posición harto paradójica. Por un lado, MOORE concibe la crítica de la falacia contra aquellos que, como HUME, veían los juicios morales como expresión de los sentimientos y actitudes del interesado. Es decir, la crítica a MILL afecta también, de forma sesgada y oblicua, a HUME, pues éste estaba convencido de que era inútil la búsqueda de propiedades morales objetivas, sosteniendo que, cuando se dice que algo es bueno, se está comunicando un sentimiento placentero de aprobación surgido al contemplar una acción o un carácter. Por otro lado, se arguye como legitimación de la falacia naturalista el conocido texto del *debe* y el *es*, apuntado por HUME en el *Treatise*. Según esta opinión, cometería la famosa falacia todo aquél que intente derivar el "debe" del "es", el valor del hecho, lo normativo de lo descriptivo²¹⁵. Como afirma W.K. FRANKENA, en un inteligente análisis del problema, los intuicionistas están de acuerdo con HUME en que la distinción del "debe" y el "es" "transtorna todos los sistemas corrientes de moral", aunque niegan las connotaciones naturalistas de su ética²¹⁶. Es más, puestos a criticar, la bifurcación de ambos mundos subvierte también el propio sistema de HUME, puesto que recurre a definiciones naturalistas del mal y bien moral, del vicio y de la virtud. La respuesta de FRANKENA a la cuestión que subyace en la

²¹⁴ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, trad. A. García Díaz, primera reed., México, UNAM, 1983.

²¹⁵ Esta cuestión se trata en extenso en el capítulo VI del trabajo.

²¹⁶ W.K. FRANKENA, "La falacia naturalista", en *Teorías sobre la ética*, Ph. Foot (ed.), *op. cit.*, p. 83-4.

discusión, esto es, si es una falacia deducir juicios éticos de premisas no éticas, es bien conocida. Tras un puntilloso examen de las tesis de los intuicionistas y de MOORE, advierte que, desgraciadamente, este autor no se preocupó por definir que entendía por "natural" y, por tanto, existen serias dudas acerca de qué tipo de definición, natural o no natural, debe excluirse de la ética²¹⁷.

La evolución de la discusión ética, así como los derroteros por los que discurre la polémica sobre la falacia naturalista, son de sobra conocidos. En particular, ha quedado bien aclarado el uso que le han dado las corrientes posteriores a MOORE, como el intuicionismo de H.A. PRICHARD y D. ROSS, el emotivismo de A.J. AYER y C.L. STEVENSON, o el descriptivismo de Ph. FOOT²¹⁸. Las teorías éticas posteriores, que se fijan más en el carácter normativista de los principios morales buscando su fundamento original en el diálogo intersubjetivo, han renunciado, en buena medida, a una discusión que parecía, a todas luces, estéril²¹⁹. Ahora bien, cada uno de los autores citados en primer lugar ha hecho un uso parcial de las palabras de HUME, según la conveniencia para su propia teoría. No es éste el momento más adecuado para un análisis de esta evolución a la par que sería demasiado prolijo. No, por ello, puede ser interesante recoger alguna de las opiniones vertidas por estos autores en torno a la obra de HUME.

Como es bien sabido, STEVENSON, exponente de un cierto tipo de emotivismo que conduce la cuestión de los fundamentos de la moral a una cuestión del uso típico del lenguaje, considera que su teoría sobre el discurso moral y sobre el poder real, o "magnetismo", de los términos tiene un antecedente en la ética de HUME. Así, en el "Prefacio" de su *Ética y Lenguaje* afirma lo siguiente:

"Si se deja de lado el énfasis que pongo en el lenguaje, mi enfoque no difiere excesivamente del de HUME. Tenemos que 'elegir nuestros experimentos en esta ciencia partiendo de la observación atenta de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el mundo, en el comportamiento social de los hombres, en sus transacciones y en sus placeres'. Este no es, quizás, el único enfoque posible. Pero tengo la esperanza de haber mostrado que el empirismo -acusado, a menudo, de

²¹⁷ Vid. la "Introducción" de Ph. FOOT al libro colectivo *Teorías sobre la ética, op. cit.*, p. 14-6.

²¹⁸ Vid. el libro, ya citado, de HUDSON. Para un conocimiento de las teorías de estos autores pueden verse las siguientes obras: H.A. PRICHARD, *Moral Obligations*, Oxford, University Press, 1949; W.D. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, University Press, 1930, y *The Foundations of Ethics*, Oxford, University Press, 1939; A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Penguin, 1971; C.L. STEVENSON, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1945.; y Ph. FOOT, "Moral Arguments", *Mind* (1958).

²¹⁹ Entre estas pueden señalarse la ética comunicativa de de J. HABERMAS y de C.O. APEL y la justicia procedimental de J. RAWLS.

distorsionar o desacreditar la ética- puede colocarla en un lugar cuya importancia no puede ser discutida"²²⁰.

Más adelante, en un apartado dedicado exclusivamente a HUME, reitera que "es el filósofo tradicional que con mayor claridad ha planteado las preguntas que nos preocupan en esta obra y el que ha arribado a las conclusiones más parecidas a las que estamos dispuestos a aceptar". Pasando revista a su ética, en especial a la del *Enquiry*, hace hincapié en el puesto del significado del término "aprobación" y de la importancia del papel del "espectador", señalando que la aprobación moral de las personas depende, en última instancia, de la información fáctica de las cuestiones que se juzgan. Si bien en esto se muestra de acuerdo, difiere en la dirección a la que apunta la ética de HUME: hacia el problema de los acuerdos o desacuerdos de creencias, mientras que él piensa que la ética tiene por objeto las actitudes²²¹.

En diálogo constante con HUME, AYER se inspiró en su análisis crítico del concepto de causalidad y de las especies de conocimiento y probabilidad para elaborar una ética de raigambre humeana²²². En estas cuestiones, se propone demostrar que, en la medida que las declaraciones éticas son "juicios de valor" significantes y, por tanto, "científicas" ordinarias y que, en definitiva, son expresión de un sentimiento, "que no pueden ser ni verdaderas ni falsa"²²³. En principio, sienta la opinión de que las proposiciones que describen los fenómenos morales deben ser asignadas a la psicología o sociología, pues las exhortaciones morales son incitaciones o mandamientos "destinados a estimular al lector a una acción de un determinado género"²²⁴. En puridad, las proposiciones morales no son "científicas" en el sentido usual, sino "declaraciones de realidad empírica". Raramente, se disputa en los temas morales en términos de valor, asegura AYER, sino que se trata tan sólo de explicar cuestiones de hecho. Así, afirma que "en todos los casos en que podría decirse que alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética es puramente 'emotiva"²²⁵.

Al hablar de los imperativos éticos, HARE se refiere en su libro *El Lenguaje de la Moral* a HUME y a la distinción entre el "debe" y el "es". A fin de justificar su prescriptivismo, recoge la interpretación tradicional de que no cabe extraer un imperativo válido de un conjunto de premisas que no contengan un

²²⁰ Ch.L. STEVENSON, *Ética y Lenguaje*, trad. E. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1984, p. 13.

²²¹ *Ibidem*, p. 251-3.

²²² A.J. AYER, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, trad. M. Suárez, Barcelona, Edic. Martínez Roca, 1981. Sobre la causalidad y la teoría del conocimiento puede verse p. 61 y ss, y 82 y ss. A la luz de las interpretaciones más fieles de la obra de HUME no parece muy convincente su calificativo de "psicología atomística" de la pag. 142. y 161.

²²³ *Ibidem*, p. 119.

²²⁴ *Ibidem*, p. 120.

²²⁵ *Ibidem*, p. 125.

imperativo, por lo menos²²⁶. En consecuencia, según HARE, no se puede sostener un sistema de moral compuesto únicamente de premisas fácticas puesto que no serviría para regular la conducta. De nuevo, es el lado negativo del pensamiento de HUME lo que es utilizado para delimitar el ámbito de la ética. En este caso, para negar una ética basada exclusivamente en premisas fácticas y también para aquellas que se basen en principios autoevidentes²²⁷. En consecuencia, después de analizar el lenguaje usado en las discusiones morales, señala que lo habitual es expresar mandatos, es decir, palabras valorativas, "que son el otro instrumento principal para prescribir que nos proporciona el lenguaje"²²⁸. A partir de esta consideración, HARE vertebra el complejo entramado de una teoría ética que ha sido abierto una amplia polémica.

Mientras las discusiones sobre estas cuestiones se sucedían y daban pie a nuevos debates en ética, la bibliografía sobre HUME, en sentido estricto, sufría importantes cambios. En efecto, aumentan las monografías sobre su epistemología y se inicia un movimiento de recuperación de la obra humeana que es de sumo interés. Dicho movimiento, originado a principios del presente siglo, tiende a revalorizar la dimensión naturalista del pensamiento de HUME y a destacar su papel constructivo, tanto en la teoría del conocimiento como en la ética, de la doctrina sobre la creencia (*belief*). En parte, se debe esta relectura de su filosofía al predominio de las corrientes más positivistas o de tendencia pragmática. El problema de fondo sigue siendo, sin duda, el paso del "debe" al "es", pero, desde otras perspectivas, abre nuevas vías de interpretación. Tal es el caso, como ejemplo más destacable, de los estudios humeanos de C.W. HENDEL, en los que pretende apuntar la conexión que la creencia establece entre el mundo interno de la mente y la realidad como punto de referencia inexorable para el conocimiento y, desde luego, para la subjetividad misma²²⁹. Se empieza a reafirmar el lado más positivo de su pensamiento, aun señalando sus dudas y lagunas. En concreto, se atiende a un análisis de lo que es su gran proyecto, la "ciencia del hombre", y de los pasos que dio para realizarlo, especialmente, lo metodológicos, el papel de la experiencia y la observación y la influencia de I. NEWTON. No se trata tanto de hablar del escepticismo humeano, como de señalar sus orígenes en relación con sus intenciones críticas a la metafísica y la religión, y su necesidad como una actitud previa a su pensamiento constructivo.

El libro, revulsivo de los nuevos tiempos de la reformulación del pensamiento de HUME, fue la publicación de *The Philosophy of David Hume* de N.K. SMITH, quien se acercaba con gran atención al tiempo de HUME, a su contexto, a sus amigos escoceses y a sus fuentes intelectuales²³⁰. Sobre todo,

²²⁶ R.M. HARE, *El Lenguaje de la Moral*, trad. G. R. Carrió y E. Rabossi, México, UNAM, 1975, p. 38.

²²⁷ *Ibidem*, p. 51.

²²⁸ *Ibidem*, p. 83.

²²⁹ C.W. HENDEL, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, 1925.

²³⁰ N.K. SMITH, *The Philosophy of David Hume*, first edition 1941, London, Macmillan, 1964.

se acentúa la influencia de la teoría sobre el sentimiento moral de HUTCHESON, haciendo de esta pieza de su pensamiento el eje en torno al cual gira toda su producción literaria. Este descubrimiento, sin embargo, le obligó también a mostrar serias contradicciones de sus presupuestos, como es la combinación de los conceptos psicologistas de LOCKE con la metodología de NEWTON, y, todo ello, dependiendo del sensualismo hutchesoniano y de la misma originalidad humeana, que se puede contemplar en su doctrina sobre la simpatía o la sugerencia del objetivismo moral a partir del "espectador", o persona colocada en situaciones de imparcialidad. Como indica en el "Prefacio" de su obra, es precisamente un artículo suyo, "The Naturalism of Hume"²³¹, el que suscita la nueva lectura basándose en el famoso pasaje de la esclavitud de la razón a los designios de las pasiones. Para este autor, este texto sería la clave de una interpretación no escéptica, mostrando, de paso, las enseñanzas realistas del libro I del *Treatise*. El siguiente texto resume la idea que tiene N.K. SMITH de las enseñanzas de HUME:

"Lo que es central en sus enseñanzas no es la teoría de las ideas de LOCKE y de BERKELEY, y las consecuencias negativas que se siguen de ella, sino la doctrina de que la influencia determinante en el hombre, como en otras formas de vida animal, es el sentimiento (*feeling*), y no la razón o el entendimiento, ni la evidencia, sea ésta *a priori* o empírica. 'Pasión' es el término más general para los instintos, las propensiones, los sentimientos, las emociones y los sentimientos. También la creencia, enseña, es una pasión. La máxima que es central en su ética -'la razón es y debe ser esclava de las pasiones'- no es menos central en su teoría del conocimiento que su otra máxima 'la razón es y debe estar subordinada a nuestras creencias naturales'²³².

A través de HUTCHESON, HUME construye su filosofía moral con la idea de que los juicios de aprobación o desaprobación moral y, por tanto, los juicios de valor no se basan en una mirada racional o evidencia, sino en el sentimiento. Con este descubrimiento, HUME se preocupa, a juicio de N.K. SMITH, de pensar sus consecuencias en el campo teórico y metodológico. De ahí que señale una contraposición entre las enseñanzas de HUTCHESON y las de LOCKE y NEWTON, exponentes de la "nueva escena del pensamiento" surgida en la filosofía británica, pero, precisamente, es la influencia del primero la que invierte los papeles tradicionales de la razón y la pasión²³³. Junto a ello, acentúa el valor de los experimentos, de la observación y de la introspección como pruebas de la preponderancia de los instintos y las tendencias naturales en el conocimiento y la moral. En particular, la creencia y la simpatía, dos fenómenos mentales ligados a los sentimientos.

²³¹ N.K. SMITH, "The Naturalism of Hume", *Mind*, (1905).

²³² N.K. SMITH, *The Philosophy of David Hume, op. cit.*, p.11.

²³³ *Ibidem*, p. 549 y ss.

Los estudios humeanos de HENDEL abrieron el camino para la aparición de más libros que renovaron al lectura tradicional. Entre otros, anteriores a la obra de N.K. SMITH las investigaciones de B.M. LAING, *D. Hume*, que, destacando la influencia de la filosofía francesa -DESCARTES y MALEBRANCHE-, analiza la coherencia de las diferentes partes de su pensamiento, la cuestión de las pasiones y el problema del "yo". Quien vuelve a reiterar la posición tradicional respecto al escepticismo de HUME, es J. LAIRD y su *Hume's Philosophy of Human Nature*, quedando así como un hedonista inconsistente. Para una interpretación de su ética de la experiencia, es relevante el libro *La Filosofia dell'esperienza di David Hume* de G. Della VOLPE, quien considera que la ética, la política, la religión y el arte en su obra desarrollan sus premisas gnoseológicas y metafísicas. Claro que una "moral de la espontaneidad" de este estilo crea no pocos problemas²³⁴.

En torno a los años cincuenta, con todo el peso de las disputas anteriores, la literatura sobre HUME vive una nueva eclosión de monografías y libros especializados que elaboran nuevas perspectivas hermenéuticas. Se inicia una etapa de auge de los estudios humeanos que todavía no ha languidecido. Acicate de estas lecturas ha sido el estudio de datos biográficos, su correspondencia y el análisis de sus intenciones, con lo que se ha podido confrontar la interpretación tradicional con los nuevos descubrimientos a partir de la línea inaugurada por N.K. SMITH. En consecuencia, se analiza detenidamente los orígenes intelectuales del *Treatise*, sus diferencias y analogías con los *Enquiries* posteriores y se pretende explicar los motivos que le condujeron a escribir su *History of England*. También se realiza una puntillosa acribia de los textos que fundamentaban los opiniones más escépticas. En este interés, el libro de MOSSNER, *The Life of David Hume*, es una pieza fundamental al desentrañar aspectos de su vida²³⁵. MOSSNER tanto al explicar los años anteriores al *Treatise*, la enfermedad mental que le invadió y que fue la causa de su filiación a la nueva filosofía, pero también describe los efectos de sus escritos en el panorama cultural, las reacciones airadas de los presbiterianos, junto con su vida tranquila y moderada en Edimburgo, sus vínculos con la intelectualidad escocesa, y, finalmente, sus relaciones con los *philosophes*. Todo ello ha contribuido enormemente a desvelar el lado más oscuro de la vida y obra de HUME.

La nueva orientación de los estudios humeanos ha rescatado también los problemas filosóficos que realmente debatió HUME. Así, se hace hincapié en su proyecto de construir una "ciencia del hombre" sobre los fundamentos de la

²³⁴ J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1ª ed. en 1932, 2ª ed., Archon Books, 1967; B.M. LAING, *David Hume*, New York, Russell and Russell, 1968; y G. DELLA VOLPE, *La Filosofia dell'esperienza di David Hume*, 2 voll. Firenze, G.C. Sansoni Edit., 1933-35.

²³⁵ E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, *op. cit.*

ciencia experimental. La filosofía moral es, entonces, la parte privilegiada de su pensamiento, dado que se muestra que HUME echó en falta la existencia de una lógica o teoría del conocimiento como una herramienta que abriese el camino a su moral práctica. Tal ha sido la interpretación de J. PASSMORE y su *Hume's Intentions*, si bien no dejó de notar las inconsistencias entre su asociacionismo y su fenomenología. En el panorama de los nuevos problemas, el trabajo de H.H. PRICE, *Hume's Theory of External World*, analiza las cuestiones relacionadas con la percepción y las relaciones entre "mente" y "cuerpo", su doctrina de la identidad personal y de la realidad como una instancia independiente y la teoría de la inferencia. Cada vez más la imaginación aparece no como un conjunto desordenado de átomos, sino como algo construido, una ficción debida a la asociación de los diferentes elementos que componen la mente. Se estudian también las relaciones entre el *Treatise* y el *Enquiry* sobre el conocimiento, especialmente en la obra de A. FLEW, que ha resultado ser una contribución fundamental a los estudios humeanos. En *Hume's Philosophy of Belief*, este autor indaga, en el marco de un HUME laberíntico, en el *Enquiry* convencido de que no sólo reescribe, omite y abrevia el libro I del *Treatise*, sino de que se está ante un nuevo pensamiento sobre la causalidad y la creencia. La sustitución de la "ciencia del hombre" por una "geografía mental" produjo cambios significativos en su epistemología. En concreto, ocupa un lugar central la famosa distinción entre "materias de hecho" y "relaciones de ideas". La línea de N.K. SMITH es continuada por el libro *Hume* de B. STROUD, siendo una contribución completa e interesante. Por último, aun habiendo una buena cantidad de estudios especializados que son demasiado prolijos de detallar, hay que reseñar el trabajo de J. NOXON, *Hume's Philosophy Development*, en el se profundiza en el estudio de la naturaleza humana, el papel de la experiencia y la observación, y los orígenes teóricos de su filosofía, en relación con los antecedentes de NEWTON y su método²³⁶.

En el terreno de la moral y de la crítica a la religión, inciden sobre los estudios humeanos las polémicas relacionadas con sus fundamentos. La discusión de MOORE había centrado el interés sobre los aspectos naturalistas de la ética de HUME. Tras STEVENSON y AYER, preocupa la cuestión de las emociones morales en relación con el debate sobre el "puesto de la razón" y el *moral sense*. P. ARDAL, en su *Passion and Value in Hume's Treatise*, insiste en la compenetración entre los libros segundo y tercero de esta obra de HUME para mostrar la dependencia de su teoría moral respecto de las pasiones. Incluye en este libro un interesante análisis de los mecanismos psicológicos de las pasiones, de los sentimientos y de la simpatía, destacando el papel de las situaciones y de los hábitos en la valoración moral. Una obra encomiable es la de R.D. BROILES, *The Moral Philosophy of David Hume*, en la que hace un análisis de esta parte de

²³⁶ J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, first edition 1952, 3ª edic., London, Duckworth, 1980; H.H. PRICE, *Hume's Theory of External World*, first ed. 1940, 4ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1967; A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961; B. STROUD, *Hume*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, (hay trad. castellana de A. Ziri6n, M6xico, UNAM, 1986); y J. NOXON, *Hume's Philosophy Development*, Oxford, University Press, 1973, (hay traducci6n castellana de C. Sol6s, *La evoluci6n de la Filosof6a de Hume*, Madrid, Alianza Editorial, 1987).

su filosofía dentro del contexto en la que surgió, es decir, en la polémica entre el racionalismo y los sensualistas. Desde la filosofía analítica, dos estudios impecables son el de HARRISON y el de MACKIE. Las cuestiones políticas han suscitado últimamente una abundante literatura que viene a realzar la integración de la ciencia política con la moral en el marco del naturalismo humeano. Este es el caso de *Hume's Philosophical Politics* de D. FORBES, en el que se conecta todo el proyecto humeano, haciendo hincapié en la importancia de su teoría sobre la historia. Muy interesante es también el libro de D. MILLER, *Philosophy and Ideology Hume's Political Thought*, quien distingue entre los presupuestos y el proyecto político final, ligado al liberalismo y a la idea de un continuo progreso de la sociedad. Junto a éste, cabe reseñar el estudio de F. WHELAN, quien, inspirado en la interpretación de N.K. SMITH, conjuga el escepticismo filosófico con la postura moderada de HUME en política²³⁷. La obra de HUME no deja de tener interés para la filosofía jurídico-política actual como lo demuestra el que recientemente, dentro del ámbito cultural alemán, le preste atención un autor como H. KLIEMT, en *Las Instituciones Morales*, donde sus aportaciones ocupan un lugar predominante en el surgimiento de un estado en el marco de una teoría evolucionista de la sociedad.

²³⁷ P. ARDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, University Press, 1966; R.D. BROILES, *The Moral Philosophy of David Hume*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969; J. HARRISON, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1976, y *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981; J.L. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980; D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, first edit. 1975, Cambridge, University Press, 1985; D. MILLER, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981; F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, University Press, 1985; y H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, trad. J. Malem Seña, Barcelona, Alfa, 1986.

Capítulo segundo.

Presupuestos conceptuales de la filosofía jurídico-política de HUME.

2.1.- Los primeros conceptos de la filosofía de HUME.

2.1.1.- Breve introducción.

Al escribir el *Treatise* y el *Enquiry concerning human understanding*, HUME pretende realizar un examen conclusivo del "entendimiento" como un prelude para descifrar su influjo en la vida moral y política. Una primera parte de este estudio la dedica al análisis de "la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar"³⁰⁵. Esta teoría de las ideas es el punto de partida para su filosofía de la mente, donde HUME elabora sus posiciones epistemológicas que más relevancia han tenido para el pensamiento contemporáneo y que han sido objeto de una amplia discusión entre los comentaristas³⁰⁶. En esta sección nos proponemos estudiar los

³⁰⁵ T. XIX (79).

³⁰⁶ Se ha visto en el capítulo anterior las opiniones más destacadas sobre la filosofía de HUME. Interesa entresacar las que más relevancia han tenido en lo referente al tema que nos ocupa a fin de obtener un bagaje clarificador. Como es ya conocido, desde que el contemporáneo de HUME, Th. REID, leyese críticamente el libro primero del *Treatise* y lo expusiese desde una óptica de corte fenomenalista, han sido muchos los comentaristas que han reiterado esta interpretación hasta la saciedad. Lo curioso del caso estriba en que estas lecturas no cejan en presentar a la figura de HUME como un filósofo caótico, cuyas inconsistencias e incongruencias conducen al escepticismo epistemológico o al relativismo ético, llegando, incluso, a forzar en su afán de hermeneuta y por un prurito escolar los presupuestos y las sugerencias del autor. Esta tendencia puede verse en J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature, op. cit.*, cap. II, donde presenta su versión de HUME a partir de las célebres afirmaciones de éste acerca de la mente como una "escena de teatro" donde entran, salen, se mezclan o combinan los únicos elementos de la imaginación, es decir, las impresiones e ideas. Sin embargo, habitualmente suele aceptarse que el libro de A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, en su cap. II, es el exponente más claro de esta lectura de la epistemología de HUME. FLEW entiende que el *Treatise* y el primero de los *Enquiries* mantienen esta postura tradicional al defender dos tesis centrales: que las ideas no son otra cosa que imágenes mentales privadas, y que el significado de las palabras del lenguaje cotidiano se reduce a expresar estas mismas ideas. Como puede suponerse no han faltado contradictores a esta visión intimista de HUME. Por citar dos ejemplos relevantes, puede verse las obras de J. NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume, op. cit.*, que insiste en el lado analítico de la filosofía de HUME frente al meramente psicológico, y de D.W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago/London,

conceptos de "impresión" e "idea", que, a primera vista, parecen ocupar un papel central en su filosofía, incluyendo la moral y la política. Puede decirse no sólo que la epistemología de HUME se comprende mejor clarificando el sentido de estos dos términos, sino también que, además, sus reflexiones sobre la sociedad y el derecho se traducen a los conceptos de impresiones e ideas, aunque sea simplificando un tanto la complejidad de sus afirmaciones. Ambos son utilizados ampliamente por HUME para ilustrar sus opiniones, para desmenuzar los temas más conflictivos y presentarlos de una forma más sencilla y convincente³⁰⁷. De ahí el interés que suscitan en nuestro estudio con el fin de anticipar una antropología que luego empleará para describir las bases de su ciencia moral y la política³⁰⁸. Dos serán los aspectos en los que más se insistirá. Por un lado, el carácter "innato" (*innate*), esto es, original, inmediato, fugaz, con el que describe a las "impresiones", aspecto que es fundamental para comprender fenómenos realmente importantes de la mente, como son el de los sentimientos o el de las pasiones. Por otro lado, de las "ideas" interesa destacar su papel en el pensamiento como elemento indiscutible de lo que se construye en la mente, sea como base de la creencia o de la pura ficción, sea como origen del conocimiento demostrativo o de la probabilidad.

Chicago Univ. Press, 1984, cap. III, en donde rechaza esa lectura a partir del presupuesto hermenéutico de que el *Treatise* debe leerse "dialécticamente", insertando sus opiniones en un *narrative context*. Para calibrar la incidencia de esta polémica en nuestro país puede verse S. RÁBADE, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975, y el libro de J. GARCÍA ROCA, *Positivismos e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.

³⁰⁷ De hecho, HUME al comenzar el libro III del *Treatise*, dedicado a la moral, plantea el siguiente paralelismo entre las impresiones e ideas y el "vicio" y la "virtud": "Distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones?" (T. 456 (673)).

³⁰⁸ No debe extrañar la relevancia de estas cuestiones de antropología como *background* para un pensamiento jurídico de corte empirista. Uno de los rasgos definidores de la modernidad que se inicia con la filosofía de HOBBS reside precisamente en la insistencia en el estudio del hombre, de sus facultades racionales -el entendimiento y los modos de argumentar- y de los impulsos pulsionales como un preámbulo al estudio del comportamiento social y a una teoría sobre las instituciones. En HOBBS, una naturaleza humana egoísta y temerosa de la muerte, los dos polos entre los cuales oscila la conducta de las partes en un estado asocial, abre una vía para la construcción del *Leviatán* que preserve de la destrucción. En la filosofía del XVII y del XVIII pueden, sin duda, rastreadse otras versiones de este tema, incluso puede encontrarse un frente de oposición a la línea representada por HOBBS en autores como J. LOCKE, el conde de SHAFTESBURY, F. HUTCHESON y otros. Por otro lado, es muy revelador que los primeros capítulos de J. BENTHAM, *Tratados de legislación civil y penal*, edición de M. Rodríguez Gil, Madrid, Edit. Nacional, 1981, p. 27 y ss., disertan largamente sobre utilidad y ascetismo, simpatía y antipatía, las diferentes especies de placeres y penas y su estimación, circunstancias que influyen sobre la sensibilidad, ..., como presupuestos necesarios para una aritmética jurídica. Sin embargo, en el moderno análisis económico del derecho, de R.A. POSSNER, *Economics Analysis of Law*, 2ª ed., Boston/Toronto, Editorial Advisory Board, 1977, aunque heredero de muchos de estos planteamientos, se acentúa la racionalidad instrumental y se prescinde de una base antropológica, desplazada por la abstracción del mercado y del *homo aeconomicus*.

El punto de vista de HUME al analizar el trabajo de la mente está claramente inspirado en la filosofía de LOCKE. Sin embargo, en el *Treatise* como en el primero de los *Enquiries* la configuración de los conceptos básicos de su filosofía adquiere una dimensión distinta de la de LOCKE, una dimensión más apegada a la experiencia entendida al modo científico, tal y como ha sido destacado por los críticos³⁰⁹. Una comparación entre ambos ayuda a entender los aspectos más significativos de la filosofía de HUME, así como sirve para mostrar las analogías y las diferencias entre estas dos formas de concebir una teoría del conocimiento.

Es un hecho ampliamente difundido el que HUME, más allá de limitarse a llevar el programa filosófico de LOCKE a sus últimas consecuencias empiristas, intenta reformular los conceptos heredados hacia una dirección más acorde con las innovaciones científicas. Se trata de adoptar una terminología que se adapte al nuevo sentido de la realidad y a la moderna imagen del mundo legada por la ciencia newtoniana. Bien puede decirse que, por lo menos, en el *Treatise*, el análisis de HUME pretende completar un estudio del "conocimiento" que sea de utilidad al estudioso de la filosofía natural y de la moral³¹⁰. Así, el *Treatise* de HUME es una investigación de la "naturaleza humana" como una totalidad, de la cual el análisis del entendimiento constituye una parte, como la estética, la moral y la política. Pero, este estudio de la naturaleza humana se presenta, en realidad, como un presupuesto del estudio de la naturaleza en general. LOCKE también coloca en su *Essay* el examen del "entendimiento humano" en el primer lugar de su investigación. En este punto, desde luego, existe un paralelismo entre ambos autores que, incluso, es palpable en las declaraciones de

³⁰⁹ Apenas hay algún autor a lo largo de la historia bibliográfica de HUME que se niegue a reconocer el influjo de LOCKE en los conceptos de su epistemología. Esto es así desde que Th. REID expusiese su opinión de que HUME no era sino un epígono de la escuela empirista inglesa que había radicalizado las enseñanzas de sus maestros -LOCKE y BERKELEY- hasta conducir las a sus consecuencias más escépticas. N.K. SMITH, el primer contradictor de esta versión, también defendió esta postura, sólo que creyó firmemente que HUME había modificado la teoría de LOCKE para acomodarla al sensualismo de F. HUTCHESON. Con posterioridad, se han mantenido otras posiciones, como la de J. LAIRD que acentuó el papel de MALEBRANCHE y los cartesianos en el *Treatise*, pero aun con todo parece innegable la huella lockeana en la filosofía humeana. Quizá una cierta diferencia entre ambos sistemas ayudaría a una mayor clarificación de la obra de HUME. Vid. Th. REID, *An Inquiry into the Human Mind*, en *Philosophical Works*, *op. cit.*, secc. V, VI y VII. Sobre este tema es imprescindible la interesante obra de N.K. SMITH, *The Philosophy of David Hume*, *op. cit.*, p.105 y ss.

³¹⁰ HUME no fue el único filósofo preocupado por las lagunas que la ciencia moderna había mostrado respecto al lenguaje habitualmente usado en la filosofía contemporánea y que parecía inapropiado ante los nuevos descubrimientos. También otros autores, como S. CLARKE, perteneciente a una corriente diametralmente opuesta a la de HUME, se consideran bajo la inspiración de NEWTON y declaran su filiación ideológica. D. FORBES, en su obra sobre HUME, insiste en que este tipo de actitud era usual en sus contemporáneos. Ello, sin embargo, no oscurece las declaraciones de HUME acerca de su intención de construir una "ciencia de la naturaleza" que revolucione, al estilo de COPERNICO, la moral y la política. Sobre el problema de los newtonianos puede verse P. CASINI, *El universo máquina*, trad. T. Filesi, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971.

intenciones realizadas al inicio de sus obras³¹¹. Sin embargo, tras esta identidad en el objeto de investigación no es difícil encontrar matices y oposiciones, la mayoría de las veces debidas a la intención de HUME de acercarse a la metodología de la nueva ciencia. Interesa profundizar un poco más en los puntos de similitud y diferencia entre ambos autores a fin de encuadrar mejor las explicaciones de HUME.

En primer lugar, HUME acepta los conceptos de *sensation* y *reflection* utilizados por LOCKE como dos entidades escindidas de la mente. LOCKE se refiere con el término "sensación" a aquellos materiales percibidos por los sentidos y que están en la mente tal como se sienten y experimentan originalmente. "Reflexión", por el contrario, es el resultado de las representaciones de los cuerpos externos en la forma que se componen en la mente. Así, LOCKE se refiere a las ideas de sensación y a las ideas de reflexión para referirse a ambas operaciones de la mente. Si bien HUME está de acuerdo con LOCKE en esta distinción insiste, sin embargo, en diferenciar más radicalmente los dos ámbitos de la mente. Por un lado, las entidades que están implicadas cuando se siente o experimenta, y, por otro, aquellas otras que surgen cuando se reflexiona, se piensa o se conciben representaciones. En el primer caso, HUME denomina a los materiales de la experiencia con el término "impresión" por ser directamente adquiridos por la mente a través de los sentidos, mientras que para referirse a las entidades del pensamiento utiliza la expresión "idea". Puede decirse así que estas indicaciones de HUME pretenden afinar en el problema de descifrar la procedencia de los elementos que se articulan en la mente en la dirección lockeana, insistiendo siempre en que o bien proceden de la sensación o bien son utilizados al reflexionar. Sin embargo, como se verá a continuación, con esta precisión conceptual se apuntan diferencias sustanciales entre ambas filosofías. Diferencias que serán evidentes cuando HUME encierre en el término "impresión" a las percepciones sensoriales, a las afecciones y a las pasiones, y a los sentimientos, que ocupan un papel primordial en su examen de la acción y de la moral, quedando las "ideas" reducidas al ámbito de las representaciones mentales, el pensamiento y la reflexión.

Un segundo punto de comparación entre los planteamiento de LOCKE y de HUME reside en la imagen de la "mente" que, como marco del entendimiento, utiliza cada uno. Para LOCKE, la mente es "un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea". La mente como "receptáculo vacío" es una conocida tesis de LOCKE concebida para combatir el innatismo cartesiano³¹². No existen ideas impresas en la mente, ni principios innatos, sino que los materiales del conocimiento provienen de la experiencia al ser transmitidos por los

³¹¹ Puede compararse las primeras páginas del *Essay* de LOCKE con la Introducción al *Treatise* de HUME. Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. S. Rábade y E. García, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 73-79, y del *Treatise* las pags. XIII-XIX (p. 77-85).

³¹² Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, *op. cit.*, p. 89,164 y ss.

sentidos. HUME, desde luego, acepta esta primacía de la experiencia en el entendimiento, pero, con la intención de investigar todos los procesos psíquicos, presenta, frente a LOCKE, la imagen de la mente como *escenario de teatro*, donde los mensajes de los sentidos y los materiales del pensar entran y salen, se combinan, mezclan y separan. Dice HUME que "no existe un sólo poder del alma que permanezca inalterable, ni siquiera por un momento. La mente es *una especie de teatro* en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones"³¹³. La mente como escenografía abigarrada frente a la mente vacía es un presupuesto de la epistemología de HUME que debe retenerse pues anticipa futuras consideraciones. Principalmente, porque se trata de representar gráficamente el problema de compatibilizar la referencia a la experiencia con la movilidad y variabilidad de las operaciones de la mente, sin por ello romper radicalmente con las bases de la filosofía de LOCKE.

Por último, la diferente consideración de la mente como papel en blanco o como escenario implica, a su vez, una modo diferente de comprender cuáles son los materiales o, como era habitual señalar, los "objetos de la mente". Ciertamente, para LOCKE, los únicos objetos de la mente son las "ideas", tanto en su doble forma de "ideas de sensación" como de "ideas de reflexión". Según LOCKE, la actividad de la mente sólo es posible en la medida que existen en su interior ideas, con las que "opera" al pensar. Existe un cierto paralelismo entre tener pensamientos y tener ideas, pues estas son los únicos materiales de la mente. HUME no concibe a las ideas como los "objetos de la mente", como LOCKE, sino que son las "percepciones" los elementos que se mueven en la mente, y las divide en "impresiones" e "ideas", según si se refieren a una operación de sentir o de pensar. Ellas componen el "universo de la imaginación" y son consecuencia de la opinión de HUME de que no es lo mismo la percepción derivada directamente de la experiencia y la percepción que tan sólo la representa³¹⁴. Pues, a juicio de HUME, en la mente surge una impresión "cuando sentimos una pasión o emoción de cualquier tipo o tenemos las imágenes de objetos externos que nos han transmitido los sentidos", mientras que aparece una idea "cuando reflexionamos sobre una pasión o un objeto que no está presente"³¹⁵. He aquí, pues, una notable diferencia entre la epistemología de LOCKE y la de HUME, una diferencia que se proyecta a lo largo de sus respectivas filosofías, aunque se presente en la forma de una precisión terminológica. HUME

³¹³ T. 253 (401). En torno a este pasaje se ha suscitado una amplia polémica entre los comentaristas según la versión de HUME que les interesa. Especialmente se ha fijado en sus consecuencias para una teoría de la mente la interpretación fenomenística del *Treatise*. Puede verse este debate en J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature, op. cit.*, p. 25, y en A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, cap.II. Un contradictor de esta perspectiva que además desvela alguna de sus lagunas es D.W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life, op. cit.*, p. 44-59 y cap. III.

³¹⁴ La idea de "universo de la imaginación" se encuentra en T. 68 (169), aunque la hipótesis de que en la mente no hay más que percepciones es un *leit-motiv* del *Treatise*. Por ejemplo, aparece además en T. 1 y ss., 66 y ss., 253, 456, 635 (87 y ss., 167 y ss., 401, 673, 886).

³¹⁵ A. 647 (102).

creyó que era necesario realizar esta matización a la herencia lockeana si quería, de verdad, acercar la filosofía moral a la experiencia y a la vida cotidiana.

Así, la importancia de la distinción entre impresiones e ideas reside, sobre todo, en que es un punto de referencia ineludible en el momento de explicar, por ejemplo, cómo se forman las creencias religiosas, las opiniones morales o cómo justificar la vigencia del derecho o la implantación de las instituciones sociales. HUME plantea desde un principio la diferencia entre el pensamiento construido, elaboración compuesta por ideas asociadas entre sí -en cierto modo, "artificiales"-, y, por tanto, vinculadas a una concreta representación del mundo y de los objetos físicos, y los fenómenos instintivos, "naturales", que surgen inmediatamente de la primera percepción de los sentidos. Se detecta en este punto el influjo de la epistemología newtoniana: las impresiones se definen por ser el contacto original con el mundo externo y, en consecuencia, son lo "dado" frente a las ideas que son lo "pensado"-, pero con este concepto HUME se refiere también al "impulso" o "fuerza" que determina alguno de los procesos psíquicos más relevantes. Precisamente, se trata de reconstruir en esta sección los diferentes aspectos de estos conceptos básicos con el fin de ilustrar otros términos tan relevantes en su filosofía moral y política, como *sensation* o *reflection*, o los de *feeling* y *sentiment*³¹⁶.

2.1.2.- *Las impresiones o el "ámbito de la inmediatez"*.

Al inicio de la primera sección del *Treatise*, HUME define el concepto de "percepción" y detalla los rasgos de la distinción entre "impresiones" e "ideas". La pregunta que domina su exposición plantea la cuestión relativa a cuáles son los materiales que componen la mente y cuáles son las operaciones que se realizan al argumentar. El texto dice lo siguiente:

"Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su

³¹⁶ N.K. SMITH y sus sucesores han insistido en muchas ocasiones en este extremo: que HUME recogió la terminología de LOCKE para analizar la mente humana en la dirección sensualista de HUTCHESON, de forma que una de sus pretensiones al introducir en epistemología el concepto de "impresión" residía precisamente en servir de plataforma para entender los conceptos de "feeling" y de "sense" que tanta importancia tienen en su parte moral. En el libro de N.K. SMITH, *The Philosophy of David Hume, op. cit.*, puede verse la Introducción y p. 105 y ss. entre otras, y entre sus seguidores a F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Univ. Press, 1985, cap. I.

primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos"³¹⁷.

La respuesta de HUME estriba en que en la mente no existen otros materiales u elementos que las percepciones y que éstas se dividen en impresiones e ideas. En otras secciones del *Treatise*, HUME insiste en la importancia de esta tesis, esto es, que en la mente sólo puede haber percepciones. Al comenzar la exposición sobre su filosofía moral, en el libro III, argumenta en un sentido parecido: "Ya se ha hecho notar que nada hay presente a la mente jamás que no sean sus percepciones, y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esta denominación. En ningún caso puede la mente ejercerse en una acción que no pueda ser incluida en el término *percepción*"³¹⁸. En consecuencia, cualquier actividad de la mente debe referirse a esta expresión genérica. O, como confirma en el *Abstract*, percepción es "todo aquello que puede estar presente en la mente, ya sea que empleemos nuestros sentidos, o estemos movidos por la pasión, o ejércitemos nuestro pensamiento y reflexión"³¹⁹.

La referencia al concepto de "impresión" que se pueden encontrar en los textos y en la obra de HUME parecen coincidir en los términos empleados en esta aproximación inicial. A primera vista, el criterio de la "fuerza y vivacidad" (*force and liveliness*) define a las impresiones y las distingue de las ideas. Así, el *Treatise* se refiere a las impresiones como "las percepciones que entran con más fuerza y violencia" en la mente y entre las cuales se puede incluir, según sus palabras, a "todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma" (*their first appearance in the soul*)³²⁰. Y en el *Abstract* HUME apunta que las impresiones son percepciones de la mente que surgen "cuando sentimos una pasión o emoción de cualquier tipo o tenemos las imágenes de objetos externos que nos han transmitido los sentidos"³²¹. En general, HUME apela con el término impresiones para referirse, como hace en el *Enquiry*, a aquellas percepciones más intensas que aparecen en la mente "cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos"³²². No es de extrañar que esta insistencia en la fuerza y vivacidad de las impresiones haya producido más de una sorpresa al lector cuando se encuentra ante la cuestión de diferenciar los dos conceptos básicos de la epistemología humeana siguiendo este criterio, en definitiva, demasiado incierto y escurridizo en el mundo de la mente³²³. Sin embargo, esta

317 T. 1 (87).

318 T. 456 (673).

319 A. 647 (102).

320 T. 1 (87).

321 A. 647 (102).

322 E. 18 (33).

323 El tema de la "fuerza" y "vivacidad" es uno de los más disputados entre los comentaristas de HUME. Actualmente la opinión unánime mantiene que ambos no califican el uso dado por el

descripción aporta ya el material necesario para empezar a definir el complejo mundo de las impresiones³²⁴.

A juicio de HUME, el elemento que realmente describe a las impresiones es el de ser "innatas", término de amplio eco en su tiempo y punto de referencia en la batalla que libraban entre sí el racionalismo cartesiano y el empirismo racionalista de LOCKE. Ahora bien, cuando HUME emplea este mismo vocablo lo hace de acuerdo a sus presupuestos metodológicos imprimiéndole un sesgo característico de una epistemología afincada en la experiencia y en la observación. La palabra "innata" referida a las percepciones está relacionada, en el uso habitual de HUME, con su investigación de la génesis de los procesos mentales y su contacto con la realidad. En el primer *Enquiry*, la obra de madurez donde se aclaran muchas de las confusiones y de las lagunas del *Treatise*, HUME toma el término "innato" en el sentido de "lo que es original o no copiado de una percepción antecedente", de forma que "entonces podemos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas, y que nuestras ideas no son innatas"³²⁵. De esta suerte resulta que hablar de innatismo desde dentro de la filosofía de HUME, a diferencia de DESCARTES y LOCKE, implica aceptar el carácter "primero", "original", con el que parece caracterizar a las percepciones sensoriales. En el *Abstract*, se ilustra este rasgo de las impresiones cuando HUME explica que son innatas, como lo son también la afición natural, el amor, el resentimiento u otras pasiones, pues "surgen inmediatamente de la naturaleza", esto es, de la constitución original de la naturaleza humana³²⁶. Las impresiones de los sentidos y las pasiones, emociones o sentimientos son, pues, originales, innatos en el sentido de percepciones que aparecen en la mente sin derivar automáticamente de otra percepción anterior.

filósofo escocés a este concepto y se tiende a defender que lo consideró como "percepción innata", "original", o "inmediata". Como botón de muestra, puede verse A.J. AYER, *Hume*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1980, p. 25 y ss., J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature*, *op.cit.*, p. 33, J. GARCÍA ROCA, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, *op.cit.*, p. 80.

³²⁴ HUME está convencido de que el concepto de "impresión" es una novedad sin parangón en la lengua inglesa y, en particular, respecto a la herencia de LOCKE. Ya la tradición escolástica denominaba *species impressa* a la abstracción realizada por el entendimiento activo que, de esta forma, en virtud de su propio poder natural y sin ayuda de una "iluminación" externa hacia inteligible los *fantasmata* de la realidad, las sombras que los objetos externos imprimían en el cerebro humano. LOCKE, ignorando esta tradición, creyó que las ideas son "los únicos objetos del entendimiento" con los que opera habitualmente el pensamiento, incluyendo procesos psíquicos como la percepción sensorial y la volición. Sin embargo, HUME corrige el error de este autor, restaurando la palabra idea en su sentido original", esto es, como elemento de la reflexión, y reservando el término impresión para las percepciones de los sentidos. Cfr. T. 2 nota (88 nota); y J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, *op.cit.*, p. 79.

³²⁵ E. 22 nota (37 nota).

³²⁶ A. 648 (102).

Sin embargo, la identificación entre original e innato presenta alguna dificultad cuando estos términos se aplican indiscriminadamente tanto a los mensajes de los sentidos como a los impulsos de las pasiones y los sentimientos, pues estos requieren de la intermediación de otras percepciones para gestarse y desarrollarse en la mente³²⁷. Las dificultades son más notorias cuando define a las pasiones del amor y el odio, del orgullo y la humildad, que las toma como paradigma para una teoría sobre las pasiones considerándolas "impresiones de reflexión", como "impresiones simples y uniformes"³²⁸. Esto se evitaría interpretando las palabras de HUME desde su óptica naturalista. El conjunto de las impresiones -sentidos, pasiones y sentimientos- son realmente innatas en la medida que en su aparición obedecen a los mecanismos e principios propios de la constitución de la mente. Y, en concreto, así lo sugiere HUME cuando al tratar los mecanismos de estas pasiones aventura que responden a procesos asociativos de impresiones originales e ideas. El hecho de que HUME haga referencia a las pasiones en los contextos aquí citados parece avalar esta interpretación.

Que las impresiones sean innatas u originales en el ámbito de la mente conlleva también el carácter "inmediato" de sus contenidos perceptuales. La inmediatez como rasgo de las impresiones implica, desde luego, el contacto que excita los órganos de los sentidos, pero también la proximidad con que estas percepciones afectan a la mente, constituyendo así un fuerte nexo con el mundo externo, con la experiencia, que es el principio metodológico por antonomasia del empirismo. Las impresiones son así una parte de la experiencia,

³²⁷ Examinando detenidamente los textos de HUME parece que no hay ningún obstáculo para admitir que las impresiones sensoriales sean originales en el sentido de *no-copied*. Más difícil resulta aceptar el mismo epíteto para las pasiones y sentimientos que, según HUME, son impresiones de reflexión y por tanto derivadas de una idea. Al tratar la definición de las pasiones en el libro II del *Treatise*. HUME incurre aparentemente en esta confusión. Ahí distingue entre "impresiones originales" e "impresiones secundarias" refiriéndose con las primeras a las percepciones de los sentidos y, con las segundas, a pasiones como el orgullo y la humildad, el amor y el odio. Aunque la contradicción es notable y probablemente responda a un problema de método inherente al ingente plan de edificar una ciencia de la naturaleza humana, parece que se debe buscar la solución en la dirección señalada de que todas las impresiones son innatas en la medida que su descripción no es posible salvo en relación con los mecanismos de la mente. Sólo así podremos entender también que HUME se refiera al orgullo y a la humildad, al amor y al odio, todas ellas pasiones indirectas y complejas, como "impresiones simples y uniformes". Vid. *Treatise...*, *op. cit.*, libro II, parte primera, sec. I y II, y parte segunda, sec. I.

³²⁸ *simple and uniform impressions* T. 277 (446). En el *Treatise*, aparece una importante distinción entre "impresiones de sensación" e "impresiones de reflexión", cuyo origen se sitúa en la influencia lockeana y sus conceptos de *sensation* y de *reflection*. En el siguiente texto, define ambas especies de impresión: "Las impresiones pueden ser de dos clases: de *separación* y de *reflexión*. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas" (T. 7 (95)). Mientras que las percepciones sensoriales son de la primera clase, puesto que surgen del contacto con los objetos, las pasiones, emociones y sentimientos lo son de la segunda. Llama a estas impresiones de reflexión porque son tendencias o movimientos de la mente que proceden de representaciones e imágenes de la mente.

el elemento no representativo, primero, en la formación del conocimiento. Algo de esto ya se insinúa cuando HUME identifica las impresiones y las ideas con el "sentir y el pensar"³²⁹, y se refuerza con sus afirmaciones acerca de la capacidad de las impresiones para aclarar y arrojar luz sobre el contenido de las ideas, evitando su oscuridad y confusión. Lo esencial en todo esto es que HUME utiliza el término "impresión" en un doble sentido. Causalmente, las impresiones, aun siendo entidades no representativas de la mente, son elementos fundamentales para entender a las ideas, que son originadas a partir de esas percepciones. Los adjetivos empleados por HUME para referirse a este aspecto tienden a contrastar el carácter "claro y preciso" de las impresiones en oposición a las concepciones más "borrosas y ténues" de las ideas³³⁰. HUME asegura que "el examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento"³³¹, un principio epistemológico de hondas resonancias cartesianas. Pero, por otro lado, las impresiones son un hecho original, una realidad en sí misma, que no traspasa el ámbito de los sentidos, es una percepción primitiva que no es copia, ni se deriva de otra. En el fondo, con el término "impresión" HUME hace alusión a estos materiales de la mente porque ellos son la experiencia. Así, HUME habla de experiencia como máxima metodológica, o cuando plantea el problema de la inducción como regla de conocimiento más fidedigna que la demostración también recurre al mismo criterio. Pero esta visión de la experiencia no es comprensible sin la referencia a las percepciones originales, a los materiales básicos, que sirven para formar y construir la experiencia misma. Un conocimiento realmente empírico depende, en buena medida, de la claridad de las impresiones, pues estas son el primer paso de las inferencias sobre las cuestiones de hecho. Con ello, se constituyen en pasador de seguridad de la teoría humeana del conocimiento³³².

La inmediatez en el sentido de actualidad, de algo momentáneo y fugaz en la mente, pero que implica el inicio de una serie de movimientos, de

³²⁹ A. 647 (102).

³³⁰ T. 33 (126), 67 (169), 72-3 (175), 75 (177), A. 648 (103).

³³¹ T. 75 (177).

³³² En la filosofía de HUME, es muchas veces difícil deslindar el estatuto de la "experiencia". Junto al papel metodológico que cumple de acuerdo a su exposición de intenciones, la experiencia misma es objeto de su análisis como lo es también el conocimiento y el razonamiento. En el fondo, la experiencia es algo así como una forma de conocimiento, basado en la probabilidad, constantemente reiterado. Por otra parte, a la hora de construir una fenomenología con los presupuestos de HUME, la experiencia se reduce a ser el mensaje puntual que los sentidos transmiten a la mente acerca de los objetos externos. Siguiendo esta línea, Y. MICHAUD dice en *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983, p. 64: "Leur non-représentativité va donc de pair avec leur primitivité, leur caractère d'être donné. Au fond elles sont non représentatives parce qu'elles sont l'expérience. Le propre de l'expérience n'est pas de représenter mais de présenter, de donner absolument et sans référence; c'est la pensée qui représente. L'empirisme de Hume, dans son affirmation liminaire, dit seulement que la pensée pense sur du donné, lequel ne la détermine qu'autant qu'il lui présente des faits".

instantáneas que emergen con un proyecto de continuidad, es mantenida también por HUME al hablar de las pasiones y, en especial, del *sentimento*. Precisamente, si analizamos el concepto de impresión a la luz de las indicaciones que se encuentran en el *Treatise* acerca de la estructura de las pasiones y los sentimientos, destaca los cambios y transformaciones que acompañan indisociablemente a su existencia. Como sucede en otras ocasiones, HUME se refiere a las pasiones no definiéndolas sino describiéndolas, de forma que pone en evidencia las causas que producen estos fenómenos psíquicos y los efectos que originan en la mente³³³. HUME insiste en que las pasiones son impresiones simples y uniformes, pero su máxima peculiaridad reside en ser principios dinámicos, el auténtico motor de las tendencias de la mente³³⁴. Lo que interesa resaltar en este contexto es que HUME identifica las pasiones con impresiones activas, impulsivas, o pulsionales. La referencia a su fuerza y vivacidad puede reconducirse a este carácter activo, de "impulso", o movimiento interno de la mente, con que describe a las pasiones y que es también aplicable a los sentimientos. HUME confiere también el término de impresiones aquellos elementos, como las pasiones, los deseos y sentimientos, que excitan, activan, mueven la mente según la vivacidad con que surge su presencia³³⁵.

Tras estas indicaciones, el término "impresión" aparece en la obra de HUME como un concepto genérico que es utilizado tanto para referirse a los datos más simples de los sentidos como a las operaciones más complejas de las pasiones, los deseos y los sentimientos. Inmediatez, innatismo, y originalidad son los rasgos comunes de las impresiones, pero estas son también un impulso, un principio activo que va más allá del carácter representativo del razonamiento y de la reflexión. Con ello, se rompe con una imagen estática de la mente, fija en sus principios y en sus estados, optando por la versatilidad de lo dinámico e impulsivo, algo que, como veremos, traerá a HUME no pocos problemas al adentrarse en cuestiones relacionadas con el derecho y la justicia.

³³³ HUME acude insistentemente al argumento de que es imposible definir una pasión y que lo único que puede hacerse es describirla; en concreto, lo hace cuando trata el análisis de la estructura del orgullo y la humildad y del amor y el odio. También en ambos casos se reafirma en la opinión de que las pasiones son impresiones simples y uniformes. Vid. T. 277 (446) y 329 (511).

³³⁴ El carácter dinámico de las pasiones es una constante en el libro II del *Treatise* donde HUME analiza a las pasiones, afecciones y emociones del alma, y es también un presupuesto de su teoría sobre la acción humana. Como ejemplo puede verse T. 280-1 (450-1), 286-7 (458-9), 414 y ss. (616 y ss), 456 y ss. (673 y ss), 574 y ss. (819 y ss).

³³⁵ "La mente es excitada por la impresión vivaz", dice HUME en T. 208 (346). Es éste un punto en el que el influjo de NEWTON en HUME es bastante claro. En el prefacio a la primera edición de los *Principia Mathematica*, NEWTON expuso el objetivo y la dificultad de la filosofía: "parece consistir en pasar de los fenómenos de movimiento a la investigación de las fuerzas de la Naturaleza, y luego demostrar los otros fenómenos a partir de esas fuerzas". Las impresiones como impulsos, percepciones más vivas, según lo que mantiene HUME, pueden considerarse como esas fuerzas de la naturaleza, en este caso humana, que son las "causas" de los movimientos de la mente. Vid. I. NEWTON, *Principia Mathematica*, ed. preparada por A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 200.

2.1.3.- *Las ideas como representación.*

Determinar en qué consisten las ideas y cómo se construyen es el propósito principal de HUME al elaborar una teoría sobre la percepción. La relevancia del análisis de las ideas es palpable en los diferentes ámbitos en que HUME estructura su estudio sobre la naturaleza humana. Las ideas están presentes en la mente como elementos necesarios para la comprensión de la realidad, pues, entre otras cosas, determinan las coordenadas de espacio y tiempo donde situar los objetos, las cosas. Como LOCKE, HUME creyó que las ideas son el elemento básico del entendimiento y del conocimiento y su estudio es, según las palabras iniciales del *Treatise*, el primer paso en el análisis de la filosofía moral³³⁶. También son una pieza clave en su análisis de la volición y de las creencias, que luego cumplen un papel tan importante en su teoría de la acción y que, al mismo tiempo, son un elemento indispensable para comprender el origen de la justicia.

HUME define a lo largo de su obra filosófica las ideas de muy diversas maneras, pero, entre ellas, destaca alguna de sus afirmaciones que las configuran como "reflejo"³³⁷, "imágenes débiles" de las impresiones que aparecen "cuando pensamos y razonamos"³³⁸, "espejo fiel" que "reproduce" verazmente los objetos aportados por las impresiones³³⁹. También se refiere a las ideas de forma similar cuando advierte que son "representaciones exactas de las impresiones que he sentido"³⁴⁰. Las ideas son, pues, una impresión reproducida, un objeto sentido que es representado fielmente al reflexionar y pensar sobre él. A continuación, anticipando otros rasgos importantes, HUME desarrolla la forma como se produce esa relación entre una impresión y una idea. Vuelven a aparecer en este contexto los elementos que hacen de estos conceptos objetos radicalmente diferenciados del universo de la imaginación, que los convierten en percepciones referidas a ámbitos distintos de la mente humana, ineludibles según el fenómeno que se pretenda explicar. La impresión como percepción primera de los cuerpos externos, la idea como su imagen o representación esbozada en la mente. Retengamos un primer rasgo esencial del concepto de "idea", el de ser una "imagen" fijada en la mente. Sin duda, no es el único, pero sí uno de los más importantes para una epistemología. Entre

³³⁶ T. XV (79). Han sido muchos los autores que han examinado detenidamente las afirmaciones de HUME sobre las ideas. Aquí no se trata de desenterrar viejas críticas, ni de desempolvar los argumentos tantas veces argüidos contra HUME, aunque ello no sea obstáculo para referirnos a algunas cuestiones relacionadas con su terminología representacionista. El caso más denunciado es el de A. FLEW que con su libro *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, defiende una interpretación fenomenológica de su filosofía. Entre los denunciantes más recientes se encuentra D.W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life, op.cit.*

³³⁷ T. 2 (89).

³³⁸ T. 1 (87). También en E. 17-8 (33).

³³⁹ E. 18 (33).

³⁴⁰ T. 3 (89).

otras cosas, porque sirve para entender su idea de "existencia, la de "causa", y otras nociones que son pilares de su filosofía.

Una acepción que emplea HUME en sus descripciones del término "idea" es la que tiende a identificar idea con "significación", con concepto. Algo de esto se sugiere ya cuando se asimila la idea con representación, pues, de esta forma, viene a decir HUME que las ideas son conceptos en tanto que representan cosas que así pueden ser mencionadas en el habla común. Al tratar el tema de las "ideas abstractas", a continuación de su exposición global de la teoría sobre las ideas, HUME se propone defender la opinión, esbozada por BERKELEY, de que no existen ideas abstractas sino "ideas generales" que se construyen en la mente por la adición de ideas particulares ligadas a un término "que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas"³⁴¹. El término "hombre", aventura HUME, no toma su significado de una suma de los tamaños y cualidades posibles de todos los hombres reales, pero tampoco se menciona sin una referencia a algo. Para HUME, el significado de "hombre" se constituye con la adición de ideas de hombres particulares que se perciben de la experiencia a través de percepciones sensoriales, que enseñan a no englobar bajo este término a otros seres vivos³⁴².

Con la noción de "idea", HUME se refiere a una amplia gama de funciones de la mente. Con las ideas se representa, se imagina, sirven para significar. Un examen más riguroso de los fenómenos psíquicos muestra que la "creencia" es "de algún modo intermedia entre una impresión y una idea"³⁴³, "es una concepción más viva e intensa de una idea y que ello se debe a su relación con una impresión presente"³⁴⁴. En el *Enquiry concerning Human Understanding* HUME, menos propenso a una concepción representacionista, identifica el término "idea" con "pensamiento", estableciendo así un nexo que reforzará cuando dedique su atención al problema del conocimiento y de la

³⁴¹ T. 17 (106).

³⁴² La identificación entre idea e imagen ha sido uno de los primeros focos de atención en la batalla que se ha librado frente a la interpretación tradicional de un HUME escéptico. Resumiendo los argumentos, los autores han insistido en el doble sentido que utiliza HUME al tratar el tema de las "ideas abstractas": como "imagen" y como "idea general", de tal forma que mientras utilizaba el primer sentido para criticar la opinión común, se servía de la segunda para asentar su tesis, presuponiendo lo que quería demostrar. HUME, en realidad, había recogido la teoría de BERKELEY, tal como él afirma. Convendría no olvidar la dimensión semántica de sus afirmaciones: o, como dice él parafraseando a BERKELEY, "todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas" (T. 17 (106). Vid. N.K. SMITH, *The Philosophy of David Hume, op. cit.*, c. XIII; B. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 61 y ss.

³⁴³ T. 96 (204).

³⁴⁴ T. 103 (215).

probabilidad³⁴⁵. Los diferentes usos que aparecen en esta exposición, en realidad, justifican la opinión de que HUME se proponía perfilar una terminología acorde con sus propias necesidades teóricas. El término "idea" es, además de sinónimo de "imagen" o "representación", un instrumento válido para explicar algunos fenómenos mentales complejos. Es el caso de los procesos cognitivos, del razonamiento, de la creencia, de la volición que ocupan un lugar importante en su ética y su política.

Insistiendo en la visión representacionista del concepto de idea, HUME sugiere otro rasgo importante conectado con éste, su naturaleza "derivada", que las ideas son, por decirlo en pocas palabras, una "copia" o "derivación" de las impresiones³⁴⁶. Primeramente, aventura que "las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí"³⁴⁷. Así, recordar los objetos de una habitación con los ojos cerrados no es más que repasar las percepciones sensoriales y formarse una representación exacta, un calco de lo sentido. Cierto que esta fidelidad no es llevada hasta el último extremo, pues el color, la forma o el tamaño de la reproducción "son tenues y apagados en comparación con aquellos bajo los que nuestra percepción original se presentaba", apunta HUME al comentar este ejemplo, que arguye como prueba fáctica de su sistema³⁴⁸. Al final, extrae una consecuencia, que conviene subrayar, pues la eleva a principio de su epistemología: "la primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad"³⁴⁹.

³⁴⁵ E. 18 (33).

³⁴⁶ HUME denomina a esta relación "principio de derivación o de prioridad de las impresiones y lo instituye en" primer principio de la ciencia de la naturaleza humana". La importancia de este principio dentro de la filosofía de HUME ha sido ampliamente discutido como instrumento para socavar la superstición y la pureza del lenguaje filosófico. Entre los comentaristas ha sido F. ZABEEH, el que más hincapié ha puesto en demostrar cómo el principio de prioridad de las impresiones es, entre otros, un principio que hace de la filosofía de HUME un antecedente de los modernos empirismos y positivismos y del análisis filosófico, citando el caso de E. MOORE y de B. RUSSELL. Precisamente, donde se centra el mayor interés, es en este principio como criterio de verificabilidad del significado de las palabras, esto es, su referencia a la experiencia inmediata como modo de definir los términos del habla común. Sin embargo, esto no quiere decir que exista una unidad entre todos los empiristas a la hora de reconocer la paternidad humeana de sus instrumentos de análisis. AYER, por ejemplo, no pasa de admitir el mérito de la crítica humeana a la causalidad y a las proposiciones matemáticas, así como el haber demostrado que "ninguna proposición general cuya validez esté sujeta a la prueba de la experiencia real puede ser nunca lógicamente cierta", cuando en su pensamiento hay innumerables huellas del filósofo escocés. En HUME puede verse T. 4 ss. (91 y ss.), E. 22 (37) y A. 648 (103). Cfr. F. ZABEEH, *Hume: Precursor of Modern Empiricism*, The Hague, Martinus Nishoff, 1960, p. 1-6, y A.J. AYER, *Lenguaje, Verdad y Lógica, op. cit.*, p. 61 y 82.

³⁴⁷ T. 3 (89). Igualmente, el principio de copia o de derivación empieza a gestarse en el primero de los *Enquiry* en las páginas 19 y ss. (34 y ss).

³⁴⁸ E. 18 (33).

³⁴⁹ T. 2 (88).

Una afirmación esgrimida con tanta seguridad plantea un problema previo al tema que nos ocupa. Se trata de la cuestión de la diferencia entre las impresiones y las ideas. Según las declaraciones de HUME, la diferencia entre una impresión y una idea no reside, por tanto, en la naturaleza de la percepción, sino en el grado de fuerza y vivacidad con el que irrumpe en la mente. Sin embargo, los términos "fuerza" y "vivacidad" no ayudan a comprender las cuestiones planteadas por HUME en su teoría de las ideas. Recordar los utensilios, los muebles que se encuentran en una habitación, implica, de acuerdo con el supuesto fáctico descrito por HUME, reavivar las primeras impresiones y reconstruir las representaciones. No obstante, siempre podemos preguntarnos por la manera de representar ciertas sensaciones. ¿Cómo se puede componer y reproducir la sensación de dolor o el efecto producido en la mente por un sentimiento como el amor o el odio, que son considerados por HUME "impresiones de reflexión? Posiblemente, no es difícil imaginarse el objeto que causó el daño o la persona hacia la que se siente amor u odio, pero no resulta fácil comprender cómo una sensación o una pasión puedan tomar la forma de una imagen mental. HUME, sin embargo, insiste en que la percepción de ese objeto o de esa persona sería más borrosa y ténue que la percepción de dolor o el sentimiento del amor. En esta cuestión, el criterio de la diferencia por el grado de fuerza y vivacidad parece, pues, desacertado.

Que una idea es "una imagen derivada" es, con todo, una tesis que HUME va a defender como algo indudable y fundamental en su sistema³⁵⁰. Se entiende así su referencia a que las ideas son un "espejo fiel" o un "reflejo" de las percepciones sensoriales. La semejanza entre una impresión y su idea correspondiente es argüida por HUME, en el contexto de su teoría sobre las ideas, como un argumento en favor de su tesis. Reafirma su postura asegurando que la "idea de rojo" realizada en la oscuridad se diferencia de la impresión sensorial en el grado de vivacidad y no en la naturaleza de las percepciones³⁵¹. Pero, donde este rasgo de la noción de idea adquiere una mayor relevancia, es en el tratamiento que HUME realiza de la formación de la idea de la existencia de los objetos externos³⁵². Como botón de muestra, se puede transcribir el siguiente texto donde se recogen las consecuencias de la

³⁵⁰ Sin embargo, una de las cuestiones más debatidas entre los intérpretes es la que concierne al estatuto lógico del principio de derivación o de prioridad de las impresiones. Lo cierto es que las posturas están bastante enconadas. En general, la mayoría, y entre estos casos tan relevantes como AYER, FLEW y ZABEEH, defiende la opinión de que es una "generalización empírica". Sin embargo, hay opiniones discrepantes como la de NOXON, que piensa que es tan sólo "una regla de procedimiento". Cfr. A.J. AYER, *Hume, op. cit.*, p. 32, A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, p. 22 y ss., F. ZABEEH, *Hume: Precursor of Modern Empiricism, op. cit.*, p. 37 y ss y 65 y ss, J. NOXON, *La evolución de la Filosofía de Hume, op. cit.*, p. 136-146.

³⁵¹ T. 3 (90).

³⁵² La última bibliografía sobre la epistemología humeana ha argüido precisamente que es en este contexto donde se encuentra de verdad la fenomenología de la percepción que requiere HUME para su proyecto filosófico. Vid. D.W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life, op. cit.*, p. 44 y ss.

derivación: "... si nuestros sentidos sugieren alguna idea de existencias distintas, deberán transmitir las impresiones -por una especie de falacia e ilusión- como si fueran esas mismas existencias. A este respecto, podemos observar que todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad, y que, cuando dudamos si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no se encuentra en la naturaleza de esas sensaciones, sino en sus relaciones y situación"³⁵³.

Conectado a los rasgos que configuran a las ideas como una "imagen derivada", HUME tiene gran empeño en precisar otro aspecto importante de estos elementos de la mente. Se trata de demostrar que las ideas se conducen de un modo determinado y que siguen leyes concretas cuando se estructuran para articular pensamientos. Pues bien, este nexo es explicado por HUME apuntando el "principio de asociación", una "especie de atracción" que a modo de gravitación une o asocia a las ideas entre sí. HUME contempla este principio como una "fuerza suave" que imperceptiblemente conecta una idea con otra con un tránsito fácil pero que constituye un vínculo suficiente para la imaginación³⁵⁴. Con ello, HUME pretende dar razón de un fenómeno de la mente como es la libertad de la imaginación para crear monstruos, imaginar "caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos"³⁵⁵. La imaginación, la mente, la razón, por un lado, libre de crear fantásticos sueños y, por otro, limitada, circunscrita por la asociación de las ideas, sus elementos representativos básicos. Por ahora, dejemos esbozado este tema tal y como HUME lo anticipó en sus primeras páginas, pues, en el apartado siguiente será objeto de una mayor atención. Sin embargo, retengamos algo de lo ya dicho, que las ideas surgen en la mente con el fin de asociarse entre sí. Así, se combinan o yuxtaponen ideas, se construye el pensamiento, se articula la estructura interna de la mente, se crean imágenes e, incluso, se puede ir más allá imaginando ficciones, esto es, ideas sin ubicación empírica³⁵⁶.

2.2.- Causalidad, asociación y costumbre.

El análisis de la teoría sobre las ideas es, para HUME, el preámbulo de un análisis más profundo y de mayor envergadura que afecta a una serie de conceptos básicos de la filosofía moderna, pero que, al mismo tiempo, es un

³⁵³ T. 189 (323).

³⁵⁴ El principio de asociación de las ideas se encuentra desarrollado en la secc. IV, parte I del libro I del *Treatise* y en la secc. III del primer *Enquiry*. Tiene una función fundamental en sus explicaciones epistemológicas de más altura.

³⁵⁵ E. 18 (33). También en T. 10 (98).

³⁵⁶ Dice HUME en un texto famoso: "No hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que hay ocasionado más equívocos entre los filósofos" T. 267 (419).

primer paso en el trayecto de ir perfilando los contornos de su propio pensamiento. Precisamente, en esta labor de construir los cimientos sobre los que se asienta su ética y política, se producen las aportaciones más relevantes de su filosofía, adquiriendo un estatuto privilegiado el análisis de los conceptos de causalidad, asociación y costumbre. Bien puede decirse que este análisis adquiere una unidad si se contempla desde la óptica de la doble estrategia pensada por HUME. Una estrategia negativa que tiene por objeto esbozar una crítica al concepto metafísico de causa de la que difícilmente puede sustraerse una epistemología de las ciencias sociales. No se trata de negar la existencia de las causas en el terreno de la experiencia, ni su puesto como categoría del conocimiento. Por el contrario, el problema reside, según la opinión de HUME, en encontrar cómo se conduce la mente en la determinación de los juicios sobre las conexiones causales, cuáles son y en qué consisten las tendencias de la mente que llevan a conectar los materiales observados, a inferir y a creer en las leyes causales. La respuesta de HUME muestra, y en esto radica la estrategia positiva, que la asociación y la costumbre son dos principios rectores de las tendencias de la mente que llevan a hablar de "causa" y "efecto". HUME se percata de que las proposiciones sobre la causalidad de los fenómenos, base del conocimiento científico, no se mueven en el ámbito de lo trascendente, sino que obedecen a los contenidos de la mente, a la combinación y yuxtaposición de los elementos que la componen³⁵⁷.

El análisis de la causalidad ocupa un lugar preferente en la investigación del *Treatise*, por encima incluso del dedicado a otros conceptos relevantes para la filosofía moderna, como es el de substancia. HUME presta una especial atención a la causalidad puesto que es consciente del papel sobresaliente que desempeña la inferencia causal en la ciencia y en toda la vida humana. Por otra

³⁵⁷ Es famosa la opinión que emitió KANT acerca de la orientación general del análisis humeano. Una opinión que, por otra parte, ha perdurado dentro de la bibliografía sobre HUME, alimentando una lectura escéptica que no siempre encaja en el contexto de su filosofía. KANT, en un análisis algo sesgado por sus presupuestos, entendió que de la crítica de HUME se desprendía la desaparición del principio de causalidad como principio rector del conocimiento. De este modo, al plantear el problema en el campo de la experiencia, HUME, a juicio de KANT, reduce toda la cuestión a "una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y a la costumbre (es decir, a una necesidad meramente subjetiva), nacida de tal asociación, de enlazar representaciones". Sin embargo, el camino seguido por HUME implica entablar la discusión sobre la conexión causal, no sobre una base escéptica a ultranza, sino retrotrayéndose al terreno de las representaciones y combinaciones de la mente, su verdadero origen. Es, por tanto, un análisis en profundidad de la trayectoria que sigue la mente para formular sus juicios sobre las causas, puesto que HUME es consciente de que enfrentarse con esta cuestión siguiendo este procedimiento es sentar las bases de una epistemología de las ciencias sociales y cumplir también las intenciones iniciales recogidas en el *Treatise*. De todas formas, KANT, que fue un estudioso agudo de HUME y crítico de la línea empirista, apreció el mérito intelectual, pese a que rechazase sus consecuencias, de plantear serias dudas acerca del "estado tan vacilante, inseguro y contradictorio" de la metafísica y de haber intentado reformular el principio de la causalidad. Sobre estas opiniones puede verse I. KANT, *Crítica de la razón pura, op. cit.*, p. 44, 54 y 127, *Prolegómenos, op. cit.* p. 41.

parte, necesita también arbitrar una noción de causa, no idealista, que sea válida para una teoría de la acción, que explique el influjo de las pasiones en la mente y la determinación de la voluntad³⁵⁸. Puede decirse que, luego, sus explicaciones sobre el origen de la justicia y su teoría sobre las instituciones adquieren una fuerza argumentativa y una coherencia reseñable precisamente porque se asientan en su análisis sobre la causalidad.

El iusnaturalismo en sus diferentes acepciones ha buscado largo tiempo en la naturaleza humana el punto arquimedeano para construir una teoría sobre el derecho y la sociedad. La naturaleza humana, el tópico iusnaturalista por excelencia, era contemplado de mil formas con el propósito de presentar un tipo u otro de sociedad. En HUME, los conceptos de asociación y costumbre son, más allá del puro y simple transcendentalismo, el denominador común de su antropología y su sociología. Con ellos se explica lo mismo los procesos y tendencias de la mente, los movimientos psíquicos y la conjunción de las ideas, que las causas y el origen del derecho y la sociedad, el mecanismo de la simpatía que une a los individuos o los motivos que determinan una conducta asocial. Antropología y sociología, estudio de la naturaleza humana y de la sociedad -cuerpo natural y cuerpo artificial-, ligados entre sí conceptualmente por el nexo de la asociación y de la costumbre³⁵⁹. Obsérvese la innovación del planteamiento humeano respecto al iusnaturalismo clásico, excesivamente sujeto a argumentos de autoridad³⁶⁰. La asociación y la costumbre son, por

³⁵⁸ La importancia del análisis de la "causalidad" no se circunscribe exclusivamente a la epistemología o a la teoría de la acción, sino que tiene una amplia repercusión en la filosofía del derecho. No en vano H.L.A. HART y A.M. HONORÉ, en su clásico estudio sobre la "causalidad en el derecho", establecen una relación entre una epistemología de la causalidad y su incidencia en el mundo jurídico. Precisamente, dedican unas interesantes páginas a un diálogo entre la causalidad en HUME y en J.S. MILL, entre una causalidad ligada a la psicología y la inspirada en la lógica. Diálogo en el que, por cierto, HUME no es el que sale peor parado. Cfr. H.L.A. HART y A.M. HONORÉ, *Causation in Law*, ed. 4, Oxford, Clarendon Press, 1973, p.12-20.

³⁵⁹ El análisis de los complejos procesos de la mente humana (antropología) puede prolongarse al ámbito del gran cuerpo social (sociología) en un paralelismo que ya PLATÓN había iniciado en la *República* entre las partes del alma y los estamentos de una sociedad ideal, que HOBBS propuso en el *Leviathan* -gigante compuesto de hombres, el Estado como hombre artificial-, y que en el caso de HUME su mecanicismo pone a salvo de peligrosos presupuestos organicistas, y su escepticismo de todo absolutismo que pueda pretender mirar a la sociedad desde arriba. Leyendo libros como el de J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature, op. cit.*, se tiene la sensación de que la teoría política y jurídica de HUME son un apéndice un tanto yuxtapuesto a la epistemología, no viendo la profunda unidad y coherencia de sus planteamientos.

³⁶⁰ Una de las notas más características de la reflexión humeana, que, en parte, es un presupuesto y un resultado de su filosofía, es el abandono de todo recurso a la religión, a la divinidad, lo trascendente o lo ideal. Son famosas sus críticas, con implicaciones importantes en su propia biografía, al "yo", a la religión y a la inmortalidad del alma. HUME, hombre ilustrado, fiel a su tiempo, fue uno de los teóricos más representativos sobre la religión natural, por lo cual logró el respeto de pensadores como DIDEROT y VOLTAIRE. Ahí están su *Historia sobre la religión natural* y sus *Diálogos sobre la religión natural*. En lo que concierne a su análisis del hombre y de la sociedad, el concepto de asociación, tal y como aparece en el *Treatise*, es el complemento a su crítica a la religión, así como el punto de referencia no transcendental, que por sí sólo, con sus deficiencias, es capaz de explicar temas tan

decirlo en lenguaje luhmanniano, dos elementos de autorreferencia dentro de su filosofía.

2.2.1.- *La causalidad como esquema de "conexión necesaria"*.

El interés por el análisis de la "causalidad" está justificado por la especial importancia que reviste en el conjunto de la filosofía de HUME³⁶¹. No es exagerado afirmar que el resultado de este análisis es un punto de entronque de las diferentes partes de su filosofía, desde su afirmación como presupuesto metodológico hasta su aplicación a las cuestiones de ética y política³⁶². Por esta razón, interesa para nuestro estudio, en primer lugar, caracterizar brevemente la concepción de "causa" que HUME emplea en sus descripciones. El hilo conductor que está presente en esta exposición se resume en la conocida tesis defendida por HUME de que la relación de causa y efecto no posee un estatuto abstracto, ni la fuerza y la rigidez de un vínculo similar a la "necesidad lógica", tan cara a la metafísica, sino que consiste en un tipo de relación tan sutil como la "conexión necesaria" entre *un objeto seguido por otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo*³⁶³. Interesa conocer, por tanto, la estructura del argumento de HUME,

complejos como el funcionamiento de la mente, los motivos de la conducta humana y el origen de la justicia y la necesidad de la sociedad. D. FORBES es el autor que, en su *Hume's Philosophical Politics, op. cit.*, p. 59 y ss, especialmente las pags. 69 y ss. para el tema de la justicia, ha resaltado con más ahínco la relación directa existente entre la crítica a la religión y la introducción del principio de asociación para explicar los entresijos de la naturaleza humana y de la sociedad, haciendo hincapié en su radical diferencia con autores como S. CLARKE, seguidor fiel de PUFFENDORF.

³⁶¹ No sólo para una teoría de la acción es importante discutir la cuestión de la causalidad. Desde el neokantismo la teoría general del derecho necesita confrontarse con una teoría de la causalidad, para establecer tanto analogías como diferencias entre ser y deber ser. Cfr., por ejemplo, R. STAMMLER, *Tratado de Filosofía del Derecho*, tr. de W. Roces, Madrid, edit. Roces, 1930, que trata paralelamente de causas y fines, en los ámbitos respectivos de percepción y voluntad, concebidos ambos como criterios (p. 73 y ss.). Es fundamental H. KELSEN, *Teoría pura del Derecho*, tr. R.J. Vernengo, Méjico, Univ. Nacional Autónoma, 1982, sobre causalidad e imputación, ley natural y ley jurídica (p. 90 y ss.).

³⁶² La primacía que tiene el principio de causalidad en el pensamiento de HUME es, sin duda, una muestra del entusiasmo que le produjo la ingente obra de NEWTON. Como es bien sabido, éste sintetizó su análisis sobre el concepto de causa en las "Reglas para Filosofar" I y II que recogen su tesis de que "no debemos para las cosas naturales admitir más causas que las verdaderas y suficientes para explicar sus fenómenos" y que "por consiguiente, debemos asignar tanto como sea posible a los mismos efectos las mismas causas". Creo, sin embargo, que la originalidad de HUME no reside exclusivamente en la aceptación de estos principios como reglas del conocimiento, al estilo de las de DESCARTES, sino en que su investigación parte precisamente de la exigencia de repensar el mismo concepto de causa. Lo paradójico del caso estriba en que evidenció las dificultades de la noción utilizada en las generalidades y las leyes científicas. Cfr. I. NEWTON, "Reglas para Filosofar", en *Principia Mathematica, op. cit.*, p. 657.

³⁶³ Así, define HUME en el *Enquiry* al concepto de causa al final de su exposición, en la que, además, incluye otras definiciones: como *un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre conduce al pensamiento del otro*. E. 76 (101).

tanto en lo que tiene de rechazo como en su parte más constructiva. A continuación, entresacaré algunos supuestos en los que es bien visible la relevancia de los diferentes elementos que desarrolla al analizar el tema de la causa³⁶⁴.

El punto de partida del análisis de la causalidad realizado por HUME reside en el hecho de que, en contra de las convicciones filosóficas más asentadas, "el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza *a priori*, sino que surge enteramente por la experiencia", que lleva a la mente a unir constantemente objetos particulares³⁶⁵. Lo que se hace, sin embargo, al investigar las "causas" de los acontecimientos o determinar sus "consecuencias", es, según HUME, recurrir a la "divinidad", o a un Ser Supremo, de cuya voluntad depende la relación de una causa y su efecto³⁶⁶. El recurso a una instancia transcendente, apriorística, que aleja el conocimiento de lo real, es insatisfactoria según HUME, pues no responde a la cuestión de explicar los motivos que nos llevan a pensar en una conexión causal cuando, por ejemplo, vemos que "una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra"³⁶⁷. Tal es el sentido de la insistencia de HUME en la "experiencia" como el ámbito apropiado para descubrir el nexo de un objeto con otro: ninguna de nuestras preferencias y concepciones sobre la relación causal, en el caso de que una bola de billar vaya impulsada en dirección a otra, procede de un razonamiento *a priori*. Hay, sin duda, una explicación causal, pero, reitera HUME en varias ocasiones, todas son arbitrarias en tanto no se consulte a la experiencia³⁶⁸.

La filosofía analítica nos ha acostumbrado a reflexionar sobre cuestiones profundas a partir de ejemplos aparentemente banales. HUME nos propone una partida de billar, que en sucesivas entradas irá redefiniendo el problema de la causalidad. El ejemplo de la "bola de billar" que impulsa a otra -A moviendo a B- es empleado por HUME como un supuesto que prueba sus propios argumentos, aunque, de hecho, está jugando más con la lógica que con sus presupuestos psicológicos. Al mismo tiempo, es un ejemplo del que se sirve HUME tanto para plantear su estrategia negativa como para reconstruir el lado positivo de su

³⁶⁴ Aquí se seguirá principalmente la exposición que HUME hace en el primero de los *Enquiries*, aunque se incluirá también, como una cuña, alguna indicación del *Treatise*. HUME da mucha importancia a la causalidad en ésta, su obra de juventud, y, de hecho, ahí están sus afirmaciones más discutidas, pero es, en realidad, en el *Enquiry*, donde su exposición es más aguda y donde ha repensado con esmero los puntos más relevantes de su argumentación.

³⁶⁵ E. 26-7 (49-50).

³⁶⁶ La crítica a este tipo de argumentos es un lugar común en la obra de HUME y, en ello, centra su atención preferentemente en la filosofía de LOCKE, aunque también es objeto de análisis HOBBS y, desde luego, el representante del racionalismo ético inglés más característico, S. CLARKE. E. 71 y ss. (95 y ss.). Cfr. también E. 64 (88 nota 3). En realidad, la exposición más detallada, aunque un tanto deslabazada, de la crítica a LOCKE, HOBBS y CLARKE se encuentra en el *Treatise*, libro I, parte III, secc. III.

³⁶⁷ E. 29 (52).

³⁶⁸ E. 26, 29, 32 y ss.(50, 52, 55 y ss.).

exposición sobre la causalidad. De sus indicaciones es interesante resaltar los elementos más importantes que articulan la estructura del argumento. En líneas generales, se compone, a la espera de un desarrollo posterior, de los cuatro puntos siguientes³⁶⁹: 1) Una llamada a la *teoría de las ideas* que, como es sabido, prescribe que toda idea es una copia de alguna impresión o sentimiento precedente, de forma que donde no haya una impresión no puede haber una idea³⁷⁰; 2) Para HUME, en los casos de un cuerpo actuando sobre otro "no hay nada que produzca impresión alguna ni que, por consiguiente, pueda sugerir idea alguna de poder o conexión necesaria". Examinar la sucesión de un objeto derivado de otro no da razón de la relación real que les une, sino que tan sólo se descubre que una bola de billar, por continuar con el ejemplo de HUME, sigue o acompaña a otra sin dar cuenta de la relación o vínculo entre ambas; según esto, no existe en la mente un "sentimiento o impresión interna" de esa sucesión de objetos³⁷¹. 3) Sólo cuando en la mente se *reiteran* muchos casos parecidos en las que el mismo objeto es seguido del mismo acompañante puede pensarse en la existencia de una "conexión necesaria". 4) Es entonces cuando surge en la mente el sentimiento o impresión de que ambos sucesos van unidos en la realidad, impresión que origina en la mente lo que HUME llama "conexión necesaria". Estos cuatro puntos resumen la propuesta humeana en torno a la causalidad.

Así pues, éste es el modelo causalista que HUME configura como fundamento de su filosofía. Modelo que reconduce la noción de "causa" a una forma "débil" de la relación de dos acontecimientos, pues está, en el fondo, basada en la "espera" de que lo que se ha producido siempre siga produciéndose. El concepto de causa esbozado por HUME está, por tanto, íntimamente ligado a su teoría sobre la probabilidad, que articula para justificar el conocimiento fundado en la expectativa de que la experiencia pasada rige los acontecimientos y sucesos futuros. Precisamente esta relación marca la diferencia entre la propuesta humeana y la concepción de otros autores, como es el caso ya citado de KANT, una diferencia que enriquece considerablemente el concepto de "causa" esgrimido por HUME en su investigación sobre el hombre y la sociedad. Pues, en definitiva, en HUME, el problema de definir la "causalidad" no se reduce a un problema de cómo llevar a cabo un acto de *abstracción* vinculado a una noción dada *a priori*. Al contrario, el enriquecimiento conceptual se produce porque, para HUME, comprender la relación entre dos objetos implica plantear una labor de *construcción* mental que, uniendo A y B, explique la conexión existente entre ambos, conexión que debe llamarse "causal"³⁷². Este

369 E. 78 (102-3).

370 Para una explicación más amplia ver la nota anterior nº 42 de este capítulo.

371 E. 63 (87).

372 Esta idea de la causalidad no ha pasado desapercibida para la filosofía contemporánea. Como una consecuencia extraída de la teoría de HUME de que las leyes causales son, ante todo, formaciones mentales, en la teoría de sistemas de LUHMANN el esquema causa-efecto aparece no como algo dado ontológicamente en la realidad, sino como una estrategia sistémica al servicio de la reducción de la complejidad ambiental. Cfr. N. LUHMANN, *Fin y*

será el esquema que HUME aplicará incansablemente en sus explicaciones. Antes de entrar en la exposición de alguno de los supuestos en lo que HUME utiliza este esquema es conveniente el desarrollo breve de algunos aspectos particulares vinculados con su crítica y con la articulación de su propuesta.

La tesis negativa de HUME queda bien clara en esta exposición y puede resumirse en el principio, esgrimido en el *Enquiry*, de que "todo efecto es un suceso distinto de su causa"³⁷³. Sin entrar en excesivos detalles, puede afirmarse que esta indicación quiere decir que no hay forma de construir una intelección lógica o una representación que nos lleve al conocimiento de la relación causal producida entre dos objetos. *A priori*, tan posible es que la primera bola de billar golpee a la segunda, como que se detenga en medio del camino, como que retorne a su posición original³⁷⁴. Desde una perspectiva lógica, todas estas opciones serían legítimas y admisibles. A primera vista, el análisis crítico de HUME se asienta sobre terreno firme: no cabe tener una idea de una relación causal si previamente no se produce una impresión de ese tipo. Para HUME, el examen de dos objetos encaminándose uno hacia el otro no da lugar a más impresión que la de dos objetos aislados sin que medie entre ellos ninguna clase de relación o contacto. "La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él"³⁷⁵. Este es el argumento demoledor del concepto metafísico de causalidad que, a tenor de varios autores, resulta intachable y que se sitúa

Racionalidad en los sistemas: sobre la función de los fines en los sistemas sociales, trad. J.N. Muñiz, Madrid, Edit. Nacional, 1983, que analiza la cuestión en las pags. 26 y ss. y concretamente se refiere a HUME en la p. 180. Para un pensamiento como la *Systemtheorie* que ha sustituido la vieja razón del percibir por la nueva razón del comparar" los conceptos de causa y efecto no designan, entonces, determinadas *propiedades* del suceso, producir la "virtualidad" o atraer causas, pongamos casos. No son otra cosa sino *variables*, lugares vacíos para el intercambio de posibilidades funcionalmente equivalentes. Su particularidad y, con ello, lo característico de la causalidad reside en el hecho de que *son puntos funcionales de referencia entre sí*. La idoneidad de una causa para generar un efecto sirve como principio de selección, de la delimitación de posibilidades de variación. Es posible varias causas en lo que atañe a un efecto y hacer lo propio con los efectos mismos, pero lo que nunca se puede hacer es tratar como variables a causa y efecto simultáneamente, pues ello desataría un regreso infinito y volatizaría la temática haciéndola indeterminable" (p. 31). El esquema binario causa-efecto, una vez concebido, en la línea de HUME, como un principio hermenéutico no es cuestión de determinismo -como suele pensarse- sino que estimula la búsqueda de alternativas y la apertura a otras posibilidades pues permite un ámbito de variación:" La fijación de unos efectos sirve entonces no como punto de partida para la constatación de aquellas causas que engendran necesariamente esos efectos, sino para la averiguación de alternativas en el ámbito de las causas, esto es: de relaciones entre causas" (p. 182).

³⁷³ E. 30 (52).

³⁷⁴ E. 30 (52).

³⁷⁵ E. 29 (51). A continuación, dice HUME:" El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento en la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra".

en la base de otras tesis importantes ligadas a su teoría de la creencia y de la probabilidad³⁷⁶.

Pero, el elemento crítico del análisis humeano de la causalidad anuncia ya los derroteros por los que va a seguir su actitud más constructiva. La observación de un caso aislado no produce más impresión que la de dos objetos, A y B, que se presentan a la mente como acontecimientos sueltos y separados. "Un acontecimiento sigue a otro, pero nunca hemos podido observar un vínculo entre ellos". En todo caso, la impresión que emerge en la mente es la de que "parecen *conjuntados*, pero no *conectados*"³⁷⁷, reitera HUME. Entonces, ¿cómo se puede formar en la mente una idea que represente la "conexión necesaria" y que sirva para explicar el vínculo entre ambos acontecimientos? Si el examen de un caso aislado no da pie a la idea de relación causal, no sucede lo mismo cuando se produce en la mente una "costumbre" de *asociar* un objeto A con otro B, una vez que han aparecido otros casos similares. Es la reiteración de casos semejantes, en los que el choque de dos bolas de billar siempre ocasiona el movimiento de la segunda, lo que origina en la mente la impresión de la existencia de una "conexión necesaria" entre los dos cuerpos y la expectativa de que el fenómeno de sucesión no cambie de un caso a otro: pues "de causas que parecen *semejantes* esperamos efectos semejantes"³⁷⁸, asevera HUME. En efecto, la expectativa promovida por la experiencia pasada y la costumbre a asociar una causa con su efecto son los dos elementos fundamentales que, según HUME, hacen concebir una relación causal entre dos acontecimientos³⁷⁹.

Como es bien sabido, el principio de "causalidad" es recogido por HUME como un presupuesto metodológico que se inspira en NEWTON. Sin duda, la reflexión de HUME puede interpretarse como una reflexión acerca de las

³⁷⁶ E. CASSIRER, un autor al que no se puede tachar de amigo de empirismos, valora la eficacia y el mérito del análisis crítico de la causa realizado por HUME. Reconoce el valor de la tarea de desenmascarar el entramado conceptual de la metafísica, aunque lo haga condicionando esta labor a la aparición de un KANT, futuro arquitecto de la metafísica. Cfr. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, II, trad. W. Roces, segunda reimpresión, Madrid, FCE, 1979, p. 306-320.

³⁷⁷ E. 74 (98-99).

³⁷⁸ E. 36 (59). La bastardilla es del mismo HUME, que parece querer resaltar así el carácter flexible de este concepto. De todas maneras, esta proposición está basada en otra más general: "En realidad, todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, lo cual nos induce a esperar efectos semejantes a los que hemos visto seguir a tales objetos" E. 36 (58).

³⁷⁹ En el *Treatise*, HUME se extiende pormenorizadamente en la descripción de su teoría sobre la causalidad. Un punto que le diferencia del *Enquiry* se refiere a los elementos que ayudan a la mente a la producción de la relación causal. HUME insiste en los siguientes: la "contigüidad" entre los dos objetos considerados como causa y efecto, de forma que puedan actuar entre sí en un tiempo y espacio común; el segundo requisito hace referencia a la "prioridad" del tiempo de la causa con relación al efecto; y el tercero es la existencia de la "conexión necesaria". T. 75 y ss. (178 y ss.).

precomprensiones internas que articulan su filosofía. Pero, bien puede rastrearse en su obra una serie de temas en los que HUME aplica el mismo esquema hermenéutico. Uno de ellos, y de los más importantes en su epistemología, es el de la probabilidad, a la que se dedica más adelante un apartado. También la probabilidad, como la causalidad, se basa en la reiteración de supuestos semejantes, pues, en opinión de HUME, "surge de la superioridad de posibilidades de una de las alternativas y, según aumente esta superioridad y sobrepase las posibilidades contrarias, la probabilidad aumenta proporcionalmente y engendra un grado mayor de creencia y asentimiento"³⁸⁰.

El hecho de configurar el problema de la conexión causal como una construcción mental que asigna dicha relación a dos objetos distintos y aislados aporta una perspectiva nueva al tema de la "libertad" y la "necesidad", tema que se sitúa en la base de la discusión en torno a la imputabilidad de la conducta y, por consiguiente, de la cuestión ética y jurídica de su bondad. Se ha acusado a HUME de adoptar aquí una postura determinista, rígida, y un mecanicismo al estilo de HOBBS³⁸¹. Ciertamente que HUME adopta en apariencia una postura determinista radical, pues es de la opinión de que "solamente sobre la base de los principios de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos" y de que esto es imposible "sin la conexión necesaria de causas y efectos" aplicada a las acciones humanas³⁸². Podemos preguntarnos si cabe entender que, con estas palabras, HUME identifica su defensa de la conexión necesaria con el determinismo tradicional. HUME defiende ciertamente una tesis determinista, pero es un determinismo "débil", "suave", ligado a los presupuestos de su epistemología. En otras palabras, HUME habla desde una posición de un "espectador", de quien concentra el núcleo de la cuestión en un problema de *conocer* cuáles son los motivos que influyen en la voluntad y la relación entre uno y otro. De ahí que conecte su discusión con una explicación sobre cómo la mente alcanza una *evidencia moral* que lleva a imputar conductas susceptibles de premio o castigo. Optar por la perspectiva del conocimiento de las causas de las acciones no implica reconocer que los fenómenos se conduzcan mecánicamente en su producción real, sino que comporta la adopción de una estrategia en favor de la inteligibilidad de la conducta humana que permite establecer criterios morales de juicio³⁸³.

³⁸⁰ E. 56 (80).

³⁸¹ Aún es ampliamente difundida la opinión de que HUME mantiene un determinismo similar al de HOBBS, aunque se le considere, en esto, un autor menor. Un caso paradigmático es el de POPPER que engloba a HOBBS, HUME, SPINOZA, KANT y SCHLICK dentro de una visión determinista de corte psicologista. Cfr. K.R. POPPER, *El universo abierto*, trad. M. Sansigre, Madrid, Tecnos, 1984, p. 43 y ss.

³⁸² T. 411 (612). El problema de la libertad y la necesidad, en el cual HUME utiliza su concepto de causa, se encuentra en T. libro II, parte III, y en E. secc. 8. Como ejemplo de este paralelismo puede verse la definición del concepto de "necesidad": "Sitúo la necesidad, o en la unión y conjunción constante similares, o en la inferencia de la mente para pasar del uno al otro" T. 409 (610).

³⁸³ Conviene precisar que, dada la perspectiva causalista de HUME, procedente del mecanicismo cientifista, no existe en su descripción de la voluntad y de la acción una

La aplicación de este esquema causal a los mecanismos de la voluntad subyace también en su explicación acerca del origen de la justicia y es un arma arrojada en contra de aquéllos que defienden una implicación ingenua de lo "natural" -esto es, el egoísmo o el altruísmo- en lo "artificial" -la sociedad, el derecho, las instituciones y los principios de la justicia-³⁸⁴. Sólo a partir de una conexión causal entre los motivos, sean el auto-interés, el amor a la humanidad u otro tipo de pasión, y una conducta regida por normas puede encontrarse el origen último que lleva a los hombres al respeto por las reglas de la justicia y la equidad, a vivir en sociedad y a dejarse conducir por las instituciones sociales. Una conducta, que, de acuerdo con una importante tesis de HUME, es motivada por las pasiones, los afectos o los sentimientos, esto es, por las tendencias naturales de la mente. He aquí precisamente, en el ámbito de la voluntad y de la acción, donde se calibra, en gran medida, el mérito de un HUME dedicado a criticar al contrato social, a demostrar la futilidad de los presupuestos contractualistas y a probar su tesis de un origen histórico, ligado a un interés matizado, de la justicia y la sociedad. Por ahora, dejemos señalado hasta otro momento la imbricación de esta parte, más psicológica, de la filosofía de HUME con la investigación sobre lo normativo³⁸⁵. El análisis de la noción de causa, su

separación tajante entre el concepto de "motivo" y el de "causa", tal y como es habitual en la filosofía actual. Por un lado, HUME analiza las relaciones que se producen en la mente como conexiones causales. Por otro, en su examen de la volición se refiere a las pasiones y afecciones como "motivos que influyen en la voluntad", de acuerdo con el título de la sección III, parte III, del libro II del *Treatise*. Para una más detallada explicación nos remitimos al capítulo siguiente que aborda en su primer apartado el problema del origen de la acción y el de su imputación moral. Por otra parte, a lo largo de su exposición se insiste en la utilidad del estudio de la acción para comprender cómo se construyen realmente los criterios morales. Así, donde HUME establece más claramente esta conexión entre el examen de la voluntad y de los motivos de "las acciones virtuosas o viciosas" es en T. 574 (819).

³⁸⁴ Una de las tesis más importantes de HUME es que de la naturaleza humana, considerada en sí misma, en abstracto, tal y como hacían filósofos como HOBBS, LOCKE o SHAFESBURY, difícilmente puede deducirse la posibilidad de la sociedad. Así HUME dedicará buena parte de esfuerzos a demostrar los efectos de las diferentes concepciones del hombre respecto a la justicia para mantener que "la cuestión concerniente a la maldad o bondad de la naturaleza humana no interviene en lo más mínimo en la cuestión relativa de la sociedad" (T. 492 (718)). Buscará el tipo de pasión o impulso que motiva a los hombres en sus conductas sociales. Pues bien, en lugar de acudir a etiquetas sobre estos motivos elaborará una teoría sobre la justicia sobre dos presupuestos: que, en principio, no hay ningún motivo natural o afección que justifique la obediencia a las reglas y que, en consecuencia sólo mediante un "artificio" acompañado de un sentimiento de utilidad puede aceptarse las reglas de justicia. Sobre todo esto puede verse T. libro III, parte II, secc. I y II.

³⁸⁵ La tesis de HUME, negándose a ver en el esquema causa-efecto algo natural (necesidad) y presentándolo como artificial (libertad) y contingente, suministra elementos de crítica para la cuestión de las relaciones entre derecho y sociedad, tantas veces concebidas de modo más o menos determinista. Así, desde el análisis económico del derecho -el caso emblemático es el del líder de esta corriente, R. POSSNER y su *The Economics Analysis of Law, op. cit.* -, no ha faltado quien ha sostenido una determinación, en última instancia, del derecho por la economía, sin reparar en todo lo que supone epistemológicamente la utilización de categorías causales, que se presentan aparentemente neutrales pero que implican interpretaciones y una selección. Para LUHMANN, las relaciones entre el derecho y su ambiente ya no pueden interpretarse causalmente, pues no es el concepto de causa el que explica el sistema sino, más bien, el concepto de sistema el que sirve de base para la interpretación de la categoría

aplicación a los mecanismos de la mente, son un paso previo al análisis de su ética y de su política. Sigamos, por ello, perfilando el trayecto de su pensamiento a través del entramado conceptual que entrelaza al principio de "asociación" y a la "costumbre".

2.2.2.- *La asociación o la imaginación disciplinada.*

HUME pretende transformar todo el discurso sobre la mente y el conocimiento, elevando a categoría fundamental de su filosofía "el principio de la asociación"³⁸⁶. La asociación es, sin duda, un instrumento conceptual que permite articular en la mente la relación causal que afecta a un objeto con otro al ligarlos entre sí. Pero es también un principio a través del cual HUME explica cómo se entrelazan las ideas vertebrando una cadena de imágenes que da lugar al "pensamiento", o cómo se unen los individuos mediante una asociación que, en términos jurídico-políticos, se denomina "sociedad". Pensamiento y sociedad son precisamente dos objetos sobre los que HUME concentra buena parte de su atención; son dos productos de la asociación y, como tal, los considera como actos derivados de la capacidad inventiva de la naturaleza humana y, por lo tanto, artificiales³⁸⁷. Con razón, el *Abstract* del *Treatise* califica a el principio de asociación como el "cemento del universo"³⁸⁸. Aquí, interesa describir, desde luego, este concepto que HUME utiliza para explicar la causalidad y, al mismo

causal. Cfr. N. LUHMANN, *Fin y racionalidad, op. cit.*, p. 180. Además dando un gran protagonismo al derecho se sostiene que el sistema es autónomo en el establecimiento de sus propias causas, en tanto que sistema autopoietico.

³⁸⁶ HUME se encuentra enormemente satisfecho de su hallazgo. Así, dice en el anónimo *Abstract*: "A lo largo de todo este libro (el *Treatise*) hay grandes pretensiones de nuevos descubrimientos en filosofía; pero si algo puede dar derechos al autor para que se le otorgue el glorioso nombre de inventor, ello es el uso que hace del principio de la asociación de ideas, el cual está presente en la mayor parte de su filosofía" A. 661-2 (117). Sin embargo, HUME no ha pasado a la historia de la filosofía como el exponente de una psicología asociacionista, título que han merecido otros autores contemporáneos como R. PRIESTLEY o HARTLEY, de quien BENTHAM tomó prestada alguna de sus aportaciones. El hecho de que HUME abandone el principio de asociación al explicar las pasiones más complejas, fomentando así una especie de "alquimia mental", ha sido uno de los motivos de que se disminuya su propia importancia. Cfr. J. PASSMORE, *Hume's Intentions, op. cit.* cap. VI, P. ARDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise, op. cit.*, cap. 2 y 3.

³⁸⁷ Que "la humanidad es una especie inventiva" es un *leit motiv* de la obra de HUME. Puede decirse que es una máxima que subyace a todo su pensamiento y que tiene una serie de repercusiones que no siempre es fácil entrever. El origen de la sociedad y de la justicia responden a esta capacidad, de tal forma que una de las tesis más importantes de HUME consiste en su afirmación de que ambas son resultado de un "artificio". También el pensamiento y el conocimiento resultan ser artificiales, pues se derivan de las ideas y no de las impresiones que, según su teoría sobre la percepción, son los impulsos naturales de la mente. Sin embargo, el hecho de que estos fenómenos sean consideradas "artificiales" no tiene un tinte dramático; no son calificadas de ficciones y tampoco son algo arbitrario. Bien podría asegurarse que una de las líneas maestras que recorre la filosofía de HUME consiste en demostrar que tanto el pensamiento como la sociedad que, desde un análisis de la naturaleza humana, resultan artificiales, son, sin embargo, naturales. Cfr. T. 484 (708).

³⁸⁸ A. 662 (118).

tiempo, resaltar aquellos momentos de su argumentación en los que ocupa un papel predominante. Primero, destacaré sus rasgos esenciales como regla que une los elementos de la mente para luego ver qué relevancia tiene en los temas morales.

HUME presta una atención especial al principio de "asociación" al tratar su teoría sobre las ideas y al perfilar el concepto de "imaginación", pues ambas nociones están estrechamente ligadas en la dinámica de la mente. HUME atribuye a la imaginación "un poder creativo", que "no viene a ser más que la facultad de mezclar, transponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia"³⁸⁹. Este poder creativo, de acuerdo con su opinión, implica una "libertad" de la imaginación para "trastocar y alterar el orden de las ideas"³⁹⁰. HUME presenta muchos ejemplos plásticos para probar sus afirmaciones sobre la capacidad asociativa de la imaginación. "Cuando pensamos en una montaña de oro, unimos dos ideas compatibles: oro y montaña, que conocíamos previamente"³⁹¹. Del mismo modo podemos hablar de un "caballo virtuoso", puesto que conocemos el significado de "caballo" y de "virtuoso" y, por tanto, no es difícil conectarlos. Si en el *Treatise* amplía la descripción afirmando que la imaginación puede concebir la imagen de "caballos alados", de "fieros dragones" y de "gigantes monstruosos", en el primero de los *Enquiries* justifica tal pretensión, advirtiendo que "formar monstruos y unir formas y apariencias incongruentes no requiere de la imaginación más esfuerzo que el concebir objetos más naturales y familiares"³⁹². La imaginación, por tanto, realiza sus representaciones con imágenes derivadas de ideas, cuyo punto de referencia experimental son las impresiones. Pero, a primera vista, impresiones e ideas, separables y distinguibles entre sí, son susceptibles de unión sin que medie ningún tipo de cortapisa.

Ahora bien, el estatuto de la "libertad" distingue, según HUME, a la "memoria" y a la "imaginación". Para HUME, la memoria cumple la función de repetir las percepciones según la primera impresión producida en la mente; la memoria "retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera"; de ahí que sea "de algún modo intermedia entre una impresión y una idea". Sobre todo, la memoria se encuentra determinada en sus reapariciones por las conexiones previamente establecidas, "sin capacidad alguna de variación". Frente a ello, la imaginación "no se ve obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales". Si la memoria retiene fielmente las impresiones primeras y las conexiones entre ellas como algo "indisoluble", la imaginación trabaja sin necesidad de respetar el orden de aparición, combinando, a primera vista, sus elementos con plena libertad.

389 E. 19 (34).

390 T. 10 (97).

391 E. 19 (34).

392 E. 18 (33-4).

Pero, entonces, hay que preguntarse cómo se establece el orden en la aparición y en la sucesión de las ideas. Hay quien pensaría que es el azar el que rige las conexiones que confieren el poder creativo a la imaginación. Aquí es donde HUME introduce el concepto de asociación: la imaginación es guiada por la asociación, el "principio universal" de la mente, que sirve para dotar a sus combinaciones de "uniformidad" y "regularidad"³⁹³. La uniformidad y regularidad resumen la actividad de la imaginación, pues son el punto de arranque que permite pensar, razonar, representar. HUME insiste en repetidas ocasiones en el papel de la asociación en las creaciones de la imaginación. "Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas, no existe ninguno más notable como las ideas complejas, que son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos"³⁹⁴. Así, la comparación entre la memoria y la imaginación permite a HUME afirmar que el "poder creativo de la mente", pese a las apariencias, "está reducido a límites muy estrechos"³⁹⁵, que, a su vez, marcan la diferencia entre la mera reiteración y la actividad más sofisticada del pensamiento.

Por tanto, el examen de la memoria y la imaginación conduce a HUME a reafirmar el elemento asociativo que se encuentra en los procesos psíquicos. Ahora bien, tras el acento en la asociación, subyace la reivindicación del papel positivo de las "tendencias" en la mente. En efecto, a diferencia de la memoria, que realiza una función reproductiva, una actividad pasiva, la imaginación es activa y constructiva. Crea sin más medida que la uniformidad y regularidad producida por la tendencia asociativa de la mente: "incluso en nuestras más locas y errantes fantasías, incluso en nuestros mismos sueños, encontraremos, si reflexionamos, que la imaginación no ha corrido totalmente a la ventura, sino que aún mantiene una conexión entre las distintas ideas que se sucedieron"³⁹⁶. Pues bien, a raíz de esta comprobación experimental, HUME aclara que la primera propiedad de la naturaleza humana es la existencia de "un grado de orden y regularidad" en la sucesión de las ideas y que ésta se debe a "una fuerza suave" con la que "una idea lleva naturalmente a otra"³⁹⁷. Una fuerza suave que hace referencia a los movimientos involuntarios, instintivos, a las tendencias no racionales, que sirven a la imaginación a realizar la actividad constructiva que le diferencia de la memoria. Así, la libertad de la imaginación para recrear monstruos o imágenes fantásticas es una libertad limitada, pues está encauzada por una "fuerza suave" que se impone habitualmente en el mundo mental. Y esta fuerza, continúa afirmando HUME, no es sino "una especie de atracción" que, uniendo y repeliendo ideas, da cohesión y unifica el universo de la mente; una atracción que, por otro lado, es entendida como un

393 T. 10 (98).

394 T. 12 (101).

395 E. 19 (34).

396 E. 23 (39).

397 T. 10 y 283 (98 y 454).

movimiento involuntario de acercamiento, de forma que la aparición de una idea determine su aproximación a otra. Es así una fuerza suave, una cualidad *originaria* de la naturaleza humana y, al mismo tiempo, una atracción irresistible que mueve la mente³⁹⁸.

En consecuencia, puede decirse que el principio de asociación aplicado a las ideas viene a asentar la tesis fundamental de su epistemología de que el orden del pensamiento no obedece a una iniciativa racional, ni responde a una asociación voluntaria de las ideas; más bien, la razón, el pensamiento, son el resultado de una fuerza instintiva, una fuerza suave que facilita la transición o el "paso" involuntario en la atención de la mente de una idea a otra. El movimiento no consciente es lo que da uniformidad y regularidad a las acciones de la imaginación. Lo mismo puede decirse del papel de la asociación en la formación del concepto de causalidad: el principio de asociación formula el modo cómo se produce en la imaginación el tránsito entre algo que aparece como "causa" y su supuesto "efecto". "Si pensamos en una herida, difícilmente nos abstendremos de pensar en el dolor subsiguiente"³⁹⁹, mantiene HUME para probar la validez de su hipótesis sobre la asociación. De esta forma, HUME esboza un principio clave en su teoría sobre la mente: que la imaginación actúa asociando *inconscientemente* los diferentes materiales de las ideas.

La misma fuerza involuntaria, instintiva, que asocia ideas en la imaginación explica la conexión entre impresiones. Si la primera propiedad de la mente humana es la asociación de ideas, HUME encuentra en la asociación de impresiones su segunda propiedad relevante. Cuando aparecen en la mente humana impresiones semejantes, en seguida que surge la primera se conectan las demás con ella. Así, "la tristeza y la frustración originan ira, la ira produce envidia, la envidia malicia y la malicia origina de nuevo tristeza cerrando así el círculo"⁴⁰⁰. La asociación es, de acuerdo al *Treatise*, un principio importante de la mecánica de la mente, sin el cual no puede explicarse el surgimiento de las impresiones de reflexión y de las pasiones. Las pasiones no son sólo impresiones que excitan y ponen en ebullición la mente, sino que son impresiones cuyo origen se encuentra en una asociación con una idea o conjunto de ideas. "En una palabra, la naturaleza ha proporcionado a ciertas impresiones e ideas una especie de atracción por la que, cuando una de ellas aparece, se presenta naturalmente su correlativa. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas coinciden en el mismo objeto, se prestan ayuda mutua, con lo que la transición de las afecciones y la imaginación se

³⁹⁸ T. 11, 12 y 13 (99 y 101).

³⁹⁹ E. 24 (40). Aunque aquí solamente se ha hecho hincapié en la causalidad y en el concepto genérico de asociación, lo cierto es que HUME insiste en las ideas se asocian gracias a la relación de *semejanza*, de *contigüidad* y de *causalidad* que establece la imaginación entre las ideas. Razones de espacio nos conducen a no extendernos excesivamente en temas colaterales. Cfr. T. 11 y s s. (99 y ss), E. 24 y ss. (40 y ss.) y A. 662 (118).

⁴⁰⁰ T. 283 (454-55).

produce con la mayor soltura y facilidad"⁴⁰¹. Precisamente, el esquema de producción de las pasiones más importantes, como son el orgullo y la humildad y el amor y el odio, obedece a esa especie de atracción que según HUME existe entre ideas e impresiones. Es, por tanto, una atracción inconsciente, natural, debida a la constitución original del hombre, la que explica los fenómenos complejos de la mente.

HUME proyecta también el esquema de la asociación a su explicación de alguno de los temas morales. Entre ellos, uno bastante representativo es el de la justificación de la valoración y la obligación moral, que HUME explica a partir de un "sentir universal". Precisamente, para demostrar la universalización de este "sentir", HUME recurre a la teoría de la "simpatía", en la que ocupa un puesto relevante el concepto que nos ocupa. Por simpatía, entiende HUME la tendencia de la naturaleza humana que conduce a comunicarse con los demás y a recibir "sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros"⁴⁰². La simpatía procura y realiza la comunicación de las pasiones y de los sentimientos de una persona a otra, incluyendo, claro está, los sentimientos y las creencias morales. Al esgrimir de esta forma a la simpatía HUME pretende esbozar un sólido fundamento sobre el que cimentar la interdependencia social. Pues, es tan fuerte la acción de la simpatía que interviene para explicar cómo una persona que es virtuosa o viciosa a los ojos de un espectador, lo es también para sus propios ojos y para los demás. La simpatía es, según la opinión de HUME, el vehículo que sirve para formar y generalizar criterios morales y el instrumento psicológico que entrelaza los intereses individuales en una sociedad organizada. Ahora bien, lo que interesa precisar es que HUME perfila la simpatía como un mecanismo sofisticado de la mente producto de la conversión y la asociación de ideas e impresiones. Así, HUME considera que asociar un objeto o una conducta a una persona y la observación de lo que ésta siente es la causa de la aparición en los demás y en un espectador imparcial de un sentimiento similar y que esto se debe a la simpatía. La importancia de este mecanismo no sólo obedece a que justifica el modo por el cual se producen los criterios morales, sino que también se encuentra, según HUME, en la simpatía buenas razones para aprobar el sentimiento de belleza, el poder, la riqueza, la propiedad, el ansia de fama, afectos burgueses por excelencia. En resumen, queda así reflejado el papel privilegiado del concepto de asociación en el pensamiento de HUME. Pero, en el caso de la simpatía, cabe resaltar su estatuto paradójico: la simpatía no sólo es producto de la asociación, sino que ella misma asocia⁴⁰³.

401 T. 289 (461-2).

402 T. 316 (495).

403 Este tema será objeto de estudio en el siguiente capítulo en su apartado 4.

2.2.3.- *La costumbre como tendencia creadora.*

Ya se ha mencionado alguno de los rasgos que hacen de la "costumbre" uno de los conceptos clave del pensamiento de HUME. En parte, no le faltaba razón a KANT en sus opiniones acerca del papel de la costumbre en la epistemología del autor del *Treatise*, aunque haya que restar el sentido peyorativo de su interpretación. Las reflexiones sobre la costumbre, conjuntamente con la asociación, articulan una de las reivindicaciones más importantes de HUME para una teoría de la mente, que, desde luego, toma su punto de partida de la crítica psicológica a la causalidad. Se trata del concepto de "tendencia" o "propensión" (*tendency, propensity*) que HUME apunta para explicar las inclinaciones más fuertes que dominan las actuaciones de la mente y de la voluntad.

Su análisis parte de la perspectiva de los "efectos" que produce su presencia constante en la mente. Precisamente, uno de los efectos es la determinación con la que influye en las actuaciones de la imaginación. "La costumbre -observa HUME- tiene dos efectos *originales* sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor facilidad para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una *tendencia o inclinación* hacia ello"⁴⁰⁴. En efecto, cuando la imaginación concibe un objeto o la voluntad decide encaminarse a la realización de una acción, encuentran "una cierta rigidez" en sus facultades y muchas veces no es fácil motivar una afección que mueva la mente en una dirección. En estos casos, insiste HUME, la "repetición" de esas concepciones o decisiones produce gradualmente una "facilidad", "que constituye un muy poderoso principio de la mente" y flexibiliza sus actuaciones. Si a la repetición se añade la "costumbre", o reiteración habitual de estos fenómenos, no sólo proporciona esa "facilidad para realizar una acción, sino también una inclinación y tendencia hacia ella". Al mismo tiempo, se perciben otros efectos beneficiosos en la mente, pues la progresiva tendencia a realizar un tipo de acción o a concebir un objeto debilita y "suprime los hábitos pasivos". Por el contrario, refuerza los hábitos activos, puesto que "la tendencia de la mente les confiere nuevas fuerzas, inclinándolos más intensamente a la acción"⁴⁰⁵.

Si la reiteración refuerza las tendencias de los hábitos activos y de las inclinaciones, entonces implica situar a la costumbre en el ámbito de la creación, de lo constructivo. No es exagerado afirmar que HUME imprime a la

⁴⁰⁴ *tendency or inclination* T. 422 (627).

⁴⁰⁵ T. 424 (629). HUME utiliza, a veces, indistintamente los conceptos de "costumbre" y de "hábito", mientras que en otras ocasiones mantiene su distinción. Es un caso más que puede añadir a los que le han hecho suficientemente famoso por su ambigüedad terminológica. De cualquier manera, HUME empleaba a ambos conceptos para referirse a cuestiones muy parecidas. Como ejemplo de que los utiliza como sinónimos, puede verse E. 43 y 54 (66, 77).

costumbre de un estatuto privilegiado en su teoría sobre la mente, cuya peculiaridad estriba en favorecer la aparición de ciertas disposiciones, inclinaciones o propensiones de carácter claramente instintivo y pulsional. Tan convencido está HUME del poder creador de la costumbre que no se recata en afirmar en el *Enquiry* que es "el principio rector de las inferencias" y, aún más enfáticamente, extiende su mérito al asegurar que "la costumbre es la gran guía de la vida humana"⁴⁰⁶. Por ello, puede decirse sin ambages que una de las intenciones de HUME es subrayar el papel de la costumbre como *tendencia creadora*.

Escribe HUME que "siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso de entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*"⁴⁰⁷. Así pues, la costumbre se revela como generadora de tendencias, de disposiciones de diferentes tipos, que tienen un influjo permanente en la mente con tan sólo la reiteración asidua y cuya naturaleza ratifica el poder del instinto en las operaciones y acciones humanas. Esta es, sin duda, una de las aportaciones más importantes y discutidas de la filosofía de HUME. En efecto, tal es su insistencia al tratar los temas más polémicos, como el establecimiento de la justicia o el origen de las convenciones, que bien puede admitirse que HUME encontró en la costumbre el elemento para salvar el escollo de un escepticismo radical. Veamos algunos casos en los que se manifiesta esta actitud positiva de la costumbre.

El primer supuesto a destacar por estar relacionado con esta concepción de la costumbre se encuentra, además, íntimamente ligado el tema de la asociación. Para realizar en la mente una asociación y admitirla como tal, es indispensable la aparición de un hábito, un hábito que lleve a unir constantemente una idea con otra, o una idea con otra percepción. En cierto modo, no hay asociación sin reiteración, sin tendencia a pasar de un objeto a otro. El tránsito del que habla HUME, la "atracción" entre percepciones entendida como "una fuerza suave", requiere de la repetición sucesiva de casos similares⁴⁰⁸. Esto es especialmente importante en el caso de la unión de un objeto con su causa. Como ya advertí, el análisis de los actos que componen la causalidad impiden, según HUME, una idea tal que nos lleve a pensar en la existencia de una conexión necesaria. Observar el movimiento de dos objetos sólo conduce a afirmar que "un acontecimiento sigue a otro", pero nada más acerca del vínculo que les une, "salvo que, tras la repetición de casos similares, la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual, y a creer que existirá"⁴⁰⁹.

406 E. 43, 44 (66, 68).

407 E. 43 (66).

408 Sobre esto, cfr. J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature, op. cit.*, p. 37-46.

409 E. 75 (100).

Asociación y costumbre son ingredientes fundamentales para explicar los procesos de la creencia y de la probabilidad. Precisamente, aquí se observa el elemento positivo, creador de la costumbre y de las tendencias no racionales de la mente. Son múltiples las referencias en que HUME demuestra el poder creativo de estas disposiciones. En casi todas ellas, la costumbre conlleva una facilidad en el tránsito de un estado mental a otro. Con cierto énfasis, puede decirse que, en la teoría humeana de la mente, el hábito o la costumbre son algo así como el aceite que facilita su propia dinámica. Bastarán algunos ejemplos. Sobre la creencia, HUME manifiesta: "Cuando un gran número de experiencias en determinado momento, concurren en un mismo hecho, lo fortalecen y confirman en la imaginación, engendran el sentimiento que llamamos *creencia*, y dan a su objeto preferencia sobre el objeto contrario"⁴¹⁰. La costumbre es la que dota a las ideas de una vivacidad, intensidad y firmeza, de un "sentimiento" que, según HUME, es el modo de ser de la creencia⁴¹¹. También, en el conocimiento probable, la costumbre juega un importante papel, pues "al estar determinados por la costumbre a trasladar el pasado al futuro en todas nuestras inferencias, cuando el pasado ha sido absolutamente regular y uniforme, esperamos el acontecimiento con la mayor seguridad y no dejamos lugar alguno para la suposición contraria"⁴¹².

En el contexto de la justicia, la costumbre es una pieza clave para una explicación empirista de los motivos que conducen a los individuos a vivir en sociedad y a respetar las reglas⁴¹³. El concepto de la asociación trasladado a este contexto aporta una justificación en favor de la existencia de la sociedad.

⁴¹⁰ E. 58 (83).

⁴¹¹ E. 47 y ss. (70 ss.). Para HUME la creencia no es objeto de razonamiento, ni de la voluntad, sino que su característica es el "modo especial" de presentarse en la mente, de conferir a las ideas de una mayor vivacidad y convertirse en *feeling*. El tema de la creencia es objeto de una mayor atención en el siguiente apartado.

⁴¹² E. 58 (82).

⁴¹³ Recientemente, las últimas reivindicaciones del pensamiento político de HUME insisten en la relación existente entre el abandono de la "hipótesis religiosa", en parte debida a la influencia de NEWTON y en parte a sus presupuestos empiristas, y la relevancia de la asociación y la costumbre como elementos no trascendentales, que, insertos en su propio sistema, explican las operaciones de la mente y el análisis experimental de la naturaleza humana. Las consecuencias para su filosofía política no se dejan esperar: la crítica a la metafísica y a la teología subyace a la crítica al contrato, del mismo modo el papel de la asociación y la costumbre en la mente, en pos de una explicación empirista, anticipa su descripción del origen no contractualista de la justicia y la sociedad. El caso más notorio de esta reivindicación es el de FORBES, quien examina los planteamientos de HUME acerca de las circunstancias de la justicia y de la sociedad y su hipótesis de "la sociedad sin gobierno". Ahora bien, paralelamente, esta lectura va acompañada de una clarificación de los paralelismos de su proyecto filosófico y la escuela de derecho natural; en concreto, se hace a costa de evidenciar su semejanza con la filosofía de PUFENDORF, a través de la influencia de F. HUTCHESON. Cfr. D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics, op. cit.*, cap. I, para la inclusión de la filosofía de HUME en la escuela de derecho natural, y el cap. II, para la relevancia de la asociación y la costumbre en su política.

Para HUME, "a fuerza de estudio y reflexión" no se sobrepasa el "estado inculto y salvaje" -sin reglas ni justicia-, en que viven primeramente los hombres. Con todo, esto no es obstáculo para que exista un "principio original y primero de la sociedad humana", que consiste, siempre según HUME, en la necesidad que acompaña "al natural apetito sexual". Esta necesidad reside principalmente en el interés por preservar a "la prole común". El apetito y el interés que suscita es una primera razón para asociar a las personas en torno a "una familia", a partir de la cual la asociación primera se convertiría en una sociedad jerarquizada y cuya autoridad residiría en los padres. Sin embargo, en un segundo momento se produciría un nuevo cambio: "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". La extensión de las reglas, especialmente el respeto a la propiedad, motiva, según HUME, a la realización de una "convención", que, lejos a los pactos de los contractualistas, está basada en la primacía de la costumbre. En suma, de acuerdo a la opinión de HUME, la sociedad no es sino una asociación, producto de la "atracción" debida los sexos, que es reforzada, más tarde, por la fuerza de la costumbre⁴¹⁴.

La descripción de HUME acerca del "estado de sociedad sin gobierno" es también un relato en el que la costumbre juega un papel relevante, con la particularidad de que pretende realizar un esbozo de evolución de la sociedad. Frente a la opinión generalizada de sus contemporáneos, cree que en un estado no muy desarrollado de la sociedad los individuos no sentirían la necesidad de inventar un sistema de gobierno⁴¹⁵. Podrían vivir como "una conjunción de muchas familias", regidas por sus hábitos y tradiciones. HUME tiene en mente la convivencia de las tribus en América que, según su opinión, no erigen a nadie en gobernante pues los indios no se ven tentados por las posesiones de los demás. Sólo en sociedades más desarrolladas, donde los individuos no se resisten a dicha tentación y, por otro lado, son capaces de percibir las ventajas que se disfrutaban en comunidad, se instituye la figura del gobernante o magistrado⁴¹⁶. Mientras esto no sucede, mientras el magistrado no se convierte en legislador, la costumbre rige la convivencia entre las personas y las diferentes familias. Da las pautas para que cada uno pueda determinar su conducta y, a la vez, pueda ser juzgada por los demás. Aquí, reside según HUME una de las bases para la cooperación y la satisfacción de los intereses, aparentemente contradictorios, dentro del marco social.

⁴¹⁴ T. 486 (710).

⁴¹⁵ La "sociedad sin gobierno" no se parece en nada a un estado natural al estilo de LOCKE y de PUFENDORF, sino que es ya un estado civil y, por lo tanto, sujeto a las leyes de la historia. De hecho, HUME plantea claramente esta alternativa en sus ensayos posteriores. La evolución, el progreso, los problemas de política práctica en una sociedad desarrollada son el objeto de sus artículos "Rise and Progress of the Arts and Sciences" y "Of the Origin of Government".

⁴¹⁶ T. 539 (776).

2.3.- El escenario de la mente: los elementos para la construcción del pensamiento.

La imagen de un HUME que, en su análisis, desmenuza y descompone los problemas y los conceptos fundamentales de la filosofía, pareciendo que sólo el escepticismo es posible, desaparece cuando se penetra en sus explicaciones sobre la creencia y la probabilidad, sin las cuales es difícil comprender su teoría sobre la mente. La crítica a nociones como la causalidad parece haber tocado fondo al demostrar el papel creador de las "tendencias naturales" que surgen por la asociación y la primacía de la costumbre. A partir de este punto, HUME se apresta a reconstruir su imagen de la mente y de sus procesos más importantes, a formular el modo empirista para conocer el mundo, aunque para ello tenga que tratar la cuestión de deslindar la creencia de la "ficción". A la postre, la creencia y la probabilidad son los dos instrumentos que sirven para llevar a cabo esta labor positiva de la filosofía de HUME. Por ello, no es exagerado afirmar que aquí pueden encontrarse algunas de las aportaciones más interesantes de su pensamiento.

Al mismo tiempo, la novedad de su estudio estriba en el hecho de que HUME reviste a sus explicaciones sobre la creencia y la probabilidad de una importancia especial al precisar el alcance y los límites del razonamiento experimental. El razonamiento experimental es el razonamiento que procede a partir de inferencias realizadas desde los hechos y que, por tanto, se articula por medio de la relación entre una causa y su efecto. El razonamiento experimental es "el razonamiento científico" por excelencia. Sobre todo, interesan las explicaciones sobre la probabilidad y el razonamiento experimental porque HUME las presenta como el origen del "razonamiento moral", con el cual, según su opinión, "se forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humanos"⁴¹⁷. Es más, precisa HUME, el razonamiento moral es razonamiento probable puesto que concierne a hechos, sean generales o particulares, y a deliberaciones de la vida y, además, sobre él se construyen "todas las disquisiciones históricas, cronológicas, geográficas y astronómicas"⁴¹⁸. De ahí que el análisis del conocimiento culmine en un reforzamiento de la probabilidad en el razonamiento práctico, punto de partida de su filosofía moral.

2.3.1.- *Dos estrategias imaginarias: creencia y ficción.*

La teoría de la creencia propuesta por HUME está íntimamente ligada a su análisis sobre la imaginación y particularmente a la capacidad que ésta tiene para entrelazar los datos de los sentidos y las ideas en imágenes cada vez más

⁴¹⁷ E. 164 (191).

⁴¹⁸ E. 164 (192).

complejas⁴¹⁹. Como se advierte en el primer *Enquiry*, "la mente tiene autoridad sobre todas sus ideas" y puede conectar cualquier idea con otra idea y elaborar así una "ficción", pero ello no origina una "creencia". Se puede imaginar un centauro, uniendo "la cabeza de un hombre al cuerpo de un caballo", pero, con ello, no se obliga a la mente a *creer* en su existencia. La libertad de la imaginación no es una garantía que asegure la realidad de sus representaciones. HUME es consciente de que un análisis profundo de la mente y de las actitudes individuales requiere distinguir entre la ficción, que identifica con "la mera concepción" o la simple unión de ideas, y la creencia⁴²⁰. Ahora bien, conviene precisar que, si HUME se preocupa por desentrañar el significado del concepto de creencia y de ficción, lo hace con una intención bien definida. Para HUME, definir la creencia es dar un paso más en el problema del conocimiento; es, sobre todo, sentar las bases que permitan inferir lo inobservado, lo que está más allá de los datos de los sentidos, de lo observado, es decir, de las percepciones originales. Pues, en suma, HUME viene a afirmar que lo real es real en la mente en tanto que es creíble, frente a la irrealidad de las ficciones, como es el caso de los centauros, que son increíbles, aunque sean objeto de la fantasía. De ahí la importancia que se concede al problema de la creencia, pues está sustentando una imagen del hombre como sujeto de creencias.

Desde luego, tanto la "mera concepción" como la "creencia" constituyen uniones de ideas articuladas en representaciones más complejas que las ideas mismas. Sin embargo, confiar en la libertad de la imaginación, en la mezcla y combinación de las ideas, es, según HUME, contrario a la experiencia y a la introspección. De no ser así, la mente "podría voluntariamente anexionar esta idea particular a cualquier ficción y, en consecuencia, sería capaz de creer lo que quisiera, contrariamente a lo que encontramos en nuestra experiencia cotidiana"⁴²¹. ¿En qué consiste, entonces, según HUME, la diferencia entre la ficción y la creencia, entre "concebir" y "creer", (*conceive, believe*)?⁴²²

⁴¹⁹ De la extensa bibliografía sobre la obra de HUME destaca el libro de N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume, op. cit.*, cap. X y cap. XVI en el que su autor propone una lectura definitiva de su filosofía que, basándose en la descripción de la *creencia*, suponga una alternativa a la tradicional interpretación escéptica. El serio estudio de KEMP SMITH, apoyado en un completo aparato textual, se centra en la discusión de la tesis de que la razón práctica no consiste sino en una forma más elaborada de las "creencias naturales" de los individuos. Desde entonces, los comentarios sobre la teoría de la creencia han insistido en el puesto dentro de su epistemología, ya sea para proporcionar un argumento que evidencie la fragilidad de la respuesta humeana al problema de la "inducción", como es en el caso de POPPER, *Conocimiento objetivo*, trad. C. Solís, Madrid, Tecnos, 1982, p. 15-40, ya sea para articular una lectura sesgada de su "mecánica mental", como hace FLEW, *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, p. 93-104. Otros autores han aprovechado estas sugerencias para establecer las consecuencias en su ética y política. Por ejemplo, el libro de K. HAAKONSEN, *The Science of a Legislator*, Cambridge, Univ. Press, 1981, p. 4-44, proporciona una lectura fresca e interesante de los fundamentos de la justicia en la filosofía de HUME y su influjo en Adam SMITH, partiendo de las implicaciones entre epistemología y su ética.

⁴²⁰ E. 48 (71).

⁴²¹ E. 48 (71).

⁴²² Desde luego, el interés por la distinción de HUME entre "creencia" y "ficción" no debe

Al diferenciar entre la mera concepción y la creencia, HUME está, en buena medida, preso de los presupuestos conceptuales expuestos en su teoría de las ideas y, precisamente, su abandono es lo que va a señalar la evolución de su pensamiento. Como ya se ha visto, la teoría de las ideas deja bien asentada la opinión de que las percepciones de la mente sólo pueden ser de dos clases, impresiones e ideas, y que estas difieren en "su grado de fuerza y vivacidad". El hecho de que HUME reduzca sus explicaciones sobre la mente a esta distinción tiene una relevancia mayor de la que pudiera parecer al describir la naturaleza de la creencia. HUME retoma aquí también el ejemplo del movimiento de una bola de billar. Al hilo del análisis de la causalidad, se plantea por el motivo que nos lleva a creer que una bola mueve realmente a otra y que este choque no es un pura ficción. Ciertamente, existe una impresión tanto de una bola, A, como de la otra, B. Al mismo tiempo, la relación entre una y otra es, sin duda, producto de una idea, pero de una categoría especial. Dado que existe una clara diferencia entre la simple aprehensión del objeto y la creencia en su relación con otro, afirma HUME, esta diferencia "deberá encontrarse en el *modo* en que la concebimos"⁴²³. Esta conclusión es reiterada en muchos momentos de la exposición y conduce a HUME a mostrar en qué consiste ese modo especial de concebir la creencia⁴²⁴. Lo que, en definitiva, hará de diferente manera en el *Treatise* y en el primer *Enquiry*.

Así, en el *Treatise* HUME define la creencia como "una concepción más viva e intensa de una idea y ello se debe a su relación con una impresión presente"⁴²⁵. La creencia es una concepción caracterizada por su "*fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia* mayores"⁴²⁶. La conclusión de HUME, atado en exceso por su propia teoría, no deja de ser un poco decepcionante y, en el fondo, no hace otra cosa que complicar aún más su pensamiento. La diferencia en la fuerza y vivacidad, que es también la que distingue a una impresión y una idea, no parece un criterio acertado para definir a la creencia en oposición a la ficción o mera concepción. Parece que ésta no es una forma de

quedar relegado a un interés epistemológico, sino que debe proyectarse a otros aspectos de su teoría. Sin ir más lejos, ha habido una serie de autores que, a la hora de plantearse la problemática del "razonamiento práctico" en HUME han acudido a estas explicaciones con el fin de presentar una teoría convincente que escape a la tradicional crítica de escepticismo. Es el caso, por ejemplo, de R. EDGLEY. Como se verá en el siguiente capítulo, HUME plantea crudamente, en dos importantes secciones del *Treatise*, la incapacidad de la razón para producir cualquier tipo de acción. La razón queda desplazada al ámbito de lo teórico, pues es incapaz de aprehender "materias de hecho". Pues bien, para EDGLEY, la distinción entre la "mera idea" -ilusión, ficción- y "el modo de concebirla" -la creencia- abre una puerta para evitar la aparente *reductio* a la que conduce las afirmaciones de HUME sobre la razón. Es éste, sin duda, un interesante tema que se verá con más detenimiento en el siguiente capítulo. Puede verse R. EDGLEY, "Practical Reasoning", en *Practical Reasoning*, ed. by J. Raz, Oxford, University Press, 1978, p. 18-32.

⁴²³ T. 95 (203).

⁴²⁴ En el *Treatise*, la referencia de la creencia se encuentra en el libro I, parte III, secc. VII, VIII, IX y X. El ejemplo de la bola de billar puede verse en E. 48 (71).

⁴²⁵ T. 103 (215).

⁴²⁶ Apéndice al T. 629 (207).

caracterizar "el modo" especial de concebir un fenómeno tan relevante en su filosofía como es la creencia. La creencia es, desde luego, una idea, pero no es exclusivamente una idea, pues, entonces, no podría afectar la mente y determinar los designios de la voluntad, tal y como HUME reivindica al elaborar una teoría sobre la acción. El hecho de que recurra a la fuerza y a la vivacidad, rasgo distintivo de las impresiones, complica un tanto sus propios presupuestos al admitir que la creencia pueda ser "una idea vivaz", ocasionando una cierta tensión con sus afirmaciones iniciales.

Con el tiempo, HUME tomó conciencia de la fragilidad de este argumento⁴²⁷. El *Enquiry concerning Human Understanding* refleja perfectamente el cambio en la opinión de HUME sobre este tema. En esta obra, desde el principio de su análisis de la creencia, HUME aclara que "la diferencia entre *ficción* y *creencia* reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera"⁴²⁸. Ficción y creencia se distinguen en el sentimiento que acompaña a la segunda, un sentimiento que no depende de la voluntad "ni puede manipularse a placer", sino que se suscita involuntariamente según los mecanismos de la constitución humana. En concreto, HUME añade un nuevo rasgo constituyente de la creencia. "Es evidente que la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas", sino que surge por el *feeling* que siente la mente y que se impone por experiencia⁴²⁹.

Definir la creencia entraña las mismas dificultades que definir la sensación de frío o la pasión de la ira. De ahí que HUME centre su atención en describir los efectos de ese sentimiento en la mente y en el entendimiento. Tras la afirmación sobre la naturaleza afectiva de la creencia, HUME recoge parte de las explicaciones del *Treatise*. La creencia es una idea más fuerte que las habituales representaciones de la imaginación al ir acompañada del *feeling* o sentimiento. "La creencia no es sino una imagen más vívida e intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar"⁴³⁰. Es, por tanto, una idea nueva, distinta de la primitiva surgida en la imaginación y reforzada por un sentimiento peculiar. Creer es, además, una forma de pensar e implica el poder de la imaginación para mezclar, combinar, separar y dividir ideas.

Obsérvese la revisión que hace HUME de sus presupuestos, una revisión que le lleva, incluso, a olvidarse de alguna de sus primeras previsiones. Creer en la existencia de una relación entre una bola A y otra B implica la aparición de una nueva idea, la que se refiere a la noción de causa, junto con la idea de A y la de

⁴²⁷ De hecho, ya en el Apéndice al *Treatise*, HUME reformó su primera opinión sobre la creencia, añadiendo la idea de que, en realidad, se trata de un sentimiento.

⁴²⁸ E. 48 (71).

⁴²⁹ E. 49 (72).

⁴³⁰ E. 49 (72).

B. Ahora bien, la originalidad de esa nueva idea, según las palabras de HUME, reside en que va acompañada de un sentimiento. Es decir, y esto es importante, de una impresión. Precisamente, para HUME, la creencia no es otra cosa que una idea a la que se suma una impresión. La creencia en la relación causal entre dos acontecimientos, en lo inobservado e, incluso, en el mundo externo, es, pues, según la opinión de HUME, producto de una adición esencial que lleva a la mente a ligar, a entrelazar profundamente una idea -esto es, una representación de la realidad-, y una impresión en la forma más concreta de un sentimiento. El convencimiento de que la mente actuaba siguiendo este mecanismo condujo a HUME a mantener una máxima aparentemente paradójica y ampliamente debatida entre sus lectores: "*que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cognitiva*"⁴³¹. La creencia como idea-impresión es, sin duda, una de las aportaciones más significativas de la filosofía de HUME y, desde luego, la máxima expresión y creación dentro de sus conceptos básicos, pues aún en esta noción la doble naturaleza de ser impresión e idea y, al mismo tiempo, posibilita el conocimiento de la realidad externa.

Pero, HUME se preocupó también por descifrar cuál es el origen del sentimiento de la creencia, cuál es la causa que conduce e, incluso, obliga a la mente a sumar una impresión a una idea. En esta ocasión, algo que ya había anticipado en el *Treatise*, es reiterado de nuevo en el *Enquiry*. La creencia no puede ser suscitada sino por la naturaleza, "como todos los demás sentimientos". Por ello, el motivo que produce la impresión o sentimiento de la creencia reside, según HUME, en un instrumento de su filosofía ya conocido, en "la fuerza de la costumbre" que lleva a la imaginación a concebir objetos y a unirlos a otros con los que habitualmente aparecen vinculados⁴³². En efecto, "concuera mejor con la sabiduría habitual de la naturaleza asegurar un acto tan necesario de la mente con algún instinto o tendencia mecánica que sea infalible en sus operaciones"⁴³³. Pese a la aparente libertad de sus asociaciones de ideas, la imaginación no es libre de creer o no creer en aquellos objetos que se presentan indeleblemente ligados. Está tendencialmente determinada a formar las representaciones que van acompañadas de un sentimiento de creencia y esto es lo que le diferencia "de las divagaciones de la fantasía", de la unión arbitraria de ideas que componen las ficciones⁴³⁴.

⁴³¹ T. 183 (316).

⁴³² E. 48 (71). También en T. 103 (215).

⁴³³ E. 55 (78).

⁴³⁴ E. 48-9 (71-2). El énfasis en la costumbre como causa del sentimiento de la creencia presupone la tesis fundamental de HUME sobre la capacidad de la facultad racional y la sensitiva, lo que llama el "escepticismo de la razón" y el de los sentidos. El resultado de este análisis, al que dedica prácticamente la parte IV del *Treatise*, deja sentado el papel del hábito en los mecanismos psíquicos y especialmente su equivalencia con las determinaciones instintivas de la mente. Cfr. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 118.

La conexión entre la descripción de la creencia y el problema de definir la causalidad es ahora más evidente. En la causalidad, el pensamiento es conducido por el hábito de la causa al efecto, de A a B, y, de esta forma, anticipa a la vista del primero su relación con el segundo. Se puede así concebir el movimiento de B y, además, creer que realmente se moverá. La costumbre ejerce su "poder" sobre la mente al condicionarla de tal manera que hace presuponer que la experiencia pasada se repetirá y que puede esperarse que así será. La creencia consiste, precisamente, en esa "expectativa" surgida de la costumbre que permite concebir la esperanza de que los acontecimientos pasados se repiten indefinidamente⁴³⁵. La creencia constituye así, según HUME, una forma especial de conocimiento, basado en las tendencias instintivas de la mente y que se diferencia radicalmente de los sistemas cognitivos fundados en la razón, en los sentidos o en la memoria. HUME apura aún más el papel privilegiado que concede a la creencia afirmando que es el único mecanismo de conocimiento de las cuestiones de hecho⁴³⁶. Basta por ahora con dejar apuntado este rasgo esencial de la creencia y en el siguiente apartado se mostrará la relevancia en su apistemología.

Por último, hay que precisar la relación entre la creencia y las pasiones que HUME establece como un rasgo esencial de su teoría sobre la acción⁴³⁷. La vivacidad y fuerza de la creencia cumple un importante papel en la labor de contrarrestar el influjo del impulso que las pasiones y afecciones pueden tener en la dirección de la voluntad. Las ideas por sí mismas, la formulación de juicios, apenas pueden oponerse a los motivos que realmente influyen en las determinaciones de la voluntad. Pero, al destacar el puesto del sentimiento, esto es, de una impresión, en el proceso de la creencia, HUME quiere abrir una vía que le permita justificar, posteriormente, que las decisiones de la voluntad pueden ser informadas por juicios racionales. Al ser la creencia la "imagen más vívida, intensa" de un objeto en la mente, sus representaciones tienen un mayor peso que las ficciones en el pensamiento "y les confiere un influjo mayor en las pasiones y en la imaginación"⁴³⁸. Por tanto, un mecanismo que, entre

⁴³⁵ Precisamente, una de las críticas más reiteradas sobre la teoría humeana de la creencia es el haberla reducido a una "mera expectativa", circunscribiéndola a un esquema rígido de reiteración del pasado sin posibilidades de modificación. Cfr. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, *op. cit.*, p. 93-107.

⁴³⁶ En toda la descripción de HUME sobre la causalidad está implícita esa idea.

⁴³⁷ Según HUME, las creencias, sean morales o de otro tipo, pueden condicionar el influjo de las pasiones y de las afecciones en la mente a través de la simpatía. Detrás de esta afirmación, subyace, como puede comprenderse, prácticamente toda la teoría de la acción de HUME. Dejando para otro momento los pormenores de esta hipótesis humeana, es conveniente sugerir que HUME establece una estrecha conexión entre su descripción de la creencia, la simpatía y las pasiones al explicar los mecanismos de la acción humana. En parte, esta idea ya ha sido adelantada por N. KEMP SMITH cuando en su obra sobre HUME, *op. cit.*, pag. 105, mantuvo que tanto la creencia y la simpatía eran las dos grandes aportaciones de HUME a la historia de la filosofía y que su finalidad era describir una teoría sobre la acción acorde con su ética del "sentido moral".

⁴³⁸ E. 49 (72).

otros, como la razón y el entendimiento o las percepciones sensoriales, puede constituirse en motivo esencial de la voluntad. Esta es precisamente la tesitura en la que se mueve la teoría de HUME para explicar el origen de las acciones humanas.

2.3.2.- *La probabilidad: los riesgos de las conjeturas. Hechos e ideas.*

El énfasis puesto por HUME en la creencia y en el análisis de la causalidad tiene su continuación en la configuración del conocimiento como "probabilidad". El interés de HUME por encontrar una base segura para enfrentarse al problema del conocimiento le lleva a asentar su teoría sobre la creencia y la causalidad. Así, bien puede decirse que en la labor de desgranar los elementos de la mente y sus operaciones más importantes ha ido anticipando los instrumentos básicos para un examen del conocimiento, objetivo principal de su investigación. El resultado final descubre en la probabilidad una vía abierta a un conocimiento empírico de la realidad, basado en la conjetura y en la seguridad y certeza que aporta la suma y reiteración de alternativas. Estamos, por tanto, con la reivindicación de la probabilidad ante lo que puede considerarse la culminación de la epistemología de HUME y, de hecho, ante una auténtica novedad en la historia de la filosofía.

Al afrontar esta parte de su epistemología, HUME emplea una estrategia dirigida, en principio, contra LOCKE y contra las teorías racionalistas, aunque retome de aquél buena parte de su aparato conceptual⁴³⁹. Para la tradición filosófica, la razón humana como conjunto de facultades intelectivas ejerce sus funciones de dos formas distintas, como *conocimiento* y como *probabilidad*, que entrañan, a su vez, dos formas distintas de saber radicalmente diferenciadas. El primero es considerado el más seguro y más certero, el que obtiene un mayor alto grado de certeza, pues logra su certidumbre de la "evidencia surgida de la comparación de ideas", del "acuerdo o desacuerdo entre ideas". La probabilidad está, por el contrario, circunscrita a fundamentar inferencias realizadas a partir del principio de causalidad, es decir, inferencias que surgen de rastrear hechos, recopilar datos, descubrir sus leyes secretas. Circunscripción que implica una condena implícita, la de que sus contenidos cognitivos sólo puedan constituir una mera "apariencia" de acuerdo o desacuerdo de ideas⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Detrás de la aceptación de los conceptos de LOCKE y del rechazo de las consecuencias más racionalistas está, sin duda, no sólo la coherencia de HUME con sus presupuestos metodológicos, sino también la crítica a la matemática y a la geometría, en especial, la crítica, realizada al estilo de ZENON, a las ideas de espacio y de tiempo.

⁴⁴⁰ Fue LOCKE quien acuñó estos términos y quien asignó el significado que está utilizando HUME. Es bien conocida la definición que dió del conocimiento como "acuerdo o desacuerdo entre ideas" y de la probabilidad como "apariencia" de tal relación. El conocimiento sólo puede ser, más allá de la intuición, o demostración o probabilidad, y la diferencia entre uno y otro se mide por la certeza o falibilidad de sus proposiciones. La postura de LOCKE tiende a entronizar al conocimiento demostrativo como único conocimiento válido, mientras condena a la probabilidad a objeto de opiniones, mera creencia o de fe, con las profundas consecuencias que tiene para su reflexión sobre la geometría y la ética. Cfr. J. LOCKE, *Ensayo...*, *op. cit.*, libro

HUME confirma la profunda distinción existente entre ambas formas de conocer, pero al articular su teoría sobre el conocimiento invierte radicalmente los términos de esta tradición. Aunque la certeza nace de la comparación entre ideas, no todos los razonamientos causales deben ser comprendidos bajo la imagen de mera "conjetura", tal y como son entendidos por algunos filósofos. Muchas argumentaciones basadas en la causalidad son superiores en seguridad y en creencia a las conjeturas de la probabilidad. Incluso, en las conversaciones cotidianas se utilizan expresiones cuyo grado de evidencia parece de mayor rango que algunas proposiciones. HUME cita los ejemplos más habituales en el habla normal. Las frases "el sol saldrá mañana" o "todos los hombres deben morir", cuyo fundamento es la causalidad y la observación de los hechos, no dejan de poseer una certeza mayor que el razonamiento probable. "Y sin embargo, es evidente que no tenemos más seguridad en estos hechos que la proporcionada por la experiencia". Tras esta aseveración, se requiere, por tanto, replantear y "señalar los distintos grados de evidencia", distinguiendo la certeza del conocimiento por "la seguridad surgida de la comparación de ideas", el conocimiento por "pruebas" (*proofs*), cuyos argumentos se derivan "de la relación de causa y efecto y están libres de duda e incertidumbre", y, en último lugar, la "probabilidad", cuya evidencia está "todavía acompañada por la incertidumbre"⁴⁴¹.

Pues bien, tras estas consideraciones, HUME se presta a demostrar que la probabilidad, aun poseyendo una evidencia incierta, es, sin embargo, la forma más adecuada para efectuar razonamientos morales, para un conocimiento cierto de los hechos de la vida y de las acciones humanas. Esta actitud de HUME entraña una inversión estratégica respecto a la tradición filosófica, que veía en la seguridad del conocimiento y de la demostración el origen de los principios morales⁴⁴². Implica afrontar la cuestión de cómo y de acuerdo a qué instrumentos conceptuales puede asentarse el papel de la probabilidad, por encima de la demostración, en la argumentación moral. Aun siendo las indicaciones de HUME de muy variada índole, en realidad, entrelaza en ellas tanto argumentos lógicos como explicaciones que conectan con sus presupuestos psicológicos. En el primer caso, HUME aventura y desentraña una de las distinciones conceptuales que más fama le ha merecido, la que distingue entre las "relaciones de ideas" y las "cuestiones de hecho" como ámbitos diferenciados del conocer. Una distinción que tiene que ser considerada como el preámbulo de su fundamentación de la probabilidad como puerta abierta a una epistemología de las ciencias sociales. A partir de esta importante división, HUME justifica el poder y el estatuto privilegiado de la probabilidad en las

IV.

⁴⁴¹ T.124 (243).

⁴⁴² HUME tiene en su punto de mira, desde luego, a autores como LOCKE y a sus herederos intelectuales como S. CLARKE y W. WOLLASTON, cuyas teorías son un punto inequívoco para entender su filosofía moral.

inferencias y juicios realizados en la vida cotidiana siguiendo sus explicaciones sobre la creencia y la causalidad. Pasemos, a continuación, a detallar brevemente las indicaciones aducidas por HUME acerca del fundamento de la probabilidad.

Con toda seguridad, la distinción entre *relations of ideas* y *matters of fact* ha pasado a ser en la historia de la filosofía algo más que una idea original de HUME para constituir un punto de referencia ineludible cuando se hace referencia a la posibilidad implantar principios y transformar la realidad. HUME no hace otra cosa que desvelar algo que, sin embargo, desde KANT parece más claro, la distinción entre el ámbito de los dogmas, los valores y los principios, y el terreno de los hechos, de la realidad, de la experiencia. Dada la importancia y el interés de este planteamiento, no resulta extraño que más de un autor se fije en sus implicaciones teóricas y que, además, suscite una viva controversia⁴⁴³. Antes de iniciar una exposición de sus rasgos más característicos, conviene transcribir literalmente el texto en donde HUME lo detalla con más claridad:

"Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Algebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados* es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo... Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo... No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad"⁴⁴⁴.

⁴⁴³ La distinción entre las cuestiones que afectan a relaciones entre ideas y hechos es un ejemplo de la sofisticación analítica que alcanza HUME en su madurez. Lo más sobresaliente es que, en realidad, HUME se percató de la necesidad de aclarar esta distinción en el primero de los *Enquiries*, mientras que en el *Treatise* aparece de modo oculto y subyace a muchas de sus explicaciones, especialmente cuando afronta el problema del fundamento de los juicios morales. En la actualidad, dada la importancia que ha obtenido y sus éxitos en separar lo que pertenece al orden de las ideas, valores y axiomas y al orden de los hechos, lo fáctico, esta distinción recibe el nombre de *Hume's Fork*, la horca de HUME. Entre otros, el autor que más ha destacado en los comentarios a esta cuestión ha sido A. FLEW, quien puso en evidencia su estatuto lógico, entrando en contradicción con alguna de las consideraciones psicológicas previas. Cfr. A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, *op. cit.*, p. 53-67.

⁴⁴⁴ E. 25 (47-8).

HUME encuentra en la distinción de los objetos de la razón en "relaciones de ideas" y "cuestiones de hecho" un punto de partida con el que enfrentarse al problema de definir la eficacia de las proposiciones científicas, un problema que discurre paralelamente al de la validez de la inducción y la deducción, dos modos básicos del conocimiento y de la ciencia. Proposiciones del estilo "Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados" son claramente distintas a las proposiciones del tipo de "Que el sol saldrá mañana". El primer tipo de proposiciones destaca por hacer referencia a objetos que pueden ser descifrados previamente por la razón, es el orden del "a priori" que puede ser descubierto por intuición o demostración, "por la mera operación del pensamiento". Como tal, sus conclusiones se rigen por un principio clásico en el reino de la lógica, esto es, el principio de contradicción, por el cual lo contrario de lo afirmado es imposible. Y es, por tanto, el ámbito fundamental donde domina la certeza, la seguridad del conocimiento, con independencia de lo que suceda en la realidad y "en cualquier parte del universo". HUME menciona a la aritmética, el álgebra y la geometría, las tres ciencias demostrativas por excelencia, cuyos procesos argumentativos se realizan "more geométrico". Esta adscripción de las ciencias formales a un orden apriorístico, al "mundo de las ideas", inspira toda la filosofía de HUME, en la que destaca por su incapacidad por mover a la voluntad. Para HUME, demostración y volición son terrenos radicalmente escindidos, con principios y reglas de actuación incompatibles⁴⁴⁵.

Proposiciones como "el sol saldrá mañana" son, para HUME, radicalmente distintas a las proposiciones de las ciencias matemáticas. En las proposiciones sobre cuestiones de hecho, el rasgo esencial reside en que lo contrario de lo afirmado es posible, pues pensarlo no implica contradicción y la mente no encuentra ninguna dificultad en imaginarlo. "*Que el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*"⁴⁴⁶. Tan posible es que la proposición "que el sol salga mañana" se cumpla como que no, puesto que al ser una proposición científica es falsable, podríamos afirmar en lenguaje de la filosofía de la ciencia actual. En el fondo, nos movemos en el mundo de las conjeturas. Para HUME, resulta inútil intentar demostrar que tanto una como otra proposición son verdaderas. Las proposiciones sobre cuestiones de hecho son susceptibles de ser negadas sin que implique contradicción y son, por otra parte, conocidas "a

⁴⁴⁵ No parece arriesgado afirmar que HUME se planteó la división entre relaciones de ideas y las cuestiones de hecho cuando se enfrentó seriamente con una explicación coherente de la acción humana y, en particular, de la volición. Es curioso que en el *Treatise* dicha distinción no aparece para nada en su libro I, donde expone su teoría sobre el conocimiento, y sólo aparece tímidamente en el libro II, cuando trata el tema de "los motivos que influyen en la voluntad, para finalmente constituirse en punto de referencia ineludible en su análisis sobre los juicios morales, en el libro III. En el primer *Enquiry*, HUME se hará eco de la relevancia de esa distinción, considerando su papel en la demostración y en la volición. Sin duda, esta hipótesis demostraría que no es cierta la tesis ya desechada de N.K. SMITH según la cual HUME realizó antes el libro III que los libros I y II. Cfr. A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, p. 53 y ss.

⁴⁴⁶ E. 25-6 (48).

posteriori". De ahí, su estatuto científico. También en el *Abstract*, ratifica lo aquí defendido: "por lo que se refiere a cualquier asunto de hecho, por fuerte que pueda ser la prueba extraída de la experiencia, siempre puedo yo concebir lo contrario, aunque no siempre pueda creerlo"⁴⁴⁷.

Pero, para HUME, esta fragilidad, que aparenta toda referencia a los hechos, enmascara la seguridad de su conocimiento. El reino de los hechos es el reino de la causalidad, que con tanto ahinco ha analizado. "Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*"⁴⁴⁸. Junto a esta afirmación, hay que considerar que el análisis acerca de la formación de la categoría de la causalidad ha mostrado que es un concepto útil al que se puede recurrir en los razonamientos prácticos. Conviene no olvidar que, para HUME, al recalcar que toda inferencia realizada a partir de los hechos es resultado de la causalidad, está también insistiendo en que "de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos referentes a la conducta de la vida; sobre esto se funda toda nuestra creencia en la historia, y de aquí se deriva toda filosofía, exceptuando la geometría y la aritmética"⁴⁴⁹. Ya adelantamos al inicio de esta apartado la relevancia que adquiere en HUME la relación entre causalidad y probabilidad al profundizar en el razonamiento práctico y su papel en la filosofía moral. El razonamiento moral al fijar su atención en los hechos, sean particulares o generales, de la vida se componen siempre relaciones causales entre unos acontecimientos y otros.

Precisamente, es en este punto donde conecta en el pensamiento de HUME el fundamento de la probabilidad con su análisis de la creencia y de la causalidad y, por tanto, con sus explicaciones psicológicas. En un texto del *Enquiry* se expresa con claridad esta relación: "existe una probabilidad que surge de la superioridad de posibilidades de una de las alternativas y, según aumenta esta superioridad y sobrepasa las posibilidades contrarias, la probabilidad contraria aumenta proporcionalmente y engendra un mayor grado de creencia o asentimiento en favor de la alternativa, cuya superioridad descubrimos"⁴⁵⁰. HUME denomina a este tipo de expectativa probabilidad del *azar*. Ahora bien, dicho principio es aplicable también a la probabilidad de las *causas*, pues "hay causas que son absolutamente uniformes y constantes en la producción de un determinado efecto, y jamás se ha encontrado fracaso o irregularidad alguna en su operación"⁴⁵¹. He aquí los dos tipos de probabilidad que son posibles según HUME. En ambos casos, la reiteración de una de las alternativas genera el sentimiento de creencia que, a su vez, funda la probabilidad.

447 A. 653 (108).

448 E. 26 (49).

449 A. 650 (105).

450 E. 56 (80).

451 E. 57 (82).

HUME afirma que si lanzamos un dado al aire comprobaremos que, en principio, cada lado tiene las mismas posibilidades de salir, pues en ello reside la naturaleza misma del azar, en "que todas las alternativas que comprende sean iguales". Sólo cuando un mismo lado cae en sucesivas ocasiones, la mente es arrastrada a pensar que en un nuevo lanzamiento volverá a presentarse. Es precisamente esta "conurrencia de varias anticipaciones", precisa HUME, la que, "por un inexplicable mecanismo de la naturaleza", genera el sentimiento de creencia. Otro tanto puede decirse de la probabilidad basada en las causas. En acontecimientos bien conocidos, como el fuego que siempre quema o la ley de la gravedad que funda la atracción, puede esperarse que ante una repetición continúen invariablemente produciendo el efecto. Incluso en "causas más irregulares e inciertas", la mente es determinada a trasladar a inferir que lo sucedido en el pasado se repetirá en el futuro, de forma que surge una creencia, basada en la costumbre, y podemos esperar que ese acontecimiento se cumpla con seguridad⁴⁵².

Queda claro, con estos ejemplos, el fuerte ligazón que une en la teoría de HUME la explicación sobre la causalidad, la creencia y la probabilidad. Dos fenómenos mentales de importancia para la filosofía de HUME quedan así estrechamente entrelazados. Como afirma al rubricar su análisis en el primer *Enquiry*: "Cuando un gran número de experiencias en un determinado momento, concurren en un mismo hecho, lo fortalecen y confirman en la imaginación, engendran el sentimiento que llamamos *creencia*, y dan a su objeto preferencia sobre el objeto contrario que no es apoyado por un número semejante de experiencias"⁴⁵³. Tras estas indicaciones la psicología de HUME se convierte en un juego en el cual, por un lado, la observación de casos repetidos genera una expectativa de futuro -una creencia, en definitiva- y, por otro, su cumplimiento un sentimiento fortalecedor de esa misma creencia. Especial hincapié pone HUME en mostrar que, pese al ejemplo del dado, en la vida y en la filosofía moral es la probabilidad de causas la que prima y la que genera una creencia más poderosa, puesto que obliga con más fuerza al pensamiento a considerar su realización⁴⁵⁴.

En conclusión, el resultado del análisis efectuado por HUME acerca del conocimiento y la probabilidad puede resumirse en el estatuto privilegiado que concede a esta última en los dominios de la mente. Conocer la vida real, las cosas del mundo, conlleva inevitablemente un conocimiento probable, inseguro, cuya certeza consiste en la evidencia lograda por la reiteración de sucesos pasados y la expectativa que se cumplan en el futuro. Sin duda, esta conclusión

⁴⁵² Los ejemplos están en E. 57-9 (81-2).

⁴⁵³ E. 58 (83).

⁴⁵⁴ Para HUME, en realidad, el azar no es sino "la negación de las causas" y, por tanto, dificulta la formación de inferencias sobre hechos. En el fondo, dice HUME en su análisis sobre la probabilidad del azar, en estos casos debe existir una causa desconocida para el conocimiento humano que hace que incluso en el azar exista una reiteración y una expectativa. Cfr. T. 125-130 (244-9).

es posible porque previamente divide los objetos de la mente, los ámbitos de la razón, en relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Un ámbito dominado por la intuición o la demostración, esto es, la seguridad derivada de las deducciones silogísticas y el otro ámbito objeto de las inferencias causales, el terreno fundamental de la experiencia y la observación. Bien puede decirse que esta aportación de HUME constituye, además, una anticipación a la famosa distinción kantiana entre "razón pura" y "razón práctica". Para HUME, el primer objeto de la razón reside principalmente en "el mundo de las ideas", incapaz por tanto de producir y de influir en las acciones, mientras que las cuestiones de hecho, sin ser un motivo explícito de la voluntad, informan, sin embargo, sobre la realidad, sobre los medios válidos para satisfacer intereses y deseos, que son, en definitiva, las pasiones y afecciones que realmente impulsan y dirigen la conducta humana. Es precisamente en este punto donde se establece, como se verá en el siguiente capítulo, un puente dentro de la filosofía de HUME entre su epistemología, con su énfasis en la creencia y en la probabilidad, y la teoría de la acción, que subyace a sus explicaciones sobre la moral y la política.

A modo de resumen de este capítulo, conviene finalmente referirse a algunos aspectos que están vinculados con la exposición posterior. Sin duda, son muchos los comentarios que pueden hacerse a un pensamiento de su envergadura. Ahora bien, no es exagerado afirmar que se articula a partir de una serie de conceptos emparejados estrechamente y que pueden concretarse en los siguientes:

1) En primer lugar, destaca, por su interés y por su relevancia, la distinción entre *las impresiones y las ideas*. Como se ha visto en el primer apartado, HUME otorga una especial importancia a la distinción entre la percepción que surge inmediatamente de la constitución humana y la que procede de otra impresión, esto es, entre la percepción original e innata y la copia o imagen derivada, los rasgos que caracterizan a las impresiones y a las ideas. No debe perderse de vista que, junto al lugar ocupado en su epistemología, estos conceptos hacen referencia a un conjunto variado de operaciones de la mente, como son las pasiones, los sentimientos, el razonamiento y la creencia. De ahí que se pueda afirmar sin temor que "impresiones" e "ideas" son términos genéricos relacionados con los diferentes procesos mentales, y, por tanto, hay que tomarlos como tal. En el fondo, son resultado de la búsqueda de simplicidad en el análisis psicológico pretendido por HUME.

2) Igualmente relevante es la reflexión que HUME efectúa acerca del *sentir y el pensar*, como dos esferas de la mente diametralmente opuestas y, a su vez, resultado de complejos procesos de *asociación*. Sin duda, la distinción entre impresiones e ideas subyace a esta última consideración. Parece como si el mundo del sentimiento, el mundo de las impresiones que tanto aprecia HUME, se opone radicalmente al mundo del pensamiento, de la probabilidad y de la

razón práctica, que no son sino una transformación de los primeros datos sensoriales. Cabe afirmar que detrás de la epistemología humeana se encuentra una intención de cuestionar la naturaleza misma del entendimiento, sobre cómo surgen y se construyen sus procesos cognitivos. Un problema que, por otra parte, HUME parece resolver otorgándole el estatuto de un ente artificial, creado por la naturaleza humana. Quizá extrañe esta afirmación, pero, en realidad, está sugerida por su insistencia en la derivación, en la asociación de ideas y en otros conceptos que utiliza como instrumentos de formación del pensamiento. Es, además, una consecuencia acorde con el método analítico que le conduce a descomponer paso a paso la mecánica del entendimiento, a mostrar los átomos o elementos básicos de la mente, a buscar las leyes asociativas que articulan el pensamiento. El entendimiento, la razón como "artificio", como una grandiosa construcción del ser humano, parece ser la alternativa que el asociacionismo humeano reivindica en su epistemología. Una alternativa escandalosa en su época más propicia a defender la idea de la "razón natural" y de extender sus consecuencias al campo del derecho y de la ética, tal como hizo el iusnaturalismo clásico.

En consecuencia, a juicio de HUME, el entendimiento, la razón, el pensamiento parecen incluirse en el mundo de los artificios, de las ficciones, de las invenciones -como el derecho, la justicia, la sociedad-, mientras que las percepciones de los sentidos, los sentimientos mismos, obedecen a los principios del mundo de la naturaleza. Pero esta afirmación no debe entenderse con toda su radicalidad, como si existiese una fractura insalvable. Más bien, la mente crea precisamente porque se encuentra en ella un apego a lo natural. Es la naturaleza misma, a través de tendencias instintivas, de la *costumbre*, la que crea, inventa, articula ideas. El pensamiento de HUME, aunque sustentado en una estrategia de diferencias y oposiciones, es un pensamiento de síntesis y de globalidades.

3) Finalmente, la reflexión de HUME se apoya *en la clarificación existente entre el orden de lo dinámico y el orden de lo estático, entre actividad y pasividad*, un análisis que permanece como un transfondo de su filosofía. En efecto, la naturaleza y la mente se distinguen, en opinión de HUME, por la huella indeleble de lo dinámico, del movimiento, de la actividad. Ella misma es "impulso", proceso y, lo que es lo mismo, es fenómeno. La actitud de HUME no es una actitud aislada, sin fundamento, sino que responde a un conocimiento de las innovaciones de la ciencia newtoniana que analizaba el movimiento de los cuerpos físicos. En lógico paralelismo, contempla a la naturaleza humana en una búsqueda de las causas de los movimientos de la mente. De ahí que considere a una serie de fenómenos psíquicos, como las emociones, los afectos, las pasiones o los sentimientos, como los motores de la mente. Estos son, ciertamente, pulsiones, instintos, impulsos, pero son también "impresiones". Lo natural y las impresiones pertenecen al orden de lo dinámico que se encuentra en la mente frente al elemento estático que define a las ideas, al pensamiento,

a la razón. Las imágenes construídas con las ideas están precisamente definidas por su escaso poder para determinar los procesos de la mente, principalmente la voluntad. HUME sacará fruto de esta distinción entre lo dinámico -la naturaleza por excelencia- y lo estático -el artificio con toda su fuerza creadora- más adelante, cuando trate el famoso combate entre la pasión y la razón. Entonces, el dinamismo y poder de las pasiones es un argumento a favor de lo natural que sirve para relegar a la razón a un papel más limitado como se verá en el capítulo siguiente.

Tras estas indicaciones, parece cada vez más evidente que la teoría sobre la mente es también una reflexión acerca de los aspectos "naturales" y "artificiales" de la constitución humana. En efecto, lo natural, para HUME, tiene los rasgos fundamentales de las impresiones, esto es, de lo primero, original e inmediato a la mente, de lo que es propio a la constitución y textura de la naturaleza humana. Por ello mismo, se identifica en parte con el particular mundo de los afectos, de los sentimientos que aparecen espontáneamente en la mente. Es también dinamismo, movimiento, "impulso", con la impronta paralela de la fugacidad, de lo precedero, de lo inestable y, a la vez, variable, que resalta en el contexto de la mente humana. Pues, "la naturaleza humana, dice HUME, es demasiado inconstante para admitir una cierta regularidad: le es esencial la variabilidad"⁴⁵⁵. Por el contrario, lo artificial se corresponde con los rasgos de las ideas. De ahí que sea siempre algo derivado, secundario, ligado a algo precedente. Es el mundo de las representaciones, de las imágenes, del pensamiento y, por tanto, su campo de acción pertenece al orden de lo estático, de lo estable e inmutable que se encuentra en la mente, es decir, de las demostraciones, de los silogismos. Mundo natural y mundo de los artificios, de lo original y de lo secundario, del sentimiento y del pensamiento, de lo dinámico y de lo estático, es ésta la caracterización que hace HUME de las relaciones entre lo natural y lo artificial⁴⁵⁶.

Pero, considerar a la naturaleza y al artificio con estos rasgos implica tener en cuenta otros dos conceptos. Puede decirse que HUME se refiere a la naturaleza con una idea que ya hemos visto, la de que lo natural es por antonomasia *tendencia*, propensión, movimiento no querido, elementos todos ellos que caracterizan a la costumbre. En el fondo, para HUME, la naturaleza no es otra cosa que reiteración de lo mismo, tránsito fácil de un punto a otro, en definitiva, costumbre, "esa gran guía de la vida humana"⁴⁵⁷. En contraposición, lo artificial asume todos los rasgos de la *creación*, de algo que se construye e

⁴⁵⁵ T. 283 (455).

⁴⁵⁶ Los conceptos de "naturaleza" y "artificio" pueden considerarse como, lo que ha denominado G. BACHELARD, "indicadores epistemológicos". Es decir, conceptos comprendidos por toda la comunidad científica o filosófica, pero cuyo significado es siempre impreciso, demasiado abstracto y sujeto a discusión. En realidad, el mérito de estos conceptos no estribaría en su fidelidad con los hechos, sino que permitirían un avance en la discusión científica y filosófica al ser ellos mismos objeto de debate. Cfr. G. BACHELARD, *La Formación del Espíritu Científico*, edic., 11, trad. J. Babini, México, Siglo XXI, 1983.

⁴⁵⁷ E. 44 (68).

inventa voluntariamente, que está íntimamente ligado a un anhelo fáustico de superación, de traspasar umbrales de percepción y de ruptura de límites⁴⁵⁸. He aquí, pues, resumida en dos palabras emblemáticas, -tendencia y creación-, la caracterización propuesta por HUME para lo natural y lo artificial.

Ahora bien, al hacer esto, HUME está reelaborando unos conceptos fundamentales de acuerdo con los presupuestos que estaban en el ambiente de su época. Una reelaboración que implica, por otro lado, una reconducción conceptual interesante. Al mismo tiempo, esta caracterización le sirve como plataforma para una comprensión nueva de los fenómenos normativos. De hecho, HUME al tratar los temas de la filosofía moral pretende demostrar la simbiosis que se produce entre lo natural y lo artificial, lo que es efecto de las tendencias involuntarias de la mente y lo que se deriva de los designios e intenciones. La naturaleza y los artificios inventados por la mente no son dos órdenes que siempre se oponen en la vida cotidiana, como se ha visto. Para HUME, las acciones humanas, cuya motivación obedece a alguna causa natural -egoísmo, interés, algún deseo particular u otra pasión-, son artificiales, pues, en definitiva, son "realizadas con un cierto designio e intención"⁴⁵⁹. Hasta las invenciones más originales de la mente llegan a ser con el tiempo y la costumbre en un motivo natural de líneas determinadas de conducta. O, como dice HUME en expresión que conviene recoger por su relevancia: "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 de pensamiento o reflexión"⁴⁶⁰. Más adelante se extraerán las consecuencias de este texto que nos sitúa ante la necesidad de entender los fenómenos normativos y sociales como una compleja articulación de las tendencias naturales y la capacidad creadora de la mente humana.

La distinción entre lo "natural" y lo "artificial" incide, como se verá más adelante, directamente en la reflexión acerca de la justicia realizada por HUME en el *Treatise*. Pero interesa destacar la relevancia de dicho análisis como punto de partida de su teoría de la acción, con la que HUME anticipa alguno de las estrategias que utilizará en la construcción de su pensamiento jurídico y político. La calificación de lo natural y de lo artificial, del sentimiento y del pensamiento, de lo dinámico y de lo estático, tendencia y creación, son elementos básicos de su estudio sobre los mecanismos de la acción. Para HUME, se trata ya de elaborar un análisis del papel de las diferentes tendencias que determinan la voluntad, que influyen y motivan las acciones, un análisis que afecta al papel de la razón en las prácticas sociales. Equivale a considerar la acción a la luz de los presupuestos epistemológicos para demostrar los elementos de integración, las bases de la intersubjetividad social. Se cierra así

⁴⁵⁸ En el *Treatise*, HUME calificará a la humanidad de "especie inventiva" (T. 484 (708)).

⁴⁵⁹ T. 475 (697).

⁴⁶⁰ T. 484 (708).

un apartado de la filosofía de HUME, referido a su epistemología. Se inicia, por otra parte, una nueva etapa en el recorrido por su pensamiento. Puede considerarse el estudio de la acción humana como el engranaje que permite una articulación coherente entre la epistemología humeana y su filosofía práctica.

2.4.- La dicotomía entre lo "natural" y lo "artificial".

Para alguna de las corrientes actualmente vigentes en ética, el pensamiento de HUME ocupa un puesto central dentro de una filosofía de inspiración "naturalista", especialmente como punto de referencia en alguna de las discusiones más interesantes. En el *Treatise* como en el *Enquiry concerning human understanding*, pueden encontrarse indicaciones sobresalientes que avalan esta calificación. Sin embargo, falta entre estos comentarios un estudio más generalizado que trate de rastrear los rasgos del concepto de "natural", sobre todo en relación con el de "artificio". Un estudio que es de suma importancia tanto para comprender el conjunto de su epistemología como para desentrañar el nexo con su ética y política. No olvidemos que precisamente la definición de la justicia realizada por HUME en el *Treatise* se asienta sobre la tensión entre ambos conceptos y que, por otra parte, es característica de la época en la que escribía. Tensión que no tiene porqué entenderse como un motivo de fractura en su proyecto filosófico, sino como el origen de una síntesis creadora, capaz de aportar una explicación coherente con sus presupuestos empiristas de los fenómenos normativos y sociales. Un análisis de estas nociones, de sus relaciones y transformaciones es lo que se pretende en este apartado, partiendo de indicaciones que se han destacado con anterioridad⁴⁶¹.

Como es bien sabido, el estudio del significado de "naturaleza" ocupa un lugar central en la filosofía de HUME y en su evolución intelectual. Con ello, no hace otra cosa que seguir los pasos de otros autores que habían trazado el camino a recorrer dentro del ámbito de la filosofía práctica. HUME mismo era un perfecto conocedor de las innovaciones que la filosofía natural y la ciencia experimental estaban logrando en el orden del conocimiento, con especial interés en los nuevos métodos que buscaban en la experiencia y en la observación el elemento de entronque con la realidad. Sin embargo, lo que hace relevante el estudio de HUME acerca de lo "natural" es su clara conexión con un

⁴⁶¹ Los conceptos de "naturaleza" y "artificio" pueden considerarse como, lo que ha denominado G. BACHELARD, "indicadores epistemológicos". Es decir, conceptos comprendidos por todos los pertenecientes a la comunidad científica o filosófica, pero cuyo significado es siempre impreciso, demasiado abstracto y sujeto a discusión. En realidad, el mérito de estos conceptos no estribaría en su fidelidad con los hechos, sino en que permitirían un avance en la discusión científica y filosófica al ser ellos mismos objeto de debate. Cfr. G. BACHELARD, *La formación del Espíritu Científico*, edic. 11, trad. J. Babini, 1983, México, siglo XXI, 302 p.

análisis de lo "artificial", distanciándose de esta forma de buena parte de la filosofía contemporánea. El primer gran descubrimiento de HUME reside en la relación paradójica entre lo "natural" y lo "artificial", entre naturaleza y artificio⁴⁶². Una relación que reviste todos los visos de una simbiosis enigmática, no descifrable a primera vista, salvo que se recurra a una fina herramienta analítica. Una relación que es, además, fluctuante pues no resulta fácil a los ojos del investigador inquirir lo que realmente es un fenómeno de la naturaleza, principalmente en el caso de la naturaleza humana, y lo que se encuadra dentro de la invención y creación de la mente.

En este análisis, el primer hecho a constatar reside en que HUME articula sus explicaciones acerca de lo natural y lo artificial *encadenando*, en primer lugar, *una serie de oposiciones*. Es ésta una estrategia positiva, que viene a mostrar el sólido entramado que une los términos estudiados. No se trata de defender la existencia de una ruptura, un hiato entre ambos, tal y como era habitual en su época, ni de postular una radical oposición a partir de la cual se edifica el pensamiento, la acción humana, la sociedad. Más bien, es una estrategia que tiene por objeto retener las diferencias para a continuación resaltar la paradoja de un discurso filosófico demasiado vinculado a la conflicto entre el ámbito de la naturaleza y el artificio. HUME estructura su propuesta en torno a tres niveles de oposiciones que le sirven para enfrentarse a la cuestión de la justicia.

La oposición entre lo natural y lo artificial era un lugar común en el pensamiento inglés y, dentro de la problemática de la filosofía moral, una de las cuestiones más debatidas y que más conflicto suscitaba. Se halla en el fondo del análisis realizado por HOBBS en *Leviathan* y también en la escuela del "sentido moral", de la que HUME toma no pocas sugerencias. En todos ellos, la tensión entre lo "natural" -el egoísmo, el interés, el deseo de bienes, el conflicto-, y lo "artificial", -la sociedad, la justicia, el orden normativo, la

⁴⁶² Desde la filosofía griega, la distinción entre "physis" y "nomos", entre naturaleza y convención, ha ocupado un papel prevalente en la reflexión sobre la sociedad y ha permitido, además, distinguir los diferentes ámbitos que pueden ser objeto del saber. Tuvo un puesto importante en los orígenes de la ciencia social, pues permitía contraponer los objetos de la realidad, del saber, según si procedían directamente de la acción humana o no. Así, si un objeto no procedía del designio o intención humana se consideraba un fenómeno "natural" y perteneciente, por tanto, al ámbito de la filosofía natural, de la ciencia y del derecho natural. Por el contrario, los objetos dependientes de la acción humana eran calificados como "artificiales", así el derecho positivo. La nueva ciencia social del XVIII, ligada a presupuestos empiristas, se encontró con que un análisis mostró que una misma acción podía ser catalogada tanto de "natural" como de "artificial". F. von HAYEK ha resaltado la importancia de la filosofía de MANDEVILLE y HUME para reivindicar una tercera clase de fenómenos que, "según cual fuese la definición adoptada, pertenecerían a una u otra de las referidas categorías". A. FERGUSON destacaría de este tipo de fenómenos que, aun siendo resultado de la acción, sin embargo, no son consecuencia de la intención humana. Cfr. F. von HAYEK, *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. I, *Normas y Orden*, Madrid, Unión Editorial, 1978, p. 38 y 42.

cooperación-, se sitúa en la base de la discusión, en la encrucijada de considerar inviable un proyecto social, salvo que se niegue radicalmente la existencia de lo instintivo, lo peligroso, o de creer que, por el contrario, tan sólo, una vez se fomenten las tendencias naturales, es posible desarrollar una estructura adecuada de la sociedad, sea basándose de la voluntad de un soberano hipotético -HOBBS-, sea partiendo del interés de múltiples individuos unidos en el deseo de propiedad mediante el artificio de la justicia -MANDEVILLE-⁴⁶³. Precisamente, el pensamiento de HUME se construye a partir de esta disyuntiva. HUME retoma esta discusión y elabora, fundamentalmente en el *Treatise*, una reflexión que se fija, sobre todo, en los niveles en los que se mueve esta oposición tan debatida. En primer lugar, un nivel centrado en el origen de cada uno de los conceptos. En un segundo nivel, HUME considera los fenómenos mentales que pueden asignarse a lo natural y a lo artificial. Finalmente, aparece el carácter e influjo que lo natural y lo artificial tienen en procesos cognitivos con especial referencia a la acción humana. En estas consideraciones se hallan otras indicaciones que han sido lugar común en la descripción anterior: impulso, dinamismo, tendencia, asociación, ficción, son otros tantos elementos a tener en cuenta.

En primer lugar, para HUME existe *un paralelismo entre la oposición "natural"- "artificial" y la diferencia que establece entre una percepción original y su copia, entre la impresión y su idea*. Como es bien sabido, HUME distingue entre la percepción que surge inmediatamente de la constitución humana y la que procede de otra impresión. Ambos conceptos, impresión e idea, son

⁴⁶³ La irreductibilidad de la tesis de HOBBS acerca de la dirección asocial de la naturaleza humana produjo más de un quebradero de cabeza entre los moralistas ingleses. La imposibilidad de justificar un salto del hombre a la sociedad e incluso las dudas acerca de la pervivencia de esos instintos irreprimibles, salvo por un hipotético contrato social, fue una constante en la discusión de estos autores. CLARKE, que desvió alguna de las propuestas de la filosofía de LOCKE hacia un racionalismo casi cartesiano, elaboró una teología naturalista, basada en las hipótesis de NEWTON, para mostrar la existencia de un deber y una obligación más fuerte que la "violencia" de los instintos naturales antisociales. Otro ejemplo importante, por citar un caso contrario al de CLARKE, es el de HUTCHESON. En una de sus primeras obras, escribió unas páginas introductorias en las que intentó una solución convincente basada en una serie de parejas de conceptos opuestos: bondad moral y bondad natural, vicio y virtud, aprobación y desaprobación. Su propuesta, casi desquiciada, viene a arrinconar a lo negativo -al placer, al interés, a las ventajas individuales- al ámbito del "vicio", de lo reprimible. Ahora bien, en todo ello no dejó de flotar en el ambiente la crudeza de la hipótesis hobbessiana, reformulada más tarde por la dulce ironía de MANDEVILLE que maquilló al hombre-lobo de HOBBS por "el hombre-abeja" que goza de las ventajas de "un panal rumoroso". Es en este contexto de diferenciación entre lo natural y lo artificial donde redacta HUME su *Treatise* y su proyecto de reformulación de ambos conceptos. Sobre esto puede verse S. CLARKE, *Discourse upon Natural Religion*, en *British Moralists*, selección L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 3 ss.; F. HUTCHESON, *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, en *British Moralists, op.cit.*, p. 68 ss.; B. de MANDEVILLE, *La Fábula de las Abejas, o Los vicios privados hacen la Prosperidad Pública*, comentario crítico de F.B. Kaye, trad. de J. Ferrater Mora, 1982, México, Fondo de Cultura Económica, 721 p.; y P. CASINI, *El universo máquina*, trad. T. Filesi, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 117-158.

independientes entre sí, cada uno se encamina por direcciones distintas dentro de la imaginación, pero, por otra parte, se encuentran interrelacionados por un principio de derivación. También lo natural y lo artificial son considerados como dos ámbitos distintos. Incluso, existe entre ambos una relación de precedencia, como en el caso de las impresiones y de las ideas. Lo artificial no puede construirse, crearse o inventarse sin la referencia a lo natural. Lo artificial no es sino copia y derivación puesto que representa e imita a lo natural.

Pero, en realidad, no se trata de identificar lo natural y lo artificial con la distinción entre impresiones e ideas, sino de entresacar alguna de las indicaciones que HUME anticipa al hablar de este tema. Así, conviene recordar que las impresiones son "originales", que se adquieren por "una mera admisión pasiva" de los sentidos, que son las percepciones "tal como hacen su primera aparición en el alma". Las impresiones son definidas por su carácter "primero", "original" o "no copiado de una percepción precedente". "Surgen inmediatamente de la naturaleza", advierte también HUME; esto es, proceden de la constitución original de la naturaleza humana, de su proximidad a la realidad. Por el contrario, las ideas en tanto que representación poseen un estatuto "secundario", "derivado", ligado fuertemente a una impresión precedente⁴⁶⁴. Del mismo modo, HUME considera que a lo natural puede aplicarse esta serie de conceptos: lo natural es lo primero, lo original, lo innato, lo próximo, lo inmediato, mientras que lo artificial es lo derivado, lo secundario, lo creado, representación e imagen de lo natural y, por tanto, ficción de la realidad, construcción en el aire.

La segunda oposición que se entrecruza con los conceptos de "natural" y "artificial" es la que HUME establece entre *el sentir y el pensar*. Sin duda, la distinción entre impresiones e ideas subyace a esta última consideración. Parece como si el mundo del sentimiento, el mundo de las impresiones que tanto aprecia HUME, se oponga diametralmente al mundo del pensamiento, de la probabilidad y de la razón práctica, que no son sino una transformación artificial de los primeros datos sensoriales. Cabe afirmar que detrás de la epistemología humeana se encuentra una intención de cuestionar la naturaleza misma del entendimiento, sobre cómo surgen y se construyen sus procesos cognitivos. Un problema que, por otra parte, HUME parece resolver otorgándole el estatuto de un ente artificial, creado por la naturaleza humana. Quizá extrañe esta afirmación, pero, en realidad, está sugerida por su insistencia en la derivación, en la asociación de ideas y en otros conceptos que utiliza como instrumentos de formación del pensamiento. Es, además, una consecuencia acorde con el método analítico que le conduce a descomponer paso a paso la mecánica del entendimiento, a mostrar los átomos o elementos básicos de la mente, a buscar las leyes asociativas que articulan el pensamiento. El entendimiento, la razón como "artificio", como una grandiosa construcción del ser humano,

⁴⁶⁴ Esta caracterización se encuentra en T. 1 y ss. (87 y ss.), A. 647 y ss. (102 y ss.) y E 17 y ss. (32 y ss.).

parece ser la alternativa que el asociacionismo humeano reivindica en su epistemología. Una alternativa escandalosa en su época más propicia a defender la idea de la "razón natural" y de extender sus consecuencias al campo del derecho y de la ética, tal como hizo el iusnaturalismo clásico.

En consecuencia, según HUME, el entendimiento, la razón, el pensamiento parecen incluirse en el mundo de los artificios, de las ficciones, de las invenciones -como el derecho, la justicia, la sociedad-, mientras que las percepciones de los sentidos, los sentimientos mismos obedecen a los principios del mundo de la naturaleza. Pero esta afirmación no debe entenderse con toda su radicalidad, como si existiese una fractura insalvable. Más bien, la mente crea y es creada precisamente porque se encuentra en ella un apego a lo natural. Es la naturaleza misma, a través de tendencias instintivas, de la costumbre, la que crea, inventa, articula ideas. El pensamiento de HUME, aunque sustentado en una estrategia de diferencias y oposiciones, es un pensamiento de síntesis y de globalidades.

Finalmente, HUME apoya su reflexión sobre lo "natural" y lo "artificial" *en la oposición existente entre el orden de lo dinámico y el orden de lo estático, entre actividad y pasividad*. La naturaleza está marcada, para HUME, por el carácter de lo dinámico, del movimiento, de la actividad. Ella misma es "impulso", proceso y, lo que es lo mismo, es fenómeno. La actitud de HUME no es una actitud aislada, sin fundamento, sino que responde a un conocimiento de las innovaciones de la ciencia newtoniana que analizaba el movimiento de los cuerpos físicos. En lógico paralelismo, contempla a la naturaleza humana en una búsqueda de las causas de los movimientos de la mente. De ahí que considere a una serie de fenómenos psíquicos, como las emociones, las afecciones, las pasiones o los sentimientos, como los motores de la mente. Estos son, ciertamente, pulsiones, instintos, impulsos, pero son también "impresiones". Lo natural y las impresiones pertenecen al orden de lo dinámico que se encuentra en la mente frente al elemento estático que define a las ideas, al pensamiento, a la razón. Las imágenes construídas con las ideas están precisamente definidas por su escaso poder para determinar los procesos de la mente, principalmente la voluntad. HUME sacará fruto de esta calificación entre lo dinámico -la naturaleza por excelencia- y lo estático -el artificio con toda su fuerza creadora- más adelante, cuando trate el famoso combate entre la pasión y la razón. Entonces, el dinamismo y poder de las pasiones es un argumento a favor de lo natural que sirve para relegar a la razón a un papel más limitado como se verá en el capítulo siguiente.

Lo natural, para HUME, tiene los rasgos fundamentales de las impresiones, esto es, de lo primero, original e inmediato a la mente, de lo que es propio a la constitución y textura de la naturaleza humana. Por ello mismo, se identifica en parte con el particular mundo de las afecciones, de los sentimientos que aparecen espontáneamente en la mente. Es también dinamismo, movimiento,

"impulso", con la impronta paralela de la fugacidad, de lo perecedero, de lo inestable y, a la vez, variable que resalta en el contexto de la mente humana. Pues, "la naturaleza humana, dice HUME, es demasiado inconstante para admitir una cierta regularidad: le es esencial la variabilidad"⁴⁶⁵. Por el contrario, lo artificial se corresponde con los rasgos de las ideas. De ahí que sea siempre algo derivado, secundario, ligado a algo precedente. Es el mundo de las representaciones, de las imágenes, del pensamiento y, por tanto, su campo de acción pertenece al orden de lo estático, de lo estable e inmutable que se encuentra en la mente, es decir, de las demostraciones, de los silogismos⁴⁶⁶. Mundo natural y mundo de los artificios, de lo original y de lo secundario, del sentimiento y del pensamiento, de lo dinámico y de lo estático, es ésta la caracterización que hace HUME de la dicotomía entre lo natural y lo artificial.

Pero, considerar a la naturaleza y al artificio con estos rasgos implica tener en cuenta otros dos conceptos. Puede decirse que HUME se refiere a la naturaleza con una idea que ya hemos visto, la de que lo natural es por antonomasia *tendencia*, propensión, movimiento no querido, elementos todos ellos que caracterizan a la costumbre. En el fondo, para HUME, la naturaleza no es otra cosa que reiteración de lo mismo, tránsito fácil de un punto a otro, en definitiva, costumbre, "esa gran guía de la vida humana"⁴⁶⁷. En contraposición, lo artificial asume todos los rasgos de la *creación*, de algo que se construye e inventa voluntariamente, que está íntimamente ligado a un anhelo fáustico de superación, de traspasar umbrales de percepción y de ruptura de límites⁴⁶⁸. He aquí, pues, resumida en dos palabras emblemáticas, tendencia y creación, la caracterización propuesta por HUME para lo natural y lo artificial.

Ahora bien, al hacer esto, HUME está reelaborando unos conceptos fundamentales de acuerdo con los presupuestos que estaban en el ambiente de su época. Un reelaboración que implica, por otro lado, una reconducción conceptual interesante. Al mismo tiempo, esta caracterización le sirve como plataforma para una comprensión nueva de los fenómenos normativos. De hecho, HUME al tratar los temas de la filosofía moral pretende demostrar la simbiosis que se produce entre lo natural y lo artificial, lo que es efecto de las tendencias involuntarias de la mente y lo que se deriva de los designios e intenciones. La naturaleza y los artificios inventados por la mente no son dos órdenes que siempre se oponen en la vida cotidiana, como se ha visto. Para HUME⁴⁶⁹, las acciones humanas, cuya motivación obedece a alguna causa

⁴⁶⁵ T. 283 (455).

⁴⁶⁶ Estas rasgos que separan radicalmente el mundo de lo dinámico del mundo de lo estático serán fundamentales para entender la teoría de la acción y la descripción de la voluntad. Puede verse T. 413, 456 y ss. (614, 674 ss.).

⁴⁶⁷ E. 44 (68).

⁴⁶⁸ En el *Treatise*, HUME calificará a la humanidad de "especie inventiva". Cfr. T. 484 (708).

⁴⁶⁹ T. 475 (697). Junto a este texto existe en el *Treatise* otros dos que también profundizan en el doble estatuto, natural y artificial, de las acciones humanas. Por un lado, lo natural

natural -egoísmo, interés, algún deseo particular u otra pasión-, son artificiales, pues, en definitiva, son "realizadas con un cierto designio e intención". Hasta las invenciones más originales de la mente llegan a ser con el tiempo y la costumbre en un motivo natural de líneas determinadas de conducta. O, como dice HUME en expresión que conviene recoger por su relevancia: "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 de pensamiento o reflexión"⁴⁷⁰. Más adelante se extraerán las consecuencias de este texto que nos sitúa ante la necesidad de entender los fenómenos normativos y sociales como una compleja articulación de las tendencias naturales y la capacidad creadora de la mente humana.

La distinción entre lo "natural" y lo "artificial" incide directamente en la reflexión acerca de la justicia realizada por HUME en el *Treatise*. Pero interesa destacar la relevancia de dicho análisis como punto de partida de su teoría de la acción, con la que HUME anticipa alguno de las estrategias que utilizará en la construcción de su pensamiento jurídico y político. La calificación de lo natural y de lo artificial, del sentimiento y del pensamiento, de lo dinámico y de lo estático, tendencia y creación, son elementos básicos de su estudio sobre los mecanismos de la acción. Para HUME, se trata ya de elaborar un análisis del papel de las diferentes tendencias que determinan la voluntad, que influyen y motivan las acciones, un análisis que afecta al papel de la razón en las prácticas sociales. Equivale a considerar la acción a la luz de los presupuestos epistemológicos para demostrar los elementos de integración, las bases de la intersubjetividad social. Se cierra así un apartado de la filosofía de HUME, el que afecta a su epistemología. Se inicia, por otra parte, una nueva etapa en el recorrido por su pensamiento. Puede considerarse el estudio de la acción humana como el engranaje que permite una articulación coherente entre la epistemología humeana y su filosofía práctica.

queda patente en el determinismo de su teoría sobre la voluntad y la acción; y, por otro lado, lo artificial que siempre toma su punto de referencia en las intenciones y designios, cuando estos caen bajo el espectro de las normas, de la justicia, el derecho y la sociedad. Cfr. T. 484 y 499 (708 y 727). Puede verse también la opinión de F. von HAYEK expresada en la nota .

⁴⁷⁰ T. 484 (708).

Capítulo tercero.

El fundamento de los juicios morales.

Al tratar el tema de la moral en el pensamiento de HUME, se entra en uno de los terrenos de su filosofía más polémicos, en el que están conectadas sus explicaciones psicológicas y su ética. En efecto, el análisis de su teoría sobre la mente nos ha mostrado la distinción existente entre el ámbito de las imágenes y las representaciones y el de las tendencias e inclinaciones naturales. Una distinción que tiene por objeto una confrontación entre los procesos psicológicos del pensamiento y del sentimiento. He aquí ahora que la discusión acerca de la moral, de la "evidencia moral" o de la formación de los juicios morales en la terminología usual de HUME, nos ubica en una perspectiva en la que, utilizando coherentemente los utensilios epistemológicos ya trazados, pretende responder a cuestiones acerca de cómo se articulan juicios morales, o cómo se forman las reglas de conducta, e, incluso, cómo resultan realmente eficaces en la práctica llegando a convertirse en instituciones sociales. Por tanto, el problema de la moral nos conduce, más allá de una teoría sobre la construcción del intelecto, a un punto en el que no basta con imaginar o inventar algo en la mente, sino en el que hay que empezar a hablar de producir, determinar, motivar conductas, de articular, formar, comunicar juicios éticos⁴⁹². En particular, conductas y juicios que se enmarcan dentro de un contexto de interacción.

HUME denomina a su análisis sobre los fundamentos éticos con los términos "moral práctica" (*practical morality*)⁴⁹³. Sin duda, un estudio sobre los principios morales se efectúa con la intención de que tenga una realización práctica. Con estos términos, que poseen un especial resonancia, HUME pretende recalcar sus diferencias con otras corrientes. Diferencias que se concretan en un deseo de convertir a la moral en una ciencia inductiva de alcance real, y no en una disciplina que únicamente se dedique a almacenar

⁴⁹² Se insiste en este apartado introductorio en el papel de la acción como objeto privilegiado de la moralidad para diferenciar el punto de partida de HUME con el escogido por KANT, más atento a los principios y al mundo de los *a priori*. Debe tenerse en cuenta que una teoría sobre la acción sólo tiene un espacio individualizado dentro de la ética y de la filosofía desde hace pocas décadas. Como ejemplo puede verse la obra introductoria de P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, trad. de P. Calvo, Madrid, Cátedra, 1981.

⁴⁹³ Aparecen estos términos en T. 457 y 621 (674 y 878) y E. 9-10 y 163-4 (23 y 190).

principios y preceptos⁴⁹⁴. Precisamente, esto es lo que le lleva a plantearse el problema de la conexión entre la formulación de juicios morales con una teoría sobre la estructura de la acción. De esta forma, su proyecto de "moral" sería útil en la medida que responda a un razonamiento riguroso, abandonando una presentación agradable y "refinada" de los problemas morales. HUME explica su posición diciendo que es preciso en moral convertirse en un "anatomista", que muestre el lado desagradable de los objetos al ilustrar su estructura interna, la relación entre sus partes y su textura, y no en ser exclusivamente un "pintor" que describe "con éxito las apariencias externas e inmediatas de la vida y de las costumbres"⁴⁹⁵. Profundidad y rigor son los elementos fundamentales de la "moral práctica".

Los dos primeros apartados de este capítulo tratan de temas que hoy suelen incluirse en una teoría de la acción. La interconexión existente entre las diferentes partes de la filosofía de HUME llevan a adelantar las cuestiones más importantes de su estudio. Los problemas que dominan en estos apartados vienen a plantear, en primer lugar, si la "evidencia moral" se logra a partir de una conexión necesaria entre los motivos y las acciones, o si se produce, sin más, al azar; y, en segundo lugar, si es la pasión, los instintos o los sentimientos, los que influyen y dirigen la voluntad o, si bien ésta es una función propia de las facultades racionales de la mente. Tras estas cuestiones se abren unos apartados con una vinculación más estrecha a la ética. Así, en el tercero se trata el tema de si el fundamento de los juicios morales responden a la dirección de la razón, o si obedecen a un "fino sentimiento interno", que HUME llama *moral sense*. A continuación, en el cuarto apartado, interesa aclarar el papel de la simpatía en estas cuestiones. Por último, resta por exponer el espinoso tema de las modificaciones que sufre la filosofía moral de HUME en el *Enquiry concerning the Principle of Morals*. Este quinto apartado nos servirá para recapitular la teoría moral de HUME.

⁴⁹⁴ LOCKE, por citar, un caso conocido, se propuso probar que la moral era una ciencia de una envergadura semejante a la de la matemática, que sus conclusiones tienen la misma fuerza de convicción que la que posee un axioma o un silogismo. La matemática y la moral serían, según LOCKE, ciencias demostrativas por antonomasia. La intención de HUME, por el contrario, es bien distinta. Defiende que la filosofía moral puede ser una ciencia cierta, pero la funda en la inducción. Eso hace que muchas de las hipótesis que defiende en sus tratados morales sean diametralmente opuestas, tal y como se verá en este capítulo. Hoy, sin embargo, la problemática moral tiende a orientarse, más bien, al ámbito de lo razonable, de lo opinable, de las *good reasons*, más que del lado de la ciencia demostrativa, como es el caso significativo de S. TOULMIN. Cfr. J. LOCKE, *Ensayo ...*, op. cit., p. 819, y S. TOULMIN, *El puesto de la razón en la ética*, trad. I.F. Ariza, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 141 y ss.

⁴⁹⁵ E. 10 (24).

3.1.- La libertad desde la necesidad. Evidencia moral y atribución de responsabilidades.

Uno de los temas fundamentales tanto de la moral como de la filosofía del derecho es el de conocer si las acciones son voluntarias, si son "libres", y, especialmente, si puede atribuirse al agente una determinada responsabilidad. A fin de resolver esta cuestión, suele mantenerse una posición que oscila entre la defensa de que no es posible dar una explicación causal convincente de todas las acciones y la opinión de que basta con mostrar la existencia de acciones intencionadas para que se puedan atribuir responsabilidades. En la sección I, parte III del libro II del *Treatise*, titulada "Of liberty and necessity", HUME afronta esta cuestión -"disputada durante largo tiempo", según su expresión- considerando a la "necesidad" como el criterio básico para imputar responsabilidades. Al hablar de la necesidad, se incluye dentro de las corrientes deterministas predominantes en su época. Sin embargo, para HUME, se trata de profundizar en el problema de cómo se confecciona habitualmente el conocimiento moral, buscando las relaciones de la mente en base a la "necesidad" sin negar el elemento "libre" que se encuentra en la conducta humana. En buena medida, esta actitud implica colocarse en la tesitura causal que inspira su análisis de la mente y, por consiguiente, aplicar sus conclusiones sobre el principio de causalidad. Su propuesta es, así, extraordinariamente ambiciosa y arriesgada y, a la postre, le permite bosquejar una teoría sobre la "evidencia moral". La causalidad aparece como el umbral de posibilidad de la libertad: por un lado, la sujeta a la rigidez de la relación causal y, por otro, organiza el marco de su realización.

Al principio de esta sección del *Treatise*, HUME defiende la tesis básica del determinismo ético que desarrolla a continuación, cuando afirma que "nuestras acciones tienen una unión constante con nuestros motivos, carácter y circunstancias"⁴⁹⁶. En su opinión, existe una necesidad causal que determina la relación entre los motivos, deseos e intereses y la realización de una conducta. Claro que, con ello, surgen serias dudas sobre el puesto final de la "libertad". La insistencia en la "necesidad" conduce a una limitación del ámbito de la "libertad" en la voluntad y en la acción. Sin embargo, HUME no pretende defender una postura de enfrentamiento entre libertad y necesidad. así, para salvar este escollo, distingue entre "libertad de espontaneidad" (*liberty of spontaniety*), es decir, una acción sería libre si está ligada por una "conexión necesaria" a la voluntad, y la "libertad de indiferencia" (*liberty of indifference*), la libertad entendida como azar, sin causa ni determinación de ningún tipo⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ T. 401 (599).

⁴⁹⁷ La distinción entre "libertad de espontaneidad" y "libertad de indiferencia" ha tenido hoy un amplio eco en las discusiones sobre la acción. C.S. NINO recoge las opinión de A. KENNY sobre estos dos conceptos como marco de un compatibilismo que sustituya al determinismo clásico. Desde luego, cita como precedentes a HOBBS y a HUME. Sin embargo, su análisis se olvida de contextualizar las afirmaciones de HUME. En su tiempo, con esta distinción no se

En el primero de los *Enquiries*, cuando HUME reformula la filosofía del *Treatise*, será más explícito acerca de la intención de continuar con su "proyecto reconciliador en la cuestión de la libertad y la necesidad"⁴⁹⁸. La "libertad" es algo que inspira las explicaciones de su primera obra, pero que en el *Enquiry* aparece con más claridad. Según sus palabras, *la libertad es el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad*⁴⁹⁹. El problema central reside, entonces, en justificar cómo es posible una compatibilidad entre la libertad de acción y las determinaciones de la voluntad.

Por tanto, el primer problema que afronta HUME al elaborar su teoría sobre la acción es el de reconciliar el puesto de la "libertad" en las decisiones de la voluntad con la exigencia de la "necesidad" o de "una cierta constancia" entre el carácter, los deseos y los intereses y sus correspondientes acciones. Es, sin duda, un problema que entraña no pocas dificultades, puesto que en él se haya inmerso, además, la misma posibilidad de construir una ciencia del hombre. No en vano pretende una "explicación causal" de la acción⁵⁰⁰. Al mismo tiempo, cualquier conclusión filosófica que se pretenda extraer acerca del problema del conocimiento del desarrollo de la acción y aplicarlo a la cuestión de la evidencia moral parte ya con un obstáculo inicial, como es el referido a los términos empleados en el análisis. "Motivo", "causa", "intención", "deseo", "razón", suelen ser utilizados muchas veces para hacer referencia a las mismas cuestiones. Conviene precisar que la exposición de HUME, a primera vista, adolece en ocasiones de esta ambigüedad. El excesivo uso de la "causa" y de la "necesidad" abona alguna de sus obscuridades. Ahora bien, lo que HUME pretende mostrar es que entre los "motivos" de la voluntad -carácter,

trata de presentar una alternativa al determinismo, sino de criticar a la teoría del libre albedrío defendida por S. CLARKE, para quien, según HUME, la idea de libertad estaba sustentada en una "falsa sensación o experiencia" de la libertad. Este debate se encuentra en T. 407 y ss. (607 y ss.). Cfr. C.S. NINO, *Introducción a la filosofía de la acción humana*, Buenos Aires, Eudeba, 1987, p. 104 y ss.

⁴⁹⁸ E. 95 (119).

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ "Causalidad" y "explicación" son dos términos indisolublemente unidos en el lenguaje filosófico. G.H. von WRIGHT señala la existencia de dos "tradiciones en la investigación científica". La primera, ligada al escrutinio y la descripción de los hechos, procuraría una ciencia "descriptiva"; la segunda, más proclive a la "predicción" y construcción de hipótesis, se propondría la elaboración de una "ciencia teórica". Los fines de toda construcción teórica serían, según von WRIGHT, "explicar" o hacer inteligibles los hechos ya registrados y "predecir" la ocurrencia de futuros acontecimientos. Dentro de las "explicaciones" señala, asimismo, dos formas diferentes de comprenderla: una vinculada a la filosofía aristotélica, de orientación teleológica; la otra iniciada por GALILEO y de corte mecanicista. Precisamente, es en esta última donde se incluye la explicación causalista de los acontecimientos. También, en la filosofía del derecho, "causalidad" y "explicación" encuentran un punto de comparación. Como HART y HONORE aseguran, en el lenguaje ordinario fácilmente se extiende la asignación de una "causa" a los "efectos" producidos por una acción humana para ella misma implicar ya una explicación de dicha acción. Los enunciados causales resultan ser una respuesta válida a los requerimientos de explicación. Cfr. von WRIGHT. *Explicación y comprensión*, trad. L. Vega, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 17-20, y H.L.A. HART y A.M. HONORÉ, *Causation in Law*, op. cit., p. 30 y ss.

intención, deseo, interés- y la "acción" final existe una cierta determinación, y que ésta se explica acudiendo a la noción de "causa". De ahí que, en parte, "motivo" y "causa" sean dos términos referidos al mismo objeto cuando HUME trata de explicar esa relación, pero que quieran decir cosas distintas cuando analice los motivos que realmente influyen en la voluntad, es decir, las pasiones y las afecciones de la mente, tal y como se verá en el apartado siguiente. Siguiendo la línea argumentativa de HUME, puede afirmarse que su defensa del determinismo ético en el *Treatise* como en el *Enquiry* se ajusta a tres criterios distintos, aunque conectados.

El primer criterio descrito en el análisis de la evidencia moral se basa en la semejanza de los fenómenos de la naturaleza con los procesos psíquicos que producen las acciones, una semejanza que se muestra en *la semejante uniformidad de los acontecimientos del mundo físico y del mundo de la mente*. HUME piensa que, igual que el científico de la naturaleza infiere sus conclusiones a través de la observación de las causas, el científico del hombre puede trasladar dicho instrumento a su examen del comportamiento, puesto que "existe un curso general en la naturaleza de las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima"⁵⁰¹. "Causa" y "necesidad" son sinónimos en sus explicaciones: el uno para explicar las relaciones que se producen en el mundo físico, el otro para referirse a los vínculos existentes en la mente. HUME prueba esta interconexión entre ambas esferas recurriendo a la misma estrategia que utilizó en el análisis epistemológico de la causalidad y de la probabilidad en conexión con su teoría acerca de la inferencia⁵⁰². La noción de necesidad se fundamenta, según HUME, en un mecanismo mental recurrente, cuyos dos elementos son, por un lado, una *unión* constante de objetos presentes en la mente y, por otro, la *inferencia* que conduce a *creer* que uno es la causa y el otro su efecto⁵⁰³. "Más allá de la *conjunción* constante de objetos similares y la consecuente inferencia del uno a partir del otro, no tenemos noción alguna de necesidad o conexión"⁵⁰⁴. Por tanto, la uniformidad es también signo de una cierta *regularidad* presente en los fenómenos, que permite realizar la inferencia de una conexión necesaria entre ellos. Nuestro conocimiento de esa "regularidad" es, a su vez, un criterio de "credibilidad" en la necesidad que conecta la volición, o el resultado de una elección, con la acción

⁵⁰¹ T. 402 (601). Por otra parte, "causas similares siguen produciendo efectos similares, igual que sucede en la mutua acción de los elementos y poderes de la naturaleza", T. 401 (600).

⁵⁰² Un examen más detallado del problema puede verse en el capítulo anterior de este estudio en sus apartados segundo y tercero.

⁵⁰³ HART y HONORÉ, en su *Causation in Law*, establecen como elemento de comparación entre HUME y MILL la explicación psicológica que conduce a creer en la conexión necesaria entre una causa y su efecto, y que la causa como "poder" o "eficacia" no se debía a "un vínculo misterioso", ni "una propiedad oculta", sino a los mecanismos internos de la mente y, en particular, a la fuerza de la costumbre que determina los tránsitos y asociaciones psicológicas. MILL traducirá, más tarde, al lenguaje de la lógica las precisiones psicológicas de HUME. Cfr. HART y HONORÉ, *Causation in Law*, *op. cit.*, p. 15-6.

⁵⁰⁴ T. 400 (599) y en E. 823 (107).

consecuente⁵⁰⁵. La idea de necesidad, como la de causalidad, proviene de esta uniformidad y regularidad que determina a la mente, por la fuerza de la costumbre, a inferir un objeto al aparecer el otro. Para HUME, esta máxima es tan cierta y está tan admitida en la vida ordinaria que puede afirmarse que "todo objeto está determinado de un modo absoluto en un cierto grado y dirección de movimiento, y es tan incapaz de apartarse de la línea precisa en que se mueve, como de convertirse en un ángel, un espíritu o cualquier substancia superior"⁵⁰⁶.

Pero, esta máxima se cumple también en el mundo de la acción humana. Es más, la teoría humeana de la acción individual, y en particular su explicación de los comportamientos sociales, depende también de un tipo similar de inferencia. Para él, es bien cierto que existe una unión constante entre los motivos y sus acciones y que, de ahí, puede inferirse una conexión necesaria entre unos y otros. Hasta tal punto confía HUME en esta máxima que no duda en elevarla a categoría universal:

"los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas"⁵⁰⁷.

Pasiones como la ambición, la avaricia, la envidia han sido desde siempre la causa de las acciones humanas y han tenido así parecidas consecuencias. La historia, la moral y la política son las ciencias beneficiadas por la primacía de la necesidad⁵⁰⁸. La uniformidad y la regularidad en las acciones humanas, y en sus motivos originales, aportan la experiencia, los datos, la materia de hecho que asegura el estatuto científico de las inferencias del historiador y del político. Se cierra así el círculo del argumento de HUME. La necesidad se funda en la uniformidad evidente en las operaciones de la naturaleza y en las acciones de la mente. Esta encuentra su fundamento en la inferencia que se realiza a partir de "una cierta constancia" o "regularidad" en el mundo físico, trasladable al mundo de la mente, y que permite efectuar inferencias acerca de la conjunción constante a partir de los objetos de la realidad. Finalmente, la uniformidad de la naturaleza humana, la regularidad de sus procesos y la conexión necesaria entre los motivos y las acciones son los presupuestos para extraer conclusiones válidas. Por ejemplo, que los hombres necesitan vivir en sociedad, o que es

⁵⁰⁵ Sobre esto puede verse A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, cap. VII.

⁵⁰⁶ T.400 (598).

⁵⁰⁷ E. 83 (107).

⁵⁰⁸ HUME no se calla a la hora de las alabanzas hacia el papel de la "uniformidad de la naturaleza humana" en la construcción de las ciencias sociales. El derecho, la moral y la política se encuentran, en este sentido, ligadas a la teoría del conocimiento por la "necesidad causal" como instrumento de explicación científica. Sobre este extremo puede verse T. 401-2 (600-1) y E. 83-4 (108 y 112). HUME reitera también esta misma opinión en otros ensayos como, por ejemplo, "Of Commerce" y "That Politics may be reduced to a Science".

imprescindible el gobierno para repartir equitativamente y garantizar las posiciones sociales. Conexión necesaria en la acción humana y ciencia se hallan, por tanto, íntimamente ligadas en la ciencia de la naturaleza humana de HUME.

Para HUME, existe un segundo argumento en favor de la "necesidad" como fundamento de la "evidencia moral", el que *identifica su estatuto epistemológico con el de la evidencia natural*. En realidad, es éste un argumento que se construye sobre el anterior y que parte de la actitud habitual de las personas a la hora de formar sus juicios éticos. Para HUME, es innegable que los hombres buscan una evidencia moral, en la cual las conclusiones se justifican basándose en las circunstancias, los motivos y las acciones. Según sus palabras,

"la evidencia moral no es sino una conclusión referente a las acciones de los hombres y derivada de la consideración de sus motivos, carácter y situación"⁵⁰⁹.

Se trata, por tanto, en este segundo punto, de contemplar cómo en la vida ordinaria se emite juicios morales, cuya evidencia se basa en un criterio ampliamente aceptado en la sociedad: la unión entre unos motivos y unas circunstancias y la acción misma. Para HUME, en este extremo, actúa del mismo modo cualquier persona en sus negocios, así como el general o el gobernante en los asuntos de la guerra o de estado. A uno como a los otros la experiencia y la observación les ha conducido a creer que ciertos efectos surgen siempre de las mismas causas y que, por tanto, "las acciones de la voluntad surgen de la necesidad" en expresión provocativa y paradójica⁵¹⁰. Pero esta necesidad está marcada por el rasgo de ser una necesidad "construida", derivada de la observación de secuencias constantes de la experiencia, que lleva a creer que acontecimientos temporalmente separados van, en realidad, unidos o concatenados. Así, se comprende que un gobernante espere generalmente de los ciudadanos obediencia cuando impone un impuesto, o que un general cuente con el valor de su ejército en circunstancias normales, o que un comerciante confíe en la lealtad de sus agentes⁵¹¹.

Las operaciones de la mente como las acciones de la naturaleza se derivan de la observación de regularidades que producen un "sentimiento de creencia" en la necesidad. Para HUME, la regularidad existente en el mundo físico y en el mundo mental es una razón suficiente que refrenda la identidad entre la evidencia natural y la moral. Si se postula de la naturaleza la existencia de un determinismo basado en la causalidad, no debe negarse que en las acciones de

⁵⁰⁹ T. 404 (604) y E. 90 (114).

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ T. 405 (604).

la mente existe también una necesidad. Para probar esta afirmación, escoge el ejemplo de un prisionero que, sin dinero ni amigos, es consciente de la imposibilidad de escapar de su cárcel en circunstancias adversas, tanto por la obstinación de los carceleros como por el tamaño de los muros y de las rejas. Así, prevé también su muerte segura por la acción del hacha o de la rueda, así como la "constancia y fidelidad de sus guardianes"⁵¹². Según esto, la mente no encuentra diferencia alguna entre las causas naturales y las acciones voluntarias, sino que en la vida ordinaria se forma entre ellas una cadena en la que se conectan unas con otras.

Por último, la posibilidad de realizar inferencias sobre las acciones humanas y obtener la evidencia moral en la necesidad, implica, según HUME, *la posibilidad de atribuir responsabilidades* por las consecuencias de dichas acciones. En efecto, únicamente considerando que las acciones proceden de alguna causa debida al carácter o disposición de la persona, es posible atribuir a esta última una acción y, en consecuencia, que redunde sobre ella el honor o el descrédito. "Solamente sobre la base del principio de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos"⁵¹³. Las acciones son "temporales y efímeras" de forma que, sin la atribución por la necesidad, podrían ser moralmente censurables, pero no habría manera de que su actor fuese considerado responsable. Resulta evidente que HUME une en sus afirmaciones la importancia de la necesidad con su relación con el concepto de culpa. En efecto, la misma idea sobre el papel de la conexión necesaria entre un motivo y una acción sirve para "conferir castigos y recompensas" en normas legales, así como para "producir la obediencia a los mandatos". Pues, insiste HUME en que, tanto en la legislación humana como en la divina, sería imposible asignar castigos compatibles con la justicia o la equidad moral, sin la conexión entre una causa y su efecto, sino que sería poco factible e, incluso, irrazonable el infligirlos⁵¹⁴. Más radicalmente, HUME piensa que todas las leyes humanas están basadas en la promesa de premios y en la coacción de los castigos, lo que implica que se suponga, como principio fundamental, "que estos motivos influyen en la voluntad". Y se pregunta cómo sería posible la imputación moral, o la reforma de las costumbres y de la conducta, "sino afirmando que las acciones convierten a una persona en criminal en cuanto que prueban pasiones o principios criminales en la mente"⁵¹⁵.

La conexión necesaria entre motivos y acciones fundamenta, por tanto, la atribución de conductas y la adscripción de responsabilidades desde la perspectiva de que las personas actúan sin ser coaccionadas. La defensa de la "necesidad" comporta, al mismo tiempo, serias dificultades para una definición

⁵¹² T. 406 (605-6).

⁵¹³ T. 411 (612).

⁵¹⁴ T. 410 (611) y también en E. 98 (122).

⁵¹⁵ T. 412 (613) y en E. 99 (123).

de la "libertad". Ya se advirtió que, para HUME, existen dos formas de contemplar la libertad. Como "espontaneidad", implica que las acciones humanas sean consideradas "libres", aunque sean determinadas causalmente por sus motivos, lo que no impediría que fuesen consideradas "acciones voluntarias". La "libertad de indiferencia", por el contrario, implica "ausencia de tal determinación, esto es, una cierta soltura que sentimos para pasar o no pasar" de un motivo a la acción⁵¹⁶. HUME anota al lado de cada definición un apelativo que califica su opinión. Mientras que la "espontaneidad" significaría lo determinado, pero opuesto a cualquier "violencia", entendida como coacción externa, la "indiferencia" sería la acción producida al azar, sin causa ni conexión entre las operaciones de la mente⁵¹⁷.

Tras las indicaciones avanzadas, se puede perfilar un poco más "el proyecto reconciliador" de HUME, en el que muestra su tesis sobre la evidencia moral. El fin de su análisis es mostrar que las acciones humanas, aun siendo etiquetadas de "libres", son determinadas por algún motivo existente en la mente, y que nunca son producto del azar o de la indiferencia⁵¹⁸. El argumento de la uniformidad de la naturaleza humana surge en su exposición como una pieza clave para sustentar la idea de la necesidad y de la causalidad entre las operaciones de la mente y su comparación con los fenómenos del mundo físico. La uniformidad posibilita un análisis psicológico del problema, pues justifica que se puedan realizar inferencias ante la presencia de objetos separados y fundamenta la creencia de que están realmente conectados. En última instancia, la noción de necesidad reside precisamente en los mecanismos psicológicos que conducen a creer en la conexión necesaria entre dos acontecimientos. Hay, sin embargo, varios aspectos que merece la pena considerar. En primer lugar, la insistencia en la "uniformidad" plantea serias dificultades si realmente quiere defenderse la idea de una acción libre. Parece como si la reiteración uniforme de casos iguales fuese enemiga de toda noción de libertad en las operaciones de la mente. Si la idea de libertad implica una repetición de hechos ya sucedidos, no se puede ocultar que, más que de acciones voluntarias libres, se está hablando de acciones rígidamente determinadas por el pasado.

Para HUME, sin embargo, no se puede negar tampoco que nada hay más voluble que la voluntad humana⁵¹⁹. En efecto, mientras que a los ojos de

⁵¹⁶ T. 408 (608).

⁵¹⁷ T. 407 (607).

⁵¹⁸ En la exposición de HUME no debe perderse de vista que buena parte de sus comentarios están dirigidos contra el *libertarianismo* o teoría del *libre albedrío*, representada por S. CLARKE, quien, según HUME, llevaba el problema de la libertad a los umbrales del azar y de la indiferencia.

⁵¹⁹ Para un examen del papel de la "uniformidad de la naturaleza humana" en la filosofía de HUME, tanto como requisito imprescindible para la ciencia del hombre como para el examen de la necesidad, puede verse M. DAL PRA, *David Hume. La vita e l'opera*, Roma, Ed. Laterza,

cualquier observador la necesidad aparece como "regular y cierta", la conducta humana resalta por ser "irregular e incierta"⁵²⁰. Nada hay más caprichoso a inconstante que los deseos y la voluntad humana que pasa en cuestión de escaso tiempo de desear algo a proponerse lo contrario. Parece haber evidencias que juegan en contra de la uniformidad defendida por HUME. No obstante, HUME cree que esta objeción, si bien muestra algo propio de la conducta humana, no sirve para rebatir su argumento, ni la existencia de un vínculo entre el carácter y los motivos y la acción. Es cierto que no debe suponerse que las acciones humanas se producen y articulan de igual modo en todo tiempo y lugar. O que un hombre actuará siempre de la misma manera en circunstancias similares, sin contar con la variación del carácter, prejuicios u opiniones, puesto que "en ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles"⁵²¹. Pero, estos hechos no modifican su opinión de que existe una uniformidad y regularidad en las acciones humanas, igual que en el mundo físico, que permite atribuir a cada efecto su causa. A pesar del reconocimiento de esta variabilidad, que considera debida a la complejidad de los factores que intervienen en las acciones humanas, HUME piensa que estas son causadas y derivan necesariamente de operaciones anteriores. Es más, cree que en el habla normal continuamente se forman juicios sobre la conducta a partir del presupuesto de la necesidad⁵²². De no ser así la relación con otros, nuestra propia conducta, sería inexplicable.

Otro de los aspectos de la explicación de HUME sobre la "libertad" y la "necesidad" es el que hace referencia al tipo de determinismo que defiende, y que está basado sobre el argumento de que habitualmente se realizan inferencias causales sobre las acciones humanas del mismo modo que se efectúan sobre el mundo físico⁵²³. HUME trata de demostrar que su defensa de la necesidad como explicación de la relación entre los motivos y la acción coincide con su postura sobre la causa como el vínculo existente entre los acontecimientos del mundo físico. Para ello, recurre a su teoría sobre el conocimiento, que justifica las inferencias realizadas a partir de la experiencia y la observación y que se basa en la creencia surgida ante la presencia de una

1984, cap. IV.

⁵²⁰ T. 403 (602).

⁵²¹ E. 85 (109).

⁵²² HUME repite en bastantes ocasiones la idea de que, en realidad, todo el mundo, hasta los defensores del "libre albedrío", justifican sus juicios en la necesidad y que en ello hay un acuerdo general. Cfr. T. 410 (611) y E. 81 (106).

⁵²³ Han sido muchos los autores que se han preocupado por precisar el estatuto del determinismo de HUME. En la actualidad, está bastante extendida la opinión de P. ARDAL de que el determinismo es de corte metodológico, dada la preponderancia del argumento epistemológico. C.S. NINO habla para referirse al determinismo de HOBBS y de HUME de "compatibilismo", esto es, "la tesis que sostiene que aun cuando fuera verdadera la hipótesis determinista de que todos los hechos, incluyendo las acciones humanas, están causados por eventos de algún tipo, esa tesis sería compatible con la existencia de libertad para actuar". Cfr. C.S. NINO, *Introducción a la filosofía de la acción humana*, op. cit., p. 103-4 y P. ARDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, University Press, 1966, p. 87.

unión constante entre dos objetos. Sostiene que esta conclusión es necesaria para la atribución de responsabilidades y para el mismo conocimiento de los motivos. Puede decirse, por ello, que, en realidad, la posición de HUME, como ha afirmado un comentarista, no deja de ser realmente curiosa, pues parece "que la necesidad no se refiere a una cualidad del agente, sino a un sentimiento de un "observador"⁵²⁴. En efecto, al acudir a la teoría del conocimiento para explicar la conexión entre motivos y acciones, el moralista metido a científico contempla las acciones libres de otros desde una perspectiva que condiciona sus conclusiones, esto es, desde la perspectiva de un observador. Un observador puede decir así que acciones ejecutadas libremente, sin coacción exterior aparente, obedecen, sin embargo, a una necesidad. Un observador puede predecir los motivos y circunstancias que condicionaron la realización de una acción.

Con todo, estas explicaciones plantean la cuestión acerca de si la teoría de HUME se engloba dentro de un *hard* o de un *soft determinism*, en la alternativa propuesta por J.L. MACKIE⁵²⁵, uno de los comentaristas que con más claridad ha analizado en los últimos tiempos el problema del determinismo, considerándolo desde la óptica del problema de la responsabilidad moral. La tesis determinista, en su opinión⁵²⁶, exige que para todo acontecimiento existe siempre una causa anterior suficiente, esto es, que temporalmente se suceden una serie de circunstancias y situaciones que son suficientes para que ocurra. Entiende que las razones aducidas en favor de esta posición normalmente presuponen una determinada filosofía de la ciencia o que implican una apelación a los mecanismos psicológicos con los que trabaja la mente, aunque cree que, de hecho, ninguno de estos argumentos es demasiado concluyente. Por el contrario, tampoco le satisfacen plenamente las teorías indeterministas y piensa que el problema del determinismo debe examinarse desde la perspectiva de si es compatible o no con ciertas nociones morales esenciales. Llama "determinismo duro" a aquél que combina la postura determinista con el incompatibilismo, que reivindicaría la revisión de ciertas nociones, como la de responsabilidad, y "determinismo suave", al que uniría la visión causal de las acciones con la aceptación de los conceptos morales tradicionales. Para aclarar un poco más esta división, señala como rasgo del primer grupo su defensa de que la causalidad implicaría la compulsión o coacción en la ejecución de una conducta.

Este esquema sirve para ilustrar algo más la exposición de HUME. Este pretende mantener que la libertad es un poder para actuar o no actuar en base a ciertas determinaciones de la voluntad, es decir, que la libertad es siempre

⁵²⁴ Esa es la opinión de P. ARDAL, *Passion and Value ...*, *op. cit.*, p. 88.

⁵²⁵ J.L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Middlesex Penguin Books, 1983, p. 220 y ss.

⁵²⁶ *Ibidem*. p. 216.

"libertad de espontaneidad", y no "libertad de indiferencia". Para ello, opta por defender la existencia de una conexión necesaria entre un motivo y la acción y que ésta se fundamenta en la hipótesis epistemológica de que es posible hacer inferencias, y creer en ellas, si se observa una cierta uniformidad y regularidad en el comportamiento de las personas. Es decir, es una forma débil de la necesidad, pues HUME, al argumentar, lo está haciendo desde la posición de un espectador, u observador, que juzga conductas y atribuye responsabilidades, sirviéndose del instrumento epistemológico de la necesidad causal. Por tanto, en absoluto está afirmando que la necesidad implique compulsión ni coacción, sino que, al contrario, niega todo tipo de "violencia" al referirse a los rasgos de la "libertad de espontaneidad". En suma, HUME está defendiendo una postura similar al "determinismo suave" del que habla MACKIE. Su exposición distingue claramente lo que es una teoría que rechaza la explicación causal y que, por tanto, es inservible para la moral, pues impide adscribir mérito o demérito, y, al mismo tiempo, descarta un determinismo rígido.

3.2.- Una gramática de la pasión.

A continuación del análisis de la cuestión de la "libertad" y la "necesidad", HUME emprende en la sección titulada "Of the influencing motives of the will" un estudio sobre los "motivos" que determinan la voluntad. Con la "necesidad", la exposición de HUME nos había conducido a un estudio del tipo de relación que vertebra las secuencias en la mente. La conexión necesaria, o causal, en el ámbito mental resulta ser, en cierto modo, complementaria de la noción de "motivo" que HUME reivindica ahora. "Motivo", sin embargo, debe entenderse como un término amplio que engloba un variado universo mental. Motivos son, principalmente, las "pasiones", las "emociones" y los "afectos", tomándolos como conceptos referidos a los deseos, a los intereses, a aquellas "propensiones" que mueven y activan la voluntad y la dirigen para la acción.

El análisis de HUME ahonda en el poder de las pasiones y de los afectos en la mente y en la voluntad, destacando, precisamente, su estudio de lo que llama "el combate entre la razón y la pasión". Con ello, se propone tratar el problema del "razonamiento práctico", uno de los más relevantes para la filosofía actual. En su resolución, HUME se esfuerza por revelar la limitación de las facultades racionales al ámbito de lo teórico, lejos de las decisiones prácticas, insistiendo en su opinión de la razón como "principio inerte". Un racionalismo como el de HUME incluye algo tan estimulante como la afirmación de la esclavitud de la razón a los designios de la pasión, invirtiendo la opinión común. De ahí que pueda hablarse justificadamente de la pasión como el elemento que gobierna, que rige y que impone sus reglas a los fenómenos psicológicos que originan las acciones. Y, por tanto, de una "gramática de la pasión" que gobierna el lenguaje

de la razón, como muestra el siguiente texto -llamado por los críticos *slave passage* -:

"La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas"⁵²⁷.

El desarrollo de su argumentación presupone el análisis del ámbito de la voluntad⁵²⁸. En la voluntad, en principio, se ubican los primeros movimientos de las acciones. Pues, la voluntad es el lugar en donde se encuentran la razón y la pasión en el momento de decidir la dirección y la intención que van a tener los actos humanos. Por ello, es más fácilmente definible "por los efectos inmediatos producidos" en la mente, por la experiencia y la huella que deja. Así, HUME describe la "voluntad" como una "impresión interna" que surge en la mente⁵²⁹. La voluntad traza el escenario en donde pasión y razón parecen enfrentarse radicalmente para conducir las acciones, dejando así la marca de la tensión producida. Podría creerse que es una forma de la pasión, pero no es así: en ella, pasión y razón se entrecruzan para determinar las acciones y los juicios prácticos. Por otra parte, podría parecer que una volición es la acción misma y, en ocasiones, los textos dan pie a esta opinión. HUME no es muy riguroso al definir la voluntad como "impresión".

La exposición se articulará en tres apartados, que tienen por objeto exponer y desarrollar los criterios que, según HUME, se siguen en la formación del "razonamiento práctico". En el centro de la discusión se encuentra la tensión, el combate entre la razón y la pasión. Dada la importancia de las pasiones en su exposición, el primer apartado está dedicado a una breve explicación de la parte de su filosofía de la mente dedicada a estas tendencias de la mente, especialmente al libro II del *Treatise*. En un segundo apartado, se emprende la descripción de los argumentos de la respuesta de HUME que, para algunos, han servido para acusarle de irracionalista. Finalmente, en el tercero de los apartados se procura una reformulación a la luz de la teoría de la mente ya anticipada y que nos muestra una visión más global de su filosofía.

⁵²⁷ T. 415 (617). Este texto es clave para comprender la dirección de la filosofía de HUME. En él, se mezcla a la perfección la intención crítica con su pasión por exponer provocativamente sus opiniones más escandalosas. Para una información más detallada de la historia de la polémica puede verse el cap.1. Hoy por hoy, la tesis provocativa de HUME es objeto de una continua referencia y de revisión en la que se aclara, sobre todo, su intención de mostrar el ámbito teórico de la razón y su diferencia con el juicio práctico, lo que tampoco quiere negar el influjo de los razonamientos en las acciones.

⁵²⁸ HUME trata el tema de la voluntad en T. 399 y ss. (597 y ss.) y T. 438-9 (646-7).

⁵²⁹ HUME describe las operaciones de la "voluntad" en los siguientes términos: *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind* T. 399 (597). Son muchos los problemas que suscita este texto. Sobre ello, puede verse P. ARDAL, *Passion and Value ...*, op. cit., p. 81 y ss.

3.2.1.- *La pasión como elemento activo de la mente.*

En la ciencia del hombre, HUME pretende un análisis diferencial de las facultades racionales y los movimientos naturales de la mente⁵³⁰. A ello obedece, en buena medida, que en su teoría de las ideas distinga entre las ideas como elemento representativo, y las impresiones, que se refieren siempre a los procesos innatos, más cercanos a las tendencias naturales y a los instintos y, por ello mismo, a los fenómenos más activos y determinantes de la mente. En este esquema, no podía faltar el desarrollo de una teoría dedicada expresamente a las pasiones con el fin de mostrar su estatuto dentro de las operaciones mentales de acuerdo a la orientación psicológica de su filosofía. En efecto, HUME presta una especial atención a la cuestión de descifrar el origen y desarrollo de los fenómenos pasionales con especial hincapié en su papel en la dirección de la mente. El término "pasión" (*passion*), sin embargo, no aparece de un modo unívoco en sus argumentos, sino que, en ocasiones, hace referencia a otros procesos, también naturales, que no tienen la misma fuerza ni intensidad que las pasiones, como es el caso de los "afectos" (*affections*), las "emociones" (*emotions*) y los "sentimientos" (*sentiments, feelings*). Lo que HUME considera como poder de lo natural en el hombre se plasma precisamente en su interés por las pasiones⁵³¹. Por ello, son muchos los problemas que trata al afrontar su descripción. Aquí, se abordan tan sólo aquellos que son imprescindibles para comprender la cuestión de la dirección de la voluntad y que tiene una clara incidencia en su ética.

En su análisis de las pasiones, HUME manifiesta una doble preocupación. Por un lado, le interesa entresacar aquellas pasiones que son fundamentales en el mundo de la mente y a partir de las cuales se construyen las demás, como es el caso del amor y el odio, del orgullo y la humildad. En parte, el interés es meramente operativo, puesto que las distingue con el propósito de facilitar la

⁵³⁰ Desde HOBBS, es bastante habitual en el mundo de la metafísica y de la filosofía del XVII y del XVIII una cuidada atención a las pasiones, a descifrar sus misterios para deducir así sus consecuencias para la ética y la política. No es que con anterioridad se careciera de interés por ello, sino que en esta época predomina con una nueva óptica legada por las ciencias naturales y sus descubrimientos sobre el movimiento físico. Hasta racionalistas como DESCARTES y MALEBRANCHE dedicaron pequeños tratados a elucidar este problema. Lo cierto es que el interés por las pasiones va a abrir nuevos campos de investigación y se sacarán conclusiones que afectan al mismo papel de la razón en la mente y que serán relevantes para los estudios sobre la sociedad. Cfr. el libro de P. COSTA, *Il Progetto Giuridico*, Milano, Giuffrè, 1974.

⁵³¹ El interés de HUME por una teoría de las pasiones es evidente en el *Treatise*, en donde dedica un libro entero a descifrar cómo se producen y se desarrollan, cuáles son sus leyes de movimiento. Cabe decir que el libro II, donde trata estos temas, es un claro ejemplo de la influencia de la cuestión del movimiento, tal y como NEWTON reivindicó. Una vez que quedó convencido del fracaso del *Treatise* como proyecto filosófico, dedicó a las pasiones, como a otras partes de su filosofía, un pequeño tratado, llamado *A Dissertation on the Passions*, que ha sido bastante desdeñado por los autores. Este ensayo se encuentra en el volumen 4 de sus obras completas.

tarea de examinar sus causas, su esquema de producción y desarrollo y su influencia en la mente. Por otro lado, para HUME, el problema de las pasiones es, al menos al principio, un problema de clasificación, de encuadre dentro de una tipología que él mismo elabora. HUME insiste en que las pasiones son difícilmente definibles y que el lector las reconocerá mejor acudiendo a su experiencia personal. Así, clasificarlas es un medio asequible para descifrarlas, para él el único camino viable para un análisis. En su estudio conviene destacar algunos rasgos que se esquematizan en los siguientes cinco apartados:

1) En principio, las pasiones son "*impresiones simples y uniformes*", "*sin mezcla, ni combinación alguna*"⁵³². Son, desde luego, fenómenos psicológicos que dan lugar a procesos complejos, pero ello no es obstáculo para que la mente las sienta como "percepciones simples". Siguiendo su clasificación de las percepciones, HUME considera que la mejor forma de describirlas reside en señalar la huella que "imprimen" en la mente. Sobran, entonces, palabras para definir las, puesto que "cualquiera podrá hacerse por sí mismo una idea de ellas, sin riesgo de equivocarse"⁵³³.

2) Aunque las pasiones son descritas como impresiones simples y uniformes de acuerdo al modo de percepción de la mente, una vez originada alguna de ellas, las consecuencias no se dejan esperar. Se inicia un proceso, o conjunto de procesos, que altera la estabilidad original de la mente. Así, HUME señala con énfasis en un texto significativo⁵³⁴:

"Cuando la mente es movida por una pasión, le es difícil limitarse a esa sola pasión, sin cambio ni modificación alguna. La naturaleza humana es demasiado inconstante para admitir tal regularidad: le es esencial la variabilidad. ¿Y hay algo que pueda variar en ella de modo tan natural como las afecciones o emociones, que se adecúan al carácter y concuerdan con el grupo de pasiones que en ese momento prevalece?"

Las pasiones son los elementos que *dinamizan la mente y el reflejo de la variabilidad propia de la naturaleza humana*. Podría decirse que son los actores más genuinos que aparecen y desaparecen en el escenario de teatro que es la mente.

3) Investigando el origen de los fenómenos psíquicos, HUME encuentra que en las pasiones domina uno de los principios más significativos del espíritu

⁵³² HUME reitera que las pasiones no son definibles, sino sólo describibles en T. 277 y 329 (446 y 511).

⁵³³ T. 277 (446).

⁵³⁴ T. 283 (455).

humano y en torno al cual se articula la misma estructura de la mente. Se trata del *principio del placer y del dolor* que, a semejanza de la gravedad en el mundo físico, actúa produciendo atracción o aversión hacia las personas o las cosas. En el libro del *Treatise* sobre las pasiones, HUME insiste en que no hay pasión de ningún tipo si en el objeto de la pasión misma no existe una cualidad originaria que dé lugar a una sensación de placer o dolor. Ahora bien, al tiempo que HUME destaca esta primacía no se le escapa que este criterio explica el dinamismo y la movilidad entre los fenómenos más naturales de la mente. Así, afirma que "el impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor"⁵³⁵. Consecuentemente, no hay movimiento, afección o emoción sin la presencia del "deseo", cuyo ingrediente básico es este principio fundamental de la dinámica de la mente. La atracción o la repulsión, efectos peculiares de la sensación de placer o dolor, son los rasgos del deseo y la aversión, lo que las convierte en elementos esenciales de cualquier movimiento de la mente. Se incluyen también entre estos a los sentimientos morales. El que la aparición de placer, o dolor, sea condición indispensable del deseo, o de la aversión, implica un puente entre la teoría de las pasiones y la ética en la filosofía de HUME. Pues la aprobación y desaprobación moral es también una forma de atracción y aversión cuya consecuencia es la emisión de un juicio éticamente favorable o desfavorable.

Para HUME, es posible distinguir las pasiones en dos tipos por su relación con el placer y el dolor y de acuerdo con la manera que surgen. Así, llama "pasiones directas" (*direct passions*) a aquéllas que surgen inmediatamente del placer o del dolor, mientras que las "indirectas" (*indirect passions*), procediendo del mismo principio, requieren la adición de otras cualidades⁵³⁶. La mayor parte del libro II del *Treatise* está dedicada a explicar cuáles son esas cualidades especiales que caracterizan a las pasiones indirectas, aunque, en realidad, quedan muy poco aclaradas. Más bien, le sirve a HUME de excusa para tratar detenidamente las pasiones importantes de la mente, que son el amor y el odio, el orgullo y la humildad. Su tesis es que el resto de las pasiones se construyen a partir de estas. También los motivos que mueven la voluntad están siempre relacionados con alguna de estas pasiones. Incluso, puede decirse que hasta la aprobación y desaprobación moral es un reflejo de una de estas pasiones, especialmente del amor y del odio. No en vano alabar o censurar una acción conlleva sentir placer o dolor por sus consecuencias y amor u odio hacia el actor. La razón del vínculo entre las pasiones y las nociones morales básicas es bastante claro para HUME: "Dado que toda cualidad que, existiendo en nosotros o en los demás, produzca placer, causa siempre orgullo o amor -y si produce desagrado suscita humildad u odio-, se sigue que estos dos extremos deberán ser considerados como equivalentes por lo que respecta a nuestras cualidades

⁵³⁵ *The chief spring or actuating principle of human mind is pleasure or Paine.* T. 574 (819).

⁵³⁶ T. 276 (445).

mentales; es decir, la *virtud* corresponderá al poder de producir amor u orgullo, y el *vicio* al poder de producir humildad u odio"⁵³⁷.

4) Aunque las pasiones rompen aparentemente la unidad de la mente por su movilidad, cabe buscar explicaciones de sus procesos, basándose en el *principio de asociación* ⁵³⁸. Para HUME, las pasiones ciertamente dejan una huella en la mente en la forma de una "impresión simple", pero, como anticipa al explicar su teoría de las ideas, son, sobre todo, "impresiones de reflexión", esto es, impresiones que surgen de otras percepciones. Impresiones que "son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas"⁵³⁹. Por ello, HUME insiste en el hecho de que el rasgo de las pasiones es que pueden ser explicadas siguiendo un "*esquema asociativo*"⁵⁴⁰. Por un lado, porque existe una propiedad de la naturaleza humana que tiende a asociar ideas, transitar de una a otra cuando son semejantes o contiguas. De esta forma, la mente compone una imagen del mundo, de los objetos y de las personas, capaz de suscitar placer o dolor. Otra propiedad de la mente estriba en asociar impresiones que surgen de esas imágenes. En efecto, el placer causado por un deseo es fácilmente asociable por el placer del amor, que, a su vez, se puede unir a otro tipo de pasiones agradables. Y así sucesivamente hasta componer cada una de las pasiones. En suma, HUME utiliza el principio de asociación para explicar los complejos fenómenos que producen las pasiones⁵⁴¹.

⁵³⁷ T. 575 (820). Entre otros, estos textos han servido a P. ARDAL para realizar una interesante lectura de la moral humeana. Para ARDAL, HUME identifica la aprobación o desaprobación moral con las pasiones del amor u odio, el orgullo o la humildad, pues aprobar es una forma de placer y desaprobación una forma de dolor, como las pasiones, y ambas son "impresiones simples", y consecuentemente inanalizables, aunque sí descriptibles. Cfr. P. ARDAL, *Passion and Value ...*, op. cit., p. 7 y cap. VI.

⁵³⁸ Existe un interesante debate entre PASSMORE y ARDAL en el que están en primer plano de la discusión las afirmaciones de HUME acerca de las pasiones como "impresiones simples" y la aparente contradicción de que se construyan mediante el principio de asociación. En concreto, PASSMORE defiende que la preocupación de HUME reside en argumentar sobre cómo "se construye" alguna de las pasiones más complejas. De esta forma, parece que existe una contradicción entre la construcción de estas pasiones mediante la asociación y la primera afirmación de que son impresiones simples. De la argumentación de ARDAL, que defiende una interpretación distinta, interesan los siguientes puntos: 1) Que se afirme que las pasiones son "impresiones simples" quiere decir que la mente las siente como tal, en el sentido de que las siente a todas de forma similar. Como en la argumentación sobre las "ideas simples" destaca la semejanza en la forma de sentir cada una de las pasiones. 2) Que HUME explique que las pasiones responden en su formación siguiendo el "principio de asociación" no contradice su opinión de que son percepciones simples, ni implica que puedan ser descompuestas en otros elementos más simples. 3) Lo que quiere decir es que, aun marcando la mente con una huella uniforme, puede llegarse a una explicación de su génesis y proceso de las pasiones, explicación que, de acuerdo con los principios de la ciencia del hombre, debe ser causal. De aquí que la asociación sea la herramienta válida para esta explicación. Cfr. J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, op. cit., cap. VI, y P. ARDAL, *Passion and Value ...*, op. cit., cap. I.

⁵³⁹ T. 8 (95).

⁵⁴⁰ Puede verse T. 283 y ss. y 329 y ss. (454 y ss. y 511 y ss.).

⁵⁴¹ Puede decirse que HUME fue uno de los primeros filósofos que ha intentado articular una

5) Otro rasgo fundamental de las pasiones es, según HUME, la *variedad de intensidad* con la que se presentan en la mente⁵⁴². Las pasiones son elementos naturales y dinámicos de la mente y una interesante derivación de esta cuestión es la fuerza con la que agitan la mente y que las convierte en inclinaciones naturales. La intensidad es la condición necesaria que distingue el impulso de las pasiones de otros movimientos de la mente. Las pasiones pueden ser así débiles o intensas según el arrebató y la fuerza de dicho impulso, pero siempre poseen una violencia superior a las emociones y a los afectos. De hecho, según HUME, las emociones se caracterizan por la leve inclinación con que inciden en la mente. Son meros destellos del placer surgido del deseo, mientras que las pasiones son procesos naturales, los instintos más fuertes.

Una de las distinciones introducidas por HUME en este contexto es la que distingue entre "pasiones calmas", serenas, tranquilas o apacibles en la terminología del *Treatise*, y "pasiones violentas" (*calm or violent passions*). La distinción entre pasiones apacibles y pasiones violentas es, de alguna manera, diferente de la distinción entre pasiones débiles y pasiones intensas. Para HUME, no es lo mismo distinguir una pasión por el impulso y la fuerza con la que aparecen en la mente que distinguirla por el influjo sobre la voluntad. El fundamento de la división entre pasiones serenas y violentas es la intensidad del sentimiento considerada la pasión como impresión. Así, una pasión tranquila es el sentido de la belleza o de la deformidad, dado que inciden en la mente produciendo una leve intensidad emocional⁵⁴³. Esta será una distinción clave que HUME utilizará cuando afronte el problema de la relación entre la pasión y la razón.

3.2.2.- *La razón esclava de las pasiones.*

En la sección "Motivos que influyen en la voluntad" del libro II del *Treatise*, cuyas conclusiones se relacionan con la sección "Las distinciones morales no se derivan de la razón" del libro III, HUME trata el problema de cuál es el proceso que conduce a la realización de una acción razonable⁵⁴⁴. Lo interesante de la cuestión consiste en que HUME aborda el tema de si es posible que la razón logre alguna finalidad práctica dirigiendo los designios de la voluntad. Trata, por tanto, el problema de cómo se articula el "razonamiento práctico" y cuál es su incidencia en la mente. Lo cierto es que, sin embargo, el veredicto final no deja

explicación coherente, lejana de la mera abstracción, dentro de la historia de la filosofía. Su descripción poco se parece a los análisis de DESCARTES *-Las pasiones del alma -* o de MALEBRANCHE.

⁵⁴² T. 419 (622).

⁵⁴³ T. 276 (444).

⁵⁴⁴ T. 413 y ss. y 455 y ss. (614 y ss. y 671 y ss.).

de sorprender por ser demasiado provocativo en su enunciado y desarrollo. Pues, HUME acaba afirmando que si circunscribimos las facultades racionales a su función específica -demostración y probabilidad- se muestran como principios inactivos de la mente, incapaces de mover a la acción⁵⁴⁵. La razón como elemento inerte frente a la pasión activa será la tesis defendida por HUME.

Al inicio de la primera de las secciones mencionadas, HUME aclara su propósito y el camino que va a seguir en su argumentación, advirtiendo:

"*primero*, que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*, que la razón no puede oponerse nunca en lo concerniente a la dirección de la voluntad"⁵⁴⁶.

Con estas dos proposiciones, HUME se propone replantear la tesis tradicional de que la acción racional es aquella que se realiza manteniendo bajo control a las pasiones. En esta hipótesis, se entiende que no existe ningún obstáculo para que los *standards* de conducta sean dictados de la razón y llevados a la práctica sin problemas. Esto es lo que HUME llama la "supuesta primacía de la razón sobre la pasión", tesis dominante en la mayor parte de la filosofía moral antigua y moderna. Pero, HUME se propone demostrar que la razón no es el único factor determinante en la producción de las acciones y que, por sí sola, no es suficiente para explicar la génesis de las acciones, pese a lo que habitualmente se pensaba. En el primer argumento, se trata, en consecuencia, de analizar cuáles son las funciones características de la razón. Si entre ellas no se encuentra la de determinar la dirección de los designios de la voluntad, se puede concluir que no es un motivo de la acción. En el segundo caso, HUME plantea un estudio de las relaciones entre facultades racionales y las facultades sensitivas en la génesis de la voluntad. Aunque aparentemente su respuesta concluye en la sumisión de la razón a la pasión, HUME argumentará también que

⁵⁴⁵ La cuestión de la influencia de las pasiones y los impulsos naturales en la mente es una vieja cuestión en la historia de la filosofía. Desde PLATÓN son muchos los autores que la tratan. HUME, sin embargo, parece inspirarse, especialmente, en los estoicos y, en particular, en CÍCERÓN. De alguna manera, puede decirse que ambos mantienen una posición parecida. Sólo que HUME, inserto en un paradigma que exige una respuesta psicológica a los problemas, utiliza una fórmula provocativa que busca una solución de una forma indirecta, basada en la necesidad de contrapesos entre las diferentes tendencias de la mente. Aquí, de nuevo, la huella de NEWTON es bastante clara. En definitiva, HUME, como CÍCERÓN, es un filósofo que insiste en la *just moderation*, en la *reasonable person* o en el *cool temper*, como criterios de dirección mental y de la conducta. Y esto está en contradicción con una prepotencia de las pasiones. Sobre "el transfondo estoico" de la reflexión sobre las pasiones en la filosofía moderna y, en especial, en VIVES, CHARRÓN, HOBBS y SPINOZA puede verse el manuscrito, actualmente en prensa, de M. CALVO GARCÍA, *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre. Genealogía de la hermenéutica moderna del control social*, que amablemente me ha dejado leer.

⁵⁴⁶ T. 413 (614-5).

cabe una estrecha colaboración entre ambas y que, de hecho, ésta es deseable para no alterar el orden de la mente.

Al tratar el primer punto, HUME formula la importante tesis de que la razón es totalmente inerte en la dirección de la voluntad. HUME defiende que el ámbito de la razón se reduce "al descubrimiento de la verdad o falsedad"⁵⁴⁷, que es esencialmente teórica, mientras que el mundo de la voluntad "nos sitúa siempre en el de la realidad"⁵⁴⁸. La diferencia entre los actos del entendimiento y la voluntad estriba en el carácter "representativo" de los juicios emanados de la razón, pues descubrir la verdad o falsedad consiste en indagar en los acuerdos o desacuerdos que existen entre las ideas. Lo "representativo" nada tiene que ver, según HUME, con el mundo de las "realidades", de las "existencias originarias" que son la materia de hecho de las acciones y las voliciones. En efecto, como ya vimos, la "demostración", o razonamiento demostrativo, construye sus conclusiones a partir de premisas ciertas, que poseen la fuerza de axiomas evidentes, como en el caso de la matemática y la aritmética, y funda la certeza final en el examen de las "relaciones de ideas"⁵⁴⁹. Se mueve, por tanto, en el mundo de las ideas y difícilmente puede decirse que las ideas causen por sí solas una acción. La otra especie de juicios de la razón es la probabilidad, o razonamiento probable, que consiste en la búsqueda de "los acuerdos o desacuerdos con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*"⁵⁵⁰. Los objetos de la razón probable son, por tanto, las "materias de hecho" y se justifican sus conclusiones basándose en la relación de causa y efecto. Pero, el razonamiento probable, como la demostración, tampoco es una guía válida para impulsar acciones, si bien sirve para plantear proyectos, o "fines", a la voluntad. Con todo, esta forma de razonar es, en definitiva, una forma de razonamiento práctico, lo "razonable", que, aunque no motive, sin embargo, influye y dirige los comportamientos, pues, por algo, se articula en inferencias causales surgidas de los hechos.

Por el contrario, HUME sostiene que en la génesis de la acción humana es imprescindible la presencia de algo que impulse a la mente o a la voluntad en la dirección deseada, es decir, de lo que él llama una "atracción" o "propensión", o de su contrario, la "aversión". Precisamente, esta "atracción", o "aversión", es todo lo contrario a la mera "representación" construida en la mente con las ideas. A HUME, este argumento le parece obvio pues, "cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción"⁵⁵¹. En efecto, el placer o el dolor están

⁵⁴⁷ T. 458 (675).

⁵⁴⁸ T. 413 (615).

⁵⁴⁹ Vid. cap. II, secc. III.

⁵⁵⁰ T. 458 (675).

⁵⁵¹ T. 414 (616).

implícitos tanto en las emociones como en las pasiones y originan el impulso que la voluntad necesita para producir una acción. Indudablemente, la razón colabora en esta operación de la mente, pero su colaboración consiste en percibir y formar imágenes de objetos conectados entre sí por la relación de causa y efecto. HUME no deja de insistir en que el papel de la razón reside en descubrir este tipo de conexión, pero también en que "es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella"⁵⁵². El principio del placer y del dolor, que es el que produce la inclinación o aversión hacia un objeto, cumple aquí un papel fundamental, dado que es el que justifica la existencia del impulso original de las acciones y, en definitiva, el que sustenta la opinión de HUME en contra del puesto de la razón en la dirección de la voluntad. Más adelante, se verá la relevancia de esta tesis de HUME en su filosofía moral, puesto que si la razón es impotente para dirigir una voluntad que se mueve por impulsos de atracción o repulsión, también la formación de los juicios sobre lo bueno y lo malo y las tendencias sociales de los individuos quedan marcadas por este principio.

En consecuencia, sólo una propensión o aversión puede motivar una acción y que este requisito no puede cumplirlo ni siquiera un razonamiento probable. Queda por ver la cuestión referida a la relación de la razón con las pasiones. En parte, puede decirse que la respuesta está anticipada en los argumentos expuestos. Lo que HUME quiere afirmar es que el ámbito de la razón y el ámbito de las pasiones y de las afecciones son dos mundos aparte, regidos por leyes diferentes, y que es falaz mantener lo contrario. En puridad no puede hablarse de una oposición entre ambas especies de facultades de la mente. A pesar de lo escandaloso de las palabras de HUME, cuando afirma, por ejemplo, que "es imposible que la razón pueda tener el efecto de impedir la volición sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión"⁵⁵³, se trata de mantener la distancia entre las competencias de una y otra facultad. HUME ilustra su tesis con un texto que posee una gran fuerza expresiva:

"Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, y si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posee esa eficiencia, como también lo es que pueda suspender la mente siquiera por un momento. Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la

⁵⁵² Ibidem.

⁵⁵³ Ibidem.

razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas"⁵⁵⁴.

El carácter provocativo de la última de las afirmaciones no debe confundir al lector sobre las intenciones de HUME que pretende escandalizar a sus oponentes racionalistas. En realidad, la estructura de su argumento es consecuencia de una de las afirmaciones que ha asentado con anterioridad. La razón, entendida como demostración y como probabilidad, no puede generar un acto de la voluntad, dado su carácter pasivo. Por tanto, es también incapaz de impedir la aparición de una decisión concreta, así como de oponerse a la pasión que la produjo. En el fondo de esta argumentación se encuentra el hecho de que una pasión, emoción o sentimiento son concebidos como "impresiones", con los rasgos propios de las tendencias naturales de la mente, mientras que al hablar de la "razón" hace referencia a las relaciones que se establecen entre "ideas" o representaciones de los objetos, a la creación de imágenes, en suma. Así afirma HUME en un conocido pasaje que "no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo", como tampoco es contrario preferir, a sabiendas, un bien menor a un bien mayor⁵⁵⁵. Una cosa son los juicios de la razón, cuyo objeto es la verdad o falsedad, descubrir el acuerdo o desacuerdo entre ideas, y otra muy distinta activar la voluntad y juzgar la bondad o maldad de sus consecuencias.

Con razón, HUME apoya su argumentación en la tesis de que la pasión es, más bien, "una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación"⁵⁵⁶. Y, en tanto que la pasión es impulso, debido al placer o dolor causado, no puede ser contraria a la razón, salvo que vaya acompañada de algún juicio u opinión. En realidad, una pasión tan sólo puede ser irrazonable en dos sentidos:

*"En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos"*⁵⁵⁷.

Ciertamente, se habla de pasiones "irrazonables" o contrarias a la razón, pero existe una confusión evidente sobre lo irrazonable, puesto que dicho adjetivo

⁵⁵⁴ T. 415 (617).

⁵⁵⁵ T. 416 (619).

⁵⁵⁶ T. 415 (618).

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

sólo puede afirmarse de los juicios sobre las relaciones de ideas, sobre la verdad o falsedad de las cuestiones de hecho. Por ello, acaba manteniendo que una pasión puede resultar "irrazonable" en la medida de que va acompañada de un juicio, con la salvedad de que "para hablar con propiedad, no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio"⁵⁵⁸.

En opinión de HUME, lo correcto sería referirse a una conjunción entre ambas, en la que la pasión no podría ser calificada de "irrazonable", a no ser que los juicios que la acompañaron así lo fuesen. Los dos casos mencionados por HUME muestran su preocupación por la incidencia de los razonamientos "experimentales" o probables en la acción. Parece que cabe pensar en que las acciones sean razonables en la medida en que los juicios que las acompañan pueden ser etiquetados de racionales o irracionales. La razón informa a la voluntad sobre la existencia de objetos. En suma, sobre las cosas que pueden desearse o no y, por lo tanto, del destino de las acciones dirigidas a satisfacer un deseo o a evitar un mal mayor. Pero, también puede aclarar los medios más adecuados para lograr las metas propuestas, sin que implique incitar a las pasiones y a la voluntad a iniciar una acción. En efecto, esto es lo que HUME pretende defender, aun cuando lo haga desde la perspectiva del error. Una acción encaminada al logro de algo imposible, "basada en una falsa suposición", o mal dirigida, puesto que se han elegido "medios insuficientes para el fin previsto", puede ser rectificada por el influjo de la razón⁵⁵⁹. Con ello, no se contradice la tesis fundamental de la incapacidad de la razón para motivar acciones y del poder de las afectos y pasiones para influir en la voluntad.

En todo esto, la diferente utilización de los conceptos "razón", "racional" y "razonable" puede confundir en una correcta interpretación de la filosofía de HUME. Mientras que los rasgos propios de las "pasiones" son aplicables a las emociones, los afectos y los sentimientos, pues no son sino diferentes clases de impresiones, esto es, percepciones originarias de la mente, no sucede lo mismo con la noción de "razón". La ambigüedad en el significado proviene de los mismos textos de HUME, que, a veces, lo utiliza en un sentido genérico y, otras, refiriéndose al razonamiento demostrativo. También lo "racional" sería todo aquello que es deducción, axioma o relación de ideas. Por el contrario, lo que está claro, según lo ya anticipado, es que HUME considera al razonamiento probable como un ejemplo de "razón práctica", que guía los comportamientos individuales en la realidad, pues, a fin de cuentas, están condicionados por las inferencias causales procedentes de los hechos. He aquí el motivo por el cual, en opinión de HUME, es posible que las prescripciones de la razón, en este caso, refiriéndose a lo "razonable", dirijan o influyan en la dirección que toman las acciones.

⁵⁵⁸ T. 416 (619).

⁵⁵⁹ Ibidem.

3.2.3.- La creencia como "razón para actuar".

La conclusión esbozada por HUME en la cuestión de la primacía de la razón y la pasión no deja de tener consecuencias escépticas, tal y como ha sido puesto de manifiesto por los comentaristas, a veces con demasiado énfasis⁵⁶⁰. Al confinar lo "representativo" al ámbito de lo teórico, parece dejar el mundo de la realidad en manos de las afecciones y pasiones, de lo irracional. La pregunta es, por tanto, cuál es la incidencia de los juicios de probabilidad, o experimentales, los que se basan en la relación de causa y efecto, en las acciones humanas, si cabe realmente algún tipo de dirección racional de la voluntad o debe dejarse el mundo de las voliciones y de las acciones al libre dominio de las pasiones. La respuesta parece encontrarse en un mecanismo epistemológico importante en la filosofía humeana, como es el de la *creencia*. El mérito de la creencia reside en constituirse en el camino que hace posible la reconciliación entre ambos mundos de la mente⁵⁶¹. Dos son, sin embargo, las cuestiones que están implícitas en el tema a tratar: una primera concierne a la relación entre el razonamiento y la creencia; la segunda afecta al puesto de la creencia como motivo de la acción, si es posible que un razonamiento "práctico", acompañado de un sentimiento de creencia, pueda llegar a ser un impulso para la acción.

La opinión de HUME acerca de la razón estriba, como ya se ha advertido⁵⁶², en que su operación básica consiste en descubrir la verdad y la falsedad entre las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. Realmente, la operación de la razón que interesa es la que atañe a las cuestiones de hecho, pues, con la demostración, la mente se circunscribe exclusivamente a proposiciones matemáticas que no sobrepasen el ámbito de las ideas. A primera vista, las proposiciones sobre cuestiones de hecho resaltan por la fragilidad de las conjeturas en las que se basan. Son proposiciones susceptibles de ser negadas por otros hechos "reales" contrarios sin que ello implique contradicción. Sobre los *matter of facts* siempre cabe concebir lo contrario, dado que son argumentos "a posteriori". Sin embargo, el conocimiento basado en los hechos se afianza en la mente humana, pues este tipo de razonamiento "parece

⁵⁶⁰ Vid. el apartado II en el cap. I.

⁵⁶¹ R. EDGLEY ha señalado recientemente que HUME es una excepción en filosofía al salvar el hiato entre razonamiento teórico y práctico y no caer en una postura escéptica al concebir la creencia como el medio de que la razón influya en la voluntad y en la acción. De todas formas, las interpretaciones sobre este tema han sido bastantes y de muy diversa manera. Así, F. WHELAN señala que HUME distingue hasta tres formas distintas de concebir el razonamiento correcto: la razón que influye en las pasiones informando y corrigiendo su impulso; una segunda variante sería la identificación entre razón y "pasión serena" (*calm passion*); y, por último, una razonabilidad basada en el "interés". Cfr. B STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 228 y ss.; R. EDGLEY, "Practical Reason", en *Practical Reasoning, op. cit.*, p. 18-32; y F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy, op. cit.*, p. 142 y ss.

⁵⁶² Sobre esto, puede verse el cap. II, secc. III, en la que se trata el tema de la creencia y el de la demostración y la probabilidad.

fundarse en la relación de causa y efecto"⁵⁶³. La observación reiterada de que dos acontecimientos sucesivos van siempre juntos permite concebir que, cuando se presente el primero, le seguirá inmediatamente el segundo. La probabilidad, esto es, el razonamiento experimental o práctico, se basa, por tanto, en la "costumbre" de unir dos acontecimientos separados y en la expectativa surgida de dicha observación reiterada. En efecto, la repetición de casos iguales implica una cierta superioridad de estos acontecimientos respecto a otros, aumenta la probabilidad de que surjan del mismo modo en el futuro y, en consecuencia, según HUME, se "engendra un mayor grado de creencia o sentimiento", en su favor respecto a otras posibilidades⁵⁶⁴. Así, se puede esperar y, en definitiva, "creer" que, tras un acontecimiento llamado "causa", aparezca otro, que será el "efecto". Pues es precisamente esta "concurencia de varias anticipaciones, la que genera, "por un inexplicable mecanismo de la naturaleza" el sentimiento de creencia, que fundamenta el razonamiento probable.

Descubrir, por tanto, la verdad o falsedad en las cuestiones de hecho permite creer que estas cuestiones son "realmente" así. El acto de descubrir, o de razonar sobre la realidad, y el acto de creer son, sin duda, dos actos diferentes, pero ambos están implicados en los fenómenos mentales, especialmente en los que conducen al razonamiento moral. En el caso de "una acción reconocidamente viciosa"⁵⁶⁵, como el de un asesinato intencionado (*wilful murder*) se pueden encontrar los motivos, las pasiones, sentimientos y pensamientos que la suscitaron -en suma, las cuestiones de hecho en la terminología humeana-, pero este descubrimiento no conduce por sí sólo al juicio moral. Para HUME, lo importante de estos hallazgos estriba en que permiten desmenuzar los diferentes actos de una acción y, de esta forma, creer en que existe una relación entre unos y otros, entre estos motivos y el asesinato, y así imputar responsabilidades. Hay, por tanto, buenas razones para pensar que HUME concibe el razonamiento práctico como un fenómeno psicológico complejo, en el que participan la actividad de analizar la causalidad en las cuestiones de hecho con la creencia de que las experiencias pasadas se repiten en el futuro.

Ahora bien, ¿puede aceptarse que, tras establecer la conexión entre razonar y creer en los supuestos referidos a cuestiones de hecho, HUME quiere defender que la creencia y, por tanto, el razonamiento probable influye en las acciones humanas? En esta cuestión, está implícito el hecho de que, si la creencia puede producir acciones, implica que la razón práctica puede, a su vez, influir indirectamente en dichas acciones. Para ello, como ya se ha adelantado, es imprescindible que muestre que el sentimiento inherente a la creencia es

⁵⁶³ E. 26 (49).

⁵⁶⁴ E. 56 (80).

⁵⁶⁵ T. 468 (688).

capaz de engendrar una "propensión" o "aversión" que cause la acción. Propensión o aversión son términos que HUME utiliza en su teoría sobre la acción para referirse a la necesidad de un "impulso" original que se encuentra en todo movimiento de la voluntad. Los motivos, como son las pasiones, los afectos y las emociones, poseen dicho impulso y se convierten, por tanto, en tendencias de atracción o aversión de la mente. La cuestión es examinar ahora si HUME concibe a la creencia como un elemento válido para suscitar ese impulso.

Al analizar la diferencia entre "creencia" y "ficción", o mera concepción, HUME adelanta una de las tesis clave de su epistemología que resulta de interés en este momento⁵⁶⁶. Ahí, afirma que la ficción y la creencia constituyen, desde luego, una representación de ideas articuladas entre sí, formando un conjunto de imágenes, pero que lo que distingue a la creencia reside en que, además, dicha imagen va acompañada de una impresión o sentimiento. Así, la creencia es, en realidad "una concepción más viva e intensa de una idea", debido a que va ligada a una "impresión presente"⁵⁶⁷. De hecho, utiliza los términos "fuerza", "vivacidad", "solidez", "firmeza" y "consistencia" para caracterizar la diferente concepción de la creencia. Ahora bien, como ya se advirtió, estos adjetivos también son empleados por HUME para referirse a las impresiones, concepto genérico que engloba los movimientos de la mente. En el primero de los *Enquiries*, se añade a esta caracterización el que lo destacado de la creencia es la aparición de ese "sentimiento" especial que surge en la mente por "la fuerza de la costumbre". No es extraño, por tanto, que, en definitiva, HUME acabe afirmando que "la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cognitiva"⁵⁶⁸.

La creencia está compuesta, en principio, por el elemento que, dentro de la filosofía de HUME, es imprescindible para generar el impulso necesario para una volición. Creer en algo, en un criterio moral o en una opinión política, implicaría, por tanto, la posibilidad de tomar una decisión de carácter práctico o, como diría HUME, de iniciar el movimiento mental de atracción o repulsión hacia un objeto previo a la acción misma. En efecto, no es otra cosa lo que HUME quiere decir cuando se refiere a la "creencia" como un acto de la parte sensitiva, o el que sea una idea más fuerte unida a una impresión presente. El término "idea" siempre hace referencia al mundo de las representaciones o de las imágenes, incapaces de motivar una acción o de activar las operaciones volitivas de la mente, lo que, sin embargo, es propio de las "impresiones" que, gracias al principio del placer y del dolor, son los auténticos motores de la naturaleza humana. La creencia aparece también en la exposición de HUME no sólo como una mera impresión, que es, más bien, un concepto genérico, sino también como un "sentimiento", el "sentimiento de la creencia". Precisamente, el sentimiento de algo es en su filosofía uno de los elementos que motivan

⁵⁶⁶ Vid. cap. II, secc. III, apartado I.

⁵⁶⁷ T. 103 (215).

⁵⁶⁸ T. 183 (316).

acciones y justifican juicios morales. En consecuencia, puede decirse que, a primera vista, no existe ningún obstáculo para considerar a la creencia como un motivo más de la voluntad, junto con las pasiones, las emociones, los afectos y los sentimientos.

Descubrir que algo es verdadero o falso, actividad propia de la razón, implica, por tanto, que se llegue a creer en ello. El que una persona descubra que algo es verdadero o falso puede suponer que crea en ello, pero esto debe admitirse con una salvedad. Una cosa es el "objeto", que es para la persona materia de verdad o falsedad, y otra distinta la "acción" mental de descubrir o creer. Lo primero, sin duda, se construye en la mente mediante una "representación", pero presupone una actividad de la mente que, sin embargo, no es representativa. Una cosa es el estado de la mente o la "modificación de existencia", que es un mero funcionamiento de procesos psicológicos y, en consecuencia, no se supedita a un juicio de verdad o falsedad, y otra el objeto, la realidad, la representación o imagen de algo, que sí pueden ser susceptibles de verdad o falsedad. Puede decirse así que, si bien los "objetos de la razón" - materias de hecho verdaderas o falsas- no pueden influir en la voluntad ni constituirse en un motivo de acción, no implica que un juicio de la razón, acompañado de un sentimiento de creencia, no pueda llegar a ser una causa de una acción, puesto que dicho sentimiento, en tanto que "impresión" e impulso originario puede llegar a ser un motivo que influya en la voluntad⁵⁶⁹. Lo que HUME está criticando en el pasaje de la esclavitud de la razón es, en realidad, un concepto abstracto de "razón", poco apegado a la realidad empírica, tal y como era dominante en la metafísica de su época, y pretende, a su vez, reivindicar una imagen procesal, fundada en argumentos psicológicos, de lo que hoy llamaríamos "razonabilidad", que vendría a significar algo así como la creencia sobre la acción que se debe llevar a cabo y sobre el criterio de verdad que la apoya⁵⁷⁰.

Algo que está implícito en estas consideraciones es el hecho de que HUME se refiere con el término "razón", en tanto que lo "razonable", al proceso de argumentar a partir de inferencias causales, o, más concretamente, de "dar razones". Proceso que, de acuerdo con su opinión, sucede en la mente cuando se busca un motivo de la voluntad⁵⁷¹. Esto explicaría el papel aparentemente secundario que HUME concede a la razón como mecanismo mental que aporta una información valiosa a las pasiones, tanto al representar a los objetos o existencias exteriores como al señalar los medios adecuados para su satisfacción. Entonces, puede decirse que, en este sentido, HUME toma el concepto de "razón" como "razón para actuar", concediendo a las pasiones,

⁵⁶⁹ Se recoge aquí la opinión de B. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 236.

⁵⁷⁰ P. ARDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise, op.cit.*, p. 106.

⁵⁷¹ Como es bien sabido, el argumento de "dar buenas razones" ha sido ampliamente utilizado en ética para justificar "el puesto de la razón en la ética". Cfr. S. TOULMIN, *El puesto de la razón en la ética, op. cit.*

afectos y emociones el papel prioritario de impulsar la voluntad a realizar una acción. Los "objetos de la razón" servirían tan sólo para encauzar la atención de las pasiones, pero seguirían siendo incapaces de engendrar el impulso primordial de las acciones. El informe de la razón no pasaría de ser una "razón para actuar", aprovechable o no por las pasiones. Junto a este sentido del término "razón", HUME admite una segunda versión que tendría en cuenta su relación con la "creencia". En este caso, el mensaje de la razón serviría como "razón para creer" que debe actuarse de una manera concreta. Como la creencia tiene poder e intensidad para causar el movimiento de la mente que conduce a una volición, la razón encontraría así una forma indirecta para ser un motivo de la acción. La creencia siempre implica una "razón para actuar", que directamente influye en la voluntad y origina una acción⁵⁷².

La intensidad es un elemento sobre el que HUME insiste al referirse a las pasiones y a otros movimientos de la mente. La intensidad del impulso hace que unas pasiones sean "violentas", cuando producen "desorden" en la mente y en el carácter, o "serenas", pasiones más tranquilas cuya fuerza es semejante a la de las emociones. Siguiendo este esquema, no han faltado autores que han mostrado el paralelismo entre el concepto de "razón" y el de "pasiones serenas" (*calm passions*)⁵⁷³. Paradójicamente, la razón, identificada con una pasión serena, sería algo así como un leve movimiento de la voluntad que guía a la mente por el sendero de lo razonable. Tal opinión está basada en un conocido texto de HUME, en el que, tras definir a la "pasión", entiende por *razón* las afecciones, "que actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento", y precisa que "es esta calmada y regular operación lo que nos hace equivocarnos al respecto, llevándonos a considerar esas afecciones como conclusiones exclusivas de nuestras facultades intelectuales". Por *pasión*, entiende "una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito"⁵⁷⁴. De esta forma, se defiende que, de acuerdo con estas palabras de HUME, lo correcto es asociar

⁵⁷² Sobre esto puede verse R. EDGLEY, "Practical Reason", *op. cit.*

⁵⁷³ En su exposición, HUME suele adoptar varias posturas que no siempre facilitan la comprensión de sus tesis. En ocasiones, toma la posición filosófica que él asigna a alguno de sus contemporáneos; en otras, asume la opinión vulgar, del "habla común"; finalmente, en otras reformula cualquiera de estas dos posturas. Esta disparidad de perspectivas hace que sus afirmaciones sean siempre bastante discutidas. Sin duda, el paralelismo entre "razón" y "pasión serena" puede ser filosóficamente bastante atractivo, pues permite jugar con las paradojas del lenguaje filosófico. F. WHELAN menciona precisamente entre los modelos de racionalidad, incluidos en el *Treatise*, a la prevalencia de las pasiones serenas-razón sobre las violentas. También J. MACKIE recoge esta versión, pero la pone en relación con el papel de la creencia. La creencia movería a la acción siempre y cuando buscarse la satisfacción de una pasión tranquila. Y G. DELEUZE ha puesto bastante énfasis en esta identidad para afirmar que en la filosofía de HUME "la mente no es razón; la razón es una afección del espíritu. Se la llamará, en este sentido, instinto, hábito, naturaleza. La razón es una especie de sentimiento". Cfr. G. DELEUZE, *Empirismo y Subjetividad*, 2ª edic., trad. H. Acevedo, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 22; y J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 46-7.

⁵⁷⁴ T. 437 (645).

el concepto de razón con su definición de las pasiones serenas, o tranquilas, opuestas a las más violentas. La razón como pasión serena podría colaborar con las afecciones de la mente en la producción de acciones de acuerdo a las dos funciones que HUME le asigna.

La total identificación entre "razón" y "pasión serena" es, sin embargo, harto complicada. HUME elabora la clasificación entre los tipos de pasión según el grado de intensidad con el que influye un instinto en la mente. Quiere decir esto que, en realidad, una misma pasión puede estar en un momento tranquila y, poco después, más violenta, si se combina con otra de igual o más fuerza. La pasión sigue siendo la misma, aunque cambie su intensidad. Los "objetos de la razón", sin embargo, no influyen en igual medida en uno u otro momento. Parece, más bien, que, al referirse a la "razón" como "afección apacible", HUME está añadiendo un dato nuevo a su exposición, relacionado con la "situación" en la que debe estar la mente para que la razón cumpla las funciones descritas y para que la creencia pueda influir en la dirección de la voluntad⁵⁷⁵. El arrebató de una pasión violenta produciría tal desorden en el carácter que haría imposible el funcionamiento coherente de la razón y de la de creencia. Lo contrario pasaría con una pasión lo suficientemente serena para que el descubrimiento de la verdad o falsedad implique la creencia de que debe realizarse una determinada acción.

3.3.- Arquitectura de la *moral práctica*.

En conexión directa con el problema de la dirección de la voluntad, se encuentra el análisis que HUME realiza acerca de los fundamentos de la evidencia moral. Su interés se centra en la constitución de una "moral práctica" (*practical morality*) que explique las razones por las cuales las personas realizan, en sus acciones, determinadas pautas de conducta. La atención de HUME en un primer momento se centra en el análisis del origen y fundamento de los juicios de aprobación y desaprobación moral, considerando que una de las labores más relevantes de las personas en sociedad es precisamente aprobar y censurar acciones. A este tema dedica dos de las secciones, la primera y la segunda, más importantes del libro III del *Treatise*, aunque en el resto de su obra no abandone su interés por este problema, como así lo demuestra que recurra a él en el Apéndice I del *Enquiry concerning the Principles of Morals*.

⁵⁷⁵ P. ARDAL, en polémica con N. KEMP SMITH y KYDD, señala el doble uso que hace HUME del concepto de "pasión serena", y añade que no es lo mismo referirse con ello a "un nombre de clase" o a la "caracterización de una pasión que sucede en una ocasión particular". Cfr. P. ARDAL, *Passion and Value...*, *op.cit.*, p. 104.

En estas secciones del *Treatise*, HUME arguye dos tesis de su filosofía moral. En primer lugar, que los juicios de aprobación o desaprobación, las "distinciones morales" según la terminología de HUME, no se derivan de ningún tipo de operación racional. HUME rechaza las pretensiones de los racionalistas y dogmáticos que instauran a la razón en un lugar privilegiado de la moral. El argumento fundamental, tomado de su teoría de la acción, analiza el papel de la razón en la moralidad, considerando que ésta última, por esencia, se constituye en un motivo de la voluntad y "produce o impide acciones"⁵⁷⁶. Aquí retoma su estudio de los tipos de razonamientos -demostración y probabilidad- para terminar por demostrar la imposibilidad de que "los objetos de la razón" sean suficientes para producir juicios morales. Tras esta fase negativa de su filosofía moral, HUME pretende defender que el origen de las distinciones morales es, en realidad, una forma especial de "impresión", el *sentimiento mora*⁵⁷⁷. El argumento en favor del "sentimiento moral" es, de nuevo, corolario de su análisis de la acción humana. Es obvio que las normas morales tienen influjo en las pasiones y acciones, pues la experiencia ordinaria "nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias"⁵⁷⁸. De ahí que el influjo de las normas tiene que estar en relación con algún tipo de impresión que sea capaz de conducir las acciones por el sendero ordenado por dichas normas. Justificar esta tesis es precisamente la cuestión que ahora nos va a ocupar.

3.3.1.- *Los límites de la razón en la moral.*

La primer sección del libro III del *Treatise* pretende demostrar que los designios de la razón son totalmente impotentes en la elaboración de los juicios morales. Para HUME, es ilusorio intentar justificar que el fundamento de la moral práctica puede descubrirse con la mera operación de la deducción racional o de la inferencia de la probabilidad. En el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, también aparece reflejada la preocupación de HUME por estos temas sin que varíe su postura. La cuestión de si los "fundamentos generales de la moral" se derivan de una cadena de argumentos y de la inducción, o bien de "un sentido interno más fino" es objeto de un análisis especial con consecuencias interesantes para su teoría sobre la justicia⁵⁷⁹. Interesa, por tanto, analizar y

⁵⁷⁶ HUME anuncia que tiene la esperanza de que "nuestros razonamientos sobre la moral confirmen lo ya dicho acerca del *entendimiento* y las *pasiones*. La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás". T. 455 (672).

⁵⁷⁷ Nada más empezar el libro III del *Treatise*, HUME apunta las razones que le conducen a trasladar sus presupuestos epistemológicos al estudio de la moral. Por un lado, porque "aprobar un determinado carácter, y condenar otro, no consiste sino en tantas otras percepciones". Lo que le lleva a preguntarse si "*¿distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones?*". T. 456 (673).

⁵⁷⁸ T. 457 (674).

⁵⁷⁹ EM. 170 (28).

comentar brevemente sus argumentos, alguno de ellos ha sido materia de atención en la actualidad por parte de los estudiosos⁵⁸⁰. Conviene dejar sentado, desde un principio, la posición de HUME favorable al "sentimiento moral", dada la relevancia que ha tenido para la historia de la filosofía⁵⁸¹.

En el *Treatise*, la exposición de HUME acerca de la incapacidad de la razón se divide en dos partes⁵⁸². En la primera, pretende mostrar los límites de las operaciones racionales en el ámbito de los juicios morales. Es aquí precisamente donde utiliza con más profusión los argumentos esgrimidos en la teoría de la acción, en este contexto, punto de referencia ineludible. No obstante, por si hubiera quedado duda alguna, lleva a cabo un análisis en profundidad de la competencia real de los objetos de la razón en el descubrimiento de si un acto es bueno o malo. De nuevo, recurre a los argumentos ya conocidos sobre el razonamiento demostrativo y la probabilidad. En su exposición, sin embargo, se mezcla sus opiniones sin mucho orden, obscureciendo un fragmento de su filosofía ya de por sí complicado. Así, en su explicación más general, el argumento clave reside en el examen de la contribución de la razón en la conducta habitual y en la obediencia de los preceptos morales. Por el contrario, en un segundo momento, su preocupación

⁵⁸⁰ Cabe reseñar, por ejemplo, a MACKIE, que, antes de elaborar su estudio sobre HUME, recogió ya los argumentos sobre el papel de la razón y el sentimiento al tratar la cuestión del subjetivismo y el objetivismo de los valores morales. Otros casos en los que se afirma el carácter "emotivo", o referido a las expresiones de los sentimientos, son los de AYER y STEVENSON, Cfr. J.L. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong, op. cit.*, cap. I; A.J. AYER, *Lenguaje, Verdad y Lógica, op. cit.*, p. 124 y ss. y Ch.L. STEVENSON, *Ética y Lenguaje, op. cit.*, p. 251 y ss.

⁵⁸¹ Como es bien sabido, corrientes que han tenido una amplia vigencia en el actual panorama de la filosofía moral, como es el caso del emotivismo de STEVENSON y el prescriptivismo de HARE, mantienen que la tesis de HUME sobre el sentimiento moral es el antecedente, aunque sea considerado "ingenuo", de su particular perspectiva de la ética. Al margen de esto, la escuela del *moral sense* tuvo una importancia capital en el pensamiento anglosajón, pudiendo afirmarse sin temor que en ella se encuentran realmente las raíces del pensamiento social inglés. Ahora bien, el origen de esta corriente puede situarse en la original lectura que se hizo de LOCKE por parte de SHAFTESBURY y F. HUTCHESON. En efecto, tanto uno como otro recogieron la sugerencia lockeana de la existencia de un "sentido externo" y de un "sentido interno" y centraron su investigación sobre la moral en un análisis de este segundo sentido. Para SHAFTESBURY, este sentimiento era un afecto o "afección" clave para superar el problema hobbesiano de la incapacidad natural para convertirse en seres sociales. También, para HUTCHESON, el *moral sense* será una afección que justificaba la socialización por encima de los instintos y tendencias naturales. La reconsideración de HUME, basada en el análisis psicológico de la acción, tuvo una proyección histórica aún mayor. Así, Adam SMITH bajo la inspiración de HUME dedicó un tratado entero a elucidar el papel de los sentimientos en la moral. Del mismo modo, no es extraño que en la *Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación* de BENTHAM puedan encontrarse huellas claras de la teoría de HUME. Sobre el panorama inglés del XVIII, puede verse J.L. MACKIE, *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p. 7-43; R.D. BROILES, *The Moral Philosophy of David Hume, op. cit.*, y P. COSTA, *Il Progetto Giuridico, op. cit.*

⁵⁸² ARDAL separa inteligentemente la explicación humeana sobre la naturaleza de los sentimientos morales entre la definición -esto es, el análisis de la aprobación y desaprobación moral- y la explicación causal de la emergencia de las pasiones, de las afecciones y de los motivos "morales" que operan en la conciencia humana. Cfr. P. ARDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise, op. cit.*, p. 109.

se dirige a probar que ni el razonamiento demostrativo ni el probable sirven para juzgar la bondad o maldad de las acciones.

El primero de los argumentos esbozados por HUME está basado en el carácter inerte de la razón y en su incapacidad para producir acciones. Para HUME, es obvio que "un principio activo" como la moralidad "no puede estar nunca basado en otro inactivo"⁵⁸³. En el siguiente párrafo, se resume a la perfección la exposición de HUME:

"La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón"⁵⁸⁴.

La forma silogística con la que aparentemente HUME expone su tesis ha sido aprovechada por los autores para centrar una discusión en la que no siempre sale bien parado⁵⁸⁵. Sin embargo, parece que HUME utiliza esta fórmula, en primer lugar, para reforzar la capacidad de convencimiento de su opinión y también porque supone establecido de antemano el carácter inactivo de la razón y cree, por tanto, que el lector ha sido ya persuadido de su certeza. HUME apoya sus pretensiones en hechos de la vida cotidiana y en la observación que cualquier persona puede hacer de ellos. Para él, no hay duda de que todo el mundo estará de acuerdo en que la gente habitualmente dirige su conducta según lo prescrito por las reglas morales. De hecho, si esto no fuese así, difícilmente se podría hablar o discutir sobre filosofía moral. El hecho de que las personas guíen sus acciones tanto en su vida privada como en el contacto con los demás por pautas aceptadas por todos justifica que pueda hablarse de moralidad. Quiere decir esto, en definitiva, de acuerdo con los presupuestos humeanos, que "la moralidad tiene por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas"⁵⁸⁶, pues, en el caso contrario, sería harto complicado que existiesen en la mente motivos que impulsasen a seguir dichos preceptos. De esta forma se justifica que pueda incluirse a la moralidad dentro del apartado "práctico" de la filosofía y no en el "especulativo"⁵⁸⁷.

583 T. 457 (675).

584 T. 457 (674-5).

585 Cfr. J.L. MACKIE. *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p. 52 y ss.

586 T. 457 (674).

587 *Ibidem*. HUME acepta aquí una famosa distinción de ARISTÓTELES, que perduró en la tradición filosófica durante bastante tiempo. El hecho de que HUME incluya a la moral es, sin duda, relevante para nuestro estudio, en la medida que lo presenta como una novedad. En contra de las corrientes racionalistas, HUME pretende destacar la necesidad de profundizar en los entresijos que conducen a efectuar conductas dominadas por reglas morales. La expresión más clara de HUME es la que hace referencia a que su empirismo le lleva a ser "anatomista", y no "pintor" de la moral. Esto es, hay que situarse a distancia de los objetos, apreciar su conjunto y profundizar en las partes, en sus conexiones, y evitar "las especulaciones más abstractas", propias del pintor. T. 621 (877) y E. 10 (24).

El resto del argumento puede adivinarse con lo ya adelantado sobre la teoría de la acción. Una acción requiere un estado propicio para su aparición, un estado que, según HUME, implica la existencia de una "tendencia", esto es, de una "propensión" o "aversión" hacia un objeto. Si la gente se guía en sus acciones por consideraciones morales, quiere decir que en la moral interviene una forma de atracción o repulsión. Es decir, que puede considerarse como un "motivo" que influye en la voluntad. Por otra parte, de su psicología de la mente resulta que todas las formas de razonamientos son incapaces de producir acciones, dado que su objeto es "el descubrimiento de la verdad o falsedad". Ni por deducción racional o demostración, ni por juicios sobre causas y efectos puede realizarse un acto moral. HUME vuelve a insistir en su opinión de que las pasiones, los actos de la voluntad y las acciones son "hechos y realidades originales, completos en sí mismos" y que nada tienen que ver con el acuerdo o desacuerdo de ideas, que es lo propio de la razón. En consecuencia, HUME concluye que, como "la razón es totalmente inactiva", "nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral"⁵⁸⁸.

A continuación de esta explicación, HUME entra a examinar la función de la razón o de los tipos de razonamiento en la formación de los juicios de aprobación o desaprobación. Aunque el problema estribe en analizar las funciones de los objetos de la razón en la moral, en la descripción subyace la idea de que aprobar o desaprobar es también una forma de sentir placer o dolor⁵⁸⁹. En primer lugar, HUME plantea un estudio sobre el papel del razonamiento demostrativo en la aprobación y desaprobación moral⁵⁹⁰. El desarrollo de la explicación es bastante abstracto y no deja de presentar alguna dificultad. Parte de la idea básica que inspira todas sus exposiciones sobre la demostración, es decir, que el razonamiento demostrativo consiste en el descubrimiento de la verdad o falsedad existente en las relaciones de ideas. De esta forma, resulta que, para que la demostración sirviera para descubrir la bondad o maldad de un acto, esas relaciones deberían encontrarse en dicho acto. Sin embargo, para HUME, las relaciones fundamentales de cualquier operación matemática -la semejanza, la contrariedad, los grados de cualidad y las proporciones en cantidad y número- son inapropiadas para descubrir la "esencia" de la virtud o del vicio. Pueden servir indudablemente para resolver una operación matemática del estilo de una adición, una resta o, incluso, otro tipo de demostraciones más complicadas. Con todo, según HUME, estas

⁵⁸⁸ T. 458 (676).

⁵⁸⁹ De hecho, para ARDAL, la tesis controvertida de HUME es que los juicios morales no son sino una forma de las pasiones.

⁵⁹⁰ El análisis de HUME se enfrenta con las tesis racionalistas de LOCKE y de CLARKE principalmente, que defienden la opinión de que "la moralidad es susceptible de demostración" T. 463 (682). HUME recoge en el *Treatise* la argumentación de CLARKE sobre el carácter inmutable y eterno de las relaciones e la moralidad y de sus efectos sobre la voluntad. Cfr. S. CLARKE, *Discourse upon Natural Religion*, en *British Moralists*, ed. L.A. Selby-Bigge, reed. de B.H. Baumrin, vol, II, New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1964, p. 3.

relaciones no caracterizan a los juicios morales, pues, de hecho, se encuentran tanto en cualquier fenómeno de la materia como en las acciones, las pasiones y los actos de la voluntad. "Por tanto, es incuestionable que la moralidad no se encuentra en ninguna de estas relaciones, ni tampoco el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas"⁵⁹¹.

Mayor interés tiene la argumentación de HUME acerca de la incapacidad de las inferencias realizadas a partir de "materias de hecho" para fundar los juicios morales. La particularidad de su exposición reside en la utilización de casos persuasivos como una estrategia que pruebe sus opiniones. Cree que, como consecuencia de su teoría de la acción, no existe ninguna duda acerca de que el bien y el mal moral surgen tan sólo de acciones de la mente y de que, como se derivan de nuestra situación externa, las relaciones que basan las distinciones morales deben establecerse entre acciones humanas y objetos externos⁵⁹². HUME intenta ilustrar su opinión con "casos concretos en los que el carácter de bien o mal moral resulta universalmente reconocido". El parricidio es considerado como "el más horrendo y antinatural de los crímenes que un ser humano pueda ser capaz de cometer", pero, con un examen minucioso de los actos, permite demostrar que el veredicto moral final no se realiza mediante la razón. HUME nos deja escoger entre un objeto inanimado, un roble o un olmo, y la acción parricida en el ser humano. La caída de unas semillas de un árbol es la causa de que surja un nuevo vástago. No sería extraño que crezca y siga creciendo progresivamente hasta tal punto que acabe sobrepasando e, incluso, destruyendo al primer árbol. "¿No es acaso uno de los árboles causa de la existencia del otro? ¿Y no es este último causa de la destrucción del primero, de la misma forma que puede un hijo asesinar a sus padres?"⁵⁹³. Dos casos aparentemente iguales, aunque uno sacado de la naturaleza física y otro de la conducta humana. Pero, ¿qué conduce a asesinar a los padres y a reprobar públicamente el parricidio y, sin embargo, a no considerar del mismo modo el caso similar de los objetos inanimados? Para HUME, la respuesta es clara: es la voluntad o poder de elección lo que motiva la acción de matar a los padres y son las leyes de la materia o del movimiento las que determinan la destrucción del árbol. Y, por tanto, nada tiene que ver la razón con el carácter deplorable de una y otra acción, pues lo censurable es, en realidad, la voluntad. La razón tan sólo podrá descubrir "a posteriori" las causa, los motivos y circunstancias de la acción.

Por supuesto, HUME reconoce la existencia de notables diferencias entre una acción humana reprobable y el caso tomado de la naturaleza física. Ahora bien, le interesa mostrar con supuestos de la experiencia que ni la demostración ni la inferencia de los hechos determinan los motivos de las

⁵⁹¹ T. 464 (682-3).

⁵⁹² T. 465 (684).

⁵⁹³ T. 467 (686).

acciones ni justifican los juicios morales. Con el ejemplo del parricidio, ilustra la incapacidad de la razón para distinguir una noción de moralidad en dos casos objetivamente iguales, aunque distintos moralmente. Toma ahora el ejemplo del incesto. Podría afirmarse que, a diferencia de los animales, en las personas dicha acción "se convierte instantáneamente en acción criminal porque él sí está dotado con esa facultad, que le debe limitar a lo que es su deber"⁵⁹⁴. Sin embargo, en sentido estricto, HUME encuentra en esta máxima una paradoja. Pues, de acuerdo con esta opinión, debe entenderse que cualquier animal dotado de sentidos, pasiones y voluntad tendrá que ser susceptible de los mismos vicios y virtudes que se alaban o censuran en el hombre. El hecho de que muestren menor capacidad racional implica que no puedan conocer las obligaciones y deberes morales, pero no les impide que estos deberes existan. HUME concluye tajantemente su exposición sobre los límites de la razón en la moral, afirmando que "debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos"⁵⁹⁵.

También en esta exposición sobre el fundamento de las distinciones morales es evidente el doble sentido del concepto de "razón". El primer grupo de argumentos, que insiste en la pasividad de las proposiciones de la razón, hace referencia a un significado genérico del término que engloba a facultades mentales como el entendimiento o el razonamiento en sí. De ahí que esgrima argumentos ya esbozados en su estudio de la relación razón-pasión y concluya, en sentido general, que la moral pertenece al ámbito de las impresiones y no de las ideas. La razón sólo puede guiar, dirigir o encauzar las acciones por el camino del deber, igual que hace con las pasiones. El siguiente paso en su análisis afecta a su teoría sobre los "objetos de razón". Así, demuestra que una "relación de ideas", es decir, un silogismo, una deducción o un acto de la razón demostrativa, no puede captar el origen del bien y del mal moral, ni del sentido del deber. Por último, tampoco lo "razonable", o las inferencias realizadas a partir de "materias de hecho", esclarecen algo más que los elementos que participan en una acción sin alcanzar a descubrir la causa que lleva a aprobarla o censurarla. El análisis de HUME, en suma, atañe a todos los perfiles de su concepto de "razón", tanto en el sentido de razón teórica como práctica, y, en su transcurso, llega a la conclusión de la imposibilidad de que sea la fuente de la moral.

3.3.2.- *El papel del sentimiento moral.*

Una vez rechazada la función de la razón en la moralidad, HUME se apresta a analizar la naturaleza y el modo de actuar de la mente en el origen de los juicios morales. La tesis que HUME pretende defender es que "la moralidad es

⁵⁹⁴ T. 467 (687).

⁵⁹⁵ T. 468 (688).

más propiamente sentida que juzgada"⁵⁹⁶. El papel del sentimiento en la moral es una consecuencia lógica de su filosofía de la mente y de su argumentación sobre la razón. Para HUME, las decisiones sobre la rectitud o depravación moral son percepciones, que son los elementos principales de la mente. Como las percepciones sólo pueden ser impresiones e ideas, la prueba de que la moralidad no puede ser descubierta (*discoverable*) por la razón implica un argumento en favor de que son las impresiones o el sentimiento las causantes de los juicios morales. Pero, interesa ver ahora que es lo que entiende HUME por sentimiento moral (*moral sense*) y cuál es su papel en la "moralidad práctica", en la motivación de acciones y en la formación de juicios.

Para probar la importancia del sentimiento, HUME recurre a la experiencia y a la introspección personal. ¿Qué es lo que encontramos en un juicio moral cuando se examina una acción criminal desde todos los puntos de vista posibles? Para HUME, si examinamos un "asesinato intencionado", la inferencia de los hechos permite encontrar ciertas pasiones, motivos, decisiones de la voluntad y pensamientos que componen los diferentes pasos de la acción asesina. Sin embargo, según HUME, la causa del vicio se escapa a los ojos de espectador cuando sólo analiza el "objeto" de la acción. Ilusionado por la argumentación, HUME ilustra cuál es la "esencia" del vicio de la siguiente forma:

"Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirigáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontraréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos"⁵⁹⁷.

El *punctum dolens* de las afirmaciones de HUME estriba en la descalificación de cualquier corriente que mantenga el carácter transcendente de las causas de la moralidad. No es sino su vínculo con la constitución y la textura de la naturaleza humana lo que sustenta la *practical morality*. Es más, resulta que la distinción entre el bien y el mal moral "puede compararse con los sonidos, colores, calor y frío". La tesis de HUME reside en que la moral se basa en los mismos principios que originan las opiniones de las personas. La bondad o maldad no es sino una forma de percepción, como lo es también la percepción sensorial. Porque el bien y el mal moral resulta ser una percepción del placer y malestar que producen los objetos. Para HUME, no hay nada más real a la naturaleza humana que el sentimiento del placer o dolor que causa el bien o el mal.

⁵⁹⁶ T. 470 (691).

⁵⁹⁷ T. 468-9 (688-9).

HUME piensa que la cualidad viciosa de la acción o del carácter del asesino no está "en" el objeto, en los acontecimientos del asesinato, ni puede inferirse racionalmente de la observación de los hechos. Su argumento se basa en la idea de que las acciones pueden ser laudables o censurables, pero nunca razonables o irrazonables, dado que la razón tan sólo acompaña a la acción, pero nunca es un motivo que la impulse⁵⁹⁸. Indudablemente, las facultades racionales cumplen un papel importante en el descubrimiento de los hechos y en la aclaración de las circunstancias concomitantes. Pero, lo que justifica la consideración de algo como moral es el efecto producido en la mente en la forma de sensación de placer o dolor. Si esa sensación es agradable, no hay ningún obstáculo para afirmar que la acción o la cualidad personal juzgada es virtuosa, mientras que si es desagradable es viciosa⁵⁹⁹. De ahí que insista en que la causa del juicio moral no está en el examen minucioso de los hechos, sino en la impresión producida en la mente. El argumento de HUME está sujeto a muchas consideraciones críticas, pero ello no impide que pueda contemplarse como una propuesta "realista" del origen de los juicios morales y que, de hecho, sea considerado como antecedente de corrientes "emotivistas" en ética. Examinando los mecanismos psicológicos de los juicios, lo único seguro es el recurso a los efectos que se producen en la mente. Como en otras partes de su filosofía, lo que importa es adivinar la causa por sus efectos. Por ello, la virtud o la bondad no reside, en sentido estricto, en el placer existente en la mente, sino en que éste es la huella, la causa que permite juzgar algo. De forma que "es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración"⁶⁰⁰.

Aquí HUME, al insistir en el papel del sentimiento en la moral, toma una postura similar a la defendida por HUTCHESON, antecesor suyo en la escuela del *moral sense*. Según este autor, el poder de percepción del "bien" obedece a un "sentido moral" que implica una determinación de la mente a recibir una idea de la presencia de una cualidad buena en una acción o en la persona⁶⁰¹. "Sentido moral", en esta acepción, parece semejante al de HUME. Sin embargo, ninguno de los dos es demasiado preciso cuando se refiere a los rasgos de esta sensación que tiene tanta importancia en ambas teorías sobre la moral. Con todo, en la exposición de HUME existen algunos aspectos que conviene concretar. Así, dice que la impresión del bien o el mal moral "no consiste sino en un *particular* placer o dolor"⁶⁰², algo que no enlaza fácilmente con la tesis de HUTCHESON⁶⁰³. Es difícil aclarar que significa ese "particular" placer o dolor

⁵⁹⁸ T, 458 (676).

⁵⁹⁹ T. 470 (691).

⁶⁰⁰ T. 471 (692).

⁶⁰¹ F. HUTCHESON, *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, en *British Moralists, op. cit.*, p. 74.

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ HUTCHESON distingue claramente lo que es el "sentido natural" del placer, previo a la

para HUME, pues parece referirse a la relación directa que existe entre la aparición de ese sentimiento con la naturaleza humana. Sólo por eso puede decirse que el sentimiento moral se engloba dentro del concepto genérico de "impresión" y que posee los mismos rasgos sobresalientes. Así, el sentimiento moral es una percepción original y primera que surge en la mente por la peculiar textura de la naturaleza humana. Puede decirse que es también "innata" puesto que aparece por el contacto de un objeto sin una referencia anterior.

HUME precisa cuál es el objeto del sentimiento moral. Es la contemplación de un "carácter" o una cualidad valiosa en una acción o en una persona. En efecto, según la teoría de la naturaleza humana, estamos constituídos de tal manera que la contemplación de un acto nos conduce a considerarlo naturalmente como virtuoso o vicioso. HUME no entra a considerar la causa física que produce esa sensación, reconociendo que el concepto "placer" es un "término demasiado abstracto". Simplemente, le interesa probar que la decisión final de un juicio moral depende de "algún sentimiento o sentido interno que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie"⁶⁰⁴. Y ese sentimiento de placer es semejante a muchas otras sensaciones de la mente, pero que, alguna particularidad de la naturaleza humana, permite distinguir entre el placer producido por "una buena composición musical" que el que aparece al beber "una botella de buen vino". "Es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse"⁶⁰⁵. Para HUME, aunque en la mente aparezcan muchos sentimientos de placer o de dolor, no todos impulsan a condenar o a reprobar una acción o una persona. Esta relación sólo se produce cuando se contempla el carácter de una persona "sin referencia a un interés particular", del mismo modo que quien tiene "un fino oído" puede separar los sentimientos y elogiar la música que lo merece.

El carácter "intuitivo" del sentimiento moral parece bastante claro. No existe otra evidencia de la bondad o maldad de un acto que la impresión surgida en el pacto de cada uno. HUME, al rechazar una visión transcendentalista del bien, parece eliminar la objetividad de los preceptos y reglas morales y acentuar así la percepción individual como mecanismo adecuado para aprobar o censurar conductas. Sólo hay que tener un "fino sentido interno" para percatarse sin más de los rasgos morales de un carácter o de una acción. Sin embargo, HUME no quiere pecar de excesivo subjetivismo y dejar de lado la necesidad de objetividad y de universalidad como elementos propios de la moral⁶⁰⁶. De ahí que, junto a las explicaciones, un tanto

percepción del interés o ventaja personal, de la percepción de la bondad moral. De hecho, enfrenta radicalmente el aspecto natural y el moral, inherente a la mente humana. Cfr. F. HUTCHESON, *An Inquiry ...*, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁰⁴ EM. 173 (31).

⁶⁰⁵ T. 472 (693).

⁶⁰⁶ El problema del "subjetivismo moral" es actualmente objeto de una gran atención entre los comentaristas. Se habla de los "peligros" para la ética y para el liberalismo, derivados de una

ambiguas, de lo que es el *moral sense*, intente profundizar, como se verá en el apartado siguiente, en el problema del fundamento de los principios de la moral, insistiendo en su carácter objetivo.

Esta concepción de la moralidad está conectada con la teoría de las pasiones defendidas por HUME, lo que, a su vez, ilustra otros rasgos de su filosofía⁶⁰⁷. El sentimiento de lo bueno y de lo malo está en relación con las pasiones del amor y del odio y del orgullo y de la humildad y no es extraño, según HUME, que aparezca cuando una de estas cuatro pasiones se presenta en la mente. En efecto, la cualidad juzgada moralmente se sitúa en el carácter de una persona o de la que habla. El sentimiento de placer o dolor, para HUME, está acompañado por la circunstancia peculiar de que el bien y el mal se encuentran "o en nosotros mismos o en otros"⁶⁰⁸. Consecuentemente, están relacionados con las pasiones que surgen por una cualidad presente en el "yo" -el orgullo y la humildad-, o en las demás -el amor y el odio-. Aprobar una acción y sentir amor hacia su actor son, por tanto, partes del mismo fenómeno moral, como también lo es aprobar una acción personal y sentir orgullo de sí mismo.

3.3.3.- *La utilidad como criterio moral.*

El análisis de HUME sobre los fundamentos de la evidencia moral, basado en sus conclusiones sobre la acción, parece reducirse a un análisis de la tensión entre los límites del razonamiento y el papel del sentimiento en la realización de los juicios morales. Pero hay otros aspectos relevantes en su concepción. Así, por ejemplo, en el mismo *Treatise*, no desecha el papel de la "reflexión" o del "sometimiento a ciertas reglas generales" en la aprobación o desaprobación final⁶⁰⁹. Con todo, es en el *Enquiry concerning the Principles of Morals* en

actitud que niegue el elemento de la moral, es decir, que su aplicación consistente se apoye en consideraciones aceptadas por todos. Paralelamente a este rechazo discurre la crítica a las posiciones relativista y escéptica. Claro que estas descalificaciones provienen de un campo demasiado inspirado en el kantismo. Incluso la teoría de RAWLS está dominada por esta tendencia. Cfr. J.S. FISHKIN, *Beyond Subjective Morality, Ethical Reasoning and Political Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1984. Sobre los problemas del sentimiento moral en HUME y su inserción en la tradición objetivista accidental, puede verse J. MACKIE, *Ethics op. cit.*, p. 31.

⁶⁰⁷ Así, lo afirma HUME en T. 473 (695). Por otra parte, la tesis principal de P. ARDAL es que, de alguna forma, HUME está defendiendo que los juicios de aprobación o de desaprobación son, por lo menos en el *Treatise*, pasiones como cualquier otra. Cfr. P. ARDAL, *Passion and Value ...*, *op. cit.*, p. 109 y ss.

⁶⁰⁸ T. 473 y 604 y ss. (695 y 856 y ss.).

⁶⁰⁹ Existe una diferencia notable entre el análisis del *Treatise* y del segundo de los *Enquiries* en el tratamiento de la moral y el papel de la razón. En esta segunda obra, parece que el hincapié en la "moderación" y el "autocontrol" o "corrección" moral modifican un tanto sus pretensiones sobre el puesto del sentimiento y dan así una imagen más ecléctica. Por el contrario, el análisis más psicológico del *Treatise* parecen conducirlo a la disyuntiva entre la razón y el sentimiento como motivos de los juicios morales, dado su interés en los temas

donde aparece reflejada más claramente su opinión de que "la razón debe tomar parte considerable en todas las decisiones de esta clase, puesto que sólo esta cualidad puede indicarnos la tendencia de las acciones y señalar sus benéficas consecuencias para con la sociedad y su poseedor"⁶¹⁰. Ahora bien, esta "reformulación" puede tomarse de varias maneras, pero, con toda seguridad, estaríamos en un error si la considerásemos como una contradicción radical de HUME. Este no deja de pensar que es el sentimiento surgido de la contemplación de unos rasgos agradables lo que hace que se juzgue una acción como valiosa. Y, sin embargo, esta afirmación nos conduce a una serie de reflexiones en las que conviene reparar.

En el análisis de HUME de los juicios morales subyace la presunción de que es indispensable ocupar la posición de un "espectador" que contempla las acciones humanas y juzga imparcialmente. A esto se debe el que, en el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, HUME, tras afirmar que "la moralidad está determinada por el sentimiento", defina la virtud "como cualquier acción moral o cualidad que da al espectador el agradable sentimiento de aprobación"⁶¹¹. En efecto, la perspectiva de este espectador responde claramente a la idea de HUME de que la alabanza o censura moral debe realizarse "sin referencia a los intereses particulares"⁶¹². De hecho, la ubicación de ese alguien distanciado de los hechos permitiría colocarse en una situación de imparcialidad para calibrar mejor las circunstancias del juicio. Sólo así el sentimiento de aprobación sería un sentimiento genuino y coherente con las reglas generales que, según HUME, cada uno se autolegisla para guiar su comportamiento.

Además, HUME sostiene que uno de los criterios que seguiría para juzgar acciones ese hipotético espectador sería el criterio de la "utilidad". El *standard* de la utilidad implica, según HUME, una perspectiva más general que el mero

referidos a la acción. Sin embargo, esto no impide que en el mismo *Treatise* HUME se refiera, aunque marginalmente, a la moderación razonable y al influjo de la costumbre y las reglas generales en la acción y, por tanto, también, en las decisiones de alabanza o censura. Sobre esto, puede verse T. 293 y ss. 362, 422 y ss., y, sobre todo, 583-587, 590 y 597 (466 y ss., 551, 627 y ss, y 830-35, 838 y 848) y en EM. 227 y ss. (91 y ss.).

⁶¹⁰ EM. 285 (153).

⁶¹¹ EM. 289 (157).

⁶¹² Tradicionalmente, se ha entendido que el creador de la figura del "espectador imparcial" fue Adam SMITH, pero éste es un argumento de rancia tradición en la filosofía anglosajona. Como argumento moral implica el hecho de "ponerse en lugar de otro" y sentir "simpatía" por sus opiniones y sentimientos. Sin embargo, también en HUME puede encontrarse, al menos en embrión, la alusión al espectador como forma de reafirmar la objetividad y la generalidad de los juicios y las reglas morales. Sin duda, no existe en el espectador de HUME la densidad que poseyó más tarde en A. SMITH, pues, más bien, se refiere a él como "investigador juicioso" u "observador prudente" (*judicious spectator*). Puede verse T. 575-7 y 581 (821-2 y 827) y EM. 178, 214, 288-9 (37, 77, 156-7). La figura del "observador ideal" es importante en toda la tradición utilitarista, y una teoría como la de RAWLS se plantea como una elaboración procesal de la noción de imparcialidad. Cfr. J. MUGUERZA, "A modo de epílogo: últimas aventuras del preferidor racional", en *La razón sin esperanza*, *op. cit.*, p. 221-289.

interés particular. Es una "tendencia hacia un cierto fin", una tendencia que contribuye a la felicidad tanto personal como social y que, por tanto, supone un movimiento de atracción o un deseo en la mente hacia el objeto o cualidad original⁶¹³. De ahí que HUME hable de "tendencia utilitaria" como criterio que habitualmente se sigue en la vida ordinaria al juzgar acciones y cualidades personales. De hecho, él mismo apela en el *Enquiry* sobre la moral al argumento de la utilidad para demostrar que ciertas virtudes personales y todas las "virtudes sociales" se aprueban porque agradan al ser útiles⁶¹⁴. De esta forma, este pequeño tratado se convierte en un alegato de la "utilidad", que, entre otros argumentos, sustenta su teoría sobre la justicia y sobre la "sociedad política".

El mérito de la utilidad estriba en que, al ser una tendencia de la mente, excita sentimientos morales. Para HUME, es un principio que "tiene gran eficacia en la mente, hasta el punto de aumentar o de disminuir, allende sus normas naturales, los sentimientos de aprobación o de repudio y aun puede crear, en casos particulares, un nuevo sentimiento"⁶¹⁵. El poder de la utilidad reside en su facultad para agradar, dado que el fin hacia el cual tiende es, de algún modo, agradable a uno mismo o a los demás. "Utilidad" y "agradabilidad" (*agreeable*) constituyen la fuente más importante de la moralidad práctica precisamente por su capacidad para producir sentimientos morales⁶¹⁶. Podría parecer que la utilidad abre una vía para que la razón interviniese activamente en los juicios morales. Mediante la observación y el razonamiento podría descubrirse qué acciones y cualidades resultan ser útiles en la práctica y en la convivencia social o podría predeterminarse decisiones y proyectos futuros. Sin embargo, esto no es lo que HUME pretende defender, entre otras razones porque implicaría reconocer un papel importante de la razón en contra de su tesis principal sobre el sentimiento⁶¹⁷. En efecto, para HUME, la referencia a la utilidad es, ante todo, una referencia al sentimiento moral de aprobación que surge ante la contemplación de algo agradable. La utilidad es algo así como la causa del sentimiento de aprobación y precisamente agrada por su lejanía de las ventajas

⁶¹³ EM. 219 y 286 (82-3 y 154) y T. 577 (823).

⁶¹⁴ HUME retoma en el *Enquiry* sobre la moral el concepto de "virtud social" que antes había perfilado lord SHAFTESBURY. Como en éste la existencia de esta virtud implica una tendencia o "afecto" dirigido al bienestar general. Prácticamente es una novedad en el pensamiento de HUME, pues en el *Treatise*, por el contrario, se encuentra más preocupado por definir las "virtudes naturales" y las "artificiales" y sólo se refiere de pasada a las "virtudes sociales". Por ejemplo, puede encontrarse una mención cuando trata la cuestión de la "castidad" y la "modestia" en T. 578-9 (825),

⁶¹⁵ EM. 214 (77).

⁶¹⁶ Una de las sugerencias más interesantes de la moral humeana estriba en que el sentimiento surgen de cuatro fuentes: la utilidad que una acción produce a uno mismo o a otros, y la sensación agradable que siente uno mismo o los demás. Si bien esta tesis apenas es esbozada en el *Treatise*, amplía su exposición en el segundo de los *Enquiries*, al que obedecen estas páginas. Puede verse también T. 590 y ss (839 y ss.).

⁶¹⁷ Cfr. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 266.

personales, por no tener una referencia explícita a un interés particular, sino que su rasgo es poseer una influencia mucho más amplia⁶¹⁸.

El *standard* de la utilidad puede ser también un "motivo" que sirva para originar "creencias" acerca de algo. En este caso, la contemplación de un objeto y la percepción de su utilidad determina la aparición de una creencia que implique el deseo de realizar una acción. Este creer en que algo es útil puede suponer un medio para juzgar acerca de la bondad o maldad de una acción. Esta explicación parece coherente con su exposición sobre la acción, siempre y cuando se respete su idea de que es el sentimiento la causa que conduce a declarar si algo es aprobable o reprobable. Una creencia es una idea más vívida que va acompañada de una impresión presente, una idea que, por tanto, tiene un influjo real en la voluntad y en la acción. Pues, el doble estatuto de idea e impresión de la creencia parece posibilitarle un cierto papel en la dirección de la voluntad, como ya se vió en otro lugar⁶¹⁹.

El mundo de la mente pensado por HUME se complica a medida que se introduce y pretende explicar cuestiones más complejas. El tema del fundamento de los juicios morales añade serias dificultades al esquema inicial de su teoría de la acción, que preserva el poder de la pasión sobre la razón en la mente. A pesar de que HUME quiere seguir siendo coherente con estos presupuestos, encuentra tensiones entre el papel del sentimiento y de la razón. Sin dejar de insistir en que aprobar o desaprobar un carácter, una cualidad o una acción depende del sentimiento, HUME defiende con énfasis, justo después de analizar las causas por las que agrada la utilidad, la necesidad de que el juicio corrija "las desigualdades de las emociones y las percepciones internas"⁶²⁰. Parece que el sentimiento de utilidad y la labor directora del "juicio" puede ser una vía de control de las emociones contrarias a la moral. En este caso, debe entenderse que la "utilidad" no deja de ser una causa que suscita un sentimiento moral que puede oponerse a otros tipos de impresiones. El sentimiento moral, surgido de la utilidad, no es sino una tendencia que da preferencia a los impulsos más beneficiosos para la sociedad en contra de los

⁶¹⁸ Una cuestión que ha interesado a los autores es la relación de HUME con los utilitaristas posteriores. Para bastantes comentaristas, HUME es realmente un antecedente del utilitarismo de BENTHAM. Más interesante parece ser, sin embargo, la postura que relativiza esta opinión. F. WHELAN ha efectuado un análisis detenido que ha desvelado detalles relevantes. HUME encuentra en la "utilidad" un principio con el que explica y da unidad a las creencias morales. El principio de utilidad constituiría así un *standard* usual en la conducta de los hombres. El convencimiento de HUME de su papel en la moral estriba, sobre todo, en que procede de la observación y de su análisis descriptivo de la realidad. Es, por tanto, una "materia de hecho". Nada más lejos del utilitarismo clásico que sostiene que la utilidad es el principio válido para juzgar instituciones y acciones justas y que lo identifica con un criterio general que puede ser "maximizable". HUME no defiende que la utilidad sea una fórmula práctica, ni argumenta que deba lograrse la felicidad general. Sólo describe lo que le parece es la causa de los sentimientos y juicios morales. BENTHAM no era muy partidario del *moral sense*. Cfr. F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 210 y ss.

⁶¹⁹ Sobre esto puede verse la sección anterior de este capítulo.

⁶²⁰ EM. 227 y ss. (91 y ss.).

perniciosos⁶²¹. Sin embargo, la lectura de esta teoría de HUME no puede olvidar la tesis fundamental del papel de las impresiones en la mente y la imposibilidad de que pueda ponerse freno a los efectos nocivos de una pasión violenta. Toda interpretación debe supeditarse a estos rasgos fundamentales del pensamiento de HUME.

Pero todavía la utilidad tiene una proyección moral de gran importancia y que le pone en relación con la teoría sobre la "justicia". La utilidad, como hemos visto, es el motivo que produce un sentimiento de aprobación en la mente. Ahora bien, a juicio de HUME, este sentimiento tiene dos sujetos distintos: de un lado, el propio "yo" que posee dicha cualidad y que, de esta forma, es objeto de orgullo y, de otro lado, los demás que, por el efecto de las cualidades beneficiosas, gozan de un bienestar o felicidad causada por esa cualidad o acción. La consecuencia importante de esta idea consiste en que se convierte en el fundamento de la virtud de la "justicia". Constantemente, apela a la utilidad como criterio que justifica la permanencia de la sociedad y de la convivencia, así como la cooperación. Dado que la tendencia utilitaria mueve a las personas por consideraciones generales, más amplias que el interés personal, es un motivo de aparición de un sentimiento de placer que aprueba los impulsos útiles a la sociedad. Así, HUME considera que la utilidad es el fundamento clave de la justicia, puesto que su único objeto es el "bien de la humanidad"⁶²². También, en consecuencia, se explica, según estos argumentos, el que se suscite en la mente un interés directo por preservar el orden gobernado por las reglas de la justicia⁶²³.

3.4.- La mecánica de la "simpatía".

La figura de la "simpatía" (*sympathy*) es una pieza clave en la filosofía de la mente que HUME elabora en el *Treatise*. Con la "simpatía", se trata de profundizar un poco más en la naturaleza de los sentimientos que están en el origen de la aprobación o desaprobación moral⁶²⁴. En efecto, la simpatía es un principio de la mente que permite comunicar las impresiones o los sentimientos. Esta comunicación, en realidad, es entendida por HUME como una transmisión

⁶²¹ EM. 286 (154).

⁶²² EM. 192 (53).

⁶²³ Vid. cap. siguiente.

⁶²⁴ El término inglés *sympathy* se suele traducir al castellano sólo por "simpatía" y así se olvida el otro sentido de "solidaridad", que era el comprendido por la filosofía griega y el estoicismo y también probablemente por HUME y su época. Es necesario recordar la importancia que en *The Theory of Morals Sentiments* de Adam SMITH tiene el fenómeno de la "simpatía" y de la "antipatía" como fundamento de la moral y su diálogo con HUME y, asimismo, las referencias de BENTHAM en su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Cfr. L. BAGOLINI, *David Hume e Adam Smith*, Bologna, Potron Ed., 1976.

inconsciente de las sensaciones agradables o desagradables. Como en su filosofía moral, el principio del placer o dolor tiene un papel relevante; la importancia de la simpatía en la mente se proyecta también a este tipo de problemas. Incluso, puede establecerse que HUME utiliza a la simpatía como un argumento estratégico en favor de la interacción social. La comunicación de sentimientos y de opiniones entre personas a través de la "simpatía" implica, a su vez, que ésta sea un ingrediente fundamental para la comunicación de reglas morales y que, como corolario, sirva también para cimentar la formación de una compleja red de relaciones sociales. De ahí que HUME la utilice para explicar los mecanismos psicológicos que fomentan la asunción de un acervo cultural, de unas tradiciones y de unas mismas normas entre las personas de una misma comunidad⁶²⁵.

3.4.1.- *La simpatía como mecanismo psicológico.*

HUME entiende por "simpatía" una cierta disposición de la naturaleza humana a sentir lo que otro está sintiendo. Tal y como HUME se refiere a la simpatía como "principio de comunicación", nos propone un procedimiento técnico por el cual la observación de gestos o signos que denuncian pasiones o sentimientos ajenos se convierten en pasiones o sentimientos de quien los contempla. El proceso de la conversión afecta, en realidad, a una transferencia del placer o dolor existente en otro. HUME pretende convencernos de que al simpatizar con estas sensaciones se produce un cambio en el que permanece la misma violencia e intensidad y que, así, se viene a experimentar un sentimiento similar al transmitido. La simpatía se convierte en la exposición de HUME en un complicado mecanismo dependiente de los presupuestos metodológicos de su filosofía. De hecho, llega a ser una prueba importante de la validez de algunos conceptos fundamentales, como el de asociación.

El principal presupuesto de la simpatía es, según HUME, la gran "semejanza" o "uniformidad" existente en la naturaleza humana. En efecto, para HUME, es una cualidad notable de la naturaleza humana la inclinación a simpatizar con los demás y, de esta forma, a recibir sus inclinaciones y sentimientos, aunque sean contrarios a los nuestros⁶²⁶. "Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección

⁶²⁵ Para N.K. SMITH, la filosofía de HUME del *Treatise* tiene en la "creencia" y en la "simpatía" dos puntos de referencia ineludables. HUME, a medida que fue escribiendo su filosofía de la mente, descubriría la importancia de la creencia, más allá de los fenómenos intelectivos y como una forma de moderar los instintos naturales. Por otro lado, la simpatía ocuparía un lugar parecido en el tema del fundamento moral. Serían las dos caras de la misma moneda, cumpliendo papeles similares y siendo los grandes descubrimientos de HUME. Ambos además responderían a los presupuestos naturalistas de su filosofía y serían una muestra del influjo de NEWTON. Cfr. N.K. SMITH, *The Philosophy of David Hume, op. cit.*, p. 174, y P. ARDAL, *Passion and Value, op. cit.*, p. 45.

⁶²⁶ T. 316 (495).

de la que, en algún grado, estén libres las demás"⁶²⁷. Quiere decir esto que las mentes son como "espejos" en los cuales se "reflejan" las emociones, los sentimientos y las opiniones de los demás, o bien en los cuales se "irradian" estos instintos naturales hasta producirse, en ocasiones, una "reverberación" que hace decaer imperceptiblemente la violencia de la emoción inicial⁶²⁸. O, como también especifica HUME en otro ejemplo para explicar el efecto de la simpatía, "del mismo modo que cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento, el movimiento de una comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones, originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana"⁶²⁹. Hasta tal punto la acción de la simpatía es resultado involuntario de los principios básicos y de la uniformidad de la naturaleza humana.

Con razón, HUME habla en términos elogiosos de la "fuerza" de la simpatía en la mente. Al referirse al mundo de las tendencias y de los instintos, HUME la califica como "el alma o principio vivificante de todas las pasiones" (*the soul or animating principle*) o como "un principio muy poderoso de la naturaleza humana"⁶³⁰. Paralelamente, su influjo no deja de sentirse también en la moral, pues, como afirma HUME acerca de la "naturaleza poderosa y seductora de la simpatía", es "la fuente principal de las distinciones morales"⁶³¹. De ahí que el "efecto" de la acción de la simpatía en la relación intersubjetiva sea evidente:

"Tan cercana e íntima es la correspondencia de las mentes humanas que no bien se me ha acercado una persona cuando ya difunde sobre mí todas sus opiniones e influye en mi juicio, en mayor o menor grado. Y, aunque en muchas ocasiones mi simpatía por esa persona no llegue hasta el punto de cambiar completamente mis sentimientos y forma de pensar, pocas veces es tan débil que no perturbe el curso ordinario de mis pensamientos y no confiera alguna autoridad a esa opinión que me viene avalada por el asentimiento y aprobación del otro"⁶³².

En este influjo de los sentimientos y opiniones de otro, reside la fuerza de la simpatía. Es tal su poder en la mente que la sola presencia de una persona implica una disposición a aceptar lo que siente, aunque no siempre supone que se perciba lo mismo. En efecto, alguien puede sentir dolor o placer ante un cierto daño físico o moral y ser así objeto de la simpatía. Sin embargo, los sentimientos pueden no ser idénticos, pues una pasión producida por una percepción de dolor con la que alguien simpatiza no siempre genera un

627 T. 575 (821).

628 T. 365 (555).

629 T. 576 (821).

630 T. 363, 577 (553, 823).

631 T. 593, 618 (842, 873).

632 T. 592 (841-2).

sentimiento semejante de dolor. Ahora bien, para HUME, lo más normal en el fenómeno de la simpatía es que la sensación agradable y la desagradable se transmitan por igual de una mente a otra. Esta sensación original de placer o dolor es precisamente el primer momento para que sea posible la transferencia de pasiones, sentimientos y opiniones. Con ello, HUME justifica el enorme poder que el principio del placer y del dolor tiene en la vida humana.

El proceso de la simpatía, tal y como es explicado por HUME, es bastante complicado. El primer paso de la simpatía lo constituyen los actos externos, los movimientos de una persona, sus palabras o signos involuntarios de sus emociones, o la creencia de que esa persona está afectada por una emoción determinada. Esta creencia se basa en la observación de los gestos de esa persona que conducen a la mente a formarse una representación de lo que siente. Para HUME, la única forma de conocer las pasiones de la gente, que motivan las acciones y perfilan el carácter, es a través de sus signos externos. Pues, ninguna pasión puede descubrirse directamente en la mente, salvo que se infiera las causas a partir de los efectos. En consecuencia, "cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión"⁶³³. La palidez externa de una persona permite adivinar la presencia del miedo, como el enrojecimiento la timidez o la ira. El examen del conjunto de rasgos y signos externos permite descubrir la pasión o sensación de otras personas. HUME parece presumir aquí la existencia de una relación directa entre signo de la pasión y la pasión misma. Por lo menos, utiliza esta identidad como modo de adivinar el tipo de pasión con la que simpatizar⁶³⁴.

Profundizando un poco más en la descripción de HUME, se puede observar la estructura mecánica que caracteriza el proceso de la simpatía. El examen de los signos externos de la pasión permite descubrir la impresión o la sensación de dolor o placer que la originó. La mente se hace así una idea o representación de esa impresión con la misma vivacidad e intensidad que, a su vez, se convierte en una pasión con las mismas características que la emoción inicial. Precisamente, es esta conversión de una idea de la pasión en impresión la que compone la estructura funcional de la simpatía. Una estructura que, según HUME, es observable en la experiencia. Pues, "es evidente que, cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los demás, estos movimientos se manifiestan al comienzo en *nuestra* mente como meras ideas, y son concebidos como algo ajeno, igual que cuando concebimos cualquier otro hecho. Es también evidente que las ideas de las afecciones ajenas se transforman en las impresiones mismas que representan, y que las pasiones

⁶³³ T. 576 (821).

⁶³⁴ Un buen estudio de la "simpatía", sobre todo en conexión con la "compasión" y la "benevolencia", elementos que no caben en el presente trabajo, es el realizado por P. ARDAL, *Passion and Value ...*, op. cit., p. 41 y ss.

surgen en conformidad con las imágenes que de ellas nos formamos"⁶³⁵. Son así varios los momentos que están implícitos en el funcionamiento de la simpatía. En primer lugar, HUME precisa que sin una concienciación de nuestro "yo" no cabe la simpatía, ni una comunicación de los sentimientos y opiniones. Claro que, en virtud de la simpatía y de las impresiones de nuestras sensaciones, "nuestro yo nos está siempre presente de un modo íntimo"⁶³⁶. En segundo lugar, la mente se forma una idea de la pasión que afecta a la otra persona, recogiendo su grado de vivacidad e intensidad. La observación de los rasgos y los gestos externos contribuye a componer una idea fiel de esa pasión. Por último, esa idea se transforma en la impresión, pasión o sentimiento que originó el proceso de la simpatía. La impresión del yo, la idea de la pasión y la nueva impresión de la pasión componen la estructura de la simpatía que así, según HUME, es coherente con sus presupuestos mecanicistas.

Pero, la simpatía tiene otras consecuencias para las operaciones de la mente y la teoría de la acción. Aunque HUME no dice nada en su exposición acerca de los motivos de la voluntad respecto a la simpatía, puede suceder que la transmisión de las pasiones o los sentimientos implique que dos personas ejecuten las mismas acciones u otras tendentes a lograr un mismo fin. Que alguien simpatice con un interés destinado a conseguir un beneficio en un negocio puede determinar no sólo que ese negocio se emprenda, sino también que cada uno lleve a cabo pasos diferentes, pero adecuados, y que así se pueda hablar de cooperación. También puede suceder que una simpatía con la ira puede llevar a impedir un acto de venganza, en lugar de colaborar en la satisfacción de esa pasión⁶³⁷. Pero, una circunstancia que parece clara en el desarrollo de la simpatía es el requisito de que exista una relación de proximidad entre los actores de este fenómeno. La persona con la que se simpatiza debe estar cercana a nosotros, pues, así, el proceso es más fácil y más complejo. HUME explica, de esta forma, tendencias habituales en la vida

⁶³⁵ T. 319 (499).

⁶³⁶ T. 319 (499). Es ésta una de las tesis más polémicas de HUME y que está en correspondencia con alguna de las opiniones vertidas en su teoría del conocimiento sobre la identidad personal. En el libro I del *Treatise*, HUME desmenuza el concepto de identidad personal utilizado en la metafísica. La polémica surge cuando HUME afirma que no existe realmente una acción de la identidad personal, pues el "yo" no es sino una ficción derivada de un proceso psicológico concreto. Consecuentemente, no existe una idea individualizada y permanente de una substancia llamada "yo". Pues bien, esta afirmación ha servido de argumento clave para sustentar la imagen escéptica de HUME. La negación de la identidad personal ha sido entendida como una disolución de uno de los fundamentos de la filosofía. Sin embargo, HUME construye una teoría sobre el "yo" como "haz de percepciones". Quiere señalar el rasgo variable, el flujo de percepciones que compone nuestra impresión del yo. La concienciación de nuestra identidad sería el resultado de las percepciones de nuestra impresión del yo. La concienciación de nuestra identidad sería el resultado de las percepciones de nuestros movimientos corporales y los sentimientos internos.

⁶³⁷ Se ha recogido aquí la opinión de P. ARDAL, con la salvedad de que no parece muy justificada su idea de que no cabe simpatizar con los motivos, cuando está claro que lo que interesa a HUME es simpatizar con pasiones, opiniones y sentimientos que sí son motivos reconocidos en su teoría de la razón. Cfr. P. ARDAL, *Passion and Value ...*, op. cit., p. 46.

cotidiana como la conversación, la amistad, las relaciones paterno-filiales. Precisamente, sacará partido de esta circunstancia en favor de la preservación de la sociedad y de la legitimación de la autoridad en su filosofía política, que, a su vez, quedará marcada por el límite de la contigüidad. Pues, ¿cómo será posible justificar la formación de fuertes lazos, que unan a los hombres y los guíen hacia la cooperación, en grandes sociedades desarrolladas, donde lo específico es la separación en grupos, en comunidades, en diferentes ámbitos de participación y de actuación?

3.4.2.- *La simpatía como interacción social.*

El principio de la simpatía tiene una influencia determinante en la filosofía moral y política. Ya se ha visto cuál es, según HUME, el origen y fundamento de las distinciones morales. Este consiste en un sentimiento universal de placer o dolor que conduce a aprobar o desaprobar una acción al contemplar la cualidad moral que la determina. La insistencia en el sentimiento implica un sistema de aprobación o desaprobación en el cual el individuo juzga en la medida en que es capaz de colocarse en una situación de imparcialidad, la del "espectador", un punto de vista más general en el que no cabe una referencia a intereses particulares. Asimismo, HUME tiene en cuenta que es preciso en todo juicio moral una cierta "corrección" o "control" de alguna de las impresiones que suscitan los sentimientos y que ello puede hacerse mediante la elaboración de "reglas generales" o algún tipo de apreciaciones basadas en inferencias pasadas. Con todo, en el fondo de toda aprobación o desaprobación siempre se encuentra un sentimiento original de placer o dolor, que determina el sentido del juicio final. Precisamente, la simpatía es entendida por HUME como una disposición a sentir, por débil que sea, las mismas cosas que otros sienten. Lo mismo que se puede simpatizar con un dolor físico, como un dolor de muelas o un golpe, se puede simpatizar con la sensación desagradable que motiva un sentimiento generalizado contrario al asesinato o el parricidio. He aquí, pues, la causa por la cual se pone en conexión, según HUME, el origen del sentimiento moral con el fenómeno de la simpatía, conexión que tiene importantes consecuencias para la construcción de la sociedad. Sentir algo como bueno o malo es, a fin de cuentas, sentir con otros, es decir, simpatizar con las opiniones de otros.

Para HUME, cuatro son las cualidades que hacen a las pasiones, sentimientos y acciones objetos de valoración moral: el que posean una cualidad que agrade a uno mismo o a los demás, y el que sea útil así mismo o a los demás. Ya se vió cómo, de acuerdo con la opinión de HUME, la sensación de agrado (*agreeable*) y de lo útil (*useful*), siempre que favorezcan a uno mismo o a los demás, pueden ser consideradas como las cualidades que producen sentimientos de aprobación moral y justifica la importancia que, a la postre, tienen en su filosofía moral y en su teoría sobre la justicia y la sociedad. Estas

cualidades se centran, sobre todo, en el beneficio que aportan a la persona que la posee y a la sociedad. HUME enumera, a lo largo del *Treatise* y del *Enquiry*, una serie de rasgos del carácter personal considerados beneficiosos⁶³⁸. Pero, ¿cómo pueden estas cualidades producir placer, agrandar o ser útiles a otros? ¿Cuál es el mecanismo que procura la satisfacción generalizada por la posesión de unos rasgos que benefician no sólo al individuo, sino también a los demás y, por tanto, al conjunto de la sociedad? HUME apunta la solución cuando afirma que la simpatía constituye el origen del aprecio que se experimenta hacia toda cualidad virtuosa, sea ésta natural o artificial⁶³⁹. En efecto, el fundamento de la simpatía lo constituye la disposición a reproducir un sentimiento, de placer o dolor, presente en otra persona, cuando éste consiste en una tendencia que agrada o desagrade al espectador. Lo mismo se simpatiza con un sentimiento causado por una pasión beneficiosa que por otra perjudicial. Pues bien, para HUME, el papel de la simpatía en la filosofía moral se funda precisamente en esta capacidad a reproducir las emociones ajenas basadas en tendencias dirigidas a un fin. En el caso de que el fin buscado sea una satisfacción personal la virtud será "natural", mientras que, si constituye un beneficio para la sociedad, será "artificial". El mérito de la simpatía es la existencia de una disposición a que surja un beneficio individual o social.

La simpatía es sentir el placer que produce placer o utilidad a uno mismo o a otros. En el caso de la justicia, la causa de la simpatía es, para HUME, evidente. La justicia, como otras invenciones humanas, entre las que HUME menciona las invenciones "de la obediencia a la autoridad, de las leyes de las naciones, de la modestia y de la cortesía", es creada con vista a un interés de la sociedad. Queda claro, entonces, que, en su origen, existe un sentimiento de lo útil que la hace necesaria y que, por lo tanto, genera un sentimiento moral. Es, precisamente, la tendencia a un fin, un fin social, la base de ese sentimiento de aprobación o desaprobación que surge en la persona. Ahora bien, para HUME, este sentimiento de lo útil de la justicia es comunicable a otros por simpatía y, a su vez, fundamento del orden social y de la autoridad política⁶⁴⁰. El caso de la conexión entre justicia y simpatía es trasladable a otras invenciones humanas. HUME explica la razón: "como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin también constituye el origen del

⁶³⁸ Entre otras, la constancia, la fortaleza y la magnanimidad, o la prudencia, la templanza, frugalidad, laboriosidad, capacidad emprendedora, habilidad, generosidad y humanitarismo. Cualidades todas ellas entre el estoicismo y el puritanismo. Sobre esto último puede verse A. FALCHI, *Le Moderne Teocratiche (1600-1880)*, Roma, Fratelli, 1908, y C.C. BECKER, *La Città Celeste*, trad. U. Mona. Napoli, Riccardo Ricciard, 1946. Sobre esas cualidades, T. 587, 603 y 608 (835, 855 y 861).

⁶³⁹ HUME dedica a este tema todo el T. III, III, I. Aquí, HUME introduce en su explicación sobre la simpatía la importante distinción, que sólo aparece en el *Treatise*, entre virtud natural y virtud artificial. La conclusión de su análisis es que la simpatía, junto con la utilidad, son el fundamento de ambos tipos de virtud. Más adelante, cuando se examine la cuestión del artificio, se tratará detenidamente la definición de estas dos especies de virtud.

⁶⁴⁰ Precisamente, el *Enquiry* sobre la moral gira en torno a esta idea de la simpatía en conexión con la utilidad de la justicia y su necesidad para la existencia de la sociedad.

aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales"⁶⁴¹. El mérito de la justicia, en tanto que virtud artificial, reside en que busca la utilidad en favor de los otros, de la sociedad, al margen de la satisfacción de los deseos egoístas y de los intereses particulares, que, paradójicamente, pueden ser, de esta forma, satisfechos.

Puede decirse que la simpatía, en las manos de HUME, se convierte en un eficaz mecanismo de interacción social y, a la postre, en un vehículo de socialización. En efecto, a través de la comunicación simpática, se produce entre dos personas una transferencia de sentimientos y opiniones que llegan así a ser comunes e implica el que ambos motiven su conducta de forma similar. Esta transmisión de impresiones, cuando se efectúa en un colectivo más amplio de gente, posibilita la elaboración de redes de interacción social, pues el movimiento simpático tiene en común el que se simpatiza siempre con toda tendencia que produzca placer o dolor, que agrada o que sea útil. Pero, si imaginamos que el fenómeno de la simpatía y la formación de las distinciones morales son procesos cuyo denominador común es la presencia de un "espectador", puede concluirse que HUME llegó a pensar en construir así una vía de socialización. La simpatía sería el cemento de la sociedad. Sentir placer, opinar, pensar o juzgar a través de la simpatía sería sentir, opinar, pensar o juzgar aquello que siente, opina, piensa o juzga una persona colocada en una situación particular, al margen de las circunstancias reales y de los intereses particulares. La opinión de HUME era, sin duda, la necesidad de que un conjunto de criterios o principios básicos fuesen aceptados por todos y que constituyan el punto de referencia del entramado social, y la idea del espectador viene a redundar esta exigencia.

Cabe plantear, sin embargo, una cuestión al puesto de la simpatía en el mundo moral, tal y como HUME lo ha defendido. La simpatía aparece en su descripción como un fenómeno de marcada raíz individual. La transmisión de emociones y de opiniones afecta primordialmente a la mente de dos sujetos. Entonces, ¿cómo reconciliar la tendencia subjetivista de la simpatía con la pretensión de objetividad e imparcialidad presente en el mundo moral? HUME confiesa que, "por lo general, todos nuestros sentimientos de censura o alabanza son variables y dependientes de nuestra proximidad o lejanía con respecto a la persona alabada o censurada, así como de la disposición de nuestro ánimo en ese momento"⁶⁴². Ciertamente, los sentimientos, con independencia de su origen, varían según la distancia o contigüidad de las personas o de los objetos. Se alaba y se simpatiza con más facilidad con las personas que nos son más cercanas que con las lejanas, a los familiares y amigos antes que a los desconocidos. Podría pensarse que, dado que la simpatía está sujeta a muchas variaciones, los sentimientos morales también están sujetos a estas fluctuaciones. Sin embargo, HUME insiste en que, "a pesar

⁶⁴¹ T. 577 (823).

⁶⁴² T. 582 (829).

de esta variación de la simpatía, damos una misma aprobación a las mismas cualidades morales en *China* y en *Inglaterra*"⁶⁴³.

En efecto, para HUME, el que la simpatía varíe no es sinónimo de que el aprecio o sentimiento de aprobación dependa de ella, exclusivamente. Por un lado, es evidente que el fenómeno moral no procede de la razón o de cualquier comparación de ideas, sino que "se debe enteramente a un gusto moral y a ciertos sentimientos de placer o disgusto que surgen al examinar y contemplar ciertas cualidades o caracteres particulares"⁶⁴⁴. Por otro lado, para que el juicio final sea razonable, debe sujetarse a ciertas "correcciones", que, según HUME, responden a "apreciaciones generales" o "abstracciones de las variaciones" de la simpatía. Se trata de encontrar una base para poder establecer un "juicio más *constante* sobre cualquier asunto". En consecuencia, las personas, para evitar un conflicto entre sus apreciaciones generales y su *moral sense*, convienen en considerar las cosas "desde un punto de vista *estable* y *general*, de modo que en nuestros razonamientos nos situamos siempre en él, con independencia de nuestra real situación en ese momento"⁶⁴⁵. La experiencia muestra que las personas guían sus juicios morales corrigiendo los primeros impulsos de las pasiones. La razón exige una situación imparcial, independiente de nuestros intereses y deseos, mientras que nuestras pasiones y sentimientos juzgan libremente. De ahí, sin embargo, que las personas hagan abstracción de sus situaciones particulares cuando elaboran sus criterios morales y que, reflexionando, corrijan el primer impulso de las pasiones. Claro que HUME no niega el influjo del carácter egoísta en la conducta de las personas. Más aún acepta un cierto grado de egoísmo inherente a la naturaleza humana. Los juicios morales se construyen sobre este fondo de inestabilidad, en el que están ligados los sentimientos y los movimientos simpáticos. Lo que HUME afirma es la necesidad de que sus efectos sean corregidos y conducidos hacia el fin promovido por las normas morales. El juicio acerca de algo o de un cualidad se configura, por tanto, como una difícil tensión, en la que debe ganar la imparcialidad.

Estas observaciones sobre las variaciones de los sentimientos y el influjo de la distancia sirven también para perfilar la diferencia entre una simpatía "amplia" y una "limitada" (*limited sympathy*), entre una simpatía normal y la simpatía "amplia", o "extensa", una de las ventajas que HUME reivindica para su sistema de moralidad⁶⁴⁶. Mediante la simpatía limitada, se aprueba tan sólo las cualidades y sentimientos de las personas cercanas, sean familiares, vecinos o amigos. Por la "simpatía amplia" (*extensive sympathy with mankind*), se da un paso más y se aprueba también "la alianza de los hombres en un sistema de

643 T. 581 (827).

644 T. 581 (828).

645 T. 581-2 (8282-9).

646 T. 387 y 619 (582 y 875).

conducta", que es lo que hace que un acto de justicia sea beneficioso para la sociedad. Para HUME, "no sólo hay que aprobar la virtud, sino también el sentimiento de la virtud; y no sólo este sentimiento, sino también los principios de que se deriva"⁶⁴⁷. De ahí, en definitiva, el interés generalizado en las reglas de la justicia.

3.5.- Recapitulación. La versión del *Enquiry*: el "carácter humanitario" o el sentimiento universal de moralidad.

Uno de los aspectos que más ha llamado la atención de la filosofía moral de HUME es el de la diferente versión que da de su teoría en los dos textos principales, en el libro tercero del *Treatise* y en el segundo *Enquiry*. En el *Treatise*, el hecho moral básico parece reducirse a un sentimiento de aprobación o de censura surgido por simpatía con el placer o dolor sentido por otra persona. Por el contrario, en el *Enquiry*, sin dejar de reconocer el puesto del sentimiento (*feeling, sentiment*), insiste en que la sensación de agrado o de utilidad surge, en realidad, gracias a la existencia de un "carácter humanitario" (*humanity*), universalmente extendido a toda la especie humana. Se habla, en primer lugar, de diferencias sustanciales de estilo, siendo el *Treatise* una obra desproporcionada, ambigua, incoherente y confusa, en oposición a la claridad, lucidez y armonía que reina en el *Enquiry*. Pero los cambios principalmente afectan al aumento de importancia de la benevolencia y de la utilidad y a la práctica desaparición de la simpatía como elemento fundamental de su teoría moral⁶⁴⁸. La cuestión que interesa ahora es, por tanto, observar si la diferencia entre ambos textos afecta a la estructura fundamental del pensamiento de HUME y, a continuación, si estas versiones implican una visión original de la teoría del *moral sense*.

Siguiendo esta trayectoria, los siguientes textos resumen la posición de HUME en el *Treatise*:

"Mientras os dedicéis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que

⁶⁴⁷ T. 619 (876).

⁶⁴⁸ Conviene recordar que, en *On My Life*, HUME considera al *Enquiry concerning the Principles of Morals* como "el mejor de mis escritos", mientras que, en la "Advertencia" a la edición de sus obras completas de 1777 rechazaba al *Treatise* como una obra de juventud. La cuestión de la importancia de los cambios sufridos en la filosofía de HUME con la reformulación de los dos *Enquiries* ha sido un tema de debate entre los autores. L.A. SELBBY-BIGGE, en la "Introduction" a su edición de estas dos obras, es quien ha hecho un elenco detallado de las diferencias y los cambios. Sobre esto puede verse, además, A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, *op. cit.*, p. 1-18.

dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontraréis allí un sentimiento (*sentiment*) de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento (*feeling*), no de la razón"⁶⁴⁹.

"Por consiguiente, el vicio y la virtud puede compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones (*perceptions*) en la mente"⁶⁵⁰.

"Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos (*sentiments*) de placer y malestar, y si estos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento"⁶⁵¹.

"... las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un *particular* dolor o placer"⁶⁵².

"... dado que toda cualidad que, existiendo en nosotros o en los demás, produzca placer, causa siempre orgullo o amor -y si produce desagrado suscita humildad u odio- se sigue que estos dos extremos deberán ser considerados como equivalentes"⁶⁵³.

A primera vista, el *Enquiry concerning the Principles of Morals* parece recoger la misma versión sentimentalista ya defendida en el *Treatise*:

"Es probable que la decisión final que declara amables u odiosos, laudables o censurables los caracteres y las acciones, la que imprime sobre ellos el sello del honor o de la infamia, de la aprobación o de la censura, la que hace de la moralidad un principio activo y que constituye a la virtud en nuestra felicidad y al vicio en nuestra miseria, es probable -digo- que esta decisión final dependa de algún sentimiento o sentido interno (*some internal sense or feeling*) que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie"⁶⁵⁴.

649 T. 468-9 (688-9).

650 T. 469 (689).

651 *Ibidem*.

652 T. 471 (692).

653 T. 575 (820).

654 EM. 172-3 (31).

"Como se supone que uno de los principales fundamentos de la alabanza moral consiste en la utilidad de toda cualidad o acción, es evidente que la *razón* debe tomar parte considerable en todas las decisiones de esta clase, puesto que sólo esta cualidad puede indicarnos la tendencia de las cualidades y las acciones y señalar sus benéficas consecuencias para con la sociedad y su poseedor"⁶⁵⁵.

"Es aquí necesario que se manifieste un *sentimiento* (*sentiment*) a fin de dar preferencia a las tendencias útiles frente a las perniciosas. Este sentimiento no puede ser otro que una búsqueda de la felicidad de la humanidad y el repudio de su miseria, puesto que estos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Por tanto, aquí la *razón* nos enseña las diferentes tendencias de las acciones y el *carácter humanitario* (*humanity*) hace una distinción en favor de aquéllos que son útiles y benéficos"⁶⁵⁶.

En otra parte del *Enquiry*, resume de la siguiente forma su opinión:

"Se puede discutir acerca de la verdad, pero no sobre el gusto (*taste*). Lo que existe en la naturaleza de las cosas es la norma de nuestro juicio; lo que cada hombre siente dentro de sí mismo es la norma del sentimiento (*standard of sentiment*)"⁶⁵⁷.

En el *Enquiry*, las afirmaciones en favor del sentimiento, de la utilidad y de la *humanity* se basan en consideraciones sobre la razón y la pasión, similares a las que se encuentran en el *Treatise*. La hipótesis de que la razón sólo descubre y valora *hechos y relaciones* (*matter of fact y relations*) vuelve a estar presente en la exposición de HUME⁶⁵⁸. Así, un razonamiento especulativo, o demostrativo, "que se ocupa de los triángulos o de los círculos", no puede ser la fuente de las reflexiones morales. Tampoco un razonamiento sobre los hechos, que descubre la relación causal entre acontecimientos, fundamenta un juicio moral. En parte, las consideraciones de la razón resultan previas al mismo juicio moral, puesto que, de acuerdo con la opinión de HUME, antes de emitirlo, "debemos conocer de antemano a todos los objetos y a todas las relaciones entre sí y, mediante una comparación de conjunto, determinar nuestra elección o aprobación"⁶⁵⁹. El juicio moral prosupone un conocimiento de todas las circunstancias del caso y, si alguna de ellas falta, debe suspenderse la decisión sobre la aprobación o censura hasta que, empleando las facultades racionales,

⁶⁵⁵ EM. 285 (153).

⁶⁵⁶ EM. 286 (155).

⁶⁵⁷ EM. 171 (9).

⁶⁵⁸ EM. 287 (155).

⁶⁵⁹ EM. 289-90 (158).

se obtenga una visión global del asunto. Pero, este proceso de conocimiento y aclaración no es obstáculo para que la elección final sea objeto del sentimiento. HUME insiste en este tópico de su filosofía moral: "La aprobación o censura que entonces sobreviene no puede ser obra del juicio, sino del *corazón* y no se trata de una proposición o afirmación especulativa sino de un sentimiento activo (*active sentiment*)"⁶⁶⁰. Mientras que en las decisiones del entendimiento se infiere un conocimiento nuevo a partir de lo ya conocido, en las reflexiones morales todas las circunstancias y decisiones deben ser conocidas previamente, de forma que la mente, al contemplar el conjunto, siente una nueva impresión de afecto o de disgusto, de aprobación o censura, de elogio o de desprecio.

En el Apéndice I del *Enquiry*, HUME recoge también un argumento importante acerca de la naturaleza de la acción en favor del sentimiento. La estructura de su reflexión es similar a la aparecida en el *Treatise*. Dado el hincapié que HUME confiere a sus palabras, interesa reproducir el texto donde más claramente aboga por este argumento:

"Como la razón es fría e indiferente, no es un motivo de la acción, y sólo dirige el impulso recibido del apetito o de la inclinación, mostrándonos los medios de lograr la felicidad y de eludir la miseria. Y el gusto, al dar placer o dolor, y constituir por este medio la felicidad o la miseria, llega a ser un motivo para la acción y es el primer resorte o impulso para el deseo y la volición. A partir de circunstancias conocidas o supuestas, la primera nos conduce al descubrimiento de lo oculto y desconocido. El último, después de que todas las circunstancias y relaciones están ante nosotros, nos hace sentir (*feel*) un nuevo sentimiento (*sentiment*) de censura o de aprobación, que surge del conjunto"⁶⁶¹.

Una comparación entre estos textos conduce a una cuestión que ha estado presente en la exposición sobre la moral humeana y que se refiere al problema de si el sentimiento juega un papel tan relevante en su teoría acerca de la evidencia moral, o de si otros aspectos ocupan igualmente un puesto clave. Sin duda, HUME cree que las sensaciones de placer o dolor llevan a la gente a opinar sobre los objetos y las personas y que, así, un sentimiento o afecto sirve de fundamento para articular los juicios morales. Sin embargo, un primer problema para resolver la cuestión que nos ocupa estriba en los términos que HUME utiliza. *Sense*, *sentiment* y *feeling* aparecen en la narración de HUME significando cosas parecidas, esto es, la impresión de placer o dolor que justifica la aprobación o desaprobación moral. Algo que también las identifica semánticamente reside en que HUME se refiere con ellos a percepciones diferentes de la razón, que son

⁶⁶⁰ EM. 290 (158).

⁶⁶¹ EM. 294 (163).

capaces de iniciar cursos de acciones y que sirven para valorar caracteres personales y comportamientos. Sin embargo, *sense* es un término de resonancias lockeanas y que enlaza, por tanto, con la noción de "sentido", es decir, de percepción transmitida por los órganos sensoriales, opinión que parece avalada por las palabras de HUME que identifican este sentido con las sensaciones de "los sonidos, colores, calor y del frío", o por aquellas otras que sitúan el origen de la percepción en el "pecho" o en el "corazón", como si fuese el órgano natural de la percepción moral. Al margen del elemento simbólico que puedan tener estas afirmaciones, HUME habla en el *Enquiry* del sentimiento moral como "sentido interno" (*internal sense*), lo que parece abogar por un paralelismo con la noción de "sentido" similar al de los sentidos externos. *Sentiment*, por el contrario, se utiliza en sus explicaciones para significar algo parecido a los "afectos", lo que, de esta forma, conecta su filosofía moral con su teoría de las pasiones. Entre los textos del *Treatise* transcritos, existen citas que muestran esta relación. Según HUME, la contemplación de la "virtud" y del "vicio" en una acción implica una capacidad para producir, por un lado, amor y orgullo y, en el caso contrario, humildad u odio. Por último, el término *feeling* significa, al mismo tiempo, la idea de "sensación" y "sentimiento", pero también la de "opinión", con lo que, en este supuesto, hace referencia a las creencias morales sustantivas que conducen a aprobar o desaprobar un determinado comportamiento. Sin duda, el propósito de HUME es examinar cómo se forman los juicios morales y, en este análisis, tienen un puesto relevante las creencias, pero su respuesta responde a la preocupación de buscar las causas que originan esos juicios. En esta perspectiva, cuando habla de *moral sense*, se refiere no a un sentido similar a los órganos sensoriales que perciben las cualidades externas de los objetos, sino a sentimientos, afectos, deseos o preferencias que motivan los juicios de aprobación o desaprobación moral⁶⁶².

La cuestión sigue siendo, por tanto, si el sentimiento moral ocupa, de verdad, un puesto tan relevante en los juicios morales como el que aparenta en las palabras de HUME. Una solución a este problema puede ser la de aceptar que, cuando se afirma que una acción es buena o mala, virtuosa o viciosa, se está señalando que existe un afecto o sentimiento de aprobación o censura hacia esa acción, sentimiento producido por una preferencia o una sensación de placer o dolor al contemplar el curso de la acción y las cualidades personales de su autor. Entonces, quien habla se limita a "describir" una determinada situación de la mente que propicia un juicio moral en un sentido u otro. En realidad, se trata de afirmar que "cree" que esa acción es buena o mala puesto que ha sentido una impresión de agrado o desagrado. Con esta interpretación se atiende especialmente al elemento psicológico que está presente en las explicaciones de HUME y conduce, en definitiva, a una posición "descriptivista" de la moral, puesto que se limita a afirmar, como una cuestión de hecho, que, al aprobar o desaprobar una acción, se está diciendo que ha surgido un determinado sentimiento en la mente, sentimiento condicionado por la

⁶⁶² Sobre esto, cfr. J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 65.

observación de las circunstancias que rodean la acción, y que éste funda el juicio moral final⁶⁶³.

Otra posibilidad de interpretación del sentimentalismo humeano es acentuar el elemento "emotivo" que hay en sus explicaciones. Así, afirmar que una acción o una cualidad de una persona es buena o mala, virtuosa o viciosa, implicaría expresar un "afecto" que, en el primer caso, reflejaría un sentimiento de amor o de orgullo hacia esa acción o hacia su autor y, en el caso opuesto, la pasión del odio o de humildad. En este supuesto, sin duda, se respeta el destacado papel que HUME confiere a los sentimientos y a los afectos entre las personas a la hora de emitir un juicio moral, y, asimismo, relega a la razón a una función meramente instrumental, no decisiva para articular creencias morales. Por tanto, aprobar o censurar una acción sería expresar un sentimiento que surge y afecta la mente al contemplar dicha acción. Si se logra que varias personas tengan el mismo sentimiento, ya sea mediante comunicación involuntaria u otro método, es posible un acuerdo en las creencias morales⁶⁶⁴.

Parece que ambas lecturas, tanto la descriptivista como la emotivista, satisfacen a la perfección los elementos básicos de la teoría de HUME. La aprobación o censura moral reflejan la conclusión de un sentimiento surgido en la mente ante la contemplación de una acción. Esto es, las decisiones personales concernientes a problemas éticos dependerían de un "conocimiento" especial derivado del sentimiento, que en nada se asemejaría al conocimiento racional basado en el establecimiento de relaciones de ideas y de conexiones causales entre acontecimientos. También en ambos casos se acentúa una interpretación "subjetiva" y "relativista" en las concepciones morales, pues queda en manos del gusto, de las preferencias personales o de los afectos, variables en el tiempo y en el espacio, la aparición de las creencias y de los juicios morales. Incluso, la teoría de la simpatía como principio de comunicación de sentimientos y opiniones morales ocupa un puesto relevante, dado que así se explicaría la existencia de guías de conducta de carácter intersubjetivo.

⁶⁶³ B. STROUD habla, al referirse a esta lectura, de "cruda concepción psicologista", mientras que J. MACKIE, más ligado a los problemas de la ética, prefiere adoptar el término *purely descriptivist account*, que, en el caso de los enunciados de hecho, implica un *dispositional descriptivism*, esto es, afirmar que una acción es virtuosa (o viciosa) implica afirmar que ha surgido un sentimiento de aprobación (o desaprobación) en X en circunstancias C. Cfr. B. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 264 y J. MACKIE, *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p. 69 y 73.

⁶⁶⁴ STEVENSON afirma en el Prefacio de su *Ética y Lenguaje* que su enfoque emotivista de la ética "no difiere excesivamente del de HUME". Sostiene que, para ser emotivista, sólo se "requiere aceptar que los problemas éticos suponen decisiones personales y sociales referentes a lo que va a ser aprobado, y que si bien tales decisiones dependen esencialmente del conocimiento, no constituyen en sí mismas conocimiento". Dado que en la vida humana y en el comportamiento social de las personas existen desacuerdos de creencias, una discusión referente a temas éticos sólo es posible concluir con un acuerdo mediante métodos "no racionales", como el "persuasivo", que consiste en el uso emotivo de las palabras. Cfr. Ch.L. STEVENSON, *Ética y Lenguaje, op.cit.*, p. 13 y ss. y 134 y ss.

Otros textos de HUME ratifican esta posición como interpretación adecuada de su filosofía. En "Of the Standard of Taste", señala, como punto de partida de su investigación, la gran variedad de gustos y de opiniones acerca de la belleza y de la virtud, las diferencias que presentan entre las diversas naciones y entre unas épocas y otras y, en especial, su "gran inconsistencia y contrariedad"⁶⁶⁵. Sin embargo, HUME está dispuesto a defender la uniformidad y la exigencia de objetividad en las normas éticas, como así lo prueban otros textos de sus obras no tenidos en cuenta al efectuar estas interpretaciones.

Así, la exigencia de objetividad en los juicios morales viene sugerido en una de las definiciones que HUME apunta en el *Enquiry* de la noción de "virtud". Aquí, virtud es "cualquier acción o cualidad mental que da al espectador el agradable sentimiento de aprobación"⁶⁶⁶. Desde luego, el origen de la aprobación sigue estando determinado por el sentimiento, pero, si exige que éste debe producirse en la mente de cualquier espectador, la acción o cualidad debe poseer unos rasgos objetivos que influyan a todos por igual. Estos rasgos, específicos de la virtud, serán los que causen la aprobación ante una observación atenta de la acción⁶⁶⁷. La idea de que un "espectador" imparcial, es decir, no dominado por intereses particulares, aunque también el poseedor de sus propias preferencias racionales, es también una referencia, típica de todo el empirismo inglés, al objetivismo en la solución de los problemas éticos. Especialmente, porque este espectador, ajeno a los intereses de la acción, se fijaría en los elementos objetivos que dan lugar al sentimiento de aprobación y porque su juicio implica un método de cómo deben articularse los juicios morales en situaciones de imparcialidad y, por tanto, un modelo para futuras decisiones.

Junto al recurso retórico de la idea de un espectador imparcial, HUME apunta que la existencia en la mente de un "sentimiento de humanidad" o "carácter humanitario" (*humanity*) es una de las razones de que los *standards* morales sean objetivos y se extiendan a aquellos grupos de personas que reconozcan su validez. En otras palabras:

"La noción de la moral implica algún sentimiento común a toda la humanidad, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace que cada hombre o la mayoría de ellos estén de acuerdo en la misma opinión o decisión acerca de él. También implica algún sentimiento tan universal y comprensivo que se extienda a toda la humanidad y haga que hasta las acciones y conducta de las personas más remotas sean objeto de aplauso o censura, según estén o no de acuerdo con la norma de conducta

⁶⁶⁵ D. HUME, "Of the Standard of Taste", en *Philosophical Works*, vol. III, *op. cit.*, p. 266.

⁶⁶⁶ EM. 289 (157).

⁶⁶⁷ Cfr. B. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 266.

establecida. Estos dos requisitos pertenecen tan sólo al sentimiento de humanidad (*humanity*) sobre el cual insistimos aquí"⁶⁶⁸.

Dado que la emisión de un juicio moral implica una forma de comunicación universal, es decir, una comunicación con otros que pueden juzgar de la misma manera, para HUME, quien aprueba o censura "debe alejarse de su vida privada y su situación individual y debe elegir un punto de vista común a él y a los demás, debe conmover algún principio de la textura humana y tocar alguna fibra en la cual toda la humanidad debe estar en acuerdo y simpatía"⁶⁶⁹. Quien juzga debe considerarse en una posición especial, alejado de su situación particular, pero que le convierte, en una transformación singular, en espectador imparcial y, al mismo tiempo, tiene la seguridad de que aprueba, o censura, tal y como lo haría otra persona en su lugar. Según esto, cuando aparece un sentimiento moral debe tenerse el convencimiento de que se siente lo que los demás sienten. Por ello, la presencia de este sentimiento o carácter humanitario en la naturaleza humana supone, además de la impresión misma del sentimiento, que exista un acuerdo universal en la raíz del juicio emitido y que, en consecuencia, se simpatice con su autor⁶⁷⁰. Poco a poco, con estas palabras, HUME desecha una lectura subjetivista de su posición ética. Nada más contrario al subjetivismo - que pudiera parecer por su insistencia en el papel del gusto como principio moral- que el siguiente texto: "Cualquier conducta que obtiene mi aprobación al tocar mi carácter humanitario, consigue también el aplauso de la humanidad al conmover también en ellos el mismo principio"⁶⁷¹.

Según HUME, el "carácter humanitario", como fundamento de los juicios morales, se conecta con las pasiones y tendencias de la naturaleza humana. Sin embargo, HUME avisa que no es necesario entrar a discutir una cuestión tan debatida como la de si en la mente prevalece la benevolencia o el egoísmo como motivos básicos de las acciones. Para él, basta con admitir algo en lo que todo el mundo estará de acuerdo: que en la constitución humana existen rasgos de una tendencia y de la otra, "que en nuestro corazón hay alguna benevolencia, por muy pequeña que sea, que en nuestra estructura conviven rasgos propios de la paloma junto a otros propios del lobo y de la serpiente"⁶⁷². Basta con admitir la existencia de este sentimiento, aunque de intensidad sea débil, para que surja una distinción moral, un sentimiento general de censura o de aprobación, o, lo que HUME llama también, "una tendencia hacia los objetos

⁶⁶⁸ EM. 272 (139).

⁶⁶⁹ EM. 272 (139).

⁶⁷⁰ El principio de simpatía ocupa en el *Enquiry* un puesto diferente del que tiene en el *Treatise*, pues desaparece como un elemento básico en la comunicación de afectos y opiniones para convertirse en un ingrediente más del abstracto carácter humanitario. Igualmente, no aparece en las páginas del *Enquiry* el complicado mecanismo de su funcionamiento psicológico, basado en el principio de asociación.

⁶⁷¹ EM. 274 (141).

⁶⁷² EM. 271 (138).

de una, y una proporcionada aversión por los de la otra"⁶⁷³. HUME cree que el origen de esa tendencia se basa en la noción de "utilidad", esto es, en la tendencia de las acciones a procurar el bienestar general. De esta forma, para reconocer la existencia del carácter humanitario basta con aceptar que, por muy débiles que sean esos sentimientos de benevolencia, "aunque sean insuficientes para mover siquiera una mano o un dedo de nuestro cuerpo, aun así deben dirigir las determinaciones de nuestro espíritu y, si todo lo demás es igual, deben producir una preferencia tranquila por lo que es útil y servicial a la humanidad frente a lo que es pernicioso y peligroso"⁶⁷⁴.

HUME sugiere, en consecuencia, que la benevolencia es el fundamento del carácter humanitario existente en la textura de la naturaleza humana y, por tanto, de las distinciones morales, y que estas se basan en la "preferencia tranquila" (*cool preference*) por la utilidad y por el logro de la felicidad general. Podría afirmarse que este paralelismo entre sentimiento moral, benevolencia y utilidad conduce a la opinión de que el juicio moral no es más que el descubrimiento racional del fin de las acciones, esto es, la aclaración de si contribuyen o no al bienestar general. Pero, esta lectura no es muy coherente con los textos de HUME. Más bien, la distinción moral está relacionada con el sentimiento de placer o de dolor, de agrado o desagrado, que procura la contemplación de una acción considerada útil. La utilidad, según HUME, es una impresión producida en la mente, una "preferencia tranquila", según su terminología, y no un criterio de política general. De esta forma, una acción sería aprobada cuando la observación de la cualidad mental que la motiva produce una sensación de placer o una impresión causada por la tendencia beneficiosa para su autor o para los demás. Así se respetan las indicaciones de HUME acerca de la limitación de la razón en moral y no se utiliza su referencia a la utilidad para abrir una puerta a una interpretación más racionalista. Esto, sin embargo, no es un obstáculo para que el descubrimiento de la utilidad sirva también para fundar creencias racionales y para articular normas-guías de conducta, siempre y cuando, al tratar los problemas éticos, se entienda como tendencia, preferencia o sentimiento.

Ahora bien, la utilidad, como la idea del espectador, contribuyen a acentuar los rasgos objetivos de la moral. En efecto, la utilidad, o la tendencia hacia el bien, no es meramente un sentimiento de agrado sentido por cada individuo, sino que HUME presupone que lo útil o lo benéfico de las acciones es contemplado y, por tanto, aprobado por el resto de los miembros de la sociedad. Ya se han citado textos que recogen la opinión de HUME acerca de que el carácter humanitario, cuando aprueba una conducta, implica una aprobación universal. Que algo sea aprobado por una persona porque es útil supone que puede esperarse que dicha aprobación será ratificada por cualquier individuo

⁶⁷³ Ibidem.

⁶⁷⁴ Ibidem.

que se colocase en idéntica situación, esto es, la de un espectador que juzga alejándose de su vida privada y aceptando "un punto de vista común" a la humanidad. En estos temas, no debe olvidarse que HUME considera, de forma similar a HUTCHESON, que la noción de moral implica no sólo un sentimiento ético de agrado o desagrado, que es común a los demás, sino también que dicho sentimiento es "tan universal y comprensivo que se extiende a toda la humanidad y hace que hasta las acciones y conducta de las personas más remotas sean objeto de aplauso o censura, según estén o no de acuerdo con la norma de conducta establecida"⁶⁷⁵.

Junto al elemento objetivo, que HUME considera fundamental en toda valoración moral, incluye en este texto del *Enquiry* el requisito de la universalidad del sentimiento moral. No está muy claro que la perspectiva psicológica del *Treatise*, dependiente de la importancia de la sensación de placer o dolor, admitiese este último rasgo. Desde luego, en el *Enquiry* es una incorporación debida a la idea de la benevolencia como pasión ética y a la de un carácter humanitario, específico de la especie humana, como estructura profunda de la aprobación o censura moral. Lo cierto es que esta modificación de su filosofía moral no resulta en absoluto baladí. Por de pronto, le acerca ostensiblemente a la posición defendida por HUTCHESON, quien expresó su convencimiento de que la benevolencia, o amor hacia los demás, era el motivo original de los juicios morales⁶⁷⁶. Una benevolencia universal, extendida a todos los miembros de la humanidad, que consiste en una tendencia a desear y procurar la felicidad de los demás tanto como la propia. Como HUME, piensa que el sentido moral (*moral sense*) constituye la forma de evidencia que dirige a aprobar aquellas acciones benevolentes y a desaprobado las contrarias. El objeto del sentido moral es, en suma, la contemplación de la benevolencia en la conducta⁶⁷⁷. Sin duda, existe un paralelismo entre estas afirmaciones y la idea de sentimiento moral de HUME.

Procede ahora ordenar las ideas que HUME desarrollo para ilustrar la cuestión de los fundamentos de los juicios morales, resumiendo su posición en los siguientes puntos:

1) Un sentido moral, similar a las percepciones que derivan de los órganos sensoriales externos, es la última instancia de la aprobación o censura moral, cuyo objeto lo constituye la contemplación de las cualidades útiles o agradables de los deseos, intereses y afectos que motivan las acciones. Por este sentido, se percibe la sensación de agrado o desagrado, de placer o dolor, producido por las consecuencias beneficiosas de las acciones. Para HUME, la percepción de

⁶⁷⁵ EM. 272 (139).

⁶⁷⁶ F. HUTCHESON, *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, en *British Moralists*, *op. cit.*, secc. III, IV y VI.

⁶⁷⁷ J. MACKIE, *Hume's Theory of Morals*, *op. cit.*, p. 25.

este sentido implica un cambio de ubicación en la situación personal de quien juzga, pues su mérito estriba en que el juicio se realiza como si fuese un "espectador imparcial", conocedor de las circunstancias del caso y de acuerdo con sus creencias morales.

2) Este sentido moral, o tendencia a aprobar o desaprobar acciones, no es un mero sentido, como los que sirven para percibir el tamaño o el color de los objetos externos, sino que es un ingrediente básico de un "carácter humanitario", entre los cuales se encuentra también la benevolencia o la capacidad de simpatizar con la felicidad o la desgracia ajenas.

3) El carácter humanitario tiene la particularidad de que se compone de un conjunto de cualidades morales ampliamente extendidas a toda la especie humana, de forma que el juicio moral implica "un sentimiento común a toda la humanidad" que lleva a que una acción sea aprobada o censurada del mismo modo por todo el mundo y a que exista así una forma de acuerdo general en torno a la opinión o decisión tomada. Es, por tanto "un sentimiento universal y comprensivo" presente en todas las personas que conduce que hasta las acciones y la conducta de desconocidos sean igualmente juzgadas en cualquier lugar del planeta.

Capítulo cuarto.

La cuestión de la justicia.

4.1.- Introducción.

El problema de la justicia tiene, en la filosofía de HUME, perfiles muy amplios y diversificados. Sus reflexiones tratan las cuestiones más elementales que conciernen a la convivencia entre los hombres y, en consecuencia, encierran planteamientos acerca de la sociedad y del derecho, principalmente relativos a cómo construir una estructura social básica, o cómo articular las conductas individuales en un proyecto más general, o qué se entiende por institución social. Aclarar todos estos problemas es allanar el camino que conduce a la imagen de la sociedad propuesta por HUME. Todo ello permite iniciar también un diálogo con las preocupaciones de la filosofía política actual.

A lo largo de su obra, HUME no mantiene una postura uniforme en el desarrollo de su teoría. En efecto, la presentación de su punto de vista acerca de la justicia difiere claramente en el *Treatise* y en el *Enquiry concerning the Principles of Morals*. El *Treatise* abre su análisis con dos preguntas muy significativas, que dejan, desde un principio, bien delimitado el ámbito de su investigación. Enuncia la primera con el título de la sección del libro III con la que inicia su exposición: "¿Es la justicia una virtud natural o artificial?"⁶⁷⁸, esto es, si la justicia es una disposición que surge naturalmente en los agentes y que les conduce a aprobar actos justos o bien si esa disposición o tendencia tiene

⁶⁷⁸ Secc. I, parte del libro III. La consideración de si la sociedad y las normas son naturales o artificiales era habitual en las discusiones anteriores al *Treatise*. El hecho de que se mantuviese una radical separación entre el "estado natural" y el "estado social", sólo superable por un contrato, no era un impedimento para defender el carácter natural del segundo, puesto que era producto de algo tan natural como la razón. Sólo HOBBS aclaró el fondo paradójico de esta tesis: el Estado, tras el contrato, se construye como un conjunto de voluntades unidas artificialmente en un *Leviatán*. Más tarde, MANDEVILLE defendió la idea de la justicia como "virtud artificial", pero quedaba la duda acerca de las razones que unen a los hombres en sociedad, hecho, por otra parte, innegable. HUME, innovando, reconoce el papel del "interés", guiado por la utilidad, en la gestación de un sentimiento de justicia que sirve de fundamento de la sociedad. Cfr. B. MANDEVILLE, "Investigaciones sobre el Origen de la Virtud Moral" e "Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad", en *La Fábula de las Abejas*, comentario crítico de F.B. Kaye, trad. de J. Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 232-32 y 216-248.

su origen en un "artificio" o convención. La segunda de las cuestiones tratada por HUME en el *Treatise* examina el problema de la justicia desde una perspectiva que se propone analizar "el modo como han sido establecidas las reglas de justicia mediante el artificio de los hombres y las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral"⁶⁷⁹. En el *Enquiry* sobre la moral, la posición de HUME varía considerablemente al perder su análisis la profundidad inicial de su orientación psicológica en favor de un estilo más persuasivo. Cuando HUME escribe el *Enquiry*, ya no le preocupa dilucidar si la justicia es artificial o natural, sino que intenta demostrar que el fundamento de la justicia es su "utilidad" para la convivencia y la coordinación de conductas, y que esto produce una sensación agradable en los agentes. Ni que decir tiene que esta doble actitud es la causa de la presencia de tensiones en el interior de su teoría, alguna de ellas producida por incompatibilidades evidentes entre una y otra postura.

En el *Treatise*, HUME recoge la definición tradicional de la justicia como "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido"⁶⁸⁰. Pero, como acertadamente afirma MACKIE, un autor de raíces humeanas, "justicia" viene a significar inicialmente "una especie de honestidad" (*honesty*) que lleva a los agentes a respetar lo que es reconocido como propiedad de otros⁶⁸¹. HUME interpreta la concepción tradicional en la historia de la ética y de la filosofía política en el sentido de que lo justo es el mutuo respeto y la protección de las posesiones individuales, y el libre uso de lo que pertenece a cada cual, incluyendo el derecho a transferir voluntariamente los bienes de los que se es titular. Uno de los problemas con el que se enfrenta un lector de HUME es, precisamente, esta distinción entre la justicia como "derecho de propiedad", o como "institución", y la orientación psicológica de la que hace gala al tratar la cuestión de su "artificialidad". Muchas de las críticas que ha recibido la teoría de la justicia de HUME es fruto de la dificultad de encajar las diferentes piezas de su argumentación. En especial, su pretensión de mostrar que los intereses, deseos y necesidades de los hombres, las tendencias naturales siempre variables, pueden ser compatibles con los elementos normativos de la convivencia.

Según lo expuesto, el programa planteado por HUME en su análisis de la justicia tiene importantes semejanzas con el propuesto en su filosofía moral. Justicia y moral se encuentran estrechamente entrelazadas en las reflexiones de HUME. En la filosofía moral, se trataba de descubrir las razones que hacen al sentimiento, el "sentido moral", el punto de referencia en las cuestiones morales. Si allí HUME insistía en los elementos privados y subjetivos, se entra ahora en un análisis de cómo estos traspasan los umbrales de la esfera del

⁶⁷⁹ T. 484 (708-9).

⁶⁸⁰ T. 526 (761).

⁶⁸¹ J.L. MACKIE, *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p.77.

individuo para articular un contexto de interacción. Así, la justicia es, en primer lugar, un hecho psicológico y, en consecuencia, debe profundizarse en los mecanismos que pueden hacer converger a personas de diferente mentalidad. Pero, también es un hecho social y, por tanto, debe ahondarse en el papel de la justicia como estructura básica en torno a la cual las personas conviven organizadamente. Para HUME, estas circunstancias que rodean el problema tienen una explicación en un "sentido de justicia" o "sentimiento de justicia" (*sense of justice* o *sentiment of justice*)⁶⁸², semejante al sentido moral, pero con una mayor eficacia, puesto que regiría la conducta individual y la interacción social. Puede decirse que la discusión de HUME sobre la justicia se centra, en buena parte, en un examen de cómo surge este "sentido de justicia", algo así como una percepción intuitiva de lo justo que sirve de standard de conducta⁶⁸³.

Un hecho en el que insiste HUME en numerosas ocasiones es en el papel fundamental que cumplen las reglas de justicia en la coordinación de conductas. La sociedad, bajo las normas, es entendida como una "aventura cooperativa" en la que todos salen beneficiados, aunque para ello se precise poner límites a las acciones personales. HUME describe esta idea citando el ejemplo de dos personas que "impulsan un bote a fuerza de remos" y lo hacen "en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente"⁶⁸⁴. La sociedad como una empresa de coordinación inconsciente de voluntades, una empresa dirigida al logro de beneficios. En otro texto, acentúa el rasgo cooperativo de esta aventura y las pautas de actuación que impone, pero señala también los riesgos que debe afrontar su realización. Recoge el siguiente supuesto acondicionándolo a la vida real: "Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana ... (Pero) yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por

⁶⁸² T. 496 (722-3) y EM. 201 (63).

⁶⁸³ Hoy, resulta habitual recurrir a la estructura profunda de la mente, donde se localizan las creencias morales sustantivas, para confeccionar una teoría de la justicia. Uno de los casos más significativos de este nuevo panorama es el de J. RAWLS, para el cual uno de los presupuestos de su teoría es la existencia de un "sentido de justicia" común a todos los miembros de una sociedad. Apoyado en las investigaciones de J. PIAGET sobre la formación de los criterios morales en el niño, así como en el desarrollo posterior de KOHLBERG, RAWLS elabora una teoría sobre el bien, basada en un sentido de la justicia que sirve de regulador, a mitad de camino entre lo intuitivo y lo racional, de la conducta y de los juicios morales. El sentido de la justicia afecta a lo que es realmente la persona, pues se plasmaría en los planes de vida individuales, en sus concepciones de lo justo, en sus intereses y sus deseos de bienes primarios. Por otra parte, el contenido de ese sentimiento sería el reflejo del conjunto de valoraciones que sostienen la moderna sociedad democrática y que son producto de una determinada tradición histórica. Cfr. J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, p. 501-566. Sobre el sentido de la justicia en RAWLS, puede verse Jesús I. MARTÍNEZ GARCÍA, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, *op. cit.*, p. 30-40. También el sincretismo de J. HABERMAS dedica numerosas páginas al análisis de la teoría de KOHLBERG en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 46-56 y 141-155.

⁶⁸⁴ T. 490 (715).

mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría y que esperaría en vano tu gratitud. Así pues, dejo que trabajes tú solo y tú me tratas de la misma forma. El resultado es que se pasa la época de la cosecha y ambos la perdemos por falta de confianza y seguridad mutuas"⁶⁸⁵.

Los apartados siguientes se dedican a ahondar en estos temas y en las derivaciones que poseen para una teoría sobre el derecho y la sociedad. Se pretende presentar la significación precisa y la fuerza justificativa de la justicia para las conclusiones de HUME sobre la sociedad y el estado, tomando como punto de partida las palabras del autor, y, al mismo tiempo, reconstruir, desde dentro de la teoría, las apreciaciones más interesantes para la actual discusión, siguiendo la línea elaborada por críticos como HARRISON, MACKIE y KLIEMT, de inspiración humeana⁶⁸⁶. En primer lugar, se trata la cuestión sobre la definición de la justicia, esto es, la de conocer si es una "virtud natural" o "artificial". La "artificialidad" es el tópico en el que HUME insiste para señalar el estatuto especial de las reglas de la justicia, más allá de los intereses particulares. En segundo lugar, se entra en el problema del "origen de la justicia y la propiedad", en el cual HUME examina cómo se establecen las reglas de la justicia mediante un artificio y las razones que llevan a atribuir a la observancia de estas reglas el carácter de obligación. Por último, se analizan la reformulación final de HUME del tema de la justicia y su recurso al concepto de "utilidad" como fundamento de la existencia de un orden normativo en toda empresa de colaboración social.

4.2.- La artificialidad de la justicia.

La primera cuestión tratada por HUME acerca de la justicia se plantea la pregunta de si es una "virtud natural" o "artificial". La respuesta es harto conocida y ya ha sido adelantada en estas páginas. La tesis propuesta por HUME, en la versión defendida en el *Treatise*, propone abiertamente la defensa del carácter "artificial" de las reglas de justicia con un conjunto de argumentos que ocupan un lugar relevante en su particular enfoque. En este apartado se va a desarrollar este primer problema de su concepción de la justicia, aunque no debe perderse de vista que su perspectiva se completa con la tesis acerca del carácter evolutivo de las reglas y de la sociedad. Con el fin de comprender este enfoque, parece oportuno detenerse a analizar la importante distinción entre "virtudes naturales" y "virtudes artificiales", exponer y desarrollar su argumentación sobre la "artificialidad" de las reglas de justicia y, finalmente, tratar de realizar un balance de sus posibles aportaciones.

⁶⁸⁵ T. 520-1 (754).

⁶⁸⁶ El punto de referencia es el libro de J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1983, J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 76-119, y H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, *op. cit.*, p. 61-106.

4.2.1.- *Virtudes naturales y virtudes artificiales.*

HUME dedica a la distinción de las diferentes especies de "virtud" la última parte del libro III del *Treatise*, junto con algunas referencias esporádicas al tratar el tema de la justicia, mientras que la ignora prácticamente al escribir el segundo de los *Enquiries*, excepción hecha de las escasas menciones a las "virtudes sociales". A ello cabe añadir algunos breves pasajes dispersos en sus obras. El hecho de que, de los lugares citados, las secciones I y V de esa parte del *Treatise*, tituladas respectivamente "Of the Origin of the Natural Virtues and Vices" y "Some farther Reflections concerning the Natural Virtues", presenten una exposición más elaborada y desarrollada de esta problemática las ha convertido en el objeto casi exclusivo de la atención de quienes se ocupan de esta parcela del pensamiento de HUME⁶⁸⁷. En estas secciones, junto a un resumen de sus posiciones éticas más destacadas, se toma en serio la tarea de elaborar una descripción de las "virtudes naturales" y las "virtudes artificiales" que interesa ahora. Una virtud artificial, en la terminología de HUME, se define en contraste con una virtud natural, pero en ambos casos los términos son utilizados en un sentido descriptivo que no debe confundir. Como nuestra exposición pretende discutir la perspectiva artificial de la justicia, este apartado trata de aclarar algunas observaciones generales concernientes acerca de las diferentes especies de virtud.

Los juicios sobre la "virtud" que realizan los agentes en la vida cotidiana, según la opinión de HUME, son manifestaciones acerca de las cualidades de las acciones o del carácter de las personas que se aprueban porque benefician a la sociedad o al poseedor de esa cualidad. La referencia a las cualidades virtuosas implica considerar cursos de acción que, de alguna manera, producen un placer, una satisfacción o una ventaja al agente o a la comunidad. MACKIE ha propuesto una definición de ambos tipo de virtud que ha tenido un considerable éxito y que parece respetar con fidelidad las palabras de HUME. Según este autor, para HUME, "una virtud natural es una disposición que las personas tienen y aprueban naturalmente", mientras que una virtud artificial carece de este soporte natural⁶⁸⁸. Algunas observaciones de HUME sobre estas dos clases ayudan a confeccionar una idea más exacta de sus opiniones. En el *Treatise*, HUME ofrece una lista de las virtudes naturales mencionando a la afabilidad, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad, pero, en realidad, el elenco puede ampliarse a cualquier cualidad personal que tienda "a contribuir al bien de la sociedad", incluyendo también a la "humanidad" o carácter humanitario, benevolencia, industria, laboriosidad y cualquier otra que cumpla

⁶⁸⁷ Sobre esto P. ARDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, op. cit., cap. 7 y 8, J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, op. cit., c. VII y F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, op. cit., p. 218-250.

⁶⁸⁸ J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, op. cit., p. 76.

con este requisito⁶⁸⁹. Más riguroso en cuanto a las virtudes artificiales, HUME presenta una lista inamovible que contiene a la justicia, la lealtad u obediencia a la autoridad, el derecho internacional, la castidad y la modestia y los usos sociales (*good manners*)⁶⁹⁰. Todas estas cualidades tienen en común que son aprobadas y que son consideradas como correctas por el sentido moral de todos los agentes. Buena parte de las indicaciones de HUME tratan de demostrar que estas cualidades responden a una tendencia favorable a la sociedad utilizando para ello argumentos de corte psicológico.

En el caso de las virtudes naturales, la mayoría de las citadas aparecen en la exposición de HUME como pasiones, afectos naturales, impresiones o sentimientos que surgen en la mente ante la presencia de ciertos objetos, cualidades o personas. El caso más claro es el de la benevolencia, que, luego, en el *Enquiry* aparece como la virtud social a nivel personal por excelencia, incluyendo cualidades como la amistad, generosidad, gratitud, amor. Desde una perspectiva psicológica, las virtudes naturales no son otra cosa que impulsos o instintos naturales presentes en los hombres y que les conducen a actuar de un modo determinado. Tras estas consideraciones se encuentra su tesis sobre las pasiones y la esclavitud de la razón a la pasión dentro del marco de su filosofía naturalista. En su origen, las virtudes naturales son pasiones, propensiones o tendencias que motivan espontáneamente a realizar un tipo de conducta. Esta conexión entre las tendencias de la mente como "motivo" y como "virtudes naturales" tiene consecuencias importantes para su teoría moral: estas propensiones naturales constituyen una forma de obligación natural, una prescripción de cumplir una acción. Dice HUME: "A menos que en la naturaleza humana se halle implantado algún motivo o pasión impulsora capaz de producir una acción, no puede obligárenos a que consideremos tal acción como nuestro deber". Y, al contrario, "si una acción no viene exigida por una pasión natural, no puede ser exigida por una obligatoriedad natural"⁶⁹¹. El hecho de que, en las virtudes naturales, deber e inclinación coincidan, tiene implicaciones de interés. Confiere a las virtudes una tenacidad especial y una constancia en la dirección que toman las acciones virtuosas. Así, aunque, en el caso de ayudar al necesitado o de cuidar a los hijos, el agente no tenga una idea de la existencia de una obligación moral para realizar las acciones correspondientes, la inclinación o cualidad natural, ya sea benevolencia o generosidad, conduciría al agente a favorecer a las personas envueltas en esa situación. Esto parece dotar de coherencia a la teoría de HUME, puesto que, lo que, a la postre, se considera inmoral en la conducta de quien no ha cumplido sus obligaciones naturales, como las citadas anteriormente, reside en que se repudia la falta de un "sentimiento natural de humanidad". En efecto, a juicio de HUME, podemos estar seguros que, aunque un padre sepa que tiene un deber de cuidar a sus

689 T. 578 y 587 (825 y 835).

690 T. 577 (823).

691 T. 518 (751).

hijos, en realidad, la razón por la que los ayuda es porque "siente una inclinación natural hacia ello".

La perspectiva naturalista de la filosofía de HUME revela en estas explicaciones una dimensión que no ha pasado desapercibida para los comentaristas de su teoría moral. Así, WHELAN aventura que "las virtudes naturales y los imperativos éticos asociados a ellas, lejos de oponerse al deseo y a la pasión, reciben un apoyo directo y constante de las características normales de la naturaleza humana"⁶⁹². Por una razón no aclarada, y para la cual ni el filósofo puede encontrar una explicación, las cualidades éticas parecen ligadas indefectiblemente a los motivos de las acciones y, en el contexto de una teoría moral, resulta que una propensión natural produce directamente un valor o una guía de conducta que, luego, es reconocida socialmente por la "utilidad" derivada. No obstante, el juicio de WHELAN, con ser correcto en su conjunto, debe aceptarse con matizaciones al interpretar el sentido de las palabras de HUME. Su lectura se encuentra mediada por su hincapié en la importancia de las virtudes artificiales y por presentar sus rasgos constructivos para la sociedad como sistema de moralidad pública, obviando así el lugar ocupado por las virtudes naturales en la filosofía moral de HUME. Su prejuicio le lleva defender una aprobación moral de segundo orden para las virtudes naturales, dado que contribuyen en menor medida que las artificiales al bienestar y son, por tanto, menos útiles para la sociedad.

Por ello, en un primer acercamiento, parece más sugestivo el estudio de las palabras e intenciones de HUME que realiza un autor humeano como KLIEMT, quien, como primer punto, afirma que la cualidad de los sentimientos y de las disposiciones que fundan una "virtud natural" consiste en que son "totalmente independiente de los intereses del observador"⁶⁹³. Alabar o censurar una acción o un carácter es una percepción que se siente de forma automática, incluso a pesar de las intenciones de los mismos agentes, y ello conlleva el calificativo de "natural". Pero este hecho no implica que no pueda ser "moral", sino, al contrario, pues al ser un objeto específico de evaluaciones permite ver las propiedades "morales" de un individuo, y no sólo las "naturales". Así, resulta, según el mismo autor, que, "cuando se habla de virtudes o vicios 'naturales' no se hace primeramente referencia a la 'naturalidad' de las propiedades subyacentes, sino a la 'naturalidad' de las *tendencias de evaluación*". En esta medida, estas tendencias constituyen un fundamento natural de la moral. La moral es un fenómeno de evaluaciones sociales en el más amplio sentido de la palabra"⁶⁹⁴. Lo interesante de la reflexión de HUME radica, precisamente, en la manera por la cual se lleva a cabo esta fundamentación de las virtudes artificiales.

⁶⁹² F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, op. cit., p. 221.

⁶⁹³ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 67.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 68.

HUME, en efecto, aporta otros datos relevantes y se extiende con más minuciosidad en la aclaración de estos conceptos básicos de su teoría. Así, la parte II del libro III del *Treatise* está dedicada a desarrollar el concepto de "virtud artificial" aplicado a su reflexión sobre la justicia y su papel en la esfera de lo político. El presupuesto de su argumentación estriba en su creencia de que el sentimiento de la virtud no siempre procede de los instintos y propensiones naturales, "sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres". Las reglas de justicia son el ejemplo paradigmático de virtud artificial que HUME estudia con detenimiento y que extiende a las demás cualidades pertenecientes a la misma clase de virtudes. El elemento común de las cinco categorías de virtudes artificiales es que responden a convenciones humanas realizadas en interés de la sociedad y que prescriben prácticas o contienen un número de reglas de conducta que son observadas y que son consideradas como obligatorias por los agentes. En consecuencia, las acciones que caen bajo alguna de estas pautas son aprobadas moralmente y juzgadas como correctas por el resto de los agentes, así como la disposición a obedecerlas constituye un atributo virtuoso ligado al carácter o cualidades morales de la persona que la ejecutó.

Desde la base motivacional de la psicología humana, que es un presupuesto de la reflexión de HUME, lo destacable es que la obligación moral derivada de una virtud artificial no procede de una tendencia natural, aunque esto no quiere decir que no aparezca una impresión, pasión o sentimiento en una acción virtuosa de esta talla, sino simplemente que en su "origen" no se encuentra un impulso semejante. HUME perfila perfectamente esta distinción en su escrito "Of the Original Contract", que reformula y aclara la idea central de su concepto de "deber" expuesta en el *Treatise*:

"Los deberes *morales* pueden dividirse en dos clases. Unos son aquellos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural o propensión innata que sobre ellos actúa, con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad. De esta naturaleza son el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores o la compasión por los desgraciados. A la otra especie de deberes morales pertenecen los que no estriban en ningún instinto natural originario, y se cumplen sólo por un sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan. Así es como la justicia, o respeto al bien ajeno, y la fidelidad, u observancia de las promesas, se hacen obligatorios y adquieren autoridad entre los hombres"⁶⁹⁵.

⁶⁹⁵ D. HUME, "Of the Original Contract", en *Political Essays*, Ch. Hendel ed., Indianápolis/New York, The Bobbs-Merril, Co., 1953, p. 54-5 (*Ensayos Políticos*, trad. C.A. Gómez, Madrid,

Un juicio sobre la virtud, de acuerdo a la propuesta de HUME, es un juicio sobre la disposición o propensión que lleva a actuar de una manera determinada siguiendo unas normas éticas concretas. Las acciones son consideradas como virtuosas, correctas o buenas porque se adecúan a las prescripciones de esas reglas. En el caso de las virtudes artificiales, estas obligaciones se inscriben en un sistema de reglas públicamente reconocido por los agentes interesados. La cualidad objeto de alabanza estriba en que esas reglas establecen una serie de instituciones públicas o prácticas necesarias para la convivencia social. Implica, por tanto, que sean comprendidas, conocidas y aceptadas por los destinatarios y que exista un compromiso de observarlas en su conducta habitual. El beneficio de la instauración de este sistema y, en suma, de las virtudes artificiales hacen referencia a la necesidad de su mantenimiento como conjunto, con independencia de que, en la práctica, haya quien lo incumpla en ocasiones o tome como norma habitual su ruptura -el *outsider*-. Sólo se exige que un número suficiente de destinatarios sigan habitualmente sus prescripciones. El mérito de las virtudes naturales, principalmente de la benevolencia, estriba en que se manifiesta en actos individuales, motivados por algún instinto espontáneo o natural y que automáticamente produce un sentimiento moral de aprobación⁶⁹⁶. El sentimiento de aprobación moral, en el caso de la justicia, no surge de las ventajas, sean privadas o públicas, de actos aislados que observen sus mandatos, sino que emerge de la "utilidad" general de su mantenimiento, de su necesidad para cualquier acción cooperativa, como un "esquema" que rige una empresa beneficiosa. Por ello, la clave de la aprobación de la virtud de la justicia, como también de las otras calificadas como artificiales, es que son manifestación de un sentido especial de obligación, una determinación consciente de que hay que obedecer ciertas reglas y esto constituye, ya de por sí, un motivo de acción.

El punto central de la distinción entre virtudes naturales y artificiales es justificar la existencia de un tipo de deberes que deben cumplirse simplemente porque son necesarios y beneficiosos para la vida social. El argumento de la utilidad es, en última instancia, la piedra angular de la teoría de HUME puesto que, en su opinión, lo que es útil al agente o a la colectividad produce un sentimiento moral de aprobación. La simpatía, o disposición a sentir lo que otros están sintiendo, extiende el sentimiento de aprobación derivado de la utilidad al resto de miembros de la sociedad, constituyendo así una guía válida de acción. No hay duda de que, con el sentimiento moral y la simpatía, los agentes consideran como virtuosas las reglas de justicia o el cumplimiento de las promesas. HUME recoge este dato de la experiencia como punto de partida de su teoría en el *Treatise*. Pero, su insistencia en vincular su teoría sobre la justicia con los presupuestos de su filosofía moral, le obliga a conceder un espacio destacado al problema de probar que, pese a todo, no existe un motivo natural para los actos que caen bajo el mundo de las reglas de justicia o de las

Tecnos, 1987, p. 109).
⁶⁹⁶ T. 579 (825).

otras virtudes artificiales, sino que se aprueban por estar ligados al "artificio" o las "convenciones humanas". Esto es, sin embargo, coherente con la inspiración psicologista de sus investigaciones, tan sólo que no le resulta fácil llevar a cabo su intención. STROUD, quien acierta en su análisis de la cuestión, ha encontrado una justificación para la actitud de HUME. Así afirma que "podría pensarse que no hay gran dificultad en explicar por qué tenemos esta actitud hacia la justicia y el cumplimiento de las promesas, pero de hecho la explicación que da HUME es muy complicada". Y continúa aclarando:

"Las complicaciones surgen en primer lugar porque, aunque a todos nosotros nos parece una buena cosa que haya justicia en el mundo, no resulta fácil mostrar que los actos de justicia se consideran virtuosos debido solamente a su utilidad social. Ello se debe a que hay determinados actos que, siendo ciertamente justos, sin embargo, considerados en sí mismos, no promueven o aun son directamente contrarios al interés público y a los intereses de los individuos directamente involucrados. Esto hace difícil ver por qué alguien hubiera de aprobarlos o tuviera motivos para ejecutarlos"⁶⁹⁷.

Los dos siguientes apartados se dedica precisamente a exponer y comentar el argumento de HUME sobre la ausencia de motivos naturales para la observancia de las reglas de justicia.

4.2.2.- *La virtud artificial de la justicia.*

HUME concluye la sección VI, de la parte II del libro III del *Treatise* con la tesis de que la noción de justicia tiene dos fundamentos distintos, uno derivado de "la voluntaria convención y artificio de los hombres" que hace surgir un interés en estructurar sus relaciones sociales mediante reglas, mientras que el otro es establecido *naturalmente* al aparecer "un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas"⁶⁹⁸. El trayecto de la argumentación de HUME hasta que da por sentado estas dos tesis no es, en absoluto, sencillo y está lleno de dificultades y obstáculos derivados de sus propias intenciones. Sin embargo, en una primera lectura es difícil no dejar de asombrarse por el rigor y la coherencia con los que entabla sus argumentos. Ello es consecuencia de la creencia del autor en que la tarea de la filosofía moral, y su reflexión sobre la "virtud", consiste en profundizar en las raíces que hacen posible la convivencia social y en allanar, de esta forma, el camino para hallar reglas, instituciones, los principios básicos que vertebran la sociedad, pero que también respondan al modo en que efectuamos nuestros juicios morales ponderados.

⁶⁹⁷ B. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 289.

⁶⁹⁸ T. 533 (769).

Para probar la tesis de la "artificialidad" de la justicia, la argumentación de HUME recorre, como ya se ha advertido, un tortuoso camino que no está exento de controversias y que ha dado lugar a diferentes posturas. Así, STROUD interpreta estrictamente las dos conclusiones citadas anteriormente -que el fundamento de las reglas de justicia es, por un lado, el "artificio" y, por otro, que el segundo fundamento reside en un sentimiento moral, o de justicia, que sirve para aprobar "naturalmente" su implantación y su obediencia-, en el sentido de que HUME realmente sostiene que tan sólo "el sistema de reglas de justicia surge artificialmente o convencionalmente", pero que, por el contrario, "la aprobación de este sistema no es, empero, artificial"⁶⁹⁹. Esto es, separa el concepto de "artificio", para referirlo al orden normativo y coactivo de la sociedad, del término "natural", que se centra exclusivamente en el ámbito de la aprobación moral y que, desde luego, incluye a las reglas de justicia. Por obvia que pudiera parecer esta calificación, las palabras de HUME son más complejas de lo precisado por STROUD por cuanto para comprenderlas se requiere traer a colación otros pasajes de su obra y analizar esa distinción a la luz de las nuevas sugerencias. De distinta orientación es la lectura de KLIEMT que destaca la flexibilidad del aparato conceptual de HUME para señalar que no hay oposición entre lo "natural" y lo "artificial", sino que, de acuerdo a las observaciones del *Treatise*, "también los elementos 'artificiales' de la convivencia humana surgen de la naturaleza de esta convivencia y con ello también igualmente, de la naturaleza humana" y, a la inversa, "también es verdad que parte de las virtudes que HUME considera como naturales, muestran fuertes elementos artificiales cuando están inmersas en un contexto social más amplio"⁷⁰⁰. Sin lugar a duda, esta segunda interpretación parece, a primera vista, mucho más sugerente que la anticipada en la medida que obvia las escisiones conceptuales para vertebrar una lectura más articulada y que parece acorde con las intenciones de HUME. En buena medida, va a servir de pauta para la interpretación que vamos a dar de los textos de HUME. Antes, veamos cómo discurre la doctrina humeana sobre la artificialidad de la justicia tal y como aparece en el *Treatise*.

El argumento de HUME sobre la "artificialidad" de las reglas de justicia se desglosa en los siguientes apartados⁷⁰¹:

1) Una acción es considerada virtuosa, digna de mérito y de aprobación moral si procede de un motivo virtuoso, teniendo en cuenta que, según su teoría de la acción, las acciones son "signos" del carácter o de la cualidad moral de su autor.

2) Esta premisa quiere decir, en opinión de HUME, que no puede mantenerse que se considere como "primer motivo virtuoso" el "mero respeto

⁶⁹⁹ B. STROUD, *Hume, op. cit.*, p. 296.

⁷⁰⁰ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 70.

⁷⁰¹ Las afirmaciones que siguen se encuentran en T. 478 y ss (700 y ss).

a la virtud de la acción" (*mere regard to the virtue of the action*), puesto que ello implica, en definitiva, "razonar en círculo" (*to reason in a circle*).

3) En consecuencia, "una acción debe ser ya virtuosa con anterioridad a nuestro respeto por su virtud", esto es, el "motivo virtuoso deberá ser anterior a ese respeto". A juicio de HUME, un motivo, es decir, una tendencia o afección natural, implica un "sentimiento del deber" (*sense of duty*) que conduce a la realización de una acción. Establece así la máxima de que "*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*".

4) A continuación, HUME analiza si el interés público (*regard to public interest*), el egoísmo (*self-love*) y una benevolencia universal o amor a la humanidad (*love of humanity*) cumplen las condiciones requeridas en esa máxima. La conclusión es que ninguna de estas tendencias pueden ser motivos virtuosos de una acción y, por tanto, origen de un sentimiento de deber y fundamento de una aprobación moral que justifique hablar de un sentimiento de justicia o de honestidad.

5) Por consiguiente, observa HUME, "a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge de un modo artificial, aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas".

Estos puntos resumen la argumentación contenida en la sección ya citada, que tiene el título "Justice, whether a natural or artificial virtue?". La conclusión parece bastante clara: la observancia de la justicia y sus reglas no son una "virtud natural", sino que son "artificiales". Esta afirmación, sin embargo, hay que completarla con otras precisiones que hace HUME en otros lugares, algunas de las cuales implican un mayor número de argumentos y que serán desarrolladas en un apartado posterior. Por ahora, con el fin de continuar nuestra discusión, interesa referirse a:

6) La instauración de unas reglas de justicia es una invención adoptada por los agentes para hacer frente a las condiciones específicas en que se encuentran, a sus necesidades y deseos, y, por tanto, obedece a un "interés" en establecerlas para superar un contexto adverso y para lograr una serie de beneficios mutuos.

7) A través de la "simpatía", que cumple un papel primordial en la formación de los juicios morales, surge un sentimiento de aprobación de las conductas que caen bajo las reglas de justicia y así refuerza la interiorización de estas pautas.

8) Finalmente, HUME concluye que "*de este modo, 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"⁷⁰².

Estos ocho pasos componen la estructura del argumento de HUME acerca de la naturaleza artificial de la justicia, estructura que no coincide estrictamente con una forma silogística. MACKIE ha elaborado también un esquema de esta reflexión, basada en puntos similares a los aquí citados⁷⁰³. Sin embargo, hay diferencias evidentes, pues este autor tan sólo hace referencia al proceso argumentativo de la sección citada, es decir, los primeros cinco puntos de nuestra exposición. Así, el primer punto coincide con la idea de que una acción es virtuosa en la medida que el motivo sea virtuoso y el segundo insiste en la inutilidad del respeto de la virtud como causante de una acción. Los siguientes insisten en las negaciones de HUME sobre el interés público, el egoísmo y la benevolencia universal como motivos de la obediencia a la justicia. Claro que todo ello está condicionado por su opinión de que estas reglas son únicamente artificiales, sin conectar su lectura con otros textos, que son los que vienen a resumir los aspectos expuestos a continuación en nuestro esquema. En éste, se pretende destacar que los elementos artificiales, el orden normativo de la sociedad, en suma, responde y surge de los condicionantes derivados de la naturaleza humana. un aspecto que no aparece claramente reflejado en el análisis de MACKIE.

Una observación final. No hay que dejarse confundir con la insistencia en la distinción entre lo "natural" y lo "artificial", tal y como aparece en la exposición de HUME. Como dice KLIEMT, "no es que lo 'artificial' quede fuera del ámbito de objeto de su estudio sobre la naturaleza humana"⁷⁰⁴. Por "artificial" no entiende lo "arbitrario", esto es, lo debido al azar y no sujeto a leyes, ni tampoco lo "no natural", como contrario a lo "natural", sino lo que es expresión de la mente y del pensamiento de la humanidad en tanto que "especie inventiva" capaz de crear instituciones sociales y de canalizar sus tendencias, pasiones y afectos a través de prácticas y pautas de conducta⁷⁰⁵. Como queda reflejado inmejorablemente en las siguientes palabras de HUME: "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"⁷⁰⁶. Tras estas

⁷⁰² T. 499-500 (727).

⁷⁰³ J. MACKIE, *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p. 77.

⁷⁰⁴ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 69.

⁷⁰⁵ En cierto modo, HUME recoge aquí la herencia de lord SHAFTESBURY, quien, dentro del ambiente antihobbesiano de la época, destacó la existencia en el sistema de afectos y pasiones que motivan las acciones unas "afecciones sociales" o "no naturales" que, dirigidas por la reflexión, tienden a la armonía social en contra de las pasiones asociales al estilo de HOBBS. SHAFTESBURY, *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, en *British Moralists, op.cit.*, p. 3-68. Sobre este autor cfr. H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op.cit.*, p. 27-34.

⁷⁰⁶ T. 484 (708).

consideraciones, pasemos a un análisis minucioso de los elementos del argumento de HUME, empezando por algo que resulta necesario, una aclaración del concepto de "virtud natural", con el fin de que allane el camino para entender, al final, qué significa que las reglas de justicia son artificiales⁷⁰⁷.

4.2.3.- *Comentarios al argumento de Hume.*

De cuantos autores se han ocupado de interpretar el argumento de HUME sobre la justicia como "virtud artificial", no hay uno sólo que se muestre completamente satisfecho de su desarrollo, pese a que, en apariencia, es de un rigor y una coherencia impecable. Coherencia matizada, siempre y cuando se acepte el papel de sus presupuestos psicológicos pensados para explicar la base motivacional de las virtudes. El mérito de la argumentación de HUME parece estribar, según buena parte de los comentarios, en constituir una plataforma de discusión de una serie de temas que conciernen a la cuestión de la justicia, una discusión que, además, se distingue por ser fructífera en sus conclusiones, que, en el caso de los más humeanos, intentan mostrar la consistencia de sus planteamientos modificando alguna de sus premisas iniciales.

Entre quienes consideran que la argumentación de HUME no es del todo satisfactoria se encuentra J. HARRISON, que, a pesar de todo, se propone presentar un desarrollo que salve algunas dificultades evidentes. En su análisis pormenorizado, hay varias afirmaciones generales sobre esta cuestión que son interesantes. Destaca la tesis central, que mantiene que, en realidad, la posición de HUME sólo sirve para justificar la existencia de deberes cuya tendencia o motivo son aprobados por constituir virtudes naturales, pero que serían inadecuados para obligar a ejecutar acciones en contextos de socialización. El problema de HUME, según HARRISON, es, en buena medida, un problema que afecta a algunas ambigüedades en sus intenciones. El siguiente párrafo plasma esta idea:

"... no está claro si HUME está intentando demostrar que no *hay* un motivo, independientemente de un sentido de justicia, que normalmente incita a los hombres a realizar acciones justas, o demostrar que no *debería*

⁷⁰⁷ La importancia de esta discusión de HUME es destacada por F. von HAYEK, según el cual la creencia de que, tras la aparente oposición entre lo "natural" y lo "artificial", existe realmente una clase de entidades que se construyen basándose en una alianza entre ambas facetas, es uno de los méritos del pensamiento de MANDEVILLE y de HUME. Este feliz descubrimiento, que les llevó a creer en la existencia de actos que no pueden ser clasificados como pertenecientes exclusivamente a una de esas dos clases, sirvió para que, en manos de A. SMITH y A. FERGUSON, se replanteasen las categorías del pensamiento social y, en especial, para que se percibiera con mayor claridad la estructuración de las relaciones humanas. Cfr. F. von HAYEK, *Derecho, Legislación y Libertad*, op. cit. p. 39-40.

haber tales motivos que no surgiesen del 'artificio', de aquéllas convenciones, hechas a la medida del hombre, que establecen y refuerzan la justicia"⁷⁰⁸.

La razones de HARRISON para fundamentar esta afirmación no dejan de tener visos de plausibilidad, teniendo en cuenta que es el resultado de un minucioso análisis de la propuesta de HUME y que, en su favor, aduce argumentos extraídos de los pasajes más señalados de su exposición. Hay que hacer notar que HARRISON no se propone realizar una labor de desenmascaramiento, sino que intenta hacer que encagen las diferentes piezas de la exposición humeana.

También MACKIE comenta detenidamente la estructura argumental que legitima la referencia a las reglas de justicia como virtudes artificiales y recorre paso a paso las consecuencias de lo argüido por HUME. El objeto de su estudio se centra en el posible papel de un "sentido de deber", ligado al orden de la justicia, u "honestidad", y en el vínculo entre los motivos naturales y las virtudes artificiales. Al final, sus conclusiones no son demasiado optimistas, aunque valora positivamente el hecho de que se distinga entre los tipos de virtud en el contexto de la filosofía anglosajona de la época.

Por el contrario, KLIEMT se muestra mucho más satisfecho de la labor intelectual de HUME al no fijarse tanto en el análisis conceptual de su teoría, penetrando un poco más en sus intenciones y desvelando el significado de sus palabras. En concreto, conecta sus explicaciones con lo que considera "su contribución teórica más importante", que "reside en haber sido el primero en establecer y desarrollar plenamente la distinción entre el ámbito próximo y el lejano de los individuos". Y asegura que "esto constituye un avance decisivo en la teoría empirista de la sociedad"⁷⁰⁹. En efecto, HUME sería el primer autor que afrontase decididamente para una teoría sobre la convivencia social la dependencia sectorial de los agentes, esto es, su dependencia de los ámbitos más cercanos, que son los que influirían en sus sentimientos, sus preferencias, sus intereses y sus decisiones. Pero, en el *Treatise*, se enfrentaría a este problema desde la perspectiva de que este hecho puede constituir un obstáculo a la creación de las condiciones necesarias para la convivencia. Por ello, cree que existen en la constitución humana unas tendencias o sentimientos *artificiales* -aunque la conjunción de estos términos pueda resultar paradójica-, que so producto de una transformación debida a la simpatía y que tienden a la socialización. Ello es lo que le llevaría a hablar de virtudes naturales y artificiales. Los aspectos que plantea esta lectura, así como las anteriores, no son pocos, de forma que conviene entrar a estudiar alguno de los detalles más interesantes.

⁷⁰⁸ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 6.

⁷⁰⁹ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, *op. cit.*, p. 65.

Recordemos brevemente el argumento de HUME acerca de que la justicia no es una virtud natural, sino que es artificial, para centrar el objeto de la discusión. Las acciones, en la vida ordinaria, son alabadas o censuradas en la medida que son signos de motivos virtuosos o viciosos, que son realmente el objeto del juicio moral. En todos los casos de virtud, no puede argüirse como rasgo de mérito el que ha sido ejecutado por "mero respeto a la virtud", por sentido del deber, pues implicaría "caer en círculo". Ni el *self-interest*, ni el *public interest*, ni un supuesto *love of mankind* o una *private benevolence* son motivos que convierten a la obediencia de las reglas de justicia en virtud. Luego, como no hay un motivo natural, la justicia es una virtud artificial, inventada para promover los intereses de la sociedad. Esto hace que paralelamente surja un sentimiento de aprobación, un sentido de justicia, que es extensible a los demás agentes mediante la simpatía y que mueve a acciones y juicios morales justos.

Del conjunto de cuestiones que ha suscitado el argumento de HUME, tan sólo hemos de referirnos a las siguientes:

1) Una primera cuestión plantea la pregunta: ¿cabe esgrimir con plena seguridad la opinión de que toda acción es virtuosa si el motivo lo es y que, en consecuencia, se comete el vicio de circularidad al defender que un sentido del deber puede ser un motivo semejante?

2) Parte importante del argumento es el análisis psicológico acerca de las limitaciones del *self-interest*, la benevolencia o el *public interest* como motivos originales de la obediencia a las reglas de justicia.

3) Por último, referirnos a la cuestión añadida de si la teoría de HUME, en todos sus extremos, mantiene coherentemente la artificialidad de las reglas de justicia.

1) Respecto al primer punto -que las acciones son virtuosas si sus motivos lo son-, presupone que una acción es un "signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter", que es mejor indicador del carácter que las palabras mismas, de forma que facilita la tarea de adivinar las cualidades morales últimas, que son las que definitivamente son aprobadas o censuradas⁷¹⁰. En sí misma la acción es, tan sólo, la ejecución externa de una serie de actos, normalmente físicos, que no sirven de fundamento para aprobar o desaprobado la personalidad moral de un individuo. HUME distingue entre los meros movimientos físicos que producen y articulan las acciones de las intenciones, caracteres o motivos que mueven a los agentes a actuar. En consecuencia, concluye que sólo mediante la estrategia de mirar al interior y profundizar en las razones o cualidades mentales que originan la acción, es posible conocer y descubrir su mérito. Una acción no es sino un signo externo

⁷¹⁰ T. 477 y 575 (699 y 820).

de esa cualidad, pero es ésta, insiste HUME, "el objeto último de nuestra alabanza y aprobación".

A primera vista, tras estas palabras, como acertadamente analiza HARRISON, HUME está dando un salto clave para la argumentación, pero no suficientemente justificado⁷¹¹. De la constatación de que en la vida ordinaria los agentes no realizan ningún juicio moral sobre los actos físicos, como los movimientos musculares y similares, no se infiere que el objeto exclusivo de alabanza o censura sean los motivos que se esconden tras las acciones. En contra de esta tesis, los juicios normales pueden basarse en un examen del fin de las intenciones cuya realización se propone el actor en su comportamiento y, en suma, en la contemplación de las razones de mérito, o de censura ahí presentes. Junto a esta circunstancia, parece que HUME está utilizando un concepto de "motivo" en sentido poco claro. En su teoría de la acción y en su filosofía moral, un "motivo" es siempre un impulso, una tendencia natural que, en sus explicaciones, es entendida como una forma del término genérico de "impresión", ya sea un afecto, una pasión o un sentimiento. Aquí y ahora, parece, sin embargo, identificarse con una "cualidad" moral o con un "carácter" que se oculta tras los cambios externos. Sin duda, en las acciones, cada persona imprime a cada movimiento o acto individual, o en su conjunto, una marca especial, un rasgo distintivo, que, llegado el caso puede ser identificado por otro y atribuido a su carácter. Lo que hace un agente de un modo peculiar, según su carácter, es difícilmente repetido de igual forma por otro, aunque tenga las mismas intenciones. Es difícil aceptar sin poner reparos el uso equívoco, y a veces versátil, de conceptos tan dispares y problemáticos como motivo, deber, carácter personal, cualidad moral, impresión, afecto, pasión o sentimiento. Unas veces, motivo es igual que una tendencia natural y, otras, es signo de una cualidad personal. HUME debería explicar la conexión entre motivo y cualidad, si en ésta se da un valor añadido, consciente o no, y la razón por la cual cada uno es considerado como objeto de virtud.

Con ser esta cuestión de interés, parece más bien que la pretensión de HUME, como afirma HARRISON, no era plantearse el hecho de si es cierto o no que la aparición de un motivo supone un deber de ejecutar una acción, sino simplemente que, por una causa desconocida, hay siempre en la naturaleza humana un motivo que normalmente conduce a los agentes a realizar acciones de esa clase y de la misma manera⁷¹². La óptica causalista, que inspira toda la filosofía de HUME, le lleva a defender la relación motivo-acción, una conexión similar a la que une una causa con su efecto. Igualmente, otro principio de su investigación es que no se puede andar buscando causas indefinidamente, sino que debemos contentarnos con lo explicable a partir de la observación y la

⁷¹¹ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 2.

⁷¹² *Ibidem*, p. 4.

experiencia⁷¹³. El hecho de que la gente hable de caracteres, de cualidades y de deberes le lleva a hablar de motivos de acciones justas, como si realmente fuesen realidades empíricamente constatables. Pero, tras esta consideración, se encuentra otra presunción notable. HUME presume que los mismos motivos impulsan siempre las mismas acciones, que esto sucede en todas las ocasiones con la misma intensidad, y que esos motivos van acompañados de las mismas cualidades y son reflejo de los mismos caracteres, aunque sus poseedores sean distintos. Esto es, que existe en estas conexiones una uniformidad fuera de toda duda y que ésta se presenta en las acciones y es objeto del juicio que habitualmente se realiza sobre ellas con independencia del tiempo y del lugar. La dificultad de mantener esta tesis es evidente con sólo observar la vida cotidiana y constatar que nunca hay acciones tan parecidas como dos gotas de agua. El rigor de esta presunción, sin embargo, está también en contradicción con otros textos de HUME sobre las pasiones y la voluntad, en donde defiende la variabilidad de la naturaleza humana y, en especial, de sus tendencias más importantes⁷¹⁴. Igualmente, no parece muy coherente con su teoría sobre la evidencia moral, que define como una conclusión sobre la relación "probable" que une entre una acción y su motivo o el carácter del agente⁷¹⁵. Obviando esta presunción, resulta más plausible una lectura como la que hace HARRISON y que se recoge al principio de este párrafo.

Junto a estas consideraciones, hay que tener en cuenta que la perspectiva motivacional adoptada por HUME oscurece alguna de sus aportaciones más interesantes. La rígida separación entre la esfera de las virtudes naturales y de las artificiales, tal y como aparece en el esquema argumentativo reseñado, impide ver la conexión profunda entre ambos mundos y que también es destacada por HUME en otros textos. Como apunta KLIEMT, en realidad, "tienen que ser contadas entre las virtudes artificiales también aquellas que Hume designa como naturales, en la medida que ellas están incluidas en un contexto social mayor y sistemático. Con ello no se les priva totalmente de su carácter originario sino que más bien se les adecúa a un nuevo papel en un contexto modificado"⁷¹⁶. En efecto, lo que, a la postre, es importante en las valoraciones morales reside en su referencia a lo social con independencia de su origen y ello afecta igualmente a las evaluaciones que se hagan de las tendencias, disposiciones naturales y preferencias de los agentes. Aunque en la discusión sobre la artificialidad de la justicia no aparezca, HUME percibió perfectamente este aspecto de los juicios morales y así no se recata en llamar virtudes

⁷¹³ En la "Introducción" del *Treatise*, aparece reflejada esta idea. Ahí reconoce "la imposibilidad de explicar los últimos principios" como un defecto de la ciencia del hombre. Más enfáticamente, formula una máxima harta conocida en la filosofía de la ciencia: "toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica" T. XXI (83).

⁷¹⁴ Por ejemplo, T. 283 (455), donde afirma que "la naturaleza humana es demasiado inconstante para admitir regularidad: le es esencial la variabilidad".

⁷¹⁵ T. 404 (604).

⁷¹⁶ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 70.

"sociales" a aquéllas que son naturales, como la benevolencia, la generosidad o la humanidad, y que son aprobadas en contextos de interacción social mediante la simpatía. Así se permite afirmar que "nadie puede dudar de que muchas virtudes naturales tengan también esta tendencia a contribuir al bien de la sociedad. Afabilidad, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad son las cualidades morales más importantes y son llamadas por lo común virtudes *sociales*, a fin de indicar su tendencia al bien social"⁷¹⁷. De hecho, en el posterior *Enquiry*, con ese término se referirá a todas las virtudes en general. Ahora bien, hay que destacar que estas propiedades naturales son elevadas a cualidades morales en la medida que su valoración está artificialmente condicionada, es decir, en cuanto se realiza en un contexto social.

La pregunta ahora es si es posible considerar que el "sentido del deber", o "el mero respeto a la virtud de la acción" en la denominación de HUME, o un "sentido de justicia" pueden constituir una "cualidad" que motive a ejecutar acciones virtuosas. Su respuesta es taxativa: "Suponer que el mero respeto a la virtud de la acción pueda ser el motivo primero que produjo esa acción es razonar en círculo. Antes de poder tener tal respeto hacia esa virtud debe estar derivada de algún motivo virtuoso. Luego el motivo virtuoso deberá ser algo distinto al respeto por la virtud de la acción"⁷¹⁸. Esta fórmula silogística lleva a MACKIE a interrogarse sobre dos cuestiones que son pertinentes aquí: ¿por qué no puede ser el motivo general de la justicia el sentido del deber? ¿en qué consiste la circularidad que resultaría si se defiende al "mero respeto a la virtud" como motivo de una acción virtuosa?⁷¹⁹ Supongamos que alguien me presta una cantidad determinada de dinero, ¿qué razón o motivo me obliga a devolver el dinero?, se pregunta HUME⁷²⁰. Desde luego, no el sentido del deber o el respeto a la virtud, responde a continuación. Podría decirse que un sentido de justicia o de honestidad es una razón ya de por sí suficiente para saldar esa deuda y, sin duda, como afirma el mismo autor, sería una respuesta convincente "para un hombre civilizado, formado según una determinada disciplina y educación". Pero, dicha respuesta debe ser rechazada por ininteligible en el caso de que ese mismo hombre se encuentre en su condición natural, haciendo abstracción del contexto social. La idea de honestidad y el sentido de justicia es una consecuencia de la implantación de la sociedad.

El desarrollo del argumento de HUME sobre el sentido del deber es coherente con sus presupuestos y parece plausible. Con todo, las últimas consideraciones aclaran el sentido de sus palabras. Podría interpretarse del siguiente modo: no hay un motivo para la ejecución de actos justos salvo que

717 T. 578 (825).

718 T. 478 (700).

719 J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 78.

720 T. 479 (702).

éste sea el sentido de justicia, esto es, un sentido de que es nuestro deber realizar actos de virtud, siempre y cuando se hayan establecido reglas, guías de acción o prescripciones mediante el artificio o las convenciones humanas. Esta lectura implica un cambio importante respecto a la argumentación de HUME, puesto que admite un sentido de justicia como motivo de acciones justas, pero, por otra parte, aclara algo que está implícito en sus palabras: que puede existir un sentido de justicia surgido de la interacción de las convenciones. No es aventurado afirmar que la intención de HUME al enunciar su argumento era demostrar a los defensores del contrato y de un estado natural la imposibilidad de recurrir a un sentido de justicia anterior al estado social. A su juicio, dicho sentido es inherente al establecimiento de la sociedad y, ciertamente, es argumentar en círculo referirse a un sentido de justicia, como motivo de acciones y previo a la sociedad, para luego justificar la implantación de un orden normativo inspirado en sus principios. La circularidad de la que acusa a los contractualistas, consiste, por tanto, en presumir la existencia de un motivo justo haciendo abstracción del contexto social en que viven los hombres y en proponerse así legitimar el paso entre lo natural y lo social. Hay, en otros lugares de la obra de HUME, varios pasajes en los que rechaza estas precomprensiones de los iusnaturalistas y que pueden enlazarse con el argumento que tratamos. A continuación recogemos alguno de ellos: 1) Así, dice que "hay que considerar este *estado de naturaleza* como una mera ficción no muy distinta de la *edad dorada* inventada por los poetas"⁷²¹, o 2) "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"⁷²², o, por último, 3) "el origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes", conectado con el pasaje que mantiene que "las diferencias en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de la pasión por adquirir bienes y posesiones"⁷²³.

2) El segundo de los argumentos se refiere a la imposibilidad de mantener que tendencias naturales como el egoísmo, la pasión de la benevolencia o el interés público motiven "actos de justicia y de honestidad". En síntesis, en los tres casos, HUME trata de probar que no son un motivo general para realizar acciones justas, aunque, en algunas ocasiones, el egoísmo, la benevolencia y el respeto por el interés público den lugar a acciones acordes con las reglas de justicia y promuevan la felicidad de la colectividad, cuando el fin de sus prescripciones coincida con el de las disposiciones o propensiones que las impulsa. Si tomamos el ejemplo del préstamo y del motivo que nos obliga a devolver el dinero, resulta que no hay seguridad de que uno de los tres motivos nos conduzca a realizar tal acción, que HUME considera "justa" u "honesta". Podría pensarse que el egoísmo o el propio interés es un motivo suficiente para

⁷²¹ T. 493 (719).

⁷²² T. 541 (778).

⁷²³ T. 492 (717).

devolver la deuda, pues el pago redonda en mi propio beneficio al generar una cierta confianza en torno a mi persona o aumenta mi reputación⁷²⁴. Sin embargo, esta explicación no sirve para las intenciones de HUME.

"Si dijéramos, por ejemplo, que es la preocupación por nuestro interés privado o por nuestra reputación el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que cuando no exista ya tal preocupación se acabará también la honestidad"⁷²⁵.

Lo cierto es que igualmente puede afirmarse que, si en un caso concreto un agente está seguro de que su reputación no va a verse modificada ni un ápice al ejecutar un acto injusto, no hay garantía de que no vuelva a cometer una injusticia. Y, esta afirmación puede extenderse a los demás agentes originando así una serie de acciones injustas o, en el caso más grave, transformando la convivencia en una sociedad de piratas.

A juicio de HUME, tampoco el respeto por el interés público resuelve el problema, pues este tipo de interés resulta ser "un motivo demasiado remoto y sublime para afectar al común de los hombres"⁷²⁶. El argumento clave de HUME estipula que, en una oposición entre un interés privado y un mandato del interés público, sale siempre vencedor el primero con un perjuicio claro para la convivencia y la sociedad. Al estilo de HOBBS, HUME reconoce que la fuerza de un deseo o de una pasión provocada por un interés privado o por el egoísmo es irreprimible por algo tan inconcreto como el respeto por el interés público. Ahora bien, la razón última de este argumento reside en la experiencia y en la observación que, según HUME, prueban suficientemente "que los hombres no se preocupan en su conducta ordinaria por algo tan lejano como el interés público cuando pagan a sus acreedores, cumplen sus promesas o se abstienen de robar, saquear o de cometer injusticias de cualquier tipo"⁷²⁷.

⁷²⁴ La discusión sobre el egoísmo en ética ha sido una constante histórica desde HOBBS. De la época ilustrada puede verse el ejemplo de S. CLARKE, *Discourse upon Natural Religion, op. cit.*, p. 7, donde avisa de los peligros de la teoría de HOBBS y especialmente de que conduce a la *destruction of all Mankind*.

⁷²⁵ T. 480 (703).

⁷²⁶ T. 481 (704).

⁷²⁷ *Ibidem*. El argumento de HUME sobre el interés público tiene tres partes. En primer lugar, no cree que el interés público esté ligado a las reglas de justicia por algún motivo o pasión natural que no surja de la misma conveniencia del artificio. En segundo lugar, se plantea si el hecho de que un préstamo sea secreto incide en el deber de devolver la cantidad prestado. La realidad demuestra que las personas siguen creyendo que la obligatoriedad no cesa con el secreto del pacto. Por último, es la distancia la que señala el diferente poder que el interés privado y el público tienen en la mente. La lejanía del segundo y, por tanto, su escasa fuerza le impiden considerarlo como un motivo poderoso para los actos justos. Si se analiza la evolución del argumento de HUME, no es difícil destacar la circularidad: en el primer paso, presupone ya la artificialidad de las reglas de justicia.

Ni siquiera un "amor a la humanidad" suscita un sentimiento de justicia, ni es un motivo para realizar actos justos, ni para su aprobación. HUME niega la existencia en la naturaleza humana de una benevolencia generalizada o de una bondad universal que serviría de resorte en favor de las reglas de justicia y de los elementos tendentes a la convivencia social⁷²⁸. Es cierto que existe en la mente una cierta simpatía o atracción hacia las personas, pero ésta depende más de la situación y de la proximidad entre los individuos que de otro tipo de acontecimientos. Para HUME, resulta inevitable que el amor hacia los demás está condicionado por la valoración de las cualidades de las personas, por los favores que hagan o por su relación con otros y esto implica que no siempre influye en las acciones consideradas justas⁷²⁹. Más bien, cabe defender una "benevolencia limitada" en las relaciones entre las personas, una pasión que deriva del principio de simpatía y de la pasión del amor. HUME concede una gran importancia a esta benevolencia sometida a la atracción de la simpatía en sus explicaciones sobre el origen del artificio. Es una pieza fundamental, con una gran fuerza persuasiva, en su estrategia de demostrar el carácter artificial del derecho y de la sociedad. Basta con aceptar la existencia de un afecto hacia las personas más próximas, hacia los hijos, los parientes o los amigos, para que pueda defenderse que esta relación constituye la piedra angular de una comunidad y consecuentemente de la convivencia social⁷³⁰.

Podría sugerirse que el respeto por los intereses de la otra parte del préstamo es un motivo natural para devolver la cantidad prestada, pero también, en este caso, HUME se muestra disconforme:

"En efecto, ¿qué es lo que ocurre si se trata de mi enemigo y tengo justas razones para odiarlo? ¿Qué si es un vicioso que merece el odio de todos los hombres? ¿O si es un avaro que no va a hacer el menor uso de lo que yo le quite? ¿O si es un juerguista y un disipado, que va a sacar más daño que provecho de las muchas cosas que posee? ¿O si yo me encuentro en un apuro y necesito llevarle algo urgentemente a mi familia? En todos estos casos no tendría efecto el motivo originario de la justicia, con lo que caería la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación"⁷³¹.

⁷²⁸ También aquí HUME se muestra contrario a la idea de una "bondad universal" defendida por F. HUTCHESON, uno de los padres fundadores de la "escuela del sentido moral". Cfr. F. HUTCHESON, *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, en *British Moralists, op. cit.*, sección III.

⁷²⁹ T. 481 y 497 (704-5 y 724).

⁷³⁰ T. 487 (711).

⁷³¹ T. 482 (706).

La interpretación de MACKIE de estos pasajes se sujeta a los términos explicitados por HUME. La idea central consiste en que los motivos de los actos aislados favorables a la felicidad social no son los que, en última instancia, promueven la instauración y obediencia de las reglas de justicia. Puede ser que actos individuales derivados de la pasión del interés o de la benevolencia se ajusten a lo prescrito por las reglas de justicia, pero para asentar convenientemente su implantación y el mantenimiento del orden social deben buscarse motivos más generales de conducta, motivos que aseguren su cumplimiento en todo momento y ocasión. Como dice MACKIE, cuya interpretación en este punto parece bastante correcta, en la versión de HUME, el hecho de que actos de egoísmo, de respeto al interés de los demás o de benevolencia ayuden a apoyar el sistema general de reglas, cuyo establecimiento es necesario y beneficioso para la sociedad, no quiere decir que los motivos originales sirvan para fundamentar siempre la obediencia a las reglas de justicia⁷³². Para HUME, es un acto justo y honesto reconocer las virtudes del enemigo, aun cuando pueda causarnos un mal irremediable; o, incluso, puede decirse que un rico tiene una obligación moral de dar a quienes lo necesitan, pero no existe un amor al prójimo u otro tipo de pasión que incite a una conducta similar que, sin embargo, sería aprobada desde la óptica de las reglas de justicia. En este caso y en otros semejantes, la justicia y la honestidad se oponen a designios tan importantes como la benevolencia que difícilmente contempla una acción que favorezca al enemigo.

3) Finalmente, tras el desarrollo del análisis de HUME sobre los motivos de la justicia, queda por ver cuál es el significado de la artificialidad y cómo se compagina con su rechazo de los motivos naturales. Como preámbulo, veamos algunos pasajes que centran nuestra atención. En una frase relevante que se encuentra al final de la sección del *Treatise* dedicada a la justicia, afirma que "hay que tener en cuenta que la razón principal de que los hombres se sientan tan unidos a lo que poseen está en que lo consideran como de su propiedad, y lo ven como asegurado para ellos de un modo inviolable gracias a las leyes de la sociedad"⁷³³. En otro texto, de gran fuerza expresiva, HUME resume el resultado de su estudio sobre la existencia de un afecto natural o sentimiento de deber que mueva a realizar actos justos, es decir, sobre el sentido de la justicia:

"De todo esto cabe deducir que no tenemos otro motivo real o universal de observancia de las leyes de la equidad que no sea la equidad (*equity*) misma y el mérito resultante de esa observancia; y como no hay acción que pueda ser justa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, se produce aquí un evidente sofisma y un razonamiento en círculo. Por consiguiente, a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, y lo ha impuesto como necesario e

⁷³² J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, op. cit., p. 77.

⁷³³ T. 483 (706).

inevitable, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia (*sense of justice and injustice*) no se deriva de la naturaleza, sino que surge de un modo artificial, aunque necesario, (*arises artificially, tho' necessarily*) de la educación y las convenciones humanas"⁷³⁴.

HUME descubre que no se encuentra un sentimiento semejante en las acciones basadas en las reglas de la justicia, ni en la naturaleza humana. El dilema queda reflejado en la paradoja de que la justicia existe como hecho moral, pues habitualmente se consideran los actos justos como virtuosos, y como hecho social, en tanto que se articula en reglas que imponen obligaciones y, sin embargo, no se halla en la naturaleza un resorte, una tendencia que obligue al cumplimiento de sus prescripciones⁷³⁵. ¿Cómo se explica que, a pesar de todo, la experiencia demuestre la obediencia generalizada a las reglas y al derecho, y, por tanto, la existencia de un sentimiento favorable a la justicia?

No cabe, desde luego, aducir que uno de los tres motivos posibles vistos con anterioridad sean una respuesta acorde con las intenciones de HUME. Podría decirse que normalmente el agente actúa de una forma porque *cree* que hacerlo así es correcto y que, si su conducta responde a las prescripciones de las reglas de justicia, es porque *cree* que actuar de esta forma es justo y honesto. La *creencia* de que cumplir con estas reglas es justo y honesto conlleva un conocimiento de los resultados de la acción y de los medios para llevarla a cabo y, en este supuesto, implica un sentimiento de aprobación que se suscitaría en el propio agente y en los demás, pues es también extendible por simpatía. Sería una "creencia" en que es justo obedecer ciertas reglas que responden a un esquema general de conducta, articulan la convivencia social y promueven la felicidad general. Esta interpretación parece acorde con los presupuestos de la filosofía de HUME, con su teoría sobre la creencia, con su reflexión sobre el sentido de justicia como fundamento del orden social y del papel del respeto de la propiedad. MACKIE, sin embargo, no se muestra plenamente satisfecho con esta lectura de los pasajes en disputa a partir de la teoría de la "creencia", puesto que, si bien parece coherente con otros elementos de su teoría, HUME nunca la hubiera defendido. Y, así afirma que HUME "diría que esta manera de afrontar la cuestión no socava su argumento, sino que aclara lo que quiere decir" en su conclusión final: "esta vía de escape está abierta solamente porque la honestidad es una virtud artificial". A juicio de MACKIE, la respuesta de HUME a esta lectura sería que ella misma es posible porque previamente se ha fijado la idea de que la justicia u honestidad es una virtud artificial, una idea que funciona como una precomprensión a toda la argumentación⁷³⁶.

⁷³⁴ T. 483 (707).

⁷³⁵ Cfr. HAAKONSSSEN, *The Science of a Legislator*, *op. cit.*, p. 9 y ss.

⁷³⁶ J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 79.

MACKIE no se muestra muy confiado sobre la posibilidad de evadir la crítica de circularidad que planea en la argumentación de HUME. Sugiere, sin embargo, que para elaborar una lectura coherente hay que interpretar flexiblemente su opinión de que las acciones son virtuosas sólo en la medida de que son "signos" de un carácter o cualidad moral objeto de aprobación. En consecuencia, sólo si se considera a la honestidad, esto es, a la obediencia de las reglas de justicia, como una virtud artificial en sí misma, puede justificarse no sólo que se sigan sus prescripciones, sino también que se valoren positivamente las acciones consiguientes. La circularidad es evitada porque es obvio que se aprueban las acciones honestas, pues promueven la felicidad general, y no porque son "signo" de un motivo objeto de alabanza. Tras desarrollar estas explicaciones, MACKIE confiesa que, si bien la interpretación es coherente con la perspectiva de HUME, no es muy ortodoxo admitir una lectura flexible de sus argumentos, sobre todo, el referido a los motivos y a las acciones como signos. En caso contrario, reconoce que no quedaría otra vía que la de admitir que la honestidad, como motivo de los actos justos, es una virtud natural, lo que es claramente opuesto a las intenciones del autor del *Treatise*. Por lo menos, afirma al final, su interpretación parece dar una respuesta verosímil a los problemas planteados por el argumento de HUME⁷³⁷.

Tras estas explicaciones, la búsqueda de una interpretación coherente parece una empresa imposible. Sin embargo, no hay que desanimarse, pues HUME elabora esta distinción para resolver problemas concretos y se centra en estos argumentos como cualquier intelectual de su época. Por ello, para realizar una lectura acorde con sus intenciones, conviene tener en cuenta varios aspectos de su reflexión: 1) En el fondo de la discusión se sitúa, como puede entreverse, la polémica en torno el estado de naturaleza y el contrato social y su papel constructivo en la filosofía político-social. HUME adivina que la teoría iusnaturalista utiliza con demasiada libertad la idea de que los agentes tienen un sentido de justicia o son honestos con independencia de que se encuentren en un estado natural o en uno social, de forma que justifican cualquier elección y cualquier deber social. Para él, esta argumentación implica cometer el error de circularidad, pues se legitima lo que es presupuesto anteriormente. No deben olvidarse las intenciones críticas o escépticas que son propias de la filosofía de HUME, 2) La distinción entre "virtudes naturales" y "virtudes artificiales" pretende delimitar el influjo de las pasiones e impulsos naturales al ámbito de una moralidad privada y destacar aquéllas que son beneficiosas para la convivencia social. Tan sólo que HUME eligió para justificar esta pretensión la realización de un examen sobre los motivos, las cualidades morales que suscitan aprobación general y un análisis de los deberes sociales. No es aventurado afirmar que, en su desarrollo, el autor del *Treatise* se encuentra atrapado por sus precomprensiones conceptuales: el hecho de definir cada especie de virtud por sus rasgos psicológicos condiciona la asignación de las diferentes tendencias a una de las clases y la posibilidad de realizar una

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 80.

clasificación de los deberes. Así, aun siendo perfectamente coherente el argumento de que ningún instinto natural puede constituir un motivo general de obediencia a las reglas de justicia, esto es, un motivo de honestidad o de deber social, resulta también que obstaculiza, por su rigor y consistencia, la posibilidad de legitimar que realmente exista en la naturaleza humana el motivo que busca. La argumentación de HUME oscila entre una Escila y un Caribdis demasiado atrayente, entre la afirmación de que la justicia es una virtud artificial y la investigación de los motivos que obligan a su cumplimiento, y 3) por último, es evidente que HUME no rechaza la existencia de un sentido de justicia que lleva a realizar acciones justas y honestas y de que hay en la naturaleza humana algún resorte que conduce a su cumplimiento. Tan sólo que cree que esto es posible únicamente en un contexto social reforzado por los acuerdos y las convenciones formuladas entre los agentes. La cuestión del próximo apartado es precisamente responder a cómo surgen en la práctica y en la realidad histórica estas convenciones a través del influjo combinado en la mente entre el interés y la simpatía.

A pesar de que la reflexión de HUME adolece de estas tensiones, que parcialmente vió el mismo autor, se insiste en ocasiones en el papel social que cumplen alguna de las virtudes naturales, especialmente en los ámbitos más próximos a los agentes, una vez han sido transformadas sus tendencias naturales por la simpatía y el juicio. Un requisito esencial de la valoración moral radica en su independencia respecto al efecto de la esfera próxima al individuo. La simpatía y la reflexión superan la dependencia del sentimiento de los ámbitos cercanos a los agentes y, en especial, de los afectos hacia parientes y amigos, con el fin de realizar una valoración más objetiva y socialmente condicionada. Esto mismo se dice también de las virtudes naturales siempre que son objeto de valoración. Claro que, como acertadamente explica KLIEMT, "esto constituye para la explicación humeana de los juicios naturales sobre las virtudes, basados en la simpatía y en la fantasía, un obstáculo insuperable, mientras no sea complementada con ciertos elementos artificiales, que transforman la forma de influencia puramente natural, dependiente de la distancia, de los factores de explicación"⁷³⁸.

De esta forma, la disquisición de HUME sobre la distinción entre virtudes naturales y virtudes artificiales no resulta tan superflua como pudiera parecer, ni inútil el esfuerzo intelectual de conceptualizarla. Una opinión contraria no valoraría convenientemente la labor de HUME. Como justifica MACKIE al final de su análisis, "su argumento, aunque difícil, no es incoherente"⁷³⁹, aunque su desarrollo no es completamente admisible y hay evidentes obstáculos para su comprensión y aceptación, su conclusión parece correcta: que las propensiones o tendencias naturales y las "ideas poco cultivadas sobre la moral" no

⁷³⁸ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 72.

⁷³⁹ *Ibidem*, p. 81.

proporcionan una base segura para vertebrar un sistema más complejo de moralidad que abarque la idea de la honestidad, el establecimiento de las reglas de justicia y el respeto del derecho de propiedad⁷⁴⁰. Y esto resulta ser una precisión original en el contexto de la filosofía ilustrada. Principalmente, porque, frente a CLARKE y los racionalistas, refuta la opinión de que lo bueno o virtuoso sea natural, mientras que lo malo y lo vicioso sea no natural, pues tanto uno como otro resultan ser artificiales, esto es, invención humana y no una referencia a algo transcendental⁷⁴¹. Pero, también frente a HOBBS y MANDEVILLE, porque el orden normativo de la moral no sólo es algo artificial, sino que implica, además, una relación con la naturaleza humana en la medida que genera un sentimiento de aprobación o de censura, esto es una tendencia o disposición natural. Esta clarificación conceptual ocupa un puesto importante en la filosofía política de HUME, pues, si lo moral y las reglas son algo artificial, ya no será necesario crear un "contrato" que sirva de puente entre el estado natural y el estado social del hombre. La moral, el derecho y la sociedad poseen ya este estatuto.

Pese algunos de sus juicios, MACKIE reconoce que la reflexión de HUME es oportuna en el ambiente de la época y destaca su importante labor en unas frases que conviene transcribir para finalizar nuestro análisis:

"Antes de dejar el análisis de la sección 1, parte II del libro III del *Treatise*, podemos reflejar correctamente cómo la actitud escéptica de Hume le ha llevado a realizar un avance significativo en la historia del pensamiento. Mientras que Locke y muchos otros pensaban que hay un derecho natural a la propiedad que se descubría por la razón, y Clarke pensaba que la honestidad es evidentemente más apropiada que la falta de honradez, y Wollaston pensaba que violar el derecho de propiedad es negar implícitamente que hay cosas que son como son, e, incluso, Hutcheson pensaba que las reglas de justicia son legitimadas fácilmente a través de la noción general de la benevolencia, Hume tuvo la agudeza mental para ver cuán raras e inexplicables son las causas que establecen comúnmente las reglas y las prácticas sobre la propiedad, y cómo se necesita una explicación más elaborada que tenga en cuenta las interrelaciones producidas dentro de un esquema general. Esta es la intuición real que resume la frase "virtud artificial". Aquéllos que estuvieron más cerca de anticipar esta intuición fueron otros escritores escépticos como Mandeville y Hobbes. Pero, de alguna manera, el pensamiento de Hume es más sutil que el de cualquiera de sus predecesores"⁷⁴².

⁷⁴⁰ T. 489 (714).

⁷⁴¹ T. 475 (697).

⁷⁴² J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 82.

4.3.- El origen de la justicia y del derecho.

4.3.1.- *El contexto de la justicia.*

Tras el análisis de los motivos que configuran a la justicia como virtud artificial, HUME se ocupa de dos cuestiones que enuncia del siguiente modo al inicio de la sección II, parte II, del libro III del *Treatise*:

"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"⁷⁴³.

Las respuestas a estas dos cuestiones completan el argumento de HUME sobre la clasificación de la obediencia de las reglas de justicia como una virtud artificial. Trata de probar que, si bien no existe una tendencia natural para el cumplimiento de sus prescripciones, en determinadas circunstancias puede surgir un motivo "artificial" que supla esta carencia y logre este propósito. Ciertamente, la idea de una justicia contextualizada, una justicia sujeta a las circunstancias y necesidades de los hombres es, sin lugar a duda, una de las innovaciones de la filosofía moral y política de HUME⁷⁴⁴. Cuando habla de justicia, no hace referencia a una instancia trascendente o abstracta, sino a las normas conformadoras de la sociedad, normas que giran en torno al derecho

⁷⁴³ T. 484 (708-9). HUME resalta este fragmento en cursiva.

⁷⁴⁴ Puede decirse que es una de las innovaciones más importantes de su filosofía y que más éxito tiene en la discusión actual sobre la justicia social. Ahora bien, este argumento es una consecuencia coherente con su afirmación de que la moral y la política son dos ciencias descriptivas más que prescriptivas o normativas, extremo éste que le conduce a descubrir en la naturaleza humana y, en concreto, en las pasiones las raíces de los principales problemas que afectan a la colectividad y aquellas soluciones que puedan sugerirse. No sólo en el *Treatise* es evidente esta inspiración empirista de HUME en el estudio de las cuestiones sobre la convivencia social. También en sus ensayos destacan algunas afirmaciones que abundan en esta dirección y que especialmente resaltan, sobre todo, la incertidumbre y confusión que aportan los instintos individuales a la práctica del gobierno. Por ejemplo, en su artículo "Of the Origin of Government", tras afirmar la utilidad de la sociedad y de la justicia, reconoce que "a pesar de una necesidad tan grande y obvia -¡tan frágil o perverso es nuestro natural!- resulta imposible mantener a los hombres fieles y constantes en la senda de la justicia". Sin embargo, ello no es un obstáculo para que HUME se proponga realizar proyectos de más enjundia. Pues, en definitiva, "tan grande es la fuerza de las leyes, y de las diversas formas de gobierno, y tan escasa su dependencia del humor y el temperamento de los hombres, que a veces se pueden deducir de ellas consecuencias casi tan generales y ciertas como las de las ciencias matemáticas", así se expresa en "That Politics may be reduced to a Science". Cfr. D. HUME, "Of the Origin of Government" y "That Politics may be reduced of Science", en *Philosophical Works, op. cit.*, p. 114 y p. 99 (traducción en *Ensayos políticos, op. cit.*, p. 26 y 9).

de propiedad. HUME no se recata en afirmar que la sociedad depende de la instauración de unas reglas de justicia y de que éstas tienen por objeto el derecho de propiedad. En su producción literaria, sin embargo, adopta diferentes posturas para defender esta tesis. Así, en el *Treatise*, se propone un análisis del origen de la justicia y del derecho íntimamente ligado a las condiciones y situaciones de sus actores. En el *Enquiry*, HUME se muestra más explícito en el cauce que toma su examen, cuando observa que "a fin de establecer las leyes de la regulación de la propiedad debemos trabar conocimiento con la naturaleza y situación el hombre"⁷⁴⁵, lo que, sin embargo, no le impide imaginar, como se verá, situaciones hipotéticas en apoyo de su concepción de la convivencia social.

Este método de cauto empirismo conduce a HUME a reconocer las ventajas de la sociedad, aunque lo haga en una búsqueda de contradicciones. En efecto, desde un principio, apunta la idea de que la naturaleza humana posee "innumerables carencias y necesidades" y, por contra, "unos limitados medios" para superarla y que, por ello, es difícil admitir la supervivencia del hombre aislado, del hombre-Robinson⁷⁴⁶. Ciertamente, de todas las especies animales sólo en el ser humano es observable "en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad"⁷⁴⁷. La referencia a la sociedad reviste así tintes dramáticos, pues la naturaleza humana o se acomoda a la convivencia y así suple sus defectos, o está destinada a sobrevivir con sus capacidades limitadas en un ambiente hostil. Para HUME, "mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas", aunque paradójicamente su incorporación implique que "se multipliquen por momentos sus necesidades". La sociedad multiplica sus necesidades, pero también aumenta sus habilidades y su capacidad para satisfacerlas. La unión entre personas confiere un mayor poder a sus actuaciones, un poder basado ahora en la importancia de la colectividad y de su mayor eficacia. Con la sociedad, la conjunción de fuerzas, la división del trabajo y el auxilio mutuo suplen esas carencias iniciales que mostraban la debilidad humana ante el resto de las especies. Así, "la sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta *fuerza, capacidad y seguridad* adicionales"⁷⁴⁸.

Para HUME, las reglas de justicia son un mínimo normativo necesario en toda vida social y son un remedio a las debilidades naturales del hombre. La razón que esgrime está relacionada con la extrema inseguridad en la que se ven envueltas las posesiones de las personas, incluso en la misma sociedad, una inseguridad que nada tiene que ver con el caos y el desorden de un estado de naturaleza al estilo de HOBBS, aunque HUME se sirva implícitamente de este modelo de comprensión social. Es, más bien, una inseguridad debida al impulso

⁷⁴⁵ E.M. 194 (55).

⁷⁴⁶ T. 484 (709).

⁷⁴⁷ T. 485 (709).

⁷⁴⁸ T. 485 (710).

de los instintos naturales del ser humano y que tiene por objeto el deseo de poseer bienes y riquezas. Las pasiones mal controladas o dejadas a su libre albedrío son, según HUME, capaces de crear un ambiente hostil para el establecimiento de ese mínimo vital. En consecuencia, el remedio no puede derivarse de la naturaleza humana, sino del "artificio" o de la convención entre los hombres, esto es, como especifica el autor del *Treatise*, un remedio basado en el juicio y el entendimiento. El artificio o la convención, asegura HUME, es el resultado de la creencia de los agentes en que deben prevenir los conflictos suscitados entre ellos, principalmente por sus expectativas de poseer lo que es de otros, y en que deben proveer los medios que sirvan para solventar los obstáculos para la realización de lo convenido. Pero, esta convención nada tienen que ver con la promesa o el contrato, sino que es fruto de la confluencia de intereses de los diferentes agentes. HUME mantiene que por el artificio y la convención es el auto-interés el que indirectamente restringe y canaliza el deseo de poseer los bienes de los demás y limita así el objeto de los conflictos entre los agentes, conflictos que son expresión de su egoísmo.

Junto a las explicaciones sobre el influjo de las pasiones en la sociabilidad de los hombres, HUME incorpora otras reflexiones que son de interés. Así, expone en su narración cómo las normas mínimas de justicia se establecen en pequeñas comunidades, principalmente en la familia -retomando así un argumento clásico en la filosofía política desde ARISTÓTELES-, y gracias a un sentimiento paterno-filial que restringe los movimientos de las pasiones nocivas, para continuar con una descripción de cómo sucesivamente se va extendiendo a la unión de comunidades mediante la simpatía. La sociedad resulta ventajosa para los individuos, pero esto no basta para la formación de la estructura básica. Se necesita que los seres humanos se den cuenta de estas ventajas y que se genere una expectativa y una creencia en su utilidad y de que esta sensación sea recíproca entre todos los individuos. Claro que existe una dificultad adicional, dado que "es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento"⁷⁴⁹. Las ventajas de la sociedad son demasiado remotas y obscuras para que este conocimiento sea asequible y rápido, y sólo mediante un remedio que acerque y haga obvio estos efectos saludables es posible encontrar un fundamento fácil para la convivencia. Este "principio original y primero de la sociedad humana" es, según HUME, "el natural apetito sexual". Se trata de un apetito "que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo"⁷⁵⁰. La familia, en el *Treatise* como en la *Política* de ARISTÓTELES, es el primer paso en el origen de la sociedad al constituir una comunidad mínima de intereses entre un hombre y una mujer y que se extiende a otros miembros al ligar fuertemente a padres e hijos, parientes y amigos⁷⁵¹. Primeramente, es el deseo sexual el que

⁷⁴⁹ T. 486 (710).

⁷⁵⁰ Ibidem.

⁷⁵¹ ARISTÓTELES, *Política*, trad., prólogo y notas de C. García Gual y Pérez Jiménez, Madrid, AE,

une a dos personas, pasión a la cual se añade, como un refuerzo, el interés suscitado por el cuidado y la alimentación de la prole. Con posterioridad, se forma una nueva asociación entre padres e hijos, en la cual se respeta la autoridad de los padres y, a su vez, ésta es limitada por el afecto hacia los hijos. Luego, es la costumbre y el hábito lo que cimenta la sociedad, actuando progresivamente en la mente y en las creencias de los hijos. Sin aceptar fielmente el modelo histórico de ARISTÓTELES, HUME analiza la institución de la familia como una sociedad pre-política, como un estadio previo que no llega a constituir un estado de naturaleza, pues él mismo representa ya un germen de la sociedad. Le diferencia también el enfoque psicológico de su análisis que le conduce a interesarse por las condiciones mentales de su aparición. Para HUME, es un entrelazamiento entre la peculiar constitución de la mente humana y sus circunstancias externas, lo que explica el establecimiento de las reglas de justicia como un mínimo social que remedia los inconvenientes de la naturaleza humana.

Al mantener esta imagen empirista de la justicia y de la sociedad, HUME se aleja de las posiciones filosóficas defendidas por HOBBS, de su radical negación de la sociabilidad natural del hombre, pero, aún más, de la invención de un estado pre-social dominado por los instintos de sus participantes. Va más lejos al considerar tan ilegítimo al uso de "la ficción *poética* de esa *edad de oro*", inventada por los poetas, como del de "la ficción *filosófica* del *estado de naturaleza*" con el fin de resolver la cuestión de la legitimación de la sociedad. El perfil dado por HUME a las dos situaciones hipotéticas en las que cambia las circunstancias externas de extrema miseria y de abundancia, es un reflejo de su intención de demostrar su escasa utilidad para una teoría sobre la justicia⁷⁵². En concreto, un estadio primitivo en el que predomine "la naturaleza salvaje y la ignorancia del hombre, la desconfianza hacia el prójimo y, como única regla de conducta, la astucia y las propias fuerzas, no requiere un conocimiento de la ley, ni de la justicia, ni hacen falta la distinción de bienes y los títulos de propiedad. El poder era la única norma del derecho y una guerra perpetua de todos contra todos era el resultado del indomado egoísmo y barbaridad de los hombres"⁷⁵³.

Pero, a juicio de HUME, se pueden imaginar estas situaciones en las que la condición del hombre es paradigma de paz y armonía, o de guerra y destrucción, y, sin embargo, estos modelos no pasan de ser una *vana fábula*, de

libro I, cap. II y IX. Se trata de lo que BOBBIO ha denominado "modelo aristotélico", contrapuesto al "modelo hobbesiano", y que en su continuismo es tan propenso a interpretaciones políticas conservadoras. Todavía en las puertas de la Ilustración un autor como J. BODIN utiliza este modelo en su reflexión sobre la república política. Cfr. N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, trad. J.F. Fernández Santillán, México, FCE, 1986, p. 47-68.

⁷⁵² T. 493 (719) y E.M. 189 (49).

⁷⁵³ E.M. 189 (49-50).

la que se puede llegar a dudar que existieron realmente. Los hombres viven necesariamente en un contexto enmarcado en la relación familia-sociedad y, de hecho, aprenden unas reglas de conducta directamente de sus padres y de los comportamientos que observan en los demás sujetos sociales⁷⁵⁴. Por ello, según HUME, debe admitirse que en un estado de guerra y violencia es imposible este aprendizaje e, incluso, llegando aún más lejos, puede decirse que dicha situación es precisamente resultado de la ausencia o suspensión de las leyes de justicia.

La exposición de HUME es, sin duda, una narración brillante del origen de la sociedad y de las causas y del contexto que promueven la implantación de las reglas de justicia. Sin embargo, hay varias cuestiones de interés que conviene plantear y desarrollar para valorar la capacidad de su teoría para resolver los interrogantes sugeridos al principio y que van a ser objeto de los siguientes apartados. La primera cuestión concierne a la descripción del contexto y de las circunstancias que rodean la aparición de la justicia, así como su establecimiento gradual. A continuación, se analiza la sugerencia humeana de que es el "auto-interés" el motivo que conduce a los agentes a vivir y cooperar en sociedad, un interés entendido como pasión serena pues su impulso es restringido y canalizado "por el juicio y el entendimiento", esto es, por el "artificio". Interesa tratar especialmente el problema de si es factible argumentar que está pasión es una razón suficiente para aceptar y obedecer las prescripciones del sistema de justicia. Finalmente, corresponde interrogarse sobre el papel de la simpatía, su incidencia en la aprobación moral de los agentes de las reglas de justicia y en su propagación a los ámbitos más lejanos al individuo, es decir, como mecanismo de interacción social.

4.3.2.- *Razones para la necesidad del derecho y la sociedad.*

¿Es la narración de HUME sobre el contexto y el desarrollo gradual del orden de la justicia una descripción plausible y válida para una discusión sobre el establecimiento de la sociedad y del derecho, o acaso peca de algunas inconsistencias notables? Antes de responder a esta pregunta, conviene ampliar nuestro conocimiento de la opinión de HUME. Es sabido que, a su juicio, las reglas de justicia son un ingrediente necesario en la vida social. Especifica que su establecimiento como mínimo normativo obedece a un contexto y a unas ciertas condiciones. La cuestión principal que le ocupa es demostrar que en el origen de la justicia concurren unas circunstancias determinantes.

"... la justicia debe su origen a las convenciones humanas y éstas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de

⁷⁵⁴ E.M. 190 (50).

los objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su facilidad de cambio, unida a su *escasez* en comparación con las necesidades y deseos de los hombres"⁷⁵⁵.

Quiere decir esto que, por mucho que la familia y el deseo sexual incrementen las tendencias sociales, existen peculiaridades en el *temperamento natural* de los hombres y en las *circunstancias externas* que dificultan esa unión tan estimada⁷⁵⁶. HUME ha visto que en comunidades desarrolladas el origen de la justicia está íntimamente relacionado con la inseguridad en la posesión de los bienes, una inseguridad derivada del carácter natural de los hombres. Tres son los bienes que desean las personas: "la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna"⁷⁵⁷. Las dos primeras clases de bienes no están sujetas a ningún peligro, pues no beneficiaría a aquél que nos privase de su uso, ni es objeto de disputa o conflicto. Sólo "el disfrute de las posesiones" se ve afectado por la violencia y por el deseo incontenible de las demás, con la particularidad de que pueden ser transferidas "sin sufrir merma o alteración"⁷⁵⁸. La ventaja de la sociedad consiste, según HUME, en que incrementa las condiciones favorables a la satisfacción de estos bienes. En concreto, las reglas de justicia son reglas sobre la propiedad y poseen el mérito de eliminar la *inestabilidad* de la posesión de bienes, fijando los títulos posesorios, y de resolver los efectos del problema de las necesidades y deseos de los hombres en relación con la *escasez*, principales peligros de la sociedad.

⁷⁵⁵ T. 494 (720-1).

⁷⁵⁶ Las "circunstancias de la justicia" es un concepto elevado a categoría de pieza fundamental en la filosofía política gracias a la obra de J. RAWLS. Con ello, hace referencia al contexto que enmarca la aplicación de los principios de justicia, principalmente "las circunstancias que hacen posible y necesaria la cooperación humana" y las circunstancias subjetivas o "aspectos relevantes de los sujetos de la cooperación". RAWLS reconoce la deuda que tiene con HUME al tomar prestada esta idea, si bien se sirve de ella para engranarlas dentro de un contexto kantiano de la justicia. Cfr. J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, p.152 y ss.

⁷⁵⁷ T. 487-8 (712).

⁷⁵⁸ Sin duda, esta exposición de HUME es un antecedente, aunque quizá un tanto ingenuo, de la idea de los "bienes sociales primarios" propuesta por J. RAWLS como base de las expectativas de los individuos en la sociedad. RAWLS, anclado firmemente en la tradición liberal, acepta la existencia de un conjunto de bienes y libertades, objeto de deseo por parte de todos los ciudadanos, como uno de los fundamentos de su teoría de la justicia. Estos bienes primarios constituirían el núcleo sustancial de un sistema igual de libertades común a todas las posiciones sociales relevantes, tanto aventajada como no aventajada, -principio de la igual libertad-, y, por otra parte, para el caso de los bienes económicos se propone un reparto equitativo (*fair*) regulado por el principio de diferencia. Algo similar es defendido por HUME, cuando reconduce toda la cuestión de la justicia al mantenimiento de la estabilidad de la propiedad y su transferencia por consentimiento, como contenido normativo mínimo del derecho. Már cercano a la filosofía del derecho que RAWLS, H.L.A. HART, para resolver la tensión entre iusnaturalismo y positivismo, propone un contenido material mínimo del derecho compuesto por unas formas elementales de protección de las personas, cosas y promesas, que probablemente también esté inspirado en HUME. Cfr. J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, p. 112 y ss, y H.L.A. HART, *El concepto del Derecho*, *op. cit.*, p. 229 y ss.

Su insistencia en la ubicación de los objetos y en los peligros que acechan a la posesión, peligros debidos "al ansia de adquirir bienes y posesiones" (*avidity*)⁷⁵⁹, es el antecedente de su justificación del derecho de propiedad. No en vano "el origen de la justicia explica el de la propiedad" y es el mismo artificio "el que da lugar a ambas virtudes"⁷⁶⁰. La justicia y la sociedad dependen de las circunstancias externas y de la resolución de los conflictos, puesto que también la propiedad depende de *la estabilidad en el cambio* de los objetos y de "su *escasez* en comparación con las necesidades y deseos de los hombres"⁷⁶¹. La justicia, las reglas, son necesarias tan sólo en la medida en que el contexto habitual del hombre las hace necesarias.

Por tanto, la tesis de la necesidad de las reglas de justicia se basa en la idea de una original inestabilidad en la posesión y disfrute de ciertos bienes que son objeto del interés de los agentes. Principalmente, esta situación es producto, según la explicación de HUME, de la coincidencia o, en algunas ocasiones, choque entre ciertos rasgos o cualidades de la mente humana y la escasez de los bienes deseados. ¿Es plausible esta descripción como punto de partida de una reflexión sobre el establecimiento de las reglas de justicia? Dos puntos están conectados con esta cuestión: si es convincente su relato sobre los elementos determinantes de la naturaleza humana, y si la inestabilidad de bienes, que hace necesaria la justicia, es resultado de la conjunción entre esta caracterización y su escasez. Respecto al primer punto, HUME hace referencia a un tipo de generosidad, que llama "limitada" (*confined*), porque afecta a los sentimientos sobre objetos o situaciones que atañen al bienestar de aquellas personas que tienen algún vínculo concreto con el agente, especialmente de sangre o de amistad⁷⁶². Es evidente que en los agentes no existe una "benevolencia de largo alcance", o respeto por el interés público, pues siempre puede imaginarse algún supuesto en el cual la excesiva bondad sea contraria al sistema de justicia o, en todo caso, como afirma el mismo HUME, en una sociedad donde todo el mundo respetase la justicia no harían falta las reglas. No se producirían los conflictos de intereses que sustentan la necesidad de un orden normativo estable. "Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos"⁷⁶³.

Por otra parte, una benevolencia de menor alcance, cuyos efectos se restrinjan al deseo de bienestar del propio sujeto, no parece ser un motivo general que le mueva a la obediencia de las reglas de justicia, dado que sus

⁷⁵⁹ T. 492 (717).

⁷⁶⁰ T. 491 (716).

⁷⁶¹ T. 494 (721).

⁷⁶² Sobre este punto sigo las indicaciones de HUME y la interpretación de J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 51-2.

⁷⁶³ T. 494-5 (721-2).

efectos no pasan de repercutir en su ámbito cercano. Al invertir su enfoque, la tesis de HUME sobre los elementos relevantes del temperamento natural de los hombres es doble: por un lado, reconoce la viabilidad de la visión egoísta de HOBBS, pero, por otra parte, invierte este argumento para afirmar que es posible encontrar actos individuales de bondad y generosidad hasta en los bandidos. Así, dice: "soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra a más que a sí mismo, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo"⁷⁶⁴. Una opinión que parece mejor que la de HOBBS y que puede servir para empezar a hablar acerca de cómo se establece un sistema de justicia.

Tras estas consideraciones, se encuentra una tesis de HUME que ha merecido la atención de los comentaristas⁷⁶⁵. Según el autor del *Treatise*, el influjo de las tendencias naturales se gradúa y se manifiesta con una mayor intensidad en la esfera próxima de relaciones que en la lejana. A primera vista, la opinión de HUME parece plausible y existen hechos de la vida cotidiana que corroboran esta idea: la mente humana presta, primeramente, una gran atención a nuestros intereses, deseos, afectos y sentimientos, y a los de aquellos que están en torno nuestro; luego, el ámbito de su influjo se amplía, por simpatía, "a nuestras relaciones y conocidos", afectando en menor medida a los extraños y a los que nos son indiferentes⁷⁶⁶. Ahora bien, esta parcialidad de las tendencias y de los sentimientos, y desigualdad, por tanto, condiciona no sólo la conducta de las personas, sino también los juicios morales. Esta observación de HUME se basa en su personal apreciación de lo que sucede en la vida diaria cuando se aprueba o censura las acciones, pero tiene también interesantes consecuencias para su teoría.

Para simplificar la tesis de HUME, puede concretarse en dos aspectos: por un lado, las pasiones, tendencias y disposiciones naturales, sea la benevolencia o el interés mismo, están condicionadas por la distancia del objeto respecto del agente y en que, por otro lado, la existencia de este instinto implica una especie de obligación o de deber de actuar de una forma determinada. En el primer sentido, HUME no sólo habla de una generosidad limitada o de tendencias benevolentes circunscritas al ámbito de lo próximo al agente, sino, especialmente, del interés. Es más, la diferencia entre el interés privado y el público se cifra precisamente en la distinta mirada que lleva a cabo quien promueve uno u otro tipo. En toda su exposición, puede encontrarse la tensión entre el interés surgido naturalmente en la mente humana y que se limita a lo

⁷⁶⁴ T. 487 (711).

⁷⁶⁵ Esta tesis es la fuente de la idea de KLIEMT sobre el influjo del ámbito de lo cercano en la estructura de la mente y, consiguientemente, en la convivencia social. H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 73 y ss. La incidencia de este problema puede verse en H. SHUE, *Basic Rights*, Princeton, University Press, p. 146.

⁷⁶⁶ T. 488 (713).

cercano y el interés motivado artificialmente por la simpatía y la reflexión⁷⁶⁷. La imaginación, la fantasía, es capaz de producir y reproducir representaciones que no tienen la intensidad de unas impresiones del estilo de las pasiones y, en definitiva, no se fija en el ámbito cercano del individuo. Por el contrario, el debate de HUME es si es posible que una representación, un juicio de la razón, transforme la dependencia de las facultades respecto de los familiares y amigos. En este sentido, la diferencia entre los afectos habituales y los sentimiento más elaborados, como puede ser el moral o el sentido de justicia, está en la intervención del juicio, de la reflexión y de la simpatía y de su capacidad de transformar las primeras impresiones para acoplarlas a un contexto condicionado como la sociedad, es decir, que se perciba el placer o utilidad de unas normas que buscan ventajas para todos. A la postre, es este requisito lo que confiere el carácter de "moral" a las disposiciones originales, como afirma KLIEMT⁷⁶⁸. Claro que esta idea es trasladable, con todos sus riesgos, a la vigencia misma de las instituciones y prácticas sociales, incluido el estado, en la medida que son producto de los intereses humanos.

La segunda perspectiva ha sido puesta de manifiesto por H. SUE en un diálogo fructífero con ROUSSEAU y KANT⁷⁶⁹. Este comentarista resume el punto de vista de HUME en que las tendencias naturales no sólo implican una obligación "natural", sino que los límites de los afectos y de los sentimientos son también los límites de estas obligaciones. En concreto, del análisis del *Treatise* entresaca dos ideas: en primer lugar, el principio general de que los límites del sentimiento son los límites de las obligaciones, y, en segundo lugar, la particular descripción humeana de cómo esos límites pueden obviarse. Por cierto que cuando habla de límites se refiere a la parcialidad de las decisiones debida a la distancia del objeto de la mente de los agentes a que nos referíamos antes. Pues bien, ROUSSEAU, también interesado en descubrir el papel de los sentimientos en la sociabilidad humana, encontró que la segunda de las proposiciones no tenía visos de ser real si no se consideraba el papel de la educación y de la socialización en su aceptación e hizo de esta idea uno de los elementos centrales de su crítica a la alienación de los hombres en las sociedades corruptas⁷⁷⁰. Por el contrario, KANT, rechaza radicalmente una

⁷⁶⁷ Esta es idea central de la psicología de HUME según KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op cit.*, p. 65.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 71.

⁷⁶⁹ H. SUE, *Basic Rights, op. cit.*, p. 147.

⁷⁷⁰ Nada más palmario acerca de las intenciones de ROUSSEAU -¡tan parecidas a las de HUME!- que las siguientes frases de su Introducción al *Discurso sobre el Origen y Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*: "Mas en tanto no conozcamos al hombre natural, es en vano que queramos determinar la ley que ha recibido o la que mejor conviene a su constitución. Todo lo que podemos ver muy claro respecto a esta ley, es que no sólo es preciso, para que sea ley, que la voluntad de aquél a quien obliga pueda someterse a ella con conocimiento, sino que para que sea natural es preciso además que hable de modo inmediato por la voz de la naturaleza". Precisamente, esta idea, unida al convencimiento de que "las ciudades son el sumidero de la especie humana" y de que sólo la educación puede salvar de la alienación, le llevó a escribir su *Emilio*. Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la*

concepción del deber y de la ley vinculada a la naturaleza humana. Las raíces de la moral existen fuera de los individuos dado su carácter *a priori*⁷⁷¹. Queda claro en este breve resumen la filiación de ROUSSEAU a la tesis de HUME y su disparidad respecto a KANT. Al margen de las reservas que puedan plantearse, lo cierto es que ambas posturas pueden considerarse dos líneas divergentes para resolver el problema de la naturaleza de la moral y del lugar de la razón.

Un segundo punto en el que insiste HUME al referirse al establecimiento de las reglas de justicia consiste en la necesidad de que se produzca una interacción entre el temperamento de los hombres y la situación de los bienes que desean. A juicio de HUME, como vimos, de las tres clases de bienes cuya satisfacción procura la felicidad y bienestar de los agentes, sólo la última categoría, esto es, el disfrute de cosas materiales, es causa de conflicto, pues "se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración"⁷⁷². Sin embargo, esta idea no convence a alguno de los comentaristas. Parece que, para HUME, lo decisivo para dotar a esta categoría de tal importancia consiste en que son bienes, cosas u objetos materiales que pueden ser adquiridos y disfrutados impunemente por otros. Pero, la conjunción de estos dos criterios no parece ser tan relevante como pretende el autor del *Treatise*, pues es posible imaginar supuestos de los dos primeras categorías -la satisfacción interna de nuestra mente y la buena disposición de nuestro cuerpo-, que cumplen ambos requisitos y que pueden, por tanto, ser objeto de la avidez ajena. HARRISON acertadamente argumenta que no es del todo imposible pensar casos en los que un agente se aproveche o haga infeliz a otra no dejándole gozar de esas capacidades que, según HUME, producen "satisfacción interna", como la inteligencia, la oratoria y otras similares, y que este hecho cause placer al causante. Incluso, cabe que ocurra otro tanto con las disposiciones físicas y las capacidades corporales que pueden ser útiles para otro distinto de su poseedor original. HARRISON pone ejemplos de masoquismo o sadismo para refutar la opinión de HUME. Imaginemos que se corte la pierna de un enemigo. Es evidente el daño causado a la víctima, pero tampoco puede negarse que el uso de un instrumento afilado para seccionar es motivo de satisfacción para el sádico. Claro que también se pueden lograr otro tipo de ventajas materiales disminuyendo la capacidad física o mental del enemigo para colocarle en una situación menos aventajada en la competición por la posesión de bienes⁷⁷³.

Desigualdad entre los Hombres, trad. M. Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p.198.

⁷⁷¹ Igualmente, KANT expresa su idea de lo que tiene que ser una moral al inicio de su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: "Como mi propósito aquí se endereza tan sólo a la filosofía moral, circunscribiré la precipitada pregunta a los términos siguientes: ¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?". Cifr. I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. M. García Morente, 8ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 18.

⁷⁷² T. 487-8 (712).

⁷⁷³ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 42 y ss.

Con ser plausible la crítica de HARRISON, lo cierto es que la argumentación de HUME sobre el contexto de la justicia puede examinarse sin obstáculos tanto si se admite, como si se acepta que modificaría su opinión reconociendo un derecho a la propiedad intelectual y a la libre disposición y disfrute de las habilidades corporales. Para HUME, el marco en el que se establecen las reglas de justicia está condicionado por el carácter y temperamento de las personas y "por la situación de los objetos", esto es, por "su facilidad de cambio, unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres"⁷⁷⁴. Para demostrar la validez de esta afirmación, pone dos ejemplos que discute convenientemente. Por un lado, las reglas de justicia resultan superfluas en circunstancias en que los hombres estuvieran en una situación de "pródiga abundancia de todas las comodidades externas" (*profuse abundance of all external conveniences*), que pudieran satisfacer sin dificultad todos los apetitos y deseos de los miembros de una comunidad⁷⁷⁵. "¿De qué sirve una repartición de bienes cuando cada uno tiene más que suficiente? ¿Para qué hacer surgir la propiedad donde no es posible que pueda haber daño alguno? ¿Por qué llamar *mío* a este objeto cuando, si fuese tomado por otro, no tengo más que extender el brazo para poseer otro objeto igualmente valioso?"⁷⁷⁶. De otro lado, la justicia es igualmente innecesaria en una situación inversa, en una sociedad indigente y precaria en la que "el máximo trabajo y frugalidad no pueden evitar que perezca la mayoría y que todos se encuentren en una miseria extrema"⁷⁷⁷. En esta situación, las reglas de justicia serán obviamente suspendidas en aras de la autoconservación.

Ambos ejemplos sirven de forma adecuada a las intenciones de HUME. Si los bienes necesarios para la supervivencia son abundantes y pueden tomarse sin restricciones, no parece necesario el reconocimiento del derecho de propiedad y, por tanto, el establecimiento de las reglas de justicia. En el otro caso, la escasez extrema obliga al comunismo o igualitarismo en la posesión de los bienes básicos para aprovechar lo más posible la rentabilidad y los frutos de esos objetos. No hay desarrollo social, ni necesidad de gobierno, ni civilización en estos estados que fomentan la indolencia o la frugalidad excesiva. La tensión que HUME introduce en su argumentación con esta idea resulta bastante persuasiva, pues entre uno y otro polo sólo resta la elección del orden de las reglas de justicia. ¿Cuál puede ser el objeto del "artificio" en contextos que son paradisíacos o de pobreza extrema? Desde luego, no el derecho de propiedad. Según HARRISON, HUME se equivoca en esta descripción al ignorar que todas las relaciones humanas se miden por reglas, ya sean relaciones familiares, de amistad o simplemente profesionales, y en que éstas no hacen referencia a la propiedad. Cualquier tipo de contacto entre agentes, especialmente el diálogo,

⁷⁷⁴ T. 494 (720-1).

⁷⁷⁵ E.M. 183 (43).

⁷⁷⁶ E.M. 184 (44).

⁷⁷⁷ E.M. 186 (46).

requiere unas pautas de iniciación y de desarrollo que deben respetarse⁷⁷⁸. Pero, HUME no niega que los agentes guían sus acciones por medio de normas de cortesía o de educación, especialmente cuando se establecen las convenciones. En todo caso, son varios los párrafos del *Treatise* que reconocen el modo en el cual la mente humana sigue habitual e inconscientemente "reglas generales" inferidas de la observación y de la experiencia, sea ésta social o no. He aquí un texto interesante, tomado en abstracto: "de igual modo que establecemos las leyes naturales a fin de preservar el derecho de propiedad en la sociedad e impedir la oposición entre intereses privados, establecemos también las reglas de cortesía a fin de impedir la oposición del orgullo de los hombres y hacer de la conversación algo agradable e inofensivo"⁷⁷⁹. Un texto que puede enlazarse con este otro que se refiere al modo cómo se originan esos preceptos: "Las reglas generales originan una especie de probabilidad que a veces influye sobre el juicio y siempre sobre la imaginación"⁷⁸⁰. De hecho, no parece congruente afirmar que HUME se olvida del establecimiento de otras reglas distintas del derecho de propiedad, aunque centre en torno a él su explicación y atención. Lo mismo puede decirse de otras cuestiones, como el origen del dinero o del lenguaje, que son también objeto de convenciones y a las que pueden extenderse sus argumentos⁷⁸¹.

De nuevo, como recoge claramente KLIEMT, el problema de fondo que subyace en las explicaciones de HUME reside en que la disposición humana a preferir lo próximo a lo lejano, a lograr el interés privado antes que el público, es un obstáculo para la construcción de la convivencia social⁷⁸². Y ello es achacable tanto a un sentimiento benevolente hacia los demás, que sólo en casos concretos se extiende a los desconocidos -como cuando se siente compasión-, como a la pasión del interés. Con todo, esta última tendencia es realmente el obstáculo que se presenta infranqueable a primera vista. "Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no esté movida por esa pasión, Así pues, 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"⁷⁸³. No obstante, HUME no se detiene ante este peligro y plantea la cuestión de construir la convivencia a partir de este interés.

⁷⁷⁸ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 54 y ss.

⁷⁷⁹ T. 597 (848).

⁷⁸⁰ T. 585 (833).

⁷⁸¹ T. 490 y 582 (716 y 830).

⁷⁸² H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 76.

⁷⁸³ T. 492 (717). Texto citado por el autor anterior en apoyo de su tesis.

4.3.3.- *El interés como pasión social. Artificio y convención.*

La segunda cuestión enunciada por HUME al principio de su análisis sobre el origen de la justicia y la sociedad pregunta por las razones que conducen a considerar obligatorias las reglas de justicia⁷⁸⁴. La respuesta de HUME, al final de su exposición, atribuye un papel prioritario al *self-interest*, es decir, el "auto-interés" o egoísmo humano, como impulsor del establecimiento de la justicia, y a la *simpatía* como mecanismo psicológico del que deriva la aprobación moral general. Dejando para después la cuestión de la relevancia de la simpatía, este apartado trata de aclarar cómo y en qué circunstancias surge y opera la tendencia del interés que promueve la obediencia de las reglas de justicia, un interés un tanto polémico si se examina a la luz de la filosofía de HOBBS o la de MANDEVILLE⁷⁸⁵. La posición de HUME se resume en el siguiente texto:

"...el interés (*self-interest*) 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"⁷⁸⁶.

HUME apunta que uno de los hechos más determinantes de la asociación entre personas es, sin duda, la continua aparición de conflictos de intereses, ocasionados, las más de las veces, por la comparación entre las necesidades y los deseos de los hombres con la escasez de los bienes más deseados⁷⁸⁷. Salva de esta relación aquellos objetos que están al alcance de todos por su abundancia, como es el caso del aire y del agua, acerca de los cuales "no se disputa por su propiedad, ya que nadie puede cometer injusticia aunque use y disfrute pródigamente estos bienes"⁷⁸⁸. Pero, ¿hasta qué punto es posible conjugar el peligro del egoísmo hobbesiano para el orden social? ¿Acaso la existencia de vínculos efectivos entre las personas puede servir de freno al "ansia de poseer" y un fundamento sólido para articular una asociación entre personas? Estas objeciones son resueltas por HUME en los términos que había desarrollado antes para su teoría de las pasiones, especialmente en lo reseñado

⁷⁸⁴ La pregunta de HUME es: "¿por qué unimos la idea de virtud a la justicia y la de vicio a la injusticia?" T. 498 (725).

⁷⁸⁵ Como ejemplo de la opinión de HOBBS, puede señalarse un conocido texto: "No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro". HOBBS no deja de manifestar las consecuencias de esta hipótesis: "Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que llaman guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre". Th. HOBBS, *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escotado, Madrid, Ed. Nac., 1983, p. 222 y 223.

⁷⁸⁶ T. 499-500 (727).

⁷⁸⁷ T. 494 (721).

⁷⁸⁸ E.M. 184 (44).

acerca de las pasiones serenas (*calms passions*), aplicándolo a la conducta social. Es sabido que el remedio a la ausencia de un motivo natural para la justicia no puede venir de la naturaleza humana misma, sino que procede del artificio, esto es, "la naturaleza misma proporciona un remedio en el juicio y en el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones"⁷⁸⁹. La cuestión principal es que los hombres se den cuenta de las mutuas ventajas de la sociedad y adviertan que la principal perturbación viene originada por la movilidad de los bienes externos. El remedio consiste, por tanto, en conferir la necesaria estabilidad a estos bienes a fin de que cada uno pueda disfrutarlos según su laboriosidad y fortuna. La convención exige, por tanto, la limitación de las pasiones, aunque esto no significa que sea contraria a estas disposiciones de la mente, sino sólo a sus consecuencias más nocivas. La convención resulta ser el modo más apropiado para que se satisfagan los intereses particulares y para que se compenetren con los intereses de los demás.

En suma, el punto de partida de la exposición de HUME es la idea hobbesiana del conflicto de intereses suscitados por el ansia de poseer bienes. Pero, pretende argumentar que el *self-interest* mismo, el egoísmo, es la plataforma que sustenta el orden social, pues constituye el motivo que lleva a los hombres a establecer y obedecer las reglas de justicia. El remedio que lleva a cabo el milagro de hacer sociable lo aparentemente hostil es el "artificio" o la convención. Este razonamiento suscita varias cuestiones que deben ser aclaradas acudiendo a los mismos textos de HUME; igualmente, hay problemas que ponen a prueba la coherencia de su propuesta. En primer lugar, si el egoísmo o el interés privado, junto con el juicio y el entendimiento, son suficientes para justificar la tesis de que todos los agentes aceptan y obedecen en sociedad un determinado sistema de reglas. Un problema de su exposición es el papel del artificio en la resolución de los conflictos de intereses; por ello, es fundamental, en segundo lugar, profundizar en la naturaleza de las convenciones humanas y, en particular, en su poder para superar estos conflictos y promover la cooperación. Por último, realizar un balance general del intento de HUME.

La discusión de HUME sobre el auto-interés, que abre, sin lugar a duda, un polémico diálogo con HOBBS y sus planteamientos, se basa en la idea de que la mente es un conjunto de contrapesos, de fuerzas que se contrarrestan armónicamente y se relacionan como el efecto y su causa. Su desarrollo y sus conclusiones parecen, a primera vista, coherentes con sus presupuestos y, desde luego, no deja de tener interés para nuestro propósito de vertebrar la perspectiva empirista que ahora nos concierne. En esta argumentación, HUME esgrime tres ideas: una primera referida a los movimientos y mecanismos que operan en la mente y, en especial, al efecto de la tendencia del auto-interés; la

⁷⁸⁹ T. 489 (714).

segunda tiene por objeto explicar cómo sus consecuencias se moderan gracias a la "experiencia" y una "pequeña reflexión" apareciendo un nuevo interés, que no es sino una pasión serena más propensa a la cooperación y coordinación de las conductas; y, por último, la idea de que la conjunción de este egoísmo atemperado y unido a la generosidad limitada conduce al establecimiento de convenciones, del "artificio", y a la obediencia de las reglas del sistema de justicia. A la postre, esta argumentación subyace a la tesis de HUME de que en la constitución humana no se encuentra una afecto o pasión que constituya un motivo favorable a las reglas de justicia, pero que, con todo, existe un remedio en el juicio y el entendimiento. Y el resultado de esta serie de transformaciones es el "artificio" cuya justificación tanto interesa a HUME.

La argumentación de HUME presupone la idea ya señalada de la tendencia natural a ser humano a preferir lo que tiene próximo a lo lejano, la privado a lo público, tendencia que difícilmente puede ser contrarrestada por la razón práctica⁷⁹⁰. Con la particularidad, por tanto, de que, según su teoría de las pasiones, una disposición tan fuerte como el egoísmo sólo puede ser frenada por un contrapeso de igual intensidad. En concreto, especifica que "aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres" y que "ninguna afección de la mente humana tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección adecuada para contrarrestar el deseo de ganancia y hacer a los hombres dignos miembros de la sociedad, impidiéndoles que arrebaten las posesiones de los demás"⁷⁹¹. En consecuencia, no se puede controlar la pasión del interés o amor por sí mismo, salvo con otro interés idéntico, y, según HUME, "conseguimos este control alterando su dirección". Pero, ¿cómo se altera la dirección y el objeto de esta pasión? Para HUME, "basta la más pequeña reflexión (*the least reflection*) para que se produzca necesariamente esa alteración"⁷⁹². HUME insiste en el influjo de esa "pequeña reflexión" produce en la mente y en el control de las pasiones más violentas. El objeto de la reflexión sería la conciencia de que el interés por uno mismo se satisface mejor preservando la sociedad y disfrutando de sus ventajas, entre las cuales se incluye la de gozar de los propios bienes. El corolario de la exposición de HUME es que el establecimiento de la justicia y la sociedad es proporcional a la regulación y restricción del impulso del interés y que esto tan sólo puede efectuarse creando un nuevo interés de igual o mayor intensidad, pero cuyo objeto sea la asociación con los demás individuos. La "experiencia" y esa "pequeña reflexión" produce el interés por abstenerse de arrebatar las posesiones de los demás y, por tanto, de la *convención* misma. Las consecuencias de esta convención para la convivencia y el progreso de la sociedad es evidente para HUME. En otras palabras,

⁷⁹⁰ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 78.

⁷⁹¹ T. 491-2 (717-8).

⁷⁹² T. 492 (717).

"Una vez que los hombres han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad (*confined generosity*) 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"⁷⁹³.

Esta conclusión parece, a primera vista, convincente en relación a su enfrentamiento con las tesis de HOBBS. El interés constituye, sin lugar a duda, el motivo fundamental del establecimiento de la justicia y de la obediencia a las reglas, pero la opinión de HUME va más allá al señalar que este interés debe ser una tendencia serena de la mente. O, como dice HARRISON al referirse al carácter artificial del sistema de justicia, la afirmación humeana tiene una de sus raíces en la idea de que nuestro propio interés "sin una precaución" (*without any precaution*) sólo sirve para generar conflictos y violencia que impiden la cooperación y son el origen de la injusticia⁷⁹⁴. En este punto, parece que la perspectiva de HUME tiene más fuerza y es más plausible que el recurso a un egoísmo de estilo hobbesiano. Puede ser un punto de partida consistente para construir una teoría sobre la coordinación de conductas bajo un sistema de reglas. También MACKIE coincide con la opinión de que parece convincente esta propuesta sobre un interés que ate a las personas a un determinado conjunto de prescripciones⁷⁹⁵. Sólo que, en nuestra opinión, no queda muy claro cuál es el contenido de ese interés. Tanto hablar del interés como tendencia y como impresión que éste parece un impulso "desnaturalizado", un interés "abstracto". De acuerdo con las palabras de HUME, puede afirmarse con razón que su objeto es la fijación y el mutuo respeto de los bienes ajenos y la lectura resultante es coherente con lo que quería defender. Claro que es difícil sostener universalmente que el respeto a las posiciones posesorias sea suficiente para producir una aceptación entre todos los agentes y para fundar las convenciones sociales. Hay quien coloca en el centro de sus planes de vida la obtención de satisfacciones no ligadas con objetos materiales. Por otra parte, no se ve claramente cómo la "experiencia" y la "más pequeña reflexión" pueden contener, restringir y dirigir el impulso del auto-interés. En el plano argumentativo, pudiera esgrimirse que el entendimiento sujeta la tendencia egoísta de los agentes en favor del sistema de justicia, pero la imagen mecanicista de la mente esbozada por HUME, en la que la razón debe supeditarse a las pasiones y los deseos, reduce enormemente la plausibilidad de su teoría. Una forma de comprender estos aspectos es entender que la razón al informar de la realidad y de los medios hace surgir necesariamente un interés distinto, un interés cuyo origen se sitúa en el beneficio que promueven las convenciones y la sociedad.

⁷⁹³ T. 499 (726).

⁷⁹⁴ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 47.

⁷⁹⁵ J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 86.

A la tensión inserta en las explicaciones de HUME entre un interés como tendencia "violenta" o como disposición "serena" y el requerimiento para que una "pequeña reflexión" asegure el cambio de intensidad, pueden añadirse algunas consideraciones. Algo que está implícito en el conflicto entre interés y convivencia o "convención", que, en este caso, es lo mismo, es la idea de que los agentes dirigen sus preferencias más a lo que le es cercano que a lo que está distante. Si esta lectura es correcta, interés no significa tanto el deseo de acaparar bienes de otros como el hecho de que realmente los agentes prefieren aquellas ventajas que les son próximas y, en consecuencia, fácilmente obtenibles en proporción al esfuerzo dedicado. Entonces, como acertadamente asevera KLIEMT, tal como HUME vería los peligros para la sociedad, residirían en lo difícil que resulta que nuestros deseos y pasiones se fijen en un interés "a largo plazo" como es el de la conservación de la sociedad⁷⁹⁶. Según esto, la tensión introducida por HUME en su teoría sobre la sociedad no sería tanto entre interés y convención, sino entre "los intereses o sentimientos serenos que apuntan a largo plazo" y "los afectos, pasiones o sentimientos violentos y a breve plazo", difícilmente armonizables. Para eliminar los riesgos de un interés por el ámbito de lo privado, tan sólo habría que alterar la dirección de la tendencia natural y dirigirla hacia la utilidad social, es decir, restringirla reflexionando sobre sus consecuencias y sobre los beneficios obtenibles en la sociedad. La "pequeña reflexión" sería suficiente para que el interés violento y a breve plazo modificase sus coordenadas para convertirse en un sentimiento sereno y a largo plazo. Pero, para una reflexión sobre las reglas, no puede recurrirse a la dirección que tomen los intereses inmediatos de los hombres sin caer en riesgos innecesarios. La razón estriba en que la tendencia natural de esos intereses a preferir el bien próximo al lejano, en ocasiones, ni siquiera puede ser contrarrestada por una reflexión sobre la utilidad a largo plazo. No resulta fácil hacer comprender a la gente que la razón práctica aconseja sufrir un mal pequeño presente con vista a gozar un bien futuro lejano.

La segunda de las cuestiones a tratar tiene por objeto explicar el concepto de "convención" y de "artificio", si es un argumento válido para resolver los problemas de "coordinación" y "cooperación" entre los agentes y si sirve para eliminar todos o parte de los obstáculos que puedan surgir. HUME tuvo mucho cuidado en deslindar claramente su concepto de convención (*convention*) de todo vínculo con una promesa (*promise*) o con un contrato (*contract*). En primer lugar, la convención que da origen a la justicia y a la sociedad surge no de una promesa emitida voluntariamente, sino de un sentimiento de interés común, esto es, de una especie de impresión o pasión que influye en las acciones. Un segundo rasgo de la convención, unido a este sentimiento, reside en que promueve la comunicación entre las personas de unos mismos *standards* de conducta y unas mismas reglas, principalmente a través de la observación y la experiencia. Unas pautas de acción identificadas con la regla de la estabilidad

⁷⁹⁶ H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 73 y ss.

de la posesión y la práctica de no transgredirla. Ahora bien, el mérito de la convención, como el de la justicia, consiste en que ese sentimiento de interés, una vez que se convierte en algo "común a todos los que nos rodean", genera una confianza "en la regularidad futura de su conducta" y, en consecuencia, una esperanza de que se cumplan habitualmente esas reglas⁷⁹⁷. La imagen más plástica utilizada por HUME para explicar su idea de la convención como cooperación es la de "dos hombres" impulsando coordinadamente un "bote a fuerza de remos" en virtud de un acuerdo "a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente"⁷⁹⁸. Unos agentes que sin necesidad de acuerdos formales, ni promesas ni declaraciones de voluntad expresa son capaces de unirse en una empresa -la de remar con buen ritmo- en su beneficio mutuo.

A la luz de estas consideraciones, es posible entrar de lleno en las cuestiones sobre coordinación con más posibilidades de encontrar una respuesta satisfactoria. Quien con más detenimiento se ha ocupado de estos temas en relación con HUME ha sido MACKIE, cuya óptica no deja de tener interés ahora⁷⁹⁹. El planteo de este autor se centra en la noción de "convención" y en su deseo de elucidar si sirve para explicar cómo surge un sistema de justicia como esquema de conducta y si esto es así sin necesidad de que sea impuesto por la autoridad política o mediante un contrato social. En concreto, distingue dos problemas: los que define como de "coordinación pura", esto es, dos personas que no tienen motivos para un conflicto real de intereses, pero necesitan encontrar un esquema de acción combinada que resulte el más ventajoso para ambos, y el problema de los conflictos parciales, donde los intereses de dos agentes coinciden en algunos aspectos, pero entran en disputa en otros, siendo el modelo más expresivo de esta opción la hipótesis del "dilema de los prisioneros". Para enmarcar la discusión, presenta el ejemplo, ya citado, de dos hombres remando en un bote, que parece ser el paradigma de la versión humeana, y se refiere a él para afirmar que es una forma ambigua de plantear los problemas suscitados por las dos especies de coordinación, el tipo "puro" y el que suscita "conflictos parciales". Como una cuestión previa, MACKIE hace algunas apostillas al concepto de "conflicto parcial": habría un conflicto en una situación tal en la cual las posibilidades de dos agentes, jugadores en las modernas teorías, de obtener un beneficio difiere de tal forma que cada uno puede ganar una ventaja a expensas del otro, pero sólo es parcial el conflicto porque el regateo no es nunca un *zero sum game*, esto es, nunca se produce un conjunto de situaciones en las cuales uno siempre salga ganador en todos los lances, sino que unas veces se pierde y otras se gana.

La lectura de MACKIE cuenta con no pocas razones en su favor, máxime cuando la hace traduciendo los conceptos de HUME a un lenguaje más asequible

⁷⁹⁷ T. 490 (716).

⁷⁹⁸ T. 490 (715).

⁷⁹⁹ J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.*, p. 88 y ss.

al lector moderno e interpretando sus intenciones con mérito. En su opinión, para el autor del *Treatise*, la convención sería una respuesta válida a los problemas planteados a los dos remeros para lograr la satisfacción de sus intereses, lo que haría, en suma, que tengan un interés en coordinar sus acciones. El efecto de esta convención, que no promesa, sería que los dos agentes coordinan su mente, sus movimientos, sus acciones para remar acompasadamente, uno se ubica delante y otro detrás, y se ponen de acuerdo en el lugar donde quieren ir y la forma de sincronizarse. De alguna manera, la situación de ambos agentes se sitúa como si estuvieran fuera del tiempo con el fin de buscar su armonización, pero, con todo, el ejemplo sirve para explicar que, ante la aparición de obstáculos, se llegaría a una estrategia de ajustes para que la acción de remar resulta más fácil y agradable y se produzca una coordinación perfecta con el menor desgaste posible. Así, el modelo de los remeros respondería al paradigma de la "coordinación pura", pero mayores dificultades para la teoría de HUME se plantea, según MACKIE, cuando se pretende explicar, además, una coordinación condicionada por "conflictos parciales", especialmente, en el caso del "dilema de los prisioneros". En concreto, se pregunta si realmente pensaba en dos hombres que, coincidiendo en su deseo de ir a un lugar específico, sin embargo, uno de ellos quiere sacar el máximo beneficio con el menor esfuerzo a costa del trabajo del otro⁸⁰⁰. El planteamiento de estas dudas no es en absoluto baladí, pues está claro que, con estas intenciones, las ventajas mutuas, sea cruzar el río o llegar a algún punto de su cauce, dependerá de la actitud que tome el remero que aparentemente actúa de buena fe y, en definitiva, en esta problemática está inmersa también la misma viabilidad del esquema de cooperación. Colocados en la situación del remero perezoso, resulta que, si el otro rema, es preferible no remar y lograr las mayores ventajas sin esfuerzo y, si no rema, el agente está más que justificado para hacer lo propio. En el peor de los casos, aunque el fin del proyecto cooperativo es beneficioso para ambos, no se llega a su ejecución práctica, es decir, no se cruza el río. El dilema así perfilado parece realmente insoluble, puesto que, de acuerdo con las tesis de HUME, ni la fuerza de la autoridad política, ni el argumento del contrato o promesa sirve para invertir el resultado.

El intento de MACKIE nos lega una interpretación que, en realidad, conduce a un callejón sin salida. No parece que el modelo de los "remeros" solvete los obstáculos en contra de la coordinación promovidos por la aparición de "conflictos parciales", aunque este autor no pierde la esperanza de que un concepto de convención al estilo de HUME sirva para este propósito. Así, se abriría una vía de solución si se entiende por convención no un acuerdo involuntario, sino el planteamiento de un "modelo real de interacción" en el que se incluya tanto las acciones que cada uno debe cometer como las sanciones que deberá sufrir en caso de incumplimiento. Esta lectura es acorde con otras tesis de HUME, sin duda, también importantes. Entre ellas, merece la pena

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 89.

destacar tres: 1) La primera hace referencia al convencimiento de los agentes acerca de la necesidad del sistema de justicia para la satisfacción de sus deseos e intereses. Así, HUME especifica que, una vez que los hombres observan lo necesario que es la sociedad para la realización de sus planes de vida, "se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas" y que en esto consiste el interés mutuo en la justicia⁸⁰¹. 2) Un elemento básico de la idea de justicia promovida por HUME es el de la reciprocidad, que se cifra en los siguientes términos: "Cada miembro de la sociedad advierte este interés: cada uno lo comunica a los que le rodean, junto con la resolución que ha tomado de regular sus acciones por él, a condición de que los demás hagan lo propio. No hace falta más para inducir a cualquiera de ellos a realizar un acto de justicia a la primera oportunidad, lo que se convierte en un ejemplo para los demás y así se va estableciendo la justicia misma por una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentimiento de interés que se supone común a todos, de modo que, cuando se realiza un acto particular se espera que los demás harán lo propio"⁸⁰². 3) Por último, la necesidad de sanciones para aquéllos que no cumplen con lo acordado está plenamente justificado por HUME, dado que, según sus palabras, el esquema de la justicia está planeado desde unos puntos de vista más amplios que los del interés privado, y su éxito o fracaso no debe dejarse a la voluntad, siempre voluble, de los miembros de una colectividad⁸⁰³.

Desde luego, MACKIE pone seriamente a prueba las tesis de HUME con su comparación entre el concepto de convención y los modelos de cooperación. Se descubre detrás de sus apreciaciones algo que ya hemos insistido con anterioridad: el dilema, permanente en la naturaleza humana, de una contradicción entre la persecución de los intereses a corto y a largo plazo. Pero, con ello, no debe olvidarse que, en realidad, mantenía la interrelación existente entre los intereses humanos y las creaciones de convenciones sociales. No se establece un concreta institución sin contemplar el objetivo de realizar un interés privado. "Las convenciones son ventajosas para la salvaguardia de los intereses y por ello surgen"⁸⁰⁴. Por mucho que plantee la tensión entre estas pasiones y el artificio, en realidad, HUME considera que los intereses son las raíces de las instituciones sociales y, de hecho, tras ellas subyacen, apareciendo violentamente en algunos casos cuando existen tensiones o manteniéndose latentes cuando se promueven ventajas para todos. En buena medida, resulta que, aunque en un principio los intereses privado -lo natural- y las convenciones -lo artificial- se opongan y haya que resolver esta tensión, la legitimación de estas últimas remiten constantemente a la constitución humana, en definitiva, su fundamento, pues, por algo, son su origen y se realizan con su constitución.

801 T. 499 (726).

802 T. 498 (725).

803 Vid. T. 497 y 502 (724 y 730).

804 H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 74.

4.3.4.- *La simpatía en la teoría sobre la justicia.*

Las consideraciones del interés, o tendencia natural a preferir lo próximo a lo lejano, trae como consecuencia la aparición de un motivo proclive a las reglas de justicia, una vez que la reflexión muestra las ventajas de su restricción y de su conversión en una disposición serena y dirigida a la satisfacción de bienes futuros. Para HUME tiene también especial importancia el hecho de que los agentes tienen conocimiento y aprueban los deberes y prescripciones legales porque poseen un sentido de justicia. En sus explicaciones, la cuestión parece quedar resuelta con una llamada atención hacia el poder que la *simpatía* tiene en la mente humana y en sus relaciones con otros agentes. No obstante, quizá inconscientemente o a sabiendas, la amplia incursión de HUME en el efecto de la simpatía en la interacción social le lleva a destacar su papel en la resolución de conflictos sociales. Por un lado, HUME subraya que la simpatía por el interés que motiva la obediencia a las reglas de justicia constituye el origen de la aprobación moral que acompaña toda acción justa. Esto es, según HUME, se simpatiza con el interés o disposición natural a preferir lo remoto más que con el interés inmediato al propio agente⁸⁰⁵. Por otro lado, la simpatía es un elemento a considerar como aglutinador de sociedades desarrolladas y ampliamente pobladas. Apoya la convivencia cuando la sociedad supera el estado de tribu y el interés público aparece aún más lejano.

En el primer caso, con la simpatía HUME pretende explicar cómo se vertebra una red de relaciones que conduce a uniformizar el modo por el cual los agentes realizan sus juicios morales. Para HUME, es evidente que existe entre los hombres y, en especial, entre los que cohabitan en una colectividad un mutuo sentido moral que lleva a aprobar las mismas cosas en las mismas condiciones. Esto no deja de ser un movimiento de ida y vuelta puesto que un hombre que comete un acto justo no sólo es objeto de la simpatía de los demás, sino que también él siente por comunicación la impresión que perciben los demás. HUME especifica que el motivo de la simpatía por una acción justa reside en el fin mismo de las reglas de justicia. Así afirma, tras reconocer que la justicia es una virtud moral por su tendencia al bien de la humanidad, que "como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad nos place sólo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales"⁸⁰⁶.

Aparentemente, el argumento de HUME no deja de tener visos de plausibilidad, pues juega con su teoría de los sentimientos y su comunicabilidad. En definitiva, uno siente placer o dolor por aquello que, a su vez, siente otro en la misma manera e intensidad por comunicación simpática.

⁸⁰⁵ T. 499-500 (727).

⁸⁰⁶ T. 576 (823).

Igualmente, aprueba aquello que es comúnmente aprobado en un contexto social. En el caso de la justicia, el origen del aprecio reside en su tendencia favorable a la felicidad general, en constituir un esquema de cooperación entre los agentes. Sin embargo, este esquema de transmisión de sentimientos adolece de más de una dificultad para explicar los fenómenos cooperativos, pues no se comprende cómo funciona cuando faltan las relaciones de amistad y las sociedades se hagan más numerosas. "Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es infinitamente poderoso y obligatorio. Pero cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación, este interés pasa a ser remoto: los hombres no perciben ya con facilidad que cada vez que se quebrantan estas reglas se sigue el desorden y la confusión, igual que sucedía en una sociedad más pequeña y reducida"⁸⁰⁷. La idea de que la distancia es un elemento fundamental en la concepción mental de los objetos es una idea en la que HUME insiste en repetidas ocasiones⁸⁰⁸. Ahora, HUME retoma este tema para justificar la diferente intensidad del interés cuando la eficacia de las reglas parece alejarse del ámbito cercano al individuo. Quiere decir que, cuando las relaciones sociales se amplían, esto es, se extienden más allá de la esfera privada, de la familia, de los amigos y conocidos, se pierde paulatinamente el sentido de la justicia y, por tanto, el interés por respetarla como guía de conducta. En las sociedades más desarrolladas, se ha producido una modificación en la atención de los agentes respecto a lo que es su interés más importante, el respeto de las reglas de justicia. Un interés que se hace más lejano y que trae como consecuencia que los agentes perciban que el interés inmediato consiste en la satisfacción de su deseo de poseer.

La simpatía es, de nuevo, el remedio a esta situación de quiebra del sentido de justicia. Pero, es un remedio que HUME reviste de una forma especial. En efecto, aunque los individuos pierdan el interés por seguir unas reglas, "no dejan nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia"⁸⁰⁹. Es, en última instancia, "una simpatía con el malestar del afectado", lo que, de acuerdo con la opinión de HUME, mantiene la idea de las ventajas que se logran gracias a la sociedad. Aun cuando el acto injusto no le afecte directamente a la persona, ni a sus intereses, ésta se percata de los perjuicios que pueden reportarle. De alguna manera, a través de los mecanismos psicológicos de la simpatía, cada una de las partes de la sociedad se pone en el lugar del perjudicado y siente el mal causado con la injusticia "como si" a él se lo hubieran hecho. En consecuencia, esta simpatía con el afectado reaviva el sentimiento inicial del interés, que es el motivo natural en favor del establecimiento de las reglas de la justicia.

807 T. 499 (726).

808 Cfr. T. II, III, secc. VII.

809 T. 499 (726).

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

La debilidad del argumento de HUME en alguna de sus partes, sin embargo, no deja de quedar en evidencia tras una lectura de estas afirmaciones. Indudablemente, la simpatía ocupa un papel privilegiado en la consideración moral del sentido de justicia al comunicar el placer o dolor entre personas. Tan clara parece esta opinión desde las coordenadas de su filosofía que, con toda seguridad, a esta idea se le podrían apuntar pocas precisiones, a excepción de aquellas que atañen a la simpatía en tanto que mecanismo psicológico harto complejo. Más dificultades tendría, por el contrario, la otra cuestión que parece estar implícita en la atención de HUME, es decir, la función de la simpatía en comunidades desarrolladas. En efecto, HUME hace un esfuerzo por comprender el problema no ya de la unión en familias, sino en comunidades más grandes e, incluso, en naciones. Pero no es muy correcto el recurso a la simpatía. Pues, una cosa es que pretenda justificar el carácter moral del sentido de justicia y otra muy distinta que la simpatía supla o refuerce el sentimiento del interés cuando las ventajas del esquema de justicia parezcan un tanto alejadas. Máxime cuando uno de sus rasgos fundamentales es simpatizar con aquellos individuos que se incluyen en una esfera cercana, esto es, cuando se produce la comunicación de sentimientos y opiniones entre personas próximas⁸¹⁰. Con todo, estos errores no le quitan el mérito de ser HUME uno de los primeros en plantearse una cuestión bastante problemática y que él creyó era la raíz de los disturbios de su época.

No es fácil comprender cómo la simpatía, esto es, un mecanismo psicológico individual, tiene la eficacia que HUME le impone cuando cada una de las partes desconoce el carácter, la personalidad y criterios de la otra. La vulnerabilidad de este argumento en ámbitos alejados al agente es, probablemente, una de las razones que llevó al autor del *Treatise* a abandonarlo en sus obras posteriores y, en especial en el *Enquiry* sobre la moral, en el cual

⁸¹⁰ Sobre la tensión entre la persecución de intereses a corto plazo, por parte de los agentes, y el problema planteado en sociedades desarrolladas, pueden verse las interesantes observaciones de H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 80 y ss.

sustituye el principio de la simpatía en favor de un "carácter humanitario" abstracto. Curiosamente, en la conclusión del *Treatise*, cuando resume y hace una valoración global de su teoría moral, HUME propone analizar la comunicación de opiniones y juicios morales desde otra perspectiva. En esta exposición, llega a hablar de una "simpatía extensiva al género humano" (*extensive sympathy with mankind*), por la cual se simpatiza y se aprueban las mismas acciones que aprobarían "todos los que aman la virtud", aunque entre ellos no exista un vínculo de proximidad⁸¹¹. Mediante esta simpatía, se establece una "alianza de los hombres en un sistema de conducta" que conduce a aprobar universalmente las cualidades útiles para la sociedad. Precisamente, el mérito de esta forma de simpatía reside en que explica la aparición de un "sentimiento universal de justicia", entre aquellas personas que no están unidas por relaciones familiares o de amistad. Pero, si bien esta especie de simpatía universal hacia la humanidad puede ser un recurso para justificar el hecho de que, en general, los agentes poseen un sentido de justicia válido en otros lugares y sociedades, sigue sin ser muy coherente con la inspiración psicologista y mecanicista de su filosofía.

4.4.- Las reglas de justicia.

En la sección "Some farther Reflexions concerning Justice and Injustice", HUME reconoce, a modo de criterio formal, la definición de la justicia como "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido"⁸¹². A esta altura de su exposición, pues esta sección está situada al final de sus explicaciones, no es una novedad que HUME interprete esta máxima tradicional en el sentido de que el objeto de las reglas de la justicia se centra en la protección de la propiedad. En otro lugar, había afirmado claramente que "el origen de la justicia explica el de la propiedad" y, en esta sección, especifica que tres son las reglas de la justicia: la regla de la "estabilidad de la posesión", la de "la transferencia por consentimiento" y la "del cumplimiento de las promesas"⁸¹³. No es exagerado, entonces, afirmar que las tres reglas de justicia pretenden vertebrar un sistema de mercado de bienes que se establecería con la instauración de la sociedad, regulando los intercambios y su distribución, teóricamente, en favor de la felicidad de la colectividad. El mercado, esta es la idea que defiende HUME frente a los iusnaturalistas, es objeto de convenciones humanas y sólo a ellas responde. Ahora bien, el hecho

⁸¹¹ T. 619 (875). HUME pretende esgrimir esta "simpatía extensiva a toda la humanidad" como una sutileza frente a "quienes reducen el sentimiento moral a instintos originales de la mente humana", es decir, frente a HUTCHESON, principalmente. El concepto de HUME puede verse también como una reformulación de la visión estoica de la fraternidad entre los hombres, que tiene diversas prolongaciones en el pensamiento ilustrado, que al dirigirse al hombre abstracto lo hace también a la humanidad. Véase, por ejemplo, el KANT de la *Paz perpétua*.

⁸¹² T. 527 (761).

⁸¹³ T. 491 (716).

de que se insista de este modo en la propiedad como contenido de las prescripciones de las reglas de justicia, plantea serias dudas sobre su viabilidad y consistencia. En concreto, sobre el excesivo énfasis en el derecho de propiedad como derecho básico del sistema social y del ordenamiento jurídico y sobre el modo como se encajan todas las piezas de su teoría.

La perspectiva de HUME sigue siendo la misma que prevalece en el conjunto de su filosofía, es decir, el análisis de los procesos psicológicos que conduce al concepto de la propiedad. Así, HUME no pierde de vista que la propiedad es también una construcción mental formada al relacionar a un objeto con el titular de los bienes objeto de la posesión⁸¹⁴. Pero, situar su estudio en esta perspectiva tiene consecuencias interesantes para la conclusión de su trabajo. La propiedad resulta ser una "ficción" sustentada en una relación objeto/sujeto, una relación que no es de tipo físico sino "interna" a la mente, y que se encuentra reforzada por el artificio que origina la justicia⁸¹⁵. Sólo así dicha relación puede llegar a alcanzar el estatuto de jurídica. El derecho, por tanto, en su origen no es sino un complejo de relaciones morales, derivadas de la influencia sobre la mente de las situaciones y circunstancias que envuelven a las personas y a los objetos y que son el fundamento de la institución de la propiedad⁸¹⁶.

Ahora bien, la cuestión a debatir realmente importante reside en cómo distinguir los bienes particulares y cómo asignarlos a cada persona en particular, una vez que se ha establecido la convención de la justicia y la regla de la estabilidad de la posesión. En opinión de HUME, el expediente se resuelve ratificando las situaciones posesorias de hecho existentes en la comunidad mediante una regla que prescribiría que *cada uno siga disfrutando de aquello que en ese momento posea ya* y que recibe el nombre de *posesión presente*.⁸¹⁷ La razón última de esta asignación estriba en que la idea de

⁸¹⁴ T. 491 (716).

⁸¹⁵ T. 527 (761-2).

⁸¹⁶ Sobre la propiedad como "ficción" en HUME puede verse G. POLAMBELLA, *Diritto e Artificio in David Hume*, Milano, Giuffré Edit., 1984, p. 112.

⁸¹⁷ Se plantea el supuesto hipotético, muy similar al utilizado por algunos autores en la actualidad, de unos hombres, conscientes de los peligros de la avaricia y del egoísmo, y que "en su condición salvaje y solitaria" buscan mejorar su estado y aprovecharse de las ventajas de vivir en sociedad y de la compañía de otros individuos. Según HUME, estas personas aceptarían respetar las reglas de justicia, pero advierten de inmediato el riesgo de mantener el rango general de la regla de estabilidad de la posesión y el criterio de la mutua restricción y abstención de dañar la propiedad ajena, y, en consecuencia, se deciden a concretar los diferentes títulos posesorios. Un caso típico similar al de HUME es el de la "posición original" de J. RAWLS, que, aunque inspirada en la metafísica trascendental kantiana, plantea también un supuesto en el que unas "partes", dispuestas en una situación hipotética determinada por el "velo de la ignorancia", deben elegir unos principios de justicia con los que estructurar la sociedad y una convivencia justa. Para una caracterización de esta figura, puede verse J. RAWLS, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, cap. III.

propiedad no es sino esa construcción mental ya aclarada, una ficción, en suma, revestida por un sentimiento de aprobación que se refleja en el mutuo respeto en la posesión y disfrute de bienes. Sobre la naturaleza de la propiedad, HUME afirma que "me sigue pareciendo que estas reglas están determinadas principalmente por la imaginación o por las más fútiles propiedades de nuestro pensamiento y concepción"⁸¹⁸. La ficción corresponde a la irrealidad de la propiedad, a su irrepresentabilidad como dato empírico y objetivo que se plasme en alguna cualidad sensible en los objetos. La propiedad es objeto de un serie de asociaciones surgidas en la mente a partir de sus principios básicos. De ahí que el problema de fijar primeramente la propiedad encuentra su respuesta en la imaginación, la cual, cuando se presentan dos objetos estrechamente unidos, es conducida a atribuir una relación adicional, que constituye el fundamento de la propiedad. Precisamente, es este vínculo el que queda reforzado por el esquema de la justicia y las leyes positivas de la sociedad. Se une así la posesión estable, es decir, la que se disfruta hasta un momento dado, a la posesión actual, la que se tiene al especificar las reglas de la propiedad.

Junto a esta defensa de la propiedad, la reflexión humeana sobre el sistema de justicia se cierra con otras dos reglas de especial importancia: la primera de ellas hace referencia a la regla de la transferencia de la propiedad por consentimiento", y la segunda es la regla que ordena mantener las promesas. La regla de transferencia obedece a la lógica del mercado que requiere que "la posesión y la propiedad sean estables, excepto en el caso de que el propietario *consienta* en conferir las a otras personas"⁸¹⁹. El mecanismo de manifestación del consentimiento, necesario para el intercambio de bienes, se efectúa de modo "artificial" a través de un conjunto de representaciones, esto es, mediante una serie de actos formales entre los cuales es imprescindible una *entrega* o "traspaso sensible del objeto". Este traspaso cumple, según las palabras de HUME, el papel de una "ayuda" para que la imaginación represente el cambio de la propiedad y se acostumbre a unir el objeto con su nuevo propietario. Es un "como si" el objeto fuese ya de otro, pues, de hecho, la entrega puede realizarse de forma "simbólica" que no es sino un "engaño a la mente" para facilitar el comercio y la transferencia de bienes.

La tercera regla derivada de la naturaleza convencional de la justicia lo constituye "la obligación de cumplir las promesas" (*promises*), cuestión a la que HUME dedica en el *Treatise* un estudio especial, en el que pretende mostrar, primero, que la promesa constituye una institución artificial y, en segundo lugar, que la virtud inherente al cumplimiento de lo prometido se deriva de un sentido de virtud artificial. Con el análisis de la regla de guardar las promesas (*the rule of keeping he one's word*) se cierra el sistema de convenciones sobre

⁸¹⁸ T. 504 (732) en nota a pie de página.

⁸¹⁹ T. 514 (745).

el cual se sustenta el mundo del derecho. Una promesa sólo es inteligible en sociedad, en el marco de reciprocidad que se instituye con la justicia, mientras que es imposible su respeto en un estado natural anterior a las convenciones, pues se carece de los instrumentos necesarios para su ejecución -lenguaje, dinero-. Pero, profundizando aún más, HUME descubre que sólo bajo un sistema de normas se encuentra un motivo, un motivo "artificial" desde luego, que determine a las partes al cumplimiento de las obligaciones derivadas de una promesa. Y este motivo reside en el interés común en la cooperación, que, a la postre, lleva a la instauración de la institución de las promesas, esto es, a un acuerdo sobre la formalización exigida en aquellos compromisos y obligaciones que se suscitan en el marco de las convenciones humanas. Una "cierta fórmula verbal" (*certain form of words*) que garantice su imparcialidad y publicidad. "Cuando alguien dice que *promete una cosa*, expresa de hecho la *resolución* de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta *fórmula verbal*, se somete al castigo de que nunca más se confíe en él en caso de incumplimiento"⁸²⁰. Es el uso de los *símbolos* o *signos*, de ciertas expresiones establecidas mediante la convención o el artificio, lo que confiere a unos y a otros la seguridad de que se cumplirá lo pactado y así "crea un motivo" para guardar la promesa. Y, así taxativamente puede decirse que "una vez que se instituyeron esos signos, quienquiera que los utilice queda inmediatamente ligado, por su propio interés, a cumplir con sus compromisos, y no deberá esperar que se vuelva a confiar jamás en él si se niega a cumplir lo que prometió"⁸²¹.

En vista de esta concreción de la máxima formal de justicia en las tres reglas citadas, parece oportuno plantearse algunas cuestiones sobre este enfoque humeano que tiende a colocar al derecho de propiedad, al respeto mutuo de la posesión de bienes y a su transferencia por consentimiento, y a la institución de la promesa, en el centro de su teoría. Entre los temas a tratar figuran los siguientes:

1) Analizar y aclarar la naturaleza del concepto de propiedad en la teoría de HUME y, en particular, detallar las reglas que, a su juicio, determinan la asignación de tal derecho.

2) Considerar la noción de "trabajo" como una forma de adquirir la propiedad y su relación con la regla de transferencia por consentimiento: la relevancia para el mercado de la transmisión entre agentes, de acuerdo a los decisiones de su voluntad, de bienes previamente transformados.

3) Por último, examinar su importante exposición sobre regla que denomina de la "fidelidad" en el cumplimiento de las promesas.

1) El derecho de "propiedad" era objeto de una interesante polémica entre los filósofos anglosajones del siglo XVIII, siendo la más notoria la que enfrentaba

⁸²⁰ T. 522 (755).

⁸²¹ T. 522 (755-6).

a las posiciones comunitarias -como *diggers* y *levellers* - con un filósofo como LOCKE, claro defensor de la noción de propiedad como algo "natural", previo a la sociedad y al orden jurídico, cuyo papel se limita a recubrir formalmente y a proteger lo ya dado como poseído. En contra de los primeros, HUME argüirá en el *Enquiry* sobre la moral que la igualdad *perfecta* y *total* de propiedades, propugnada por ellos, resulta impracticable y, en última instancia, sería inútil y perjudicial para la sociedad, pues seguramente "el arte, el cuidado y el trabajo humanos romperán de inmediato esa igualdad" y, a la postre, conducirán a la desigualdad original⁸²². Por su parte, elabora una noción de propiedad definida, según se ha visto, en términos de las convenciones humanas y de las reglas positivas que la determinan y que sirven para asignar los bienes a las personas. Realmente, no es fácil articular una definición de este tipo puesto que HUME la concibe como una serie de "reglas generales e inflexibles" que conllevan un derecho estipulado como un deber de los demás a respetar el libre uso y disfrute de los bienes y un deber a impedir que otro agente moleste la disposición de este derecho. Esto es lo que HUME sugiere sobre la propiedad junto con su opinión de que los rasgos peculiares de la mente deben ser considerados como la materia de hecho que basa las discusiones sobre este derecho y las posesiones.

A las indicaciones anteriormente reseñadas, pueden añadirse otros pasajes que amplían la versión humeana. En un texto, HUME afirma que "la regla general de que *la posesión debe ser estable* no es aplicada mediante juicios particulares, sino por medio de otras reglas generales válidas para toda la sociedad, y tan inflexibles cuando favorecen como cuando perjudican"⁸²³. Junto a éste, puede conectarse otro en el que especifica la conexión del derecho de propiedad de uno con los deberes de los demás: "la verdad es que los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten una gradación insensible, sino que o bien una persona tendrá derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a obligación alguna"⁸²⁴. En definitiva, pues, respecto a la propiedad, HUME defiende la existencia de un derecho absoluto del dueño sobre la cosa con independencia de cualquier otro tipo de consideración, un derecho que no admite grados ni limitaciones y que comporta un deber y un tipo de exigencia para los demás, esto es, el respeto o la prevención de las usurpaciones violentas. Sin embargo, entre quienes se han ocupado de interpretar esta doctrina, la versión de HUME no parece muy convincente. Así, HARRISON ha sabido acertadamente destacar sus errores al tiempo que les ha dado un enfoque interesante para nuestro estudio⁸²⁵. Por un lado, definir el derecho de propiedad en términos de las facultades que tiene el propietario y, especialmente, a partir de los deberes de los demás a no atacar o vulnerar la

822 EM. 193 (54).

823 T. 502 (730).

824 T. 529 (764).

825 J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 40-1.

posesión, parece demasiado simple. Pues, como la moderna concepción y la práctica habitual demuestra, el concepto de propiedad está también enlazado con los deberes que tiene el propietario, como, por ejemplo, a mantener la cosa en buenas condiciones o a compensar a otros agentes por los daños ocasionados o a responsabilizarse de lo que le suceda, y también con los derechos de los demás sobre la cosa, como a que esté a merced del interés general o que se le busque una utilidad que beneficie a todos. Junto a ello, parece que no hay ninguna duda de que la propiedad puede ser sometida a límites y que admite grados, como sucede con supuestos análogos a los derechos reales o el caso común de las expropiaciones. Sin duda, la versión de HUME cae en estas dificultades señaladas por HARRISON y no deja de asombrar que no se percatase de estas lagunas dada su inspiración empirista. Claro que también el análisis de este autor merecería un comentario más extenso sobre su estatuto y su papel en un Estado de Derecho, un comentario que sobrepasa la intención de este trabajo.

En nuestra opinión, las dificultades de HUME nacen de un doble hecho: primeramente, de la idea de que la propiedad es una relación entre un sujeto y un objeto, pero que es una relación construída por la imaginación, esto es, una ficción; y , en segundo lugar, que es una ficción reforzada, pues sólo es admisible en el marco de las convenciones humanas, de las reglas de justicia y de su desarrollo por parte de las leyes positivas⁸²⁶. Entre éstas, HUME especifica los criterios, tomados de las concepciones más clásicas del derecho de propiedad, como son el de la ocupación, la prescripción, la accesión y la sucesión⁸²⁷. La conexión entre estos dos puntos la realiza HUME en una nota en la que señala lo siguiente: "como la propiedad establece una relación entre una persona y un objeto, es natural que la encontremos ya en una relación precedente; y como la propiedad no es sino una posesión constante consolidada por las leyes de la sociedad, es natural que la unamos a la posesión actual, que constituye una relación semejante"⁸²⁸. Un examen del primer punto muestra la endeblez de este argumento, pues no es fácil comprender cómo una representación de la mente puede adquirir la importancia de un derecho o de la propiedad, esto es, de un bien jurídicamente protegido. Desde luego, su insistencia en que la propiedad obedece a un acto de la imaginación es coherente con sus presupuestos metodológicos, pero no es muy convincente la aplicación de alguno de sus conceptos básicos, como es el de la asociación. De

⁸²⁶ Ambos elementos fueron esbozados por HUME pensando en rebatir la teoría sobre la propiedad de LOCKE. Sobre esto puede verse G. POLAMBELLA, *Diritto e Artificio in David Hume*, *op. cit.*, p. 111 y ss.

⁸²⁷ La *ocupación* es un criterio que se obtiene al unir la idea de propiedad a la de la primera posesión. La posesión de una cosa a través del tiempo da lugar a un título de propiedad por *prescripción*. Por *accesión*, se adquieren objetos que están en íntima conexión con otros que se encuentran en nuestra posesión. Y el derecho a la *sucesión* nace del consentimiento presunto del padre, madre o familiares en favor de sus herederos y del interés general de la humanidad que exige que la titularidad de la propiedad esté bien clara para todos. T. 505 y ss (733 y ss).

⁸²⁸ T. 504 nota (733 nota).

acuerdo con HUME, la asignación de la propiedad se realiza según la imagen de que una cosa está "asociada" o "unida" a un agente, una asociación que, según lo visto⁸²⁹, puede ser por semejanza, por contigüidad entre ambos o por un vínculo causal, cuando esa persona disfruta y usa ese objeto, y que esta conexión es protegida por las reglas de justicia y las convenciones humanas. Sin embargo, lo que parece claro es que, siguiendo estas pautas, lo más seguro es que se encuentren no una relación entre un sujeto y una cosa, sino, más bien, que sean muchas y que afecten a varios agentes, suscitando, sin duda, conflictos en lugar de la seguridad propugnada por HUME. Poniendo un supuesto ligado a las afirmaciones de HUME, si un agente puede ver reconocido un derecho sobre un bien sólo por contigüidad, resulta que no es extraño que aparezca un conflicto entre varias personas aleguen derechos similares sobre la cosa, estos es, estar en una situación cercana a ellas. Probablemente, si esto se admitiese, los tribunales se llenarían de interdictos de dominio.

Junto a la debilidad del argumento psicologista en favor de la propiedad, HUME arguye que la construcción mental se ve reforzada y apoyada por las convenciones y las leyes de la sociedad. Esta afirmación no es irrelevante puesto que está en cuestión la identidad entre las reglas de justicia y el respeto al derecho de propiedad. Esto es, se trata de que si HUME ha calificado a su teoría sobre la justicia de una manera, indudablemente, con este paralelismo, trasladará los mismos rasgos a su análogo. Y así es cuando reconoce que "si la justicia es algo completo, la propiedad lo es también. Si la justicia es imperfecta, también la propiedad deberá serlo. Y viceversa"⁸³⁰. O sea, que si se coloca en el centro del sistema de justicia a la regulación de la propiedad, debe predicarse de ésta lo que se afirma de la primera, pero el problema es justificar que esto es así, que no existen otros objetos, al margen de las posesiones, que no merece la pena regular y proteger, como pueden ser, según la orientación de cada cual, la propia vida, la integridad, la libertad, la seguridad o el derecho al trabajo. Con esto no se pretende descalificar toda la teoría de HUME, sino sólo cribar lo que no parece convincente. Desde luego, esta fuera de toda duda su afirmación de que los sistemas normativos son producto de convenciones o acuerdos involuntarios de los agentes. Otra cosa es que estos tengan por objeto exclusivamente el respeto a la propiedad privada. Como dice MACKIE, el autor del *Treatise* ignora la importante cuestión de presentar y discutir otras alternativas al sistema de la justicia y la propiedad y que, en su opinión, probablemente, alguno de esos sistemas están más de acuerdo con las tesis por el defendidas⁸³¹. También HARRISON asegura que "Hume pone un excesivo énfasis sobre la propiedad y las reglas que la definen, cuando se refiere a la justicia"⁸³².

829 Vid. cap. II, apartado II.

830 T. 530 (765).

831 J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, op. cit., p. 93.

832 J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, op. cit., p. 42.

2) Entre las reglas que determinan la propiedad, HUME sugiere que la "ocupación" y la "accesión" otorgan un título especial y confieren la propiedad de aquellos bienes que están conectados con otros que están en nuestra posesión, ya sea como frutos o resultado de nuestro trabajo, lo que unido a la regla sobre la transferencia por consentimiento parece ser una pieza importante en una idea primitiva e ingenua de mercado, anticipando así a los teóricos clásicos del liberalismo económico. Esto es, una estructura en la que los bienes serían transformados para ser enajenados. Con ello, la tesis subyacente a la exposición de HUME está defendiendo una forma diferente de comprender el nexo entre el "trabajo" de una persona y la "propiedad" de la cosa en oposición a la conocida doctrina de LOCKE⁸³³. Con este planteo, HUME critica a aquellos filósofos -entre ellos, el mismo LOCKE- que afirman que "todo el mundo tiene la propiedad de su propio trabajo, y que cuando ese trabajo está unido con alguna cosa, tal unión confiere propiedad sobre el conjunto"⁸³⁴. Aduce tres argumentos en contra de esta opinión⁸³⁵: 1) Primeramente, no siempre se adquiere la propiedad de una cosa o de sus frutos con la unión entre el trabajo y la ocupación, esto es, con el esfuerzo personal y la "posesión actual" de la cosa. Por el contrario, HUME separa la propiedad del trabajo incurrido en ella, considerando que la primera obedece a las convenciones humanas en tanto que la transformación por el esfuerzo personal no está ligada a la cualidad del propietario. Es posible e, incluso, necesario para el desarrollo y la felicidad general la realización de un trabajo sin la propiedad del objeto transformado y ello es así en virtud de su carácter artificial. 2) Un caso específico de adquisición de la propiedad, sin necesidad de recurrir al propio trabajo, es la "accesión", por la cual se es propietario de aquellas cosas que "están íntimamente conectadas a objetos que con ya de nuestra propiedad"⁸³⁶. En estos casos, no puede mantenerse que el trabajo da lugar a un título de propiedad sobre la cosa transformada, sino que ésta permanece en conexión con el derecho del titular original. 3) Por último, HUME reivindica el sentido metafórico de la relación entre el trabajo y el objeto: "no podemos decir que unimos nuestro trabajo con alguna cosa sino de un modo figurativo".

El trabajo deja de ser un título de apropiación del objeto, puesto que éste sólo es un vínculo construido por la imaginación para ser única y exclusivamente lo que es, es decir, alteración de la cosa. El trabajo es tan sólo una forma más de adquirir la propiedad de un objeto por ocupación, puesto que ésta permanece en manos de quien tiene realmente el título original y se

⁸³³ LOCKE traslada el modelo "natural" de apropiación de los frutos en un estado idílico a su teoría sobre la propiedad: "... todo aquel que empleaba de ese modo su esfuerzo en cualesquiera de los productos espontáneos de la Naturaleza y de una manera capaz de alterar el estado en que ésta se los ofrecía a todos, adquiría, por ese acto, la propiedad de los mismos". J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, University Press, 1970, p. 312-3.

⁸³⁴ T. 505 nota (734 nota).

⁸³⁵ Cfr. P. COSTA, *Il Progetto Giuridico*, op. cit., p.182 y ss.

⁸³⁶ T. 509 (739).

encuentra protegido por el orden jurídico. Así, se disocia la relación trabajocosa que, con anterioridad, era un fundamento sólido para adquirir un título de propiedad para dejar patente el rasgo metafórico de dicho nexo: lo que se transforma y mejora es el objeto, pero la propiedad no queda modificada ni pasa a otras manos. El vínculo entre el trabajador, o aquella persona que despliega sus capacidades naturales y su esfuerzo en el trabajo, sea manual o intelectual, y la cosa misma es ficticio por ser una construcción de la imaginación y no tiene más sentido que el que ésta les confiere. El trabajador no tiene más acceso al objeto que el que posee en el momento de su trabajo. Una vez que éste concluye, la situación posesoria se reintegra a la forma en que estaba inicialmente y el orden jurídico garantiza, con toda su fuerza, que así sea. Pero, con ello, como ha captado inmejorablemente HARRISON, como ni la posesión ni el trabajo confieren la propiedad de la cosa, puesto que ésta es tarea exclusiva de la imaginación, las disputas sobre la misma resultan, a la larga, insolubles⁸³⁷. Por ejemplo, en el supuesto de que existan varios agentes con pretensiones sobre un objeto y, en todos los casos, la relación del sujeto y la cosa sea "débil", y la mente no acierte a aclarar y asignar convenientemente la propiedad a uno de los pretendientes.

La estructura del mercado se cierra con la regla de la transmisión por consentimiento, en lo que se refiere a la producción y al valor de los bienes. La enajenación por consentimiento resulta ser una forma indirecta de desviar las consecuencias nocivas del ansia de poseer y busca ser "un término medio entre una rígida estabilidad y una cambiante e incierta distribución de bienes"⁸³⁸. Es la regla que vertebra "el cambio y comercio mutuos" y posibilita una estrategia fundamental para el liberalismo económico como es la "división en el trabajo": pues, de este modo, "diferentes tipos de hombres resultan naturalmente apropiados para ocupar puestos diferentes y alcanzar una mayor perfección cuando se dedican exclusivamente a su tarea". Y, en suma, promueve la adecuación y la distribución de la propiedad a aquellas personas más capaces de utilizarlas convenientemente⁸³⁹. Uno de los beneficios que HUME ve en la transferencia por consentimiento reside en constituir una auténtica vía de reparto de los bienes, una vía por la que se canalizan las transacciones y el comercio. Por contra, también es una forma de justificar los demás elementos de su doctrina: si el comercio funciona, hay movimiento de bienes que cambian de mano y se fomenta su alteración mediante el trabajo. HUME, desde luego, no entra en los problemas que puede acarrear una dinámica viciada de estas pautas, ni en una posible restricción en las transacciones, pero quede constancia del bosquejo que realizó de las leyes del mercado con anterioridad a su amigo A. SMITH y a la publicación, treinta años más tarde del *Treatise*, de su *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

⁸³⁷ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 100.

⁸³⁸ T. 514 (746).

⁸³⁹ T. 514 (746-7).

3) La discusión de HUME sobre las reglas de justicia concluye con su tesis acerca de la naturaleza convencional de la obligación de guardar las promesas en contra de otras corrientes que defienden la existencia de una tendencia natural a ser fieles a lo prometido. Para HUME, sin sociedad los agentes no pueden llegar a acuerdos ni formular compromisos ni obligaciones intersubjetivas; una promesa es ininteligible sin las convenciones previas entre los agentes. Si la estabilidad establece los títulos posesorios y excluye a los demás que no sean propietarios del goce de los bienes y la transferencia por consentimiento confirma la necesidad del mercado en cuanto sea compatible con el primer principio de justicia, la regla de guardar las promesas designa el modelo de las relaciones de lealtad entre conciudadanos y, por ende, supone un sistema formal de legitimación del comportamiento económico⁸⁴⁰. Sin embargo, las palabras de HUME por su singularidad han tenido un amplio eco en la presente discusión ética y a ella nos ceñiremos sirviéndonos de la lectura hecha por MACKIE, quien ha sabido traducir su significado y sus intenciones al lenguaje ético actual⁸⁴¹.

Primeramente, en la exposición de HUME, tenemos una labor crítica de aquellas posiciones sobre la promesa que, de acuerdo con la opinión de MACKIE, es trasladable a alguno de los autores modernos. Por un lado, está arguyendo contra una corriente, rival de su teoría convencionalista, que contempla el fundamento de la obligación de las promesas en un "acto de la mente" que acompaña a las palabras "yo prometo" y una de cuyas variantes más significativas defiende que formular una promesa es lo mismo que "colocarse bajo una obligación" y expresar así la intención de cumplirla. Curiosamente, la estrategia de MACKIE al afrontar un análisis de estas corrientes resulta paradójica, pues escoge a un autor que, a primera vista, es objeto de la criba de HUME, pero que insiste en que los actos de prometer sólo son comprensibles como "hechos institucionales", esto es, en la medida que se han establecido "insituciones" en un contexto de cooperación mediante convenciones y "reglas constitutivas". En efecto, MACKIE presta una mayor atención a la teoría de los *speech acts* de J. SEARLE, pues considera que su propuesta arroja algo de luz sobre "la obscura nación que HUME menciona pero rechaza, es decir, que prometer es un especial 'acto de la mente'⁸⁴². Según SEARLE, en un contexto explícitamente performativo, quien dice hacer algo profiere una promesa, esto es, la expresión de ciertas palabras como "yo prometo hacer algo" equivale a un acto de hacer una promesa y, parte del significado de estas palabras, es la intención de ejecutar el acto de prometer descrito⁸⁴³. Así, el trato de la promesa por SEARLE como un "acto de habla" que permite solventar el problema de la derivación de un *ought* a partir de un *is* puede interpretarse, en

⁸⁴⁰ Cfr. G. POLAMBELLA, *Diritto e Artificio in David Hume*, op. cit., p. 139-143.

⁸⁴¹ J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, op. cit., p. 96 y ss.

⁸⁴² *Ibidem*, p. 98.

⁸⁴³ J. SEARLE, "How to derive 'ought' from 'is'", en *Theories of Ethics*, edit. por P. Foot, Oxford, 1967. Hay traducción española de M. Arbolí, en *Teorías sobre la Ética*, ed. de Ph. Foot, op. cit., p. 151-170.

la lectura de MACKIE, como un "acto de la mente", sea una resolución, un deseo o una volición, la voluntad de cumplirlo. Estas indicaciones se entienden de esta forma con la salvedad de que esos actos de habla son comprensibles porque se efectúan de acuerdo a unas reglas constitutivas de una "institución", en este caso de la promesa, en suma, son inteligibles por el propio actor y por los demás en la medida que son "hechos institucionales". Recogiendo la opinión de HUME, resulta que un acto de tal clase, en realidad, sólo es posible si previamente se establece convencionalmente la institución de las promesas. Incluso, la emisión de un acto de habla requiere un cuerpo de reglas del lenguaje que permita confeccionar frases coherentes e inteligibles y este código es también objeto de las convenciones, como la promesa⁸⁴⁴.

Tras este balance, de acuerdo con la exposición de MACKIE, sólo resta preguntarse cómo surge la institución de las promesas y por qué los agentes tienen una tendencia a guardar los compromisos y a desaprobado a aquéllos que rompen su palabra, incluso en el caso de que el transgresor no obtenga ninguna ventaja de su conducta. Desde luego, el fundamento de la obligación de cumplir las promesas no puede sustentarse en una tendencia o instinto natural que mueva a hacer lo prometido sin las ventajas del uso del lenguaje. Los argumentos para probar la institución de la promesa no pueden ser entendidos, según HUME, en términos de actos privados de la mente, sino que hay que tener en cuenta la emisión de signos o palabras, que estas acciones se hacen en relación a otro agente, conociendo el significado de lo que se expresa y con la intención de cumplirla. Su conclusión es que un acto como la promesa realizada en estas condiciones obliga objetivamente, incluso si había engaño por medio, esto es, si se estaba emitiendo una decisión que no se pensaba cumplir. La promesa aparece como algo que obliga intersubjetivamente y que esto es así al margen de las circunstancias que pudieran obstaculizar su ejecución. Como dice MACKIE, encontramos en estas palabras tres presunciones diferentes: por un lado, dos agentes que se prometen algo tienen una cierta perspectiva de futuro, esto es, que al margen de las ventajas o beneficios presentes saben que, con posterioridad, pueden seguir teniendo relaciones semejantes y que esto supone una forma de sanción futura, puesto que la conducta actual condiciona la actitud futura respecto al incumplidor; la segunda asunción reside en que se espera de los agentes una conducta propia de un espectador imparcial, esto es, estable y razonable, y, por tanto, que, si alguien rompe un

⁸⁴⁴ Como es sabido, la teoría de SEARLE ha sido objeto de una interesante polémica. Entre quienes más descollan, está, sin lugar a duda, está "El Juego del Prometer" de R.H. HARE, quien dice lo siguiente de SEARLE: "Hablar de 'hechos institucionales' si puede ser iluminador, puede ser también un modo insidioso de cometer la 'falacia naturalista'... Existen principios morales, y otros principios, aceptados por la mayoría, que si no fueran aceptados de manera general no existirían ciertas instituciones como la promisión o la propiedad". A raíz de este juicio infiere que SEARLE cae en una tautología, puesto que "puede parecer como si el 'hecho bruto' de que una persona ha proferido cierta secuencia fonética implica el 'hecho institucional' de que ha prometido y que esto, a su vez, implica que debe hacer ciertas cosas. Pero se puede deducir esto sólo si alguien acepta el principio no tautológico de que se han de cumplir las promesas". Cfr. R.H. HARE, "El Juego del Prometer", en *Teorías sobre la Ética*, ed. de P. Foot, *op. cit.*, p. 185-6.

pacto en un momento dado, posiblemente lo haga igualmente cuando formule otros similares; finalmente, que una persona recordará siempre la conducta de otros agentes, lo que supone un motivo de rencor respecto del que falla en la realización de sus compromisos.

¿Qué razón existe para cumplir los compromisos reflejados en una promesa y para desaprobar a los transgresores? La institución de la promesa se explica, según HUME, por las necesidades e intereses de la sociedad por todo lo cual ciertos aspectos ya conocidos de la naturaleza humana son invocados para obviar sus efectos perjudiciales para la convivencia. De acuerdo con sus presupuestos filosóficos, la realización de una acción, incluido, el cumplimiento de una promesa o su omisión, requiere una disposición, tendencia o motivo que mueva a la voluntad a ejecutarla. Como en el caso de la justicia, es el interés en la sociedad como vehículo de cooperación, esto es, en el comercio y en la realización de transacciones, lo que conduce a su establecimiento. Pero, este interés surge al tiempo que aparece una confianza mutua y el resultado es la creación de redes de interrelación: "como cada individuo percibe el mismo sentimiento de interés en sus semejantes, cumple inmediatamente su parte en el trato que haya efectuado porque está seguro de que los demás no querrán dejar de cumplir la suya"⁸⁴⁵. Al interés como primer motivo de la obligación de cumplir las promesas, se uniría a continuación un "sentimiento de moralidad" o de aprobación que vendría a apoyar la ejecución de los compromisos. Así, a medida que la convención de guardar las promesas se extiende entre los agentes porque es ventajosa, en el caso de que cada uno haga su parte respecto a los otros y de que se penalice moralmente al transgresor, resulta que todas las ventajas del sistema presuponen que las elecciones personales no son aisladas, sino que siguen imparcialmente un modelo de pautas de conducta, y presupone también que el sentimiento moral de apoyo a la regla de cumplir lo prometido añade una cierta regularidad y seguridad de que así va a ser.

Como afirma HARRISON, la naturaleza convencional de la institución de la promesa, basada en el interés y en el sentimiento moral, conlleva dos extremos diferentes⁸⁴⁶. Primero de todo, que hay una decisión humana de que cierto tipo de palabras, pronunciadas antes de un acto, deben ser emitidas y de que su omisión implica incurrir en algún tipo de sanción social. Y, en segundo lugar, que es objeto de convención o acuerdo que las palabras a pronunciar sean "yo prometo". Esto es así, a juicio de HUME, puesto que se precisa un "lenguaje del prometer" especial que haga inteligible la voluntad de los agentes y que se encuentra detrás de las palabras, de forma que quien las utiliza se sienta obligado a cumplir lo prometido y que sepa las consecuencias de su incumplimiento. Un lenguaje que tiene la función especial de ponerse al servicio de la voluntad de obligarse. No basta con la voluntad o intención para que una

⁸⁴⁵ T. 522 (756).

⁸⁴⁶ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 129.

promesa sea obligatoria, "sino que ésta deberá ser expresada en palabras o signos si quiere obligar a una persona"⁸⁴⁷. Pero, la expresión, con las convenciones, acaba por convertirse en el elemento esencial de la institución de la promesa, comportando una obligación aunque, en secreto, esté resuelto a incumplir sus palabras.

Es notoria la presentación que HARRISON, reacio a alabar sin razón, hace de la teoría de HUME, pues afirma estar de acuerdo con sus planteamientos, salvo en un extremo relacionado con el carácter formal de la promesa, extremo en el cual también coincide con un autor como MACKIE. El párrafo polémico dice lo siguiente: en ocasiones, "no podemos concebir cómo es posible que la utilización de una cierta fórmula verbal cambie en algo las cosas. Por tanto, nos *imaginamos* que existe un nuevo acto mental, al que denominamos *volición* de una obligación, y nos figuramos que la moralidad depende de ello"⁸⁴⁸. Para HARRISON, parece que HUME defiende que uno mismo puede crear obligaciones personales con sólo alterar algunas circunstancias que debería tener un acto de la mente⁸⁴⁹. Es decir, que es posible generar obligaciones si se "imaginan" algún tipo de acto mental y que está enlazado con la voluntad. Es difícil ver cómo se puede "fingir" o "imaginar" un acto de la voluntad, no ligado a otros anteriores, que, a su vez, sirva para fundar una obligación. En los mismos términos se expresa MACKIE que rechaza este rasgo de las promesas⁸⁵⁰. Asegura que, ciertamente, dadas las razones aducidas en favor de las convenciones, es factible aceptar voluntariamente obligaciones como una práctica normal de las promesas. La voluntad de asumir una obligación es una parte primordial de la promesa y de la formulación de la expresión concreta que la funda. MACKIE considera que el tema de la "ficción", tal y como afirma HUME, en realidad, es una cuestión lógica que se plantea en abstracto, como si fuese posible crear una obligación mediante un acto imaginario de la mente, pero que no es empíricamente comprensible sin el complejo aparato de las convenciones y los deseos, creencias, sentimientos y expectativas⁸⁵¹.

Finalmente, en virtud de todo lo dicho, MACKIE concluye su exposición considerando que la regla de las promesas tienen en HUME una serie de rasgos a destacar, una síntesis que nos va a servir para terminar nuestro examen⁸⁵²: 1) La promesa es algo exclusivamente *social*, no comprensible o realizable en términos de una moral privada o de conductas individuales no relacionadas con otros agentes; 2) Su estatuto es *convencional*, esto es, que ni el hecho de respetar los compromisos o de desaprobar la conducta transgresora es una

⁸⁴⁷ T. 523 (757).

⁸⁴⁸ T. 523 (757).

⁸⁴⁹ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 130.

⁸⁵⁰ J. MACKIE, *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p. 102 y ss.

⁸⁵¹ MACKIE, comprensivo con HUME, afirma que la razón de su juicio obedece a una comparación que hace con ciertas nociones religiosas.

⁸⁵² J. MACKIE, *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p. 103.

expresión directa de un instinto natural que pueda suponerse en los hombres, sino que es resultado de las interacciones sociales y, en consecuencia, su cumplimiento como práctica común beneficia a todos; 3) Por último, según MACKIE, HUME califica a la institución de la promesa de algo que, para él, como se ha visto, no es aceptable, el que prometer algo implique una *ficción*, por la cual se crea una obligación en virtud de un acto especial de la mente, la voluntad de obligarse a algo.

4.5.- Balance final: el argumento de la "utilidad".

Un balance de los aportes de la reflexión de HUME a una teoría sobre la justicia y el derecho debe tener en cuenta, según lo visto, los siguientes extremos que parecen vertebrar su versión final:

1) La justicia, entendida como una institución social, se articula en torno a un sistema o esquema *mínimo* de "reglas generales", "artificiales" o convencionales, además de "universalmente inflexibles" y de poseer el rasgo de "no admitir grados" en su aplicación. O como dice HUME en una frase bastante expresiva: "La justicia no tiene nunca en cuenta en sus decisiones la conveniencia o falta de conveniencia de los objetos con las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios"⁸⁵³.

2) Este esquema de justicia se instituye como algo necesario ante la conjunción de unas concretas circunstancias, como un "remedio" de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana -el "egoísmo" o interés por lo cercano y la "generosidad limitada"-con la *situación* de objetos externos -la "facilidad del cambio" o "inestabilidad de los bienes", junto con su "escasez" en comparación con las "necesidades y deseos de los hombres"-⁸⁵⁴.

3) Ello implica que sea el "interés por uno mismo" -el interés de uno centrado en el ámbito de lo lejano- el primer motivo que lleva al establecimiento de las reglas de la justicia y que éste se vea refrendado moralmente por la simpatía o por un sentimiento surgido de un "carácter humanitario" extendido entre todos los agentes: el sentido de justicia.

4) A juicio de HUME, estas reglas, surgidas del "conflicto de intereses", sirven paradójicamente como un vehículo de *cooperación* y una vía de *coordinación* de conductas y, en definitiva, para la *satisfacción* de los intereses personales. El modo de realizar esta coordinación está perfectamente expresado en el ejemplo de los "remeros", esto es, a través de un acuerdo o convención, sin mediar una promesa, por el cual se deciden a impulsar un bote a fuerza de remos.

⁸⁵³ T. 502 (730).

⁸⁵⁴ T. 494 (720).

5) Ello implica la aceptación global de las reglas y el compromiso de cumplir con los deberes inherentes al sistema. Insta, por tanto, una cierta *reciprocidad* y, consiguientemente, las *sanciones* en las que incurrirá el que incumpla sus mandatos, sanciones que van desde la mera desconfianza general, presiones sociales o morales hasta los delitos tipificados jurídicamente.

6) Por último, el esquema o sistema de justicia exhibe un contenido *mínimo* de reglas, articulando una estructura típica de *mercado*. Esas reglas son la de la estabilidad de la propiedad, junto con las que la determinan y otorgan los títulos posesorios, así como las reglas sobre la transferencia de la propiedad por consentimiento y la de guardar las obligaciones de las promesas.

Por todo lo anterior es posible subrayar como rasgos básicos del análisis de HUME al elemento interactivo de las reglas de justicia y su vinculación expresa con el contexto en el que habitan los seres humanos, con sus necesidades y deseos. Si bien esta versión de una teoría sobre la justicia parece, en líneas generales, satisfactoria, especialmente en relación con otros autores de la época, como así dejan patente comentaristas que se han servido de sus aportes para configurar un enfoque empirista actualizado, existen aspectos que enturbian un tanto sus ideas centrales. Son sombras, sin embargo, que no desmerecen al conjunto. Pues bien, no es exagerado afirmar que buena parte de sus dificultades, al menos en el *Treatise*, proceden de un uso excesivo de su orientación psicologista como estrategia metodológica eficaz para fundar sus pretensiones. Su apuesta por el sentimentalismo como una opción válida para explicar el origen y fundamento de nuestros juicios morales ponderados y de los standards de conducta tiene su parangón en la cuestión de la justicia. El conflicto entre la pasión y la razón tiene su paralelismo en la tensión entre el interés privado y la regla general, con "puntos de vista más amplios" y fundamental para guiar la conducta de los agentes por la senda de la coordinación y la cooperación. He ahí al interés, una pasión serena y, en cierto modo, socializada, como aparece en un análisis realmente admirable, se convierte, una vez queda despojado de sus inconvenientes, en un motivo de obediencia al orden de la justicia y es así aprobado por un sentimiento generalizado de simpatía. Sólo que no resulta fácil entrever cómo, en una de sus aportaciones originales y más ambiciosas, la simpatía funciona como mecanismo de seguridad de todo el sistema, transmitiendo las mismas opiniones y sentimientos a toda la colectividad y canalizando las conductas en el respeto de las reglas de la justicia. Otro aspecto vulnerable de su teoría reside en su insistencia en el nexo entre la imagen mental de la posesión y el derecho real, la "ficción" de la propiedad. Por un lado, resulta clarificadora su idea de que, en la vida ordinaria, se trabaja y negocia con el "como si" quien posee, usa y disfruta un bien es su propietario real y su función en las transacciones privadas y en la estructura más global del mercado, que, al final, es lo que sustenta la sociedad y justifica el establecimiento de un "esquema" de justicia. Pero, por otra parte, legitimar la ubicación del derecho de propiedad, con todo lo que supone de facultades, de deberes y obligaciones, en el punto neurálgico del sistema en base a las representaciones de la

imaginación, siempre cambiantes, parece demasiado endeble y, probablemente, muy alejado del gusto de la dogmática. Como ya se ha advertido estas dificultades tampoco son razones de peso para arrinconar y reprobar las aportaciones más saludables de HUME, sino, más bien, para pulirlas y perfilarlas con más tino.

El autor mismo se percató de las dificultades que entrañaba su plantemiento, sobre todo para un lector que para entenderlo debía introducirse en el peligroso laberinto de la mente humano y, de hecho, en el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, modifica su argumentación sobre la justicia para centrarse en un único punto de discusión: la "utilidad" de un orden normativo justo para la cooperación social. No es que en el *Treatise* no se mencionase para nada la utilidad de un sistema de justicia, sino que ocupa un lugar periférico en su disgresión. Es más, esta idea subyace, con toda probabilidad, a sus argumentos anteriores y sólo al final de esta obra, en la última parte del libro III aparece con claridad. Ahí es donde dice, por ejemplo, que "la justicia es una virtud moral simplemente pro su tendencia al bien de la humanidad, y de hecho no es sino una invención artificial para alcanzar este propósito"⁸⁵⁵. O apunta que los sentimiento de placer o dolor se derivan de cuatro fuentes distintas: "obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando éste es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quien lo posee"⁸⁵⁶. Claro que estas afirmaciones no pasan de ser unas insinuaciones marginales, un párrafo en un texto de bastantes más páginas.

En verdad no se puede concluir un análisis de la temática de la justicia en la obra de HUME sin considerar su tesis de que las reglas se instauran por su utilidad respecto a la convivencia y de que el hábito de observarlas es aprobado generalmente, esto es, se considera virtuoso, es un hábito útil. De acuerdo con el *Enquiry*, "que la utilidad pública es el único origen de la justicia y que las reflexiones sobre las benéficas consecuencias de esta virtud son la *única* fundamentación de su mérito es una proposición" que está fuera de toda duda, aunque merece ser objeto de indagación y examen⁸⁵⁷. Y el término "utilidad", aplicado a la explicación sobre el esquema de justicia, quiere decir que existe "una tendencia hacia un cierto fin", esto es, la seguridad en el goce de bienes y el logro de una felicidad general, y que esa tendencia se manifiesta y propaga con el establecimiento de unas reglas⁸⁵⁸. Finalmente, puede destacarse otro texto del *Enquiry* en el que se enlaza esta opinión suya con otras ideas que son centrales en el *Treatise* y que muestra la conexión existente entre las dos obras:

855 T. 577 (823).

856 T. 591 (840).

857 EM. 183 (43).

858 EM. 286 (154).

"Si examinamos las leyes *particulares* por las cuales es dirigida la justicia y determinada la propiedad llegaremos a la misma conclusión. El único objeto de todas estas leyes y reglamentaciones es el bien de la humanidad. No sólo es necesario que las propiedades de los hombres estén separadas, para la paz y por el interés de la sociedad, sino que las reglas que nosotros seguimos al hacer la separación son las mejores que pueden buscarse para servir mejor a los intereses de la sociedad"⁸⁵⁹.

Tras estas consideraciones, cabe plantearse la cuestión de si el relato utilitarista de la justicia es, en la pluma de HUME, un utilitarismo tal y como se concibe en la actualidad o si es solamente un antecedente a estas posiciones. En definitiva, ¿cuál es el significado de estas palabras de HUME? Antes unas pocas palabras sobre la corriente utilitarista. El utilitarismo se presenta en la actualidad como una teoría ética de corte empirista, basada en el primado de los datos sensoriales y de la información factual. Toda valoración racional, moral o política debe fundarse sobre una noción de preferencia construída considerando la suma de satisfacciones⁸⁶⁰. BENTHAM había anunciado que la utilidad depende de aquello que todos los individuos están en grado de procurarse y del cual reciben satisfacción. Como reza el principio utilitarista por excelencia, la utilidad se mide por la suma de la felicidad de todos los individuos de una sociedad. Pero, un utilitarista puede entender esta máxima de dos formas diferentes. Una versión, el "utilitarismo de acto" como es generalmente conocido, mantiene que una acción es buena o mala, justa o injusta, según su capacidad para determinar consecuencias positivas o negativas de acuerdo a una suma algebraica que registra el total del placer o dolor de un individuo o conjunto de individuos. Por el contrario, en el "utilitarismo de regla" lo que se suma son las consecuencias de la regla con independencia del resultado de los actos. A nivel de principios, uno y otro tipo de utilitarismo valora las consecuencias o de las acciones o de las reglas para la producción de la felicidad general. Lo cierto es que tanto en uno como en otro caso no han dejado de ser objeto de una fuerte polémica sobre sus presupuestos y su validez para la confección de una política social, pero esta discusión, con ser interesante, excede de las intenciones de este trabajo.

Un autor como HARRISON, entre otros, ha tratado el problema de analizar las tesis de HUME sobre la justicia como algo útil a la luz de las posiciones utilitaristas⁸⁶¹. Se centra principalmente en la consideración de si su doctrina

⁸⁵⁹ EM. 192 (53).

⁸⁶⁰ Sobre el utilitarismo existe una amplísima bibliografía, de la que cabe entresacar la discusión entre SMART, J.J.C. y WILLIAMS, B., en *Utilitarismo. Pro y Contra*, trad. J. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1981, p. 165.

⁸⁶¹ F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 211 y ss; HAAKONSESEN, *The Science of Legislator*, *op. cit.*, p. 39 y ss; y J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, *op. cit.* p. 91.

está o no cercana al utilitarismo de acto, aunque hace referencias explícitas al utilitarismo de regla, trayendo a colación otras opiniones del autor. En su libro sobre HUME, señala lo siguiente:

"Hume no fue un utilitarista común (*ordinary utilitarian*) o, en un tanto por ciento, no lo era explícito. Aunque realiza un relato utilitarista de las virtudes, incluyendo una defensa utilitarista de la virtud que equivocadamente llamó justicia, no ha formulado articuladamente una teoría utilitarista general sobre lo que hace que una acción sea *correcta*, o lo que hace un *deber*, opuesto a lo que hace que un carácter personal sea una virtud. Algunas veces, dice que una acción es un deber si es un tipo de acción hacia la cual estamos impulsados por un motivo usual en los hombres, lo que no es una observación utilitarista en absoluto. En otras ocasiones, establece específicamente que, aunque las reglas de justicia son útiles, realmente esenciales, tenemos un deber de ajustar nuestras acciones a las reglas útiles incluso cuando nuestra obediencia es perjudicial. Claramente estas afirmaciones lleva a Hume a rechazar una teoría de acuerdo a la cual debemos cumplir las reglas si y sólo si las consecuencias de guardarlas son mejores que las consecuencias de su desobediencia. Esta perspectiva es, desde luego, incompatible con un utilitarismo de acto"⁸⁶².

Y unas páginas más adelante en el mismo libro vuelve a referirse al supuesto utilitarismo de HUME:

"Desde luego, Hume no era un completo utilitarista. Nunca expresó la opinión de que debemos actuar de tal forma que *maximicemos* la felicidad; su opinión era que las virtudes son cualidades que son útiles o agradables a nosotros o a los demás. Su teoría, en otras palabras, no era una teoría - como sucede con el utilitarismo- sobre lo que hace correctas a las acciones, sino sobre lo que hace virtuosas a las cualidades personales. La justicia es una virtud por esta razón (porque es útil a nosotros y a los demás), pero de ello no se sigue que debemos tener las reglas de justicia que tenemos. Incluso no se sigue que debemos *obedecer* siempre las reglas que tenemos"⁸⁶³.

WHELAN, tras analizar el posible utilitarismo de la filosofía moral de HUME, trata más de cerca la utilidad de la justicia:

"Hay muy pocos rasgos importantes que deben servir para aplicar la etiqueta 'utilitarismo' (un término que él no usa) a Hume. En su forma

⁸⁶² J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 33.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 87-8.

clásica, el utilitarismo no prescribe simplemente que las acciones deben tener consecuencias beneficiosas, sino más precisamente que esas acciones, en determinadas circunstancias, deben dar por resultado una mayor felicidad general, aumentando el placer o dolor de todos los individuos afectados. Este elemento de maximización es necesario al utilitarismo para ser una doctrina prescriptiva no ambigua ... Por contraste, Hume nunca aboga el utilitarismo como una fórmula práctica precisa, ni argumenta que la tendencia a una *mayor* felicidad general constituye una parte del standard de los juicios morales ordinario; esta fórmula de maximización no aparece en su teoría moral ... Su aprobación del principio de utilidad le proporciona un método general de justificación ética, pero no le dan los medios precisos para solventar los dilemas específicos que surgen en la vida moral y política, tales como el conflicto central entre la justicia y la benevolencia, donde las consideraciones a largo plazo de la utilidad social como fundamento de la observancia de las reglas puede chocar con nuestros impulsos a ayudar en caso de apuro ... La ausencia de imperativos de maximización también quiere decir que Hume no se enfrenta directamente a muchas de las dificultades que surgen dentro del utilitarismo clásico: Hume, por ejemplo, no se plantea el problema de si la felicidad debe ser maximizada colectivamente o distributivamente; o el problema del alcance de la obligación utilitarista; y el problema relativo a la comparatividad y cuantificación de tipos y grados de felicidad necesaria para la satisfacción del mayor bien posible"⁸⁶⁴.

En nuestra opinión, estas lecturas responden a una interpretación correcta de las palabras e intenciones de HUME al plantear el problema del criterio de la utilidad en los términos reseñados. Quizá falta completar el análisis con la explicación sobre el papel que ocupa en una teoría sobre la justicia, pues estos autores se limitan a especificar su lugar en la fundametrnación de los juicios morales ponderados de los agentes. En tal sentido, vamos a referirnos a dos cuestiones enlazadas: la primera concierne al principio de utilidad como fuente de los juicios morales y la segunda sobre la cuestión de si el concepto de utilidad lleva o no automáticamente a la idea de "necesidad", esto es, la justicia es algo útil en tanto que necesaria para la sociedad y la cooperación entre agentes. Respecto al primer punto, como ya anticipamos, aparece alguna breve alusión en el *Treatise*, pero es especialmente en el *Enquiry*, donde HUME le dedica una mayor atención. Su punto de partida reside en la observación del uso que en la vida diaria y en los juicios ordinarios se hace del término "utilidad", "ya que se supone que no se puede hacer elogio de una persona que mostrar su utilidad al público y enumerar los servicios que ha prestado a la sociedad y los hombres"⁸⁶⁵. La conclusión del análisis de HUME es bastante clara si se conecta con sus explicaciones sobre la moral: un peculiar sentimiento de aprobación es el rasgo distintivo y determinante de las distinciones morales;

⁸⁶⁴ F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, op. cit. p. 213.

⁸⁶⁵ EM. 212 (75).

posteriormente, aclara que estas distinciones surgen de la percepción de su utilidad y de la capacidad de las acciones y caracteres de los agentes para producir un sentimiento agradable en sí mismo o en los demás. En consecuencia, HUME no perfila el sentimiento moral como una facultad que responde generalmente, o que debería responder, a acciones que son correctas porque están de acuerdo con la utilidad. Más bien, la utilidad es un rasgo que se encuentra en las cualidades y las acciones que son juzgadas como correctas por el sentido moral. De ahí que, a la postre, la utilidad sea el "único" fundamento de la aprobación de las virtudes naturales, pero también de las artificiales. Veamos el siguiente párrafo del *Enquiry* donde queda más claro este extremo:

"Parece ser un hecho que la circunstancia de la *utilidad* es, en todos los sujetos, una fuente de aprobación y de alabanza; que constantemente se apela a ella en todas las decisiones morales sobre el mérito o demérito de las acciones; que es la única fuente de la alta consideración concedida a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las otras virtudes sociales, de la benevolencia, de la generosidad, de la caridad, afabilidad, suavidad, compasión y moderación y, en una palabra, que es el fundamento de la parte más importante de la moral, la cual tiene referencia a la humanidad y a nuestros semejantes"⁸⁶⁶.

¿Pensó HUME que la justificación de las reglas de justicia por su utilidad implicaba algo más que una directriz con la que formular un juicio? ¿Consideró que todo el problema consistía, más bien, en fundar la "necesidad" de esas reglas para cualquier tipo de empresa que quisieran emprender los agentes? Ciertamente, en la obra de HUME no se aclaran demasiado estos extremos, aunque somos de la opinión de que buena parte de la legitimación del establecimiento del sistema de justicia se basa en su necesidad para la sociedad y así pueden encontrarse textos que justifican esta idea. Por ejemplo, esto es lo que parece indicar cuando al principio de la sección "Of Justice" del *Enquiry* sobre la moral trata los diferentes estados en los que puede prevalecer el orden de la justicia. Al margen de su sentido metafórico y de estar condicionado por la primacía del respeto a la propiedad, su análisis es bastante interesante. Así, en un estado de "pródiga abundancia" de bienes parece absurdo establecer las reglas de justicia, pues todo individuo puede satisfacer sus apetitos y sus deseos con sólo coger lo que quiere; igualmente, tampoco es preciso un respeto de las posesiones cuando los agentes están en una situación tal que, con las mismas necesidades, poseen una generosidad ilimitada que evita cualquier tipo de pelea o disputa sobre los bienes; por otra parte, en el caso de una "indigencia extrema" parece que el estado de emergencia apremiante lleva a un régimen comunitario de bienes que con el máximo trabajo y frugalidad permita que perezca la mayoría. Por último, el supuesto más

⁸⁶⁶ EM. 231 (95).

ilustrativo es el que plantea que, "por el destino, un hombre virtuoso cayese en una sociedad de forajidos, alejado de la protección de las leyes y del gobierno. ¿Qué conducta debería seguir en esta trista situación?"⁸⁶⁷. La cuestión queda en el alero, aunque HUME pretende con este método incisivo explicar la necesidad de las reglas de justicia para cualquier empresa cooperativa y que su establecimiento está en relación a las necesidades y deseos de los agentes y del contexto en el cual habitan: "las reglas de la equidad o de la justicia dependen enteramente del particular estado y condición en que se encuentran los hombres y deben su origen y existencia a la utilidad que surge para el público, de su estricta y regular observancia"⁸⁶⁸. Para finalizar esta cuestión transcribamos otro texto donde aparece, de nuevo, la idea de que la necesidad es la fuente de aprobación de la justicia:

"La necesidad de la justicia para apoyar a la sociedad es el único fundamento de su virtud, y puesto que ninguna excelencia moral es tan estimada como ella, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, la más fuerte energía y el más completo dominio de nuestros sentimientos"⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ Estos ejemplos están en EM 183 y ss. (43 y ss.).

⁸⁶⁸ EM. 188 (48).

⁸⁶⁹ EM. 203-4 (65).

Capítulo quinto

La construcción del estado.

5.1.- Introducción.

La definición de la justicia propuesta por HUME se basa en la afirmación de que los agentes, comúnmente, siguen en su vida ordinaria los designios de su interés personal, un interés que tiene, sin embargo, una proyección más amplia de lo normal puesto que extiende su influjo más allá de la satisfacción de los deseos que operan a corto plazo en la mente. El efecto de las convenciones no es otro que el de consolidar ese interés a largo plazo con el reconocimiento público de que el establecimiento de las reglas de justicia interesa a todos y que éste es un requisito imprescindible para la obtención de ventajas por la mutua colaboración. Pero, el mérito de las convenciones reside no tanto en este extremo como en que crea una sutil red de interacciones en la que la conformidad a las reglas y el logro de ventajas depende de la conformidad y de la conducta de los demás. También en sus explicaciones sobre el gobierno y el poder político su concepto de interés ocupa un papel de primer orden. Lo paradójico del caso es que juega en sentido inverso al propugnado en su teoría sobre la justicia. En efecto, aunque el interés en general es el primer motivo de la justicia, ahora resulta que los agentes pueden verse conducidos por un interés más a corto plazo a obtener ventajas inmediatas sólo con violar el sistema de reglas. De este modo, si se dejase actuar libremente a esta pasión, se rompería el orden instaurado con la aceptación de la justicia salvo que mediante otras convenciones se acuerde vertebrar una instancia cuyo fin sea prevenir estas situaciones. Este es, según HUME, el origen del estado y de la autoridad política.

Esta versión de uno de los problemas centrales de la filosofía política conlleva un retorno a las posiciones iniciales de HOBBS, que parecían ya rebasadas. Pero, ahora, HUME retoma la cuestión de la tendencia de los agentes a preferir las pequeñas ganancias inmediatas a la seguridad y el mantenimiento del orden que son privilegio de la justicia, contemplado como algo remoto por la mente humana. Así centra el núcleo del problema en una frase con la que se abre la primera de las secciones dedicada a los temas políticos, "Of the Origin of Government": "Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres

están guiados en gran medida por su interés y que, aun cuando extiendan sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos"⁷⁴⁵. El remedio a esta falta de motivación en los agentes reside en el estado, por el cual una serie de ciudadanos, magistrados, funcionarios, jueces y demás aparato burocrático, son colocados en una situación en la cual su interés inmediato consiste en observar y hacer observar las reglas de la justicia.

A primera vista, esta sugerencia sobre el origen y la construcción del estado parece ser una apuesta radical de HUME que tiene ramificaciones en otras cuestiones importantes de filosofía política. Le sirve para realizar un estudio de más largo alcance que diversifica su trabajo en torno a tres bloques de problemas: en primer lugar, la crítica al contrato social; en segundo lugar, una búsqueda de razones válidas para la legitimación y la función del estado; y, por último, una indagación sobre los motivos y las circunstancias que rodean la obligación política de los ciudadanos, que HUME denomina "obediencia civil"⁷⁴⁶. El primero de los puntos es, sin lugar a duda, importante, pues HUME plantea su análisis sobre el estado en la forma de un diálogo constante con el contractualismo, contra el cual escribe las críticas más agudas de su filosofía política y, de hecho, lleva a cabo una labor de desenmascaramiento de la figura del "contrato" como instrumento de explicación del orden social y del poder político. Si el estudio del origen de la justicia le conduce a denunciar el "estado de naturaleza" como "una ficción filosófica" y como "una vana fábula" de los poetas, el estudio que, a continuación, inicia, deudor de este otro, se construye sobre la base de que el contrato no sirve para describir la génesis del gobierno ni las razones en favor de la obediencia de los ciudadanos de los mandatos emanados de la autoridad política. Denunciar los fundamentos de una teoría, pero sin negar el peso específico que estas cuestiones tienen en la ciencia política. Tan sólo que HUME recrimina a los contractualistas clásicos su lejanía de la naturaleza humana, su escasa perspectiva histórica y una nula preocupación por una metodología realmente empirista. La génesis y legitimación del gobierno y del estado, la obediencia de los ciudadanos a la autoridad en la forma de una virtud -"la lealtad"-, y un estudio sobre las leyes de la evolución de la sociedad son cuestiones tratadas por HUME que interesa afrontar en el marco de su pensamiento político.

5.2.- La *ficción* del contrato.

HOBBS y LOCKE, junto a ROUSSEAU entre otros, concibieron la versión moderna del "contrato social" como uno de los temas ineludibles en filosofía

⁷⁴⁵ T. 534 (769-70).

⁷⁴⁶ T. 494-5 (720-1).

política pretendiendo así explicar el origen y la legitimación del poder político y las razones de la obediencia de los ciudadanos⁷⁴⁷. Bien es cierto que las variaciones a este modelo han sido muchas en la reciente historia de la filosofía, pero en el mundo cultural inglés estos dos son los que más se han repetido dependiendo de la línea ideológica de cada autor⁷⁴⁸. El contrato era entendido como una "metáfora" que permitía abrir espacios teóricos para una reflexión sobre lo social, cuando la experiencia política y la historia parecían no dejar muchos huecos. En efecto, el contrato era el medio a través del cual se podía defender coherentemente o bien una ruptura entre un estado natural de guerra y un estado social ordenado, o bien una continuidad y un paralelismo entre una situación original de paz y la sociedad misma⁷⁴⁹. Pero no sólo es esto: el contrato es una vía para explicar por qué se deben obedecer las leyes y cómo funciona la autonomía de las personas en la vida social. HUME, sin embargo, es el autor que, con su crítica al contrato como algo ficticio, interrumpe bruscamente esta tradición, y se convierte en un precedente interesante de otras alternativas teóricas al argüir argumentos semejantes a los que empleará BENTHAM frente a otro autor contractualista como BLACKSTONE⁷⁵⁰. En sus obras,

⁷⁴⁷ Hoy es de rabiosa actualidad el tema del "contrato social" como un modelo simbólico que explique los problemas de justicia social, principalmente las cuestiones planteadas sobre la distribución de riquezas en el estado de bienestar, así como el establecimiento de garantías que protejan el sistema de derechos de cada agente. Quien ha puesto de moda esta temática es, como puede suponerse, J. RAWLS, pero al que le han salido también otros autores con propuestas sugerentes. Es el caso de R. NOZICK y su "estado mínimo" o de J. BUCHANAN. Otro aspecto relevante de la renovada atención por el contrato es el que N. BOBBIO ha señalado en su ensayo *Il Contratto sociale, oggi* como medio de resolver problemas acuciantes en los estados democráticos, sea de índole laboral, social o político. Sobre esto, puede verse N. BOBBIO, *Il Contratto sociale, oggi*, Napoli, Guido Editori, 1980. Sobre los autores citados, puede verse H. KLIEMT, *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*, versión de E. Garzón Valdés, Barcelona, Alfa, 1983. y F. VALLESPÍN O , *Nuevas Teorías del Contrato Social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Madrid, AE, 1985.

⁷⁴⁸ Un interesante trabajo sobre el contrato social es el de N. BOBBIO. Entre otras cosas señala: "El paso que dio la jurisprudencia, además de la manera de interpretación e integración del texto, fue la que la orientó hacia la idea de "sistema". Es decir, el proyecto de reconducir la filosofía moral y la ciencia del derecho a una ciencia demostrativa, cuyo objeto es descubrir las reglas universales de la conducta mediante el estudio de la naturaleza humana, y no, como era habitual desde ARISTÓTELES, dejarla en una mera práctica de integrar reglas ya dadas. BOBBIO analiza también el resurgimiento de la figura del "contrato social", en su doble versión de *pactum unionis* y de *pactum subiectionis*, y sus variaciones hasta que HEGEL firma el acta de defunción de este instrumento de comprensión de lo social. Cfr. N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna, op. cit.*, p. 13-146. También puede verse D.D. RAPHAEL, *Problemas de Filosofía Política*, trad. M^a Dolores González, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 89-126.

⁷⁴⁹ Sobre la idea del contrato como "metáfora" puede verse P. COSTA, *Il Progetto Giuridico, op. cit.*, secc. VI, p. 293-310.

⁷⁵⁰ J. BENTHAM, *Fragmento sobre el Gobierno*, trad. J. Larios, Madrid, Aguilar, 1973. Entre los juicios en contra de BLAKSTONE, interesa citar alguno. Así, afirma que "en cuanto al contrato originario, alternativamente defendido y ridiculizado por nuestro autor, quizá valga la pena dedicarle algunas páginas para llegar a una noción precisa acerca de su utilidad y realidad. El hecho de que en tiempos anteriores, y aún hoy, se haya llamado la atención sobre el mismo lo hace merecedor de que lo tomemos en consideración. Por mi parte, siempre creí, hasta que tuve conocimiento de la referencia de nuestro autor, que dicha quimera había sido, en

el contrato pierde la importancia que pudiera tener en la filosofía moral anterior y su ámbito de actuación queda reducido exclusivamente a la esfera privada del tráfico y del intercambio de bienes entre los agentes del derecho⁷⁵¹.

HUME se dirige a criticar la teoría del contrato tanto en la sección dedicada a las causas de la obediencia política en el *Treatise* como en uno de sus ensayos posteriores, bien conocido hoy, titulado "Of the Original Contract". Pero, su rechazo al contrato no es más que un elemento de su crítica al iusnaturalismo, que cobra así su punto más álgido en su negación al papel de esta figura en la ciencia política. En efecto, la crítica al contrato como "ficción" deriva de la concepción sobre la naturaleza humana y de la consiguiente doctrina de la artificialidad del origen de las reglas de justicia, que previamente ha establecido. HUME rechaza radicalmente el tema hobbesiano de una destructividad intersubjetiva dominante en el estado natural, así como la hipótesis de una extrema bondad universal, defendida por autores como LOCKE y SHAFTESBURY, que facilitaba la construcción del estado a partir de un acuerdo entre todos. Por el contrario, encuentra normal la tesis de que en un estadio primitivo de la sociedad los hombres estructuren su convivencia sin la invención de una autoridad, por lo menos hasta que crezca su economía lo suficiente y se haga necesaria la presencia de magistrados o gobernantes⁷⁵².

Según HUME, el contractualismo sostiene que la promesa o contrato es "un vínculo o factor de seguridad", acompañado por una "obligación moral", cuyo efecto primordial es tenerse como "la sanción originaria de la función de gobierno, y fuente de la obligación primera de obediencia"⁷⁵³. A continuación, como prueba de esta explicación, resume una conocida sección de LOCKE:

"Todos los hombres han nacido libres e iguales. Sólo por consentimiento pueden establecerse el gobierno y la superioridad. Al instaurar la función de gobierno, el consentimiento de los hombres impone a estos una nueva obligación, desconocida por las leyes de la naturaleza. Por tanto, los hombres están obligados a obedecer a sus magistrados únicamente porque así lo prometieron, y si no hubieran dado expresa o tácitamente su palabra de mantener obediencia, nunca se habría convertido tal cosa en parte integrante de su deber moral"⁷⁵⁴.

realidad, demolida por HUME. Creo que no se oye ahora hablar tanto del contrato como antes. Las indiscutibles prerrogativas de la humanidad no necesitan apoyarse sobre los movedizos fundamentos de una ficción" (p. 61-2).

⁷⁵¹ Sobre la problemática del "contrato" en la historia de las ideas políticas puede verse el libro ya clásico de J.W. GOUGH, *Il Contratto Sociale. Storia critica di una teoria*, trad. ital. R. Casadei, Bologna, Il Mulino, 1986.

⁷⁵² T. 539-540 (776).

⁷⁵³ T. 541 (779).

⁷⁵⁴ *Ibidem*. Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises on Civil Government*, *op. cit.*, cap. VIII.

En efecto, tal y como HUME sintetiza en sus explicaciones, la idea de una conexión entre el consentimiento, formulado en un contrato o promesa que crea así la institución del gobierno, y la consiguiente obligación de obediencia a sus mandatos fue un principio cardinal de la filosofía política de LOCKE. LOCKE, que tiene en la mente la descripción hobbesiana de la guerra de todos contra todos, inaugura una imagen del estado de naturaleza, en la cual la condición normal era la de libertad, igualdad e independencia de una especie tal que es gobernado exclusivamente por las leyes naturales y por la coincidencia de las decisiones individuales con la razón⁷⁵⁵. Pero, la posibilidad de transgresiones del orden natural conduce a que pueda realizarse el paso del estado natural a la sociedad civil con la sola condición de que aquellos que decidan reunirse con otros consientan la unión, quedando desde ese momento conjuntados y formando un solo cuerpo político, "dentro del cual la mayoría tiene el derecho de regir y obligar a todos"⁷⁵⁶.

HUME recoge en ese texto la opinión ciertamente común en la época sobre la formulación del consentimiento para luego criticarla en profundidad. En efecto, para LOCKE y sus contemporáneos, existe una distinción habitual en la disputa política entre consentimiento expreso y consentimiento tácito. En el primer caso, LOCKE afirma que "nadie pone en duda que el consentimiento expreso de un hombre para entrar en sociedad lo convierte en miembro perfecto de la misma, en súbdito de aquel gobierno"⁷⁵⁷. Más problemática parece la justificación de la segunda forma de consentimiento, pues no resulta fácil considerar hasta qué punto es factible pensar que una persona emite un acto de voluntad por el mero hecho de vivir en sociedad. Pero, según LOCKE, la cuestión queda resuelta en cuanto que debe entenderse que "todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera en los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones, y eso en las mismas condiciones que todos los demás súbditos"⁷⁵⁸. Todos, en consecuencia, están igualmente obligados al cumplimiento de las leyes por el consentimiento emitido sea con cualquiera de las dos formas admitidas. Puede decirse que el consentimiento nacido de este modo es, en realidad, una garantía de la libertad individual que está así presente no sólo en el estado natural sino también en la sociedad civil. Y que tiene como consecuencia la posibilidad de derrocar al tirano cuando la mayoría de los miembros de la sociedad consideren que incumple las funciones para las cuales fue nombrado.

755 *Ibidem*, cap. II.

756 *Ibidem*, p. (73).

757 *Ibidem*, p. (90).

758 *Ibidem*.

En oposición a esta serie de argumentos, HUME sostiene que, aunque realmente se deriva de las promesas un deber de obediencia respecto a lo prometido, el fundamento del gobierno y del deber de obediencia a sus preceptos procede de una nueva y original obligación y autoridad, con independencia de todo contrato. En el *Treatise*, HUME especifica cuál es el objeto de su crítica. Así, achaca a los contractualistas que defiendan la idea de una "justicia como virtud natural previa a las convenciones" y, en consecuencia, combate su tesis de que se reduzca la "obediencia civil" al carácter obligatorio de las promesas cuando

"todo gobierno es claramente una invención humana y el origen de la mayoría de los gobiernos es conocido por la historia"⁷⁵⁹.

Por el contrario, para los defensores del contractualismo, asevera HUME, la sociedad resulta ser algo tan antiguo como la especie humana misma de tal forma que retrotraen el origen de las tres leyes fundamentales de la justicia a las fases iniciales de la humanidad y "aprovechándose de la antigüedad y oscuro origen de esas leyes, niegan en primer lugar que sean invenciones humanas artificiales y voluntarias y luego intentan insertar en ellas los otros deberes que son más palmariamente artificiales". Sin embargo, en su análisis del origen de la justicia, HUME ha encontrado que tanto la justicia *natural* como la *civil*, es decir, la justicia que organiza la sociedad y la que estructura al estado, tienen su origen en un artificio y en las mismas convenciones humanas, y que es en estas donde se funda realmente su obligatoriedad.

En "Of the Original Contract", uno de los ensayos más famosos de HUME y en el que reformula las opiniones vertidas en el *Treatise*, aclara aspectos centrales de su crítica al contrato. El objetivo primordial de su atención se dirige a probar que históricamente no ha sido posible la formulación de un contrato de tal categoría y que, sobre todo, el consentimiento no sirve de puntal de toda la construcción teórica. Un consentimiento que debió ser "imperfecto" y, en ningún momento, pudo servir de fundamento a "una administración regular". En primer lugar, porque en la historia no se han producido circunstancias favorables a la manifestación de una decisión de la voluntad de tamaña envergadura. En segundo lugar, porque un consentimiento otorgado de modo expreso o tácito, de hecho, no sirve, ni puede tener tanta influencia sobre la humanidad y la sociedad como para legitimar cualquier poder político, incluido el que surge de la fuerza. Y también porque el argumento de habitar y, por consiguiente, disfrutar de algunas ventajas en el marco de la comunidad no implica la existencia de un consentimiento válido, según prescriben los contractualistas. Finalmente, concluye afirmando la tesis conocida de que "casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente

⁷⁵⁹ T. 542 (780).

fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo"⁷⁶⁰. Y, en todos los casos, sigue HUME, mantienen dicho poder con la fuerza de sus "flotas y ejércitos".

Dada la relevancia de estos aportes de la reflexión humeana, parece oportuno detenernos un poco más en sus argumentos a fin de desarrollarlos y de ver si surgen o no fisuras en su exposición. El elemento central reside en que, por contra a lo sostenido por los contractualistas, el estado y la obediencia a la autoridad no se funda en ningún tipo de consenso. En primer lugar, se dice, afirma HUME en "Of the Original Contract", que el pacto que sirve de base al gobierno es un "contrato original" y, en consecuencia, demasiado remoto para ser conocido por la generación presente. "Original", por tanto, en el sentido de que fuese realizado por hombres en estado primitivo que se asociaron y unieron sus fuerzas por primera vez, "pero al ser tan antiguo, y haber pasado sobre él los mil cambios de gobiernos y príncipes, no podemos pensar que conserve ninguna autoridad"⁷⁶¹. Lo contrario, es decir, que el derecho al acatamiento se funda en el consentimiento y en el pacto voluntario, implicaría, para HUME, una situación harto paradójica: que la palabra dada por los padres se transmitiera y obligara también a los hijos y a todos sus descendientes. En contra de las tesis contractualistas, todas las apreciaciones confluyen en la única idea de que ni el pacto ni esta transmisión "están probadas por la historia o la experiencia en ninguna época o país". La dificultad, que desde una perspectiva empirista parece insalvable, estriba en que no puede decirse que la mayoría de los miembros de un estado hayan otorgado literalmente una promesa. Además, lo que respecto a los firmantes o las partes de dicho pacto resulta ya difícil de aceptar, se acrecienta cuando se refiere a las generaciones posteriores que se ven ligadas por ese consenso primero y obligadas por él sin emitir un acto de voluntad. Sin lugar a duda, este primer juicio de HUME parece correcto en sus términos, especialmente dentro del ámbito teórico en el que fue expuesto, pero en la actual discusión, sin embargo, es considerado como un argumento de segunda fila, pues no parece relevante el debate en torno a si realmente se realizó un contrato de tal categoría o si, por el contrario, no existió. Más bien, lo que centra la atención de los autores reside en el argumento de la utilidad o en el papel de contrato como modelo explicativo de la aceptación de unos principio de justicia que sirvan para vertebrar una estructura social básica, como sucede en la teoría de RAWLS, quizá el caso más relevante, en la cual la figura de

⁷⁶⁰ D. HUME, "Of the Original Contract", en *Political Essays, op. cit.*, p. 47 ("Del Contrato Original, en *Ensayos Políticos*, trad. C.A. Gómez, Madrid, Tecnos, p. 101). HUME tiene presente los dos partidos políticos británicos más importantes: *tories*, que pretenden derivar el poder de la Divinidad y los *whigs*, que, siguiendo a LOCKE, hacen surgir el gobierno del consenso popular y del contrato original. En este ensayo, la crítica humeana a ambas corrientes parte del presupuesto de que "los dos sistemas de principios son ciertos" e, incluso, "sus consecuencias prácticas son razonables", pero no en el sentido que pretenden, ni en los extremos de oposición que ambos mantienen entre sí.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 47 (101).

contrato es el elemento final de esa gran construcción metafórica que es la "posición original". Y es de esta forma que el contrato y el consenso siguen teniendo en la actualidad una gran vigencia en la filosofía moral y política⁷⁶². En otros autores, la disputa sobre el consentimiento de los ciudadanos se ha desplazado a las cuestiones sobre participación política: la participación en el proceso democrático de elección de gobernantes implicaría una forma de consentimiento expreso del agente y, por tanto, le obligaría a obedecer sus preceptos con independencia del resultado de la votación. Sin embargo, no queda claro que una actuación de este tipo conlleve la consecuencia que sus defensores pretenden⁷⁶³.

Junto a estas opiniones, HUME aporta otras razones para desechar el consenso como fundamento de la autoridad. Apartado especial tiene en sus explicaciones, tanto en el *Treatise* como en su ensayo sobre el contrato original, el problema de si el consentimiento otorgado de forma *tácita* puede tener una autoridad tal que sirva para fundar el gobierno. En el *Treatise*, HUME profundiza en el argumento, utilizado por los contractualistas, de que el hecho de *nacer* en una sociedad es una forma de otorgar un consentimiento tácito, con el bagaje de que un "tal consentimiento implícito sólo puede darse donde o cuando un hombre imagina que el asunto depende de su elección"⁷⁶⁴. Es tajante en su opinión de que es absurdo inferir esta elección por el mero hecho del nacimiento en un país y de que, en consecuencia, ello implique una obligación de acatar a los gobernantes⁷⁶⁵. ¿Se puede afirmar, pregunta HUME, que un campesino o un artesano, o un ciudadano normal, posee plena libertad de abandonar una nación y, a su vez, la sujeción a sus normas, "cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana"? ¿Acaso no es habitual que el derecho del país de nacimiento también obliga aunque la residencia esté situada en otro lugar? Un grupo de personas puede dejar su país natal, dice HUME pensando en el problema de las colonias, para poblar otro país, pero es seguro que su príncipe o gobernante alentarán derechos sobre ellos. El caso más claro de un consentimiento tácito inservible para fundar un gobierno y la obediencia política es, según HUME, el de los extranjeros, que se establecen en un país, sabiendo el nombre de los príncipes y gobernantes, el gobierno mismo, así como sus leyes, "y, no obstante, su lealtad, aunque más voluntaria, es menos esperada y ofrece una

⁷⁶² Ejemplo palmario de esta idea es el libro de D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, *op. cit.*

⁷⁶³ Sobre esto, puede verse P. SINGER, *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 45-63.

⁷⁶⁴ D. HUME, "Of the Original Contract", *op. cit.*, p. 51 (105).

⁷⁶⁵ Es hoy de renovada actualidad en el marco de la discusión sobre la "desobediencia civil" como fenómeno de protesta ciudadana la idea de que el "nacer" o "habitar" en los dominios de un estado es un argumento suficiente para que surja una obligación de obediencia. Casos como el de la India de GANDHI o el problema de los derechos humanos en Estados Unidos y actualmente el caso de MANDELA en Sudafrica, en los que se utiliza la protesta pasiva no violenta con fines políticos han puesto de moda la problemática de esta figura. Sobre esto puede verse el libro de M. WALZER, *Obediencia y Desobediencia Civil en una Democracia*, Buenos Aires, Edisar, 1976.

menor confianza que la de los naturales". Circunstancia ésta que se concreta en que ese extranjero sea considerado, más bien, como un extraño, alguien del cual desconfiar. Es más, su antiguo príncipe, reconoce HUME, alegará sus derechos sobre él, pero, por otra parte, le verá como un renegado que ha escapado a su férula y que puede ocupar un puesto en el ejército del nuevo país⁷⁶⁶.

Con estos casos, HUME pretende justificar el escaso valor teórico que tiene para el contractualismo afirmar que "nacer" o "habitar" en un país implica un consentimiento al gobierno establecido. La cuestión que subyace a estos supuestos consiste en que, si se postula que una promesa es el origen del poder político y fundamento de la obligación política resulta difícilmente creíble que el hecho de nacer o habitar en un lugar implique un acto de consentimiento. Se supone que para que el consentimiento valga éste debe ser voluntario y debe existir alguna alternativa posible. La pregunta es, por tanto, si nacer o habitar en un sitio constituye un mecanismo para someterse uno mismo a una obligación cuando hay dificultades para asentarse en otro país, entre otras razones por desconocimiento de la lengua o por inconvenientes legales. Hacer una promesa equivale a atarse al cumplimiento de una acción o de varias utilizando ciertas palabras o signos, lo que no parece realizarse en el consentimiento estipulado por los contractualistas. Especialmente, a juicio de HUME, cuando en el supuesto de un "rebelde", o de un *outsider*, se arguye "la excusa de que mientras era niño no podía comprometerse por consentimiento propio, pero que, al hacerse hombre, mostró claramente con el primer acto que realizó que no tenía la menor intención de imponerse a sí mismo la obligación de obedecer". Y, sin embargo, las leyes le castigan por sus crímenes del mismo modo que lo hacen a cualquier otro al que se le supone un consentimiento cierto⁷⁶⁷. En suma, si la mera aquiescencia, expresada o no mediante acciones, es el fundamento de la obligación política, de forma que se entiende formulado un consentimiento y que ello implica aceptar una obligación, como sucede en las promesas en las que media un acto de voluntad, no se entiende cuál es la razón por la cual quien da su aquiescencia asume una obligación. Esta puede responder a motivos particulares del individuo no desvelados, como la apatía, el desinterés por los temas políticos, o el temor a la misma coerción estatal, y, en ningún caso, estos hechos son expresión de un consentimiento.

El problema de legitimar el gobierno y la obediencia ha tenido una proyección directa en la reciente discusión sobre los principios que deben regir la práctica política en los estados pluralistas. No se habla tanto de que el fundamento de la obligación política reside en el hecho de "nacer" o "habitar" en un determinado país, sino que la cuestión se centra en si se disfruta o no de ciertas ventajas derivadas del establecimiento de un sistema de principios. Se

⁷⁶⁶ D. HUME, "Of the Original Contract", *op. cit.*, p. 51-2 (105-6).

⁷⁶⁷ T. 548 (787).

sobreentiende que el efecto beneficioso del desarrollo económico en un estado de bienestar es gozado por amplias capas de la población y no sólo por las clases más altas, de tal forma que todos los agentes están interesados en no derrocar el orden establecido. Un problema, que aparece como marginal pero cada vez ha adquirido una mayor relevancia, es el de precisar cómo extender ese efecto beneficioso hasta el último miembro de la sociedad. De ahí que en el centro de la polémica se sitúen problemas relacionados con la justicia distributiva en el sentido de encontrar criterios válidos para un reparto equitativo de la riqueza. De este tipo es la teoría de la justicia de RAWLS que, si bien plantea el tema de la legitimación con una hipotética "situación original", en el fondo requiere a las partes que previamente convivan en una sociedad de corte capitalista y disfrute de sus ventajas, de sus beneficios sociales repartidos por instituciones públicas y del respeto y protección de unos "bienes primarios"⁷⁶⁸. Vivir en el marco de la comunidad implica disfrutar y aprovecharse de las actuaciones públicas y, de ello, resulta un interés en obedecer, incluso, a las decisiones injustas, puesto que, a la postre, se hayan inspiradas en los principios básicos del sistema. Claro que queda por resolver el problema de si esta justificación sigue vigente cuando existen disfunciones en la dinámica del gobierno, disfunciones que pueden deberse tanto a decisiones erróneas, a la incapacidad del gobernante, o circunstancias fortuitas. Pero, en suma, a nivel teórico, ello plantea dudas sobre su valor como argumento válido para legitimar un estado.

Finalmente, la exposición crítica de HUME sobre el contrato confluye en el argumento del conocimiento histórico, al que el mismo autor era tan proclive. En efecto, la realidad histórica muestra que es la violencia el origen y el fundamento último de todo poder político instaurado, y no un contrato o un supuesto consenso. Un argumento que será objeto de análisis en el siguiente apartado y que, en relación al tema del contrato, queda reflejado inmejorablemente en el siguiente texto:

⁷⁶⁸ Una exposición del pensamiento de RAWLS puede verse en *A Theory of Justice, op. cit.* Sin embargo, la idea de que disfrutar de ciertas ventajas en una sociedad inspirada en principios democráticos es un argumento legitimador del poder político aparece más claramente en el primer RAWLS, esto es, en los escritos anteriores a esta obra y, en particular, en "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", en *Law and Philosophy*, ed. por S. Hook, 2ª ed., New York, Univ. Press, 1970, p. 3-17. Otro caso bastante llamativo de esta visión, aunque refiriéndose a cualquier tipo de "empresa" de colaboración entre agentes, es el de H.L.A. HART, en "¿Existen Derechos Naturales?", en *Filosofía Política*, ed. por A. Quinton, Madrid, FCE, 1974, p. 84-105. Al hablar de la obligación de obediencia y de la limitación de libertades arguye lo siguiente: "cuando varias personas realizan una empresa conjunta de acuerdo con reglas, y restringen así su libertad, quienes se hayan sometido a estas restricciones, cuando se les requiera tienen derecho a una sumisión de quienes se hayan beneficiado de su sumisión" (p 97-8). Sobre la biografía intelectual de RAWLS puede verse B. BARRY, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

"Es vano decir que todo gobierno se funda, o debe fundarse, en un principio en el consenso popular, en la medida en que lo consientan las exigencias del acontecer humano; y favorece además mi pretensión, pues mantengo que la realidad humana nunca admitirá ese consentimiento, y rara vez su apariencia, y que, por el contrario, la conquista o la usurpación - es decir, hablando en plata, la fuerza-, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede parecer que ha habido consenso, es por lo común tan regular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha"⁷⁶⁹.

5.3.- Origen y dirección política del estado.

HUME dedica al estudio del origen y de los principios del gobierno la sección VII de la parte II del último de los libros del *Treatise*, una de las secciones que cierra sus explicaciones sobre filosofía política titulada "Of the Origin of Government". Además, aparecen referencias importantes en la sección IV, "Of Political Society", del segundo de los *Enquiries*, lo que fue ampliado en sus conocidos ensayos posteriores como, por ejemplo, "Of the Origin of Government" y los dedicados a temas específicamente económicos. Al principio de la sección citada del *Treatise*, HUME resume del siguiente modo lo que es el tópico de su teoría sobre el origen del gobierno:

"Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, aun cuando extiendan sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos"⁷⁷⁰.

Pero, al mismo tiempo, junto al interés como motivo que mueve a los agentes a la observancia de las reglas de justicia, es la "necesidad" el segundo de los elementos que legitima la instauración del gobierno y de los magistrados. La necesidad surge de la debilidad del interés para preferir lo remoto en una sociedad en desarrollo, esto es, las reglas de justicia que deben guiar la convivencia y el sistema de cooperación. Para HUME, el expediente del interés resulta ser una "flaqueza natural" que pone en peligro las leyes de justicia y la equidad por derivar en una violenta inclinación a desear lo contiguo a lo remoto⁷⁷¹. Así, cuando HUME habla de "necesidad", está pensando en el interés como "pasión violenta", irreprimible por otras tendencias de la mente o por

⁷⁶⁹ D. HUME, "Of the Original Contract", *op. cit.*, p. 49 (103-4).

⁷⁷⁰ T. 534 (769-70).

⁷⁷¹ T. 537 (773).

algún tipo de razonamiento y que, por lo tanto, se conducen en contra del interés más general, que favorece el establecimiento de la justicia y de la sociedad.

Más explícito, pero reiterando el pensamiento del *Treatise*, HUME profundiza en el *Enquiry concerning the Principles of Morals* la cuestión del fundamento de la "sociedad política":

"Si cada hombre tuviera sagacidad para percibir siempre el gran interés que lo ata a la observancia de la justicia y de la equidad, y tuviera además, la fuerza de espíritu suficiente para perseverar en una firme adhesión al distante y general interés, oponiéndose a la seducción de los placeres y conveniencias presentes, en este caso nunca hubiera existido el gobierno o la sociedad política, sino que cada hombre, siguiendo su natural libertad, hubiera vivido en completa paz y armonía con todos los demás"⁷⁷².

HUME habla del hecho de que las sociedades políticas crean habitualmente nuevas reglas que sujetan a los agentes, puesto que se descubre que son *útiles* para la convivencia. Incluso, entre estas reglas artificiales útiles, se encuentran las "leyes de las naciones", es decir, las reglas que articularía una justicia internacional. Pero, preferentemente, el objeto de atención de HUME reside en su obsesión por justificar la necesidad del gobierno ante las imperfecciones de la naturaleza humana. ¿Acaso serían necesarias las leyes positivas si la observancia de la justicia natural fuese suficiente para sujetar a los ciudadanos y para evitar desórdenes e iniquidades? ¿Por qué limitar la libertad individual, se pregunta HUME, si hacer uso de ella fuese siempre inocente y benéfico? En consecuencia, concluye HUME, "es evidente que, si el gobierno fuera totalmente inútil, jamás habría existido y que el único fundamento del deber de obediencia es la ventaja que procura a la sociedad, al mantener la paz y el orden de la humanidad".

Por último, HUME perfila una nueva versión de su teoría sobre el gobierno en uno de sus ensayos más famosos, "Of the Origin of Government", en el que añade a sus reflexiones sobre el lugar de las tendencias de la naturaleza humana una perspectiva más amplia relacionada con la evolución de la sociedad:

"El hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito. Esa misma criatura, a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política, a fin

⁷⁷² EM. 205 (67).

de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas"⁷⁷³.

Puede verse cómo para HUME el origen del gobierno está directamente ligado a sus explicaciones sobre el establecimiento de las reglas de justicia, así como en la cuestión del orden y seguridad de la sociedad. A este respecto, su exposición toma una doble dirección. Por un lado, una explicación psicológica, especialmente en el *Treatise*, que incide en el conocido problema de las tendencias naturales y del interés como motivos impulsores de la conducta. Y, por otro, cómo la historia refleja el influjo de las pasiones y de este impulso en la instauración del gobierno y, sobre todo, del papel de la fuerza y de la violencia en su génesis. Así, HUME sigue fiel a la doble perspectiva que domina la evolución de su filosofía, esto es, en un principio, su interés por un análisis de los principales elementos de la mente humana, insistiendo en el carácter individual y privado que tiene, muchas veces, la convivencia en sociedad, y, además, la inserción de estas conductas en algo más amplio, es decir, en la sociedad y, principalmente, en la historia, atendiendo, de esta forma, a su carácter público y transubjetivo. Siguiendo esta orientación, conviene desarrollar los diferentes aspectos que articulan la aportación de HUME a una teoría sobre la legitimación de la autoridad política y, a continuación, analizarlos detenidamente atendiendo a tres grupos de problemas:

- Uno concerniente al papel del "interés", que constituye una pieza clave en su reflexión sobre las reglas de justicia, en la legitimación del poder político.
- El segundo referido a su exposición histórica sobre el gobierno, con especial atención de su tesis sobre la "sociedad sin gobierno".
- Por último, parece oportuno fijarse en las funciones y criterios que debe guiar la práctica habitual de gobierno.

5.3.1.- *El alcance del interés en el origen de la autoridad política.*

Al exponer la primera versión, HUME explica que el procedimiento que conduce a la formación del gobierno es inverso al que se sigue en la aprobación de las convenciones que originan a la justicia y al derecho⁷⁷⁴. En el *Treatise*, dedica una serie de páginas a describir cómo la debilidad de la naturaleza humana para respetar las reglas de justicia, una vez establecidas, requiere un remedio: la formación del gobierno⁷⁷⁵. De no ser así, se perderían las ventajas del mantenimiento del orden de la sociedad, "que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia". Por el contrario, la justicia surge precisamente

⁷⁷³ D. HUME, "Of the Origin of Government", en *Political Essays, op. cit.*, p. 39 (26).

⁷⁷⁴ Sobre esto, puede verse G. PALOMBELLA, *Diritto e Artificio in David Hume, op. cit.*, p. 153 y ss.

⁷⁷⁵ La sección en cuestión es la VII, parte II del libro III, titulada "Del origen del Gobierno".

del interés individual que, encauzado y restringido en sus ciegos movimientos, llega a convertirse en un interés común a los demás. El mutuo interés en proteger las posesiones y de preservarlas de las ansias ajenas es el motivo que conduce al establecimiento de las tres reglas de justicia, pues ello les beneficia en sus transacciones y es el motor del comercio y del tráfico de bienes que hace desarrollar la sociedad.

El interés que funda la justicia, sin embargo, puede resultar contrario a la observancia de sus reglas arriesgando así la mutua convivencia. De modo parecido a HOBBS, HUME habla de una hipotética vuelta a "esa condición miserable y salvaje que es representada comúnmente como estado de naturaleza"⁷⁷⁶. La dicotomía entre condición miserable y primitiva y civilización se sitúa como una encrucijada que toda sociedad debe solventar si quiere alcanzar estadios superiores de desarrollo. HUME prejuzga la situación a la que debe llegar una sociedad, identificando civilización con el establecimiento de una economía de corte liberal. En este tema, muchas de sus afirmaciones sobre la necesidad del gobierno dejan entrever una influencia claramente hobbesiana.

Pero, el interés de HUME se dirige también a analizar las causas que hacen del interés un elemento contrario a la formación del gobierno. En este contexto, presupone alguna de las tesis más importantes de su epistemología y de la teoría de las pasiones, lo que le sirve para explicar por qué "los hombres actúan tan a menudo en contra de su reconocido interés". Los hombres se encuentran fuertemente guiados en sus acciones por las representaciones de la imaginación y por las ideas que se forman de los objetos externos, y adaptan sus afectos, sentimientos y pasiones más por el aspecto y apariencia que por su valor real e intrínseco. La idea fuerte y vivaz tiene una mayor presencia en la mente que la idea más oscura e incierta. De esta forma, la idea de una ventaja futura, derivada del respeto de las reglas de justicia, tiene una menor fuerza que la idea de una ventaja presente. La razón de esta diferencia estriba, según HUME, en que todo lo que nos es cercano en el espacio o tiempo incide sobre los agentes con una idea vivaz y "ocasiona el efecto correspondiente sobre la voluntad y las pasiones, operando por lo común con mayor intensidad que cualquier otro objeto más distante y oscuro"⁷⁷⁷. Así, aunque se esté convencido de que el interés por la obediencia de la justicia sea superior al interés derivado de una "ventaja trivial", pero contigua, es normal que los agentes se plieguen a esta pasión.

Las consecuencias de este interés mal dirigido suele ser, según HUME, la transgresión de la justicia y de la equidad. Para las personas, el efecto de esta violación parece, sin embargo, muy remoto y, por su fuerza en la mente, resulta

⁷⁷⁶ T. 534 (770).

⁷⁷⁷ T. 535 (770).

incapaz de contrarrestar la intensidad de la idea de unos beneficios fáciles y unas ventajas inmediatas, si se sigue su interés particular. HUME se plantea las consecuencias de estas acciones. En principio, no por ser remotas dejan de ser reales. Pero, advierte que "como todos los hombres están sometidos en algún grado a la misma debilidad, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deberán convertirse en algo muy frecuente en la sociedad, con lo que las relaciones entre los hombres se harán así muy peligrosas e inseguras"⁷⁷⁸. Como todo el mundo tiene la misma debilidad, la sociedad corre el riesgo de que se extienda el ejemplo. Igual que un agente es llevado por sus inclinaciones a cometer actos injustos, otro puede ser conducido a llevar a cabo acciones semejantes. El ejemplo de uno empuja al otro, "por imitación", y confiere una razón para nuevas transgresiones de la justicia y la equidad.

El remedio a esta situación proviene sólo de la convención entre los hombres, puesto que esta cualidad de la naturaleza humana resulta ser no sólo peligrosa para la sociedad, sino que no encuentra solución en su constitución. El expediente que "cura" a los hombres de esta "flaqueza natural, y que les somete a la necesidad de observar las leyes de la justicia y la equidad", reside en un cambio, debido a la reflexión y el estudio, de las circunstancias y situación de las personas. Esta modificación del contexto consiste en hacer "la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación, el más remoto"⁷⁷⁹. Como esto es impracticable para todo el mundo, sólo tiene lugar respecto a unos pocos, "a quienes interesamos inmediatamente de este modo en la ejecución de la justicia", y a las que se les denomina "magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores".

En "Of the Origin of Government", HUME reitera la necesidad de la justicia "para mantener la paz y el orden", necesidad que todos conocen, así como también comprenden "lo necesario de la paz y del orden para el mantenimiento de la sociedad"⁷⁸⁰. Y, sin embargo, sigue afirmando, nada más frágil o perverso que nuestras pasiones que hacen difícil mantener "a los hombres fieles y constantes en la senda de la justicia". Pues, es evidente que los agentes son arrastrados a abandonar su interés en la justicia, "encandilados por tentaciones presentes". Para acabar insistiendo en que⁷⁸¹:

"Los hombres deben tratar de paliar lo que no pueden remediar. Han de instituir ciertas personas que, con el nombre de *magistrados*, (*magistrates*) tengan por peculiar oficio señalar los dictados de la equidad, castigar a los transgresores, corregir el fraude y la violencia y obligar a los

⁷⁷⁸ T. 535 (771).

⁷⁷⁹ T. 537 (773).

⁷⁸⁰ D. HUME, "Of the Origin of Government", en *Political Essays, op. cit.*, p. 39 (26).

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 39 (27).

hombres, mal que les pese a atender a sus intereses verdaderos y permanentes".

En vista de esta exposición, el argumento fuerte de HUME se basa en una premisa ya vista y que merece la pena detenerse a analizar por cuanto parece ser una pieza importante en su argumentación. Esta es que la observancia de las reglas de justicia no puede apoyarse confiadamente en los intereses individuales inmediatos. La razón, como recoge inmejorablemente KLIEMT, parece obvia si se considera la tendencia natural en el hombre a preferir lo próximo a lo lejano, lo privado a lo público, una tendencia que no siempre puede ser contrarrestada por las decisiones de la razón práctica⁷⁸². HUME introduce así en su teoría sobre la justicia una rectificación importante. Hay instituciones morales y jurídicas que se ven instauradas y fortalecidas por la preferencia humana por lo próximo en contra de lo lejano, especialmente cuando su establecimiento se produce en sociedades pequeñas o entre agentes cuyas relaciones son de tipo vecinal. Pero, hay también otras, como el mismo caso de la posesión o de la propiedad, que pueden verse perjudicadas por esta tendencia necesitando un reforzamiento especial. Es así que la apropiación unilateral de bienes y no acorde con las reglas puede responder a un interés justo incluso cuando los demás respeten la institución de la propiedad. En consecuencia, la respuesta a este riesgo reside en establecer una nueva institución, el gobierno, cuya función consiste en reivindicar y recordar continuamente el cumplimiento de la obligaciones inherentes a la justicia como algo que interesa a corto plazo. Estas serían instituciones que precisarían una "instancia policial" de reforzamiento que castigue los apartamientos unilaterales de la justicia.

De esta tesis se han extraído comentarios interesantes. Los de KLIEMT son pertinentes aquí, y así dice: "En este contexto, evidentemente, Hume no observa con la debida atención sus propios argumentos. Por lo menos, se hace un poco el 'mago' y pretende hacer desaparecer alguno de ellos cuando infiere a partir de la comunidad de intereses a largo plazo (indirectos)-aunque sean de un gran número de individuos- un acuerdo con respecto a los intereses a corto plazo"⁷⁸³. En efecto, a la vista de los textos de HUME, parece jugar sin demasiado rigor con el efecto en la conducta normal de un interés a corto y otro a largo plazo. Las instituciones articuladas en torno a la justicia se basan en el primer tipo de interés, pero, paradójicamente, cuando parece que este primer interés se convierte en algo cercano y con fuerza en las acciones de los agentes, resulta que éste puede ser perjudicial y, en consecuencia, requiere el establecimiento de una nueva institución que ejecute las reglas de la justicia. KLIEMT no llega a comprender, no sin razón, cómo argumentos similares esgrimidos en su reflexión sobre dos instituciones sociales, esto es, las reglas

⁷⁸² H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 78 y ss.

⁷⁸³ *Ibidem*, p. 79-80.

de justicia y el gobierno, no hayan de valer para legitimar a ambas. En una sociedad desarrollada, en la que cada cual pertenece a un subgrupo del grupo y, por tanto, tiene un interés cierto en respetar las reglas de referencia, los agentes tenderán a omitir el cumplimiento de los preceptos con el fin de obtener las máximas ventajas con el mínimo costo. "Aun cuando alguien haya reconocido correctamente que la conservación social de la correspondiente disposición de comportamiento virtuosa responde a su propio interés a largo plazo, tendrá a menudo las mayores motivaciones para suponer que su propio comportamiento individual es totalmente irrelevante para la creación de este 'bien público'"⁷⁸⁴. Aún más, el interés por reducir los costos no puede contrarrestarse con otro interés más fuerte, ni con otra especie de tendencia natural ínsita a la mente humana, de acuerdo con la teoría de HUME, y, a la postre, sale ganando por cuanto en los grandes grupos quien viola las reglas no son siempre identificados sin más como tales.

De todo ello, resulta, sin lugar a duda, la fragilidad del orden jurídico instaurado con las convenciones cuando la comunidad aumenta y se desarrolla. En las sociedades pequeñas, el mantenimiento del esquema de justicia no requiere de la creación de un estructura gubernamental, ni del poder del estado, pues, siguiendo la teoría de HUME acerca de la persecución de los intereses a corto plazo, el respeto de las reglas de justicia se muestra como algo palmario y vinculado cercanamente a los agentes que necesitan así que alguien se lo recuerde. Estas variables cambian cuando la sociedad es más grande cuyo orden jurídico depende ya de la coincidencia entre los intereses a corto y a largo plazo, del interés privado con el público, y de la labor que realice el poder político en este sentido. Ahora, las instituciones y el esquema de justicia se ven entrelazados fuertemente en su eficacia, en su destino y en sus propósitos. Pues, ciertamente, "ambos pueden existir como órdenes normativos en una sociedad grande sólo cuando los intereses humanos a corto plazo están vinculados con los a largo plazo y con ello se crea un grado mínimo de estabilidad en la interacción. Si así no fuera se exigiría de los actores una 'virtud heroica' para la conservación del orden y el respeto de las reglas"⁷⁸⁵.

Desde luego, HUME adivina uno de los riesgos inherentes a las grandes sociedades, como es el de la fracturación de intereses de los diferentes grupos que componen una comunidad. La fuerza integradora del interés, que parece oportuna en sociedades de pequeñas dimensiones, pierde intensidad y, por tanto, su función primordial cuando las relaciones de vecindad o de amistad juegan en contra de la cooperación social. Podría sugerirse que, entonces, lo coherente con la teoría de HUME sería recurrir al principio de "simpatía" como mecanismo de socialización, de propagación de ideas y de pautas comunes de conducta, incluso acudiendo a una "simpatía extensiva" tal y como aparece al

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 83.

final del *Treatise* y que parece un elemento destacado del "carácter humanitario" en el *Enquiry* sobre la moral. Pero, no parece que un instrumento psicológico de tal talla pueda servir puesto que su eficacia se reduce también a ámbitos pequeños de relaciones, a círculos un poco más amplios de lo privado. Por el contrario, lo que sí podría argüirse es la argumento inverso, esto es, que la simpatía con el transgresor y el ejemplo mismo ayudan a que la violación de las reglas de cooperación se extienda dentro de la comunidad. La imitación tiene una gran aceptación entre los agentes, como ha mantenido el mismo HUME en otro momento.

A la vista de esto no es de extrañar que HARRISON haya afirmado que, "de acuerdo con Hume, la razón principal de un hombre para entregarse al poder de los magistrados consiste en que debe protegerse contra sí mismo"⁷⁸⁶. Sin lugar a duda, la tesis así presentada reduce la opinión de HUME a algo grotesco y la reconduce a una lectura hobessiana de su posición sobre el poder político. Es porque el agente no puede contrarrestar ni alterar su tendencia a corto plazo, ni, por tanto, evitar hacerse daño así mismo, que se establece que alguien supla esta carencia. Esta versión de HARRISON no deja de ser polémica y, claro está, la realiza con una intención demoledora, criticando ampliamente al filósofo escocés. En parte, puede encontrarse en algunas frases provocadoras de HUME, quien, por ejemplo, se refiere a la preferencia por lo cercano como "una enfermedad de la naturaleza humana" o "flaqueza natural", un apoyo importante para una lectura de este tipo. Lo que claramente afirma es que el gobierno surge para ejecutar e imponer las reglas de justicia y no que los agentes lo establezcan para coartar sus conductas más perjudiciales. Con todo, esta lectura no deja de tener un interés cierto si se conecta con otros presupuestos de su teoría y que componen una infraestructura sólida en sus explicaciones. En particular, algo que será considerado con posterioridad: que el "artificio de los políticos" tiene una gran fuerza conductora de los agentes, que sus decisiones y sus proyectos sirven de guía de las acciones y que, con ellos, educan a los hombres en la cooperación⁷⁸⁷. Podría entenderse entonces que se defiende un "paternalismo consciente", por el cual el ciudadano concede al poder político la facultad de corregir sus tendencias naturales incontrolables y su conducta cuando él se considera impotente para hacerlo. Piénsese lo útil de esta interpretación en casos, tan comunes hoy, como la drogadicción o el alcoholismo.

Una parte fundamental en el argumento de HUME reside en su insistencia en que el papel primordial de los gobernantes, magistrados y funcionarios consiste en que personas normales, dominados por sus intereses individuales inmediatos, son colocados en una situación tal que son capaces de dirigir la conducta de otros por intereses lejanos, esto es, la obediencia de las reglas de justicia. La

⁷⁸⁶ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 172.

⁷⁸⁷ T. 500, 523 y 546, entre otros, (727, 756 y 784).

cuestión ahora es preguntarse por este cambio, si los gobernantes adquieren, por el mero hecho de serlo, una perspectiva nueva sobre las cosas de gobierno de forma que sufren una transformación tal que gobiernan y hacen cumplir las reglas de justicia y si realmente las personas que se vean en esa circunstancia olvidan su interés a corto plazo. Claro que asumir un cargo de tal envergadura conlleva no pocos beneficios personales. Así, a juicio de HUME, el estatuto de magistrados, gobernantes y legisladores es harto sencilla puesto que, "siendo personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco están interesadas -o este interés es mínimo- en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrán un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad"⁷⁸⁸. La explicación de HUME es, sin duda, demasiado simple⁷⁸⁹. Para ser gobernante, parece sugerir que, primeramente, deben satisfacerse sus intereses inmediatos, dado que son personas "satisfechas en su condición presente" y la consecuencia directa de esta satisfacción es que obligan a los demás a que cumplan con normas de las cuales son sus primeros beneficiarios. Por lo menos, esto es lo que se infiere de esta afirmación. Indudablemente, una cosa es defender la necesidad del gobierno para proteger el sistema de justicia y otra muy distinta es aceptar que el logro de ventajas de los agentes en general requiera colocar a algunos en una posición que exija satisfacer previamente sus intereses para que, a su vez, sea un garante de las reglas.

5.3.2.- *Una aproximación histórica al origen del gobierno.*

Junto a las explicaciones psicológicas, HUME intercala textos, tanto en el *Treatise* como en su ensayo sobre el gobierno, que son una aproximación histórica al problema. Pretende mostrar que, en el origen del estado, que identifica con la estructura del gobierno, juegan un papel primordial las pasiones humanas, la necesidad y el hábito. Diversas circunstancias, entre ellas, el incremento de riqueza y, sobre todo, la guerra, obligan a los miembros, que han articulado su convivencia en torno a un artificio, a crear un gobierno que, por un lado, les proteja, pero, por otro, que también imponga la obediencia a las reglas de justicia. El poder del estado y del gobierno resulta una institución decisiva para poder estructurar la convivencia y para superar las condiciones adversas en las que habitan y cooperan los agentes, ya sean de orden material o debidas a la misma textura de la mente humana. Al mismo tiempo, HUME no desestima, en lo que podría considerarse una tarea terapéutica de su versión empirista, la posibilidad de que el esquema de justicia se establezca en lo que llama "una sociedad sin gobierno". Es decir, que exista un esfuerzo de cooperación entre los agentes de acuerdo a unas reglas justas sin que una instancia gubernamental haga de garante del sistema. Es, sin duda, una opción que viene

⁷⁸⁸ T, 537 (773).

⁷⁸⁹ Tal es la opinión también de J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op, cit*, p. 180.

a destacar el papel de una benevolencia natural y del carácter humanitario en los grupos pequeños como factor integrador y para ubicar la función del gobierno en unas determinadas coordenadas. Parece oportuno, por tanto, una breve referencia y repaso de la exposición humana así como las alternativas que plantea.

La sociedad sin gobierno es, para HUME, una hipótesis teórica a tener en cuenta en una crítica al contrato⁷⁹⁰. Y, de hecho, es "uno de los estados más naturales del hombre". El poder del estado y del gobierno no es algo "que sea imprescindible en todas las circunstancias" y "es posible que los hombres puedan mantener la sociedad durante algún tiempo sin recurrir a esta invención"⁷⁹¹. Según HUME, esta situación es factible en comunidades donde los bienes no son muy abundantes y se les confiere poco valor, pues, en este contexto, la tendencia a preferir lo presente y cercano no impulsa a usurpar la posesión de otros, dada la escasez generalizada. En realidad, la organización de este estado obedece a una agrupación de familias sin demasiada especialización y cuyo orden y estructura no han alcanzado cotas excesivamente complejas. El vínculo de unión suele ser de tipo sanguíneo o de parentesco, siendo éste el más natural en unas sociedades que son, a juicio de HUME, "en su primera formación tan bárbaras e incultas". También el régimen de cooperación es rudimentario, pues simplemente responde a ayudas estacionales y periódicas, nunca de especie laboral, y casi siempre es una ayuda manual, sin acudir a los recursos de la técnica: en una ocasión uno ayuda a otro a sembrar su trigo y, con posterioridad, éste le echa una mano en la recolección. Indudablemente, la hipótesis de HUME tiene un carácter persuasivo que no debe dejarse de lado y que utiliza con el fin de lograr un apoyo para su teoría, pues, en definitiva, se trata simplemente de creer en la posible existencia de una situación en la que los agentes articulan y refuerzan sus vínculos mediante negocios e intercambios. Como dice KLIEMT, "es posible imaginar fácilmente que, en la esperanza de una contraprestación futura, al principio un individuo asume un riesgo moderado de una prestación previa y que después de una contraprestación -realizada con la misma esperanza- el correspondiente comportamiento a la larga se va afianzando y aumentando a medida que aumente también la confianza"⁷⁹².

Las reflexiones de HUME aquí presentadas permiten establecer algo así como el punto cero a partir del cual se origina y se desarrolla la sociedad, se

⁷⁹⁰ Para una discusión sobre la tesis de "la sociedad sin gobierno" puede verse H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 86 y ss., y J. MACKIE, *Hume's Moral Theory, op. cit.*, p. 108-9.

⁷⁹¹ Dice HUME: "Aunque el gobierno sea una invención muy ventajosa e incluso, en algunas circunstancias, absolutamente necesaria para los hombres, no es algo que sea imprescindible en todas las circunstancias, y hasta es posible que los hombres puedan mantener la sociedad durante algún tiempo sin recurrir a esa invención". T. 539 (776).

⁷⁹² H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales, op. cit.*, p. 86.

hace más compleja y especializada, y se estructura y vertebrada con la institución del gobierno. El símil, sin embargo, es una proyección del rechazo humeano a la tesis hobbesiana de la incapacidad de los hombres para organizar una sociedad sin el poder y la coacción del gobierno. Por el contrario, la sociedad es resultado de la interacción de los intereses, de las opiniones y de las acciones de los agentes y no es estructurada a partir de las decisiones de una instancia superior. Por ello, no necesita en su estado más primitivo de un orden jurídico positivo con la única condición de que se respeten las reglas de justicia. Es más, la sociedad misma es la que acaba instaurando en un momento dado el derecho y el gobierno, pues estos, en definitiva, son fiel reflejo de los intereses y de las transacciones entre particulares. No puede ser de otra manera, pues "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 de la estabilidad de la posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de las promesas"⁷⁹³. Con ello, se explica la dinámica de las relaciones individuales como origen de un modo de actuar que acabaría por establecer un sistema consuetudinario de reglas de conducta. Tan sólo se exige que los agentes se rijan en sus acciones y sus relaciones mediante la experiencia y el hábito hasta que quede establecido el orden jurídico y las instituciones propias de una sociedad más desarrollada.

Con todo, esta descripción de una sociedad primitiva no explica el origen de la institución del gobierno, aunque parece servir como contexto inicial a partir del cual se llega a realizar una convención sobre el mismo. Pero, la misma teoría de HUME sobre este punto parece aludir a diferentes condicionantes para que surja la necesidad de dicha institución. Así, en el *Treatise*, es la "guerra", el conflicto entre tribus vecinas, la causa de que se llegue al convencimiento de la necesidad de gobernantes, de una autoridad que haga de estrategia y organice "los primeros rudimentos del gobierno". Con intención provocadora, afirma que "los campamentos constituyen el verdadero origen de las ciudades". Sólo en tiempos de guerra o de una paz permanentemente amenazada se observa la ventaja de conferir la autoridad a una persona, opinión que HUME mantiene en contraste con la famosa concepción, formulada inicialmente por ARISTÓTELES, de que la autoridad del estado deriva de "un gobierno patriarcal o de la autoridad del padre"⁷⁹⁴. El argumento de la guerra, sin embargo, no debe considerarse

⁷⁹³ T. 541 (778).

⁷⁹⁴ Como es bien sabido, ARISTÓTELES inauguró con el estudio de su *Política* una explicación del origen del estado como un desarrollo gradual de la "polis" o ciudad, valiéndose no de una construcción racional, sino de una reconstrucción histórica, cuyas etapas más relevantes serían la familia y la aldea. Precisamente, la idea de que la sociedad humana se constituye en un proceso gradual que va de una sociedad pequeña a una más grande, tuvo un amplio eco entre los siglos XVII y XVIII y, de ahí, el interés de HUME por distanciarse del "modelo aristotélico", según la terminología de BOBBIO. Entre los autores más destacados puede señalarse a J. BODIN, J. ALTHUSIUS o, más cercano a HUME, R. FILMER, que con su teoría defendió el poder patriarcal de la monarquía en tiempos de la revolución inglesa. Cfr. ARISTÓTELES, *Política, op. cit.*, 1252 a y N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y Estado en la*

como la única causa de la instauración de un poder político. Tras la guerra se encuentra, de hecho, la idea de que se produce en la sociedad un incremento de riquezas, un germen de división del trabajo y de especialización económica, con lo que se suscita el apetito y el deseo de apropiación de tribus vecinas y, consiguientemente, una política de alianzas y de defensa⁷⁹⁵.

Si se acude a los conocidos ensayos sobre ciencia política en los que HUME se ocupa de cuestiones sobre el origen del gobierno y sobre las leyes que rigen el progreso y declinar de las naciones, cabe encontrar otras versiones sobre el tema que aquí se trata. En "Of the Origin of the Government", señala lo siguiente:

"El gobierno empieza de la manera más casual e imperfecta. Es posible que el primer ascendiente de un hombre sobre las multitudes surgiese en un trance de guerra, en el que la superioridad del valor y el ingenio se hace más visible, la unanimidad y el acuerdo son más necesarios y los perniciosos efectos del desorden resultan más patentes"⁷⁹⁶.

En este contexto, los miembros de una sociedad encuentran que el orden se mantiene mucho mejor mediante las labores de un gobierno. A ello, se agregan las tendencias naturales de la mente humana, el "amor al mando" que constituye un fuerte deseo instaurado en el corazón de los hombres. Al desarrollar este punto, HUME cae en exceso en el terreno de la especulación histórica. La situación de guerra llevaría a una persona "carismática" a un puesto tan elevado, unido a su "valor", "fuerza", "integridad" o "sentido de la prudencia". Con posterioridad, "el hábito no tarda en consolidar lo que otros principios de la naturaleza humana habían imperfectamente creado; y los hombres, hechos a la obediencia, no piensan ya en apartarse del camino seguido por ellos y sus antepasados"⁷⁹⁷. Por otra parte, el aspecto económico de la instauración del gobierno viene desarrollado en su ensayo "Of Commerce", en el que HUME se plantea cuestiones de economía y política al estilo de MONTESQUIEU y A. SMITH⁷⁹⁸. En este texto, lleva a cabo una interesante labor de

filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano, op. cit., p. 56 y ss.

⁷⁹⁵ Por cierto que HUME introduce, tras su reconstrucción histórica del estado, un análisis detallado en torno a la cuestión de dónde se derivan los derechos que legitiman a que una persona sea titular del poder político. El primero es la "posesión prolongada" (*long possession*), es decir, la posesión violenta de la autoridad que ha adquirido solidez por el transcurso del tiempo y la costumbre. Luego, también la "posesión presente", el "derecho de conquista" (*right of conquest*), la "sucesión" y aquello que regulen las "leyes positivas". Vid. T. 556 y ss (796 y ss).

⁷⁹⁶ D. HUME, "Of the Origin of Government", en *Political Essays, op. cit.*, p. 41 (28).

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p. 41 (28).

⁷⁹⁸ Por cierto que HUME tuvo una singular relación con el autor de *L'esprit des lois*. Mientras que en el *Treatise*, prácticamente hace caso omiso sobre la teoría del influjo del clima en las

desbrozar las causas del paso de la "infancia" a un "sociedad desarrollada", si se está en una economía de subsistencia, de caza y pesca (*hunting and fishing*), o si se logra un nivel superior de producción⁷⁹⁹. Tan pronto como surge una división en el trabajo, que HUME cifra, primeramente, en la aparición de "agricultores" y "artesanos" (*husbandmen y manufacturers*), esto es, hombres que o se dediquen "al cultivo de la tierra" o "trabajen los materiales que les proporcionan los primeros, para las necesidades o comodidades de la vida humana", y, posteriormente, y en el desarrollo de la "industria" y el "comercio", la actividad económica más útil para la sociedad, se hace necesario diferenciar las instituciones políticas más importantes⁸⁰⁰. Por cierto que todo este tipo de factores acaba influyendo también, a la larga, en la evolución del sistema político, incluso de forma determinante, puesto que el nivel del progreso y el papel del comercio condiciona el establecimiento de cambios en la forma de gobierno, iniciando un proceso de diferenciación que conduce a los "estados libres", esto es, a que el artificio y las convenciones instauren un orden jurídico y político que combine y armonice el principio de autoridad y el de libertad⁸⁰¹.

Ciertamente, el enfoque de HUME no pasa de ser una penetración en el campo de la especulación histórica y no debe esperarse encontrar en ella argumentos que puedan ser considerados por un historiador actual. Ello no es,

costumbres, en la sociedad y en la forma de gobierno, en el *Enquiry* sobre la moral aparece, sin embargo, como un entusiasta seguidor de MONTESQUIEU. Así, en este texto, afirma que "las leyes tienen, o deben tener, una constante referencia a la constitución del gobierno, a las costumbres, al clima, a la religión, al comercio, a la situación. Un autor reciente, genial y culto, ha tratado extensamente este tema y ha establecido, a partir de estos principios, un sistema de conocimiento político que abunda en pensamientos brillantes e ingeniosos y no carece de solidez". EM. p. 197 y, especialmente, la nota 1 (57-8). Sobre este problema y el de la dinámica de la sociedad y la "teoría de los cuatro estadios" en la ciencia social puede verse el libro de R.L. MEEK, *Los Orígenes de la Ciencia Social. El desarrollo de la Teoría de los Cuatro Estadios*, trad. E. Pérez Sedeño, Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 245.

⁷⁹⁹ D. HUME, "Of Commerce", en *Political Essays, op. cit.*, p. 130 y ss. ("Sobre el comercio", en *Ensayos Políticos*, trad. de E. Tierno Galván, 2ª edic., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 5 y ss.).

⁸⁰⁰ Quien con más claridad ha desarrollado este aspecto de la filosofía de HUME, dentro de la literatura anglosajona, es D. MILLER, en *Hume's Political Thought, op. cit.*, p. 122-5.

⁸⁰¹ Tres artículos de la obra de HUME se dedican a desarrollar "in extenso" las cuestiones relativas a la relación entre el cambio económico y el político y sus repercusiones en el saber y en la cultura. Estos son "That's Politics May Be Reduced to a Science", "Of Refinement in the Arts", que primeramente recibió el título "Of Luxury", y, por último, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences". HUME no sigue la clasificación tradicional, distinguiendo entre monarquía absoluta y república, pero utiliza como criterio de valoración el nivel de libertad y de diferenciación política de cada una de las formas referidas especialmente al sistema político de Gran Bretaña y Francia. Es curioso que HUME apenas haga referencia a la tercera forma de gobierno, la "aristocracia", tal como ARISTOTELES instauró y se repitió a lo largo de la historia de la filosofía política. En efecto, su análisis se centra exclusivamente en desmenuzar las ventajas de una y otra forma identificándolas con los conceptos de "autoridad" y "libertad". Sin duda, esta clase de maniqueísmo es una de las causas de las ambigüedades de sus conclusiones. Claro que no hay que perder de vista que se propone justificar y mostrar las excelencias de la "forma mixta", a mitad de camino entre la monarquía y la república, del gobierno británico.

sin embargo, un desdoro para su teoría, menos aún cuando se está jugando con una serie de modelos aceptados por las partes de la discusión, como es el caso del argumento de la guerra como impulsora de la creación del estado y del gobierno. Si se busca una síntesis de la opinión de HUME, aparece claro que centra su atención en el aumento de riqueza en la sociedad con el consiguiente deseo de las tribus vecinas por acaparar esas ventajas y, en consecuencia, el planteamiento de estrategias militares y de alianzas defensivas. En sus ensayos y, principalmente, en su obra histórica analizará con más detenimiento la relación entre las pasiones naturales de los gobernantes con el progreso de la sociedad que, a juicio de HUME, se mide por la creciente diferenciación social, una mayor densidad de población y el papel creciente de la división del trabajo. Pero, como afirma KLIEMT, estas circunstancias, unidas a la "permanente amenaza de guerra", no bastan. "Tiene que añadirse la capacidad para la autoorganización, que se realiza a través del 'invento' de una estructura de organización mediante estímulos individuales dentro de los ámbitos próximos, sobre la base de la división del trabajo. Ella constituye, en última instancia, el elemento sustentador de la socialización"⁸⁰². Esto es, el gobierno y la progresiva complejidad en las instituciones y la burocracia es resultado de la misma facultad racional de los agentes.

5.3.3.- *Las funciones del gobierno.*

En su análisis sobre el estado HUME profundiza, además, en las funciones del gobierno. En concreto, al final de la sección dedicada en el *Treatise* a reconstruir el origen del gobierno, HUME asegura que dos son las funciones del gobierno, que, a su vez, considera como "ventajas" para el resto de agentes. Estas son la "ejecución" y la "decisión" de la justicia (*execution and decision of justice*), y la razón por la cual cree fomentan la felicidad general estriba en que así

"es como los hombres se ven asegurados contra la debilidad y pasión de los demás y contra las suyas propias, comenzando bajo el amparo de sus gobernantes a saborear más fácilmente las dulzuras de la sociedad y de la asistencia mutua"⁸⁰³.

La "ejecución" de la justicia implica una competencia de los gobernantes para hacer de la observancia de las tres leyes fundamentales el interés inmediato de los particulares y, en consecuencia, se relega el deseo de su violación a un interés remoto. Dentro de esta facultad, está el constreñir a los ciudadanos a seguir las reglas, así como el de prevenir el incumplimiento mediante la instrucción y la educación. La ejecución de la justicia es, en

⁸⁰² H. KLIEMT, *Las Instituciones Morales*, op. cit., p. 87.

⁸⁰³ T. 538 (774).

realidad, la primera finalidad por la cual se instaura el gobierno, ya que está íntimamente relacionada con el deseo general de protección de los bienes y de la vida de las personas. Es más, ésta resulta ser la causa por la que, en principio, el gobernante establece que otras personas le ayuden a ejecutar la justicia, creando así un cuerpo de funcionarios civiles y militares.

Pero, la función más benéfica, según HUME, es la de "decisión" de la justicia, puesto que el gobierno, no contento con proteger a los hombres, "les obliga a menudo a establecer convenciones, y les fuerza a buscar su propio beneficio, por medio de la coincidencia en algún propósito o fin común"⁸⁰⁴. Mientras que es fácil que dos remeros o dos vecinos se pongan de acuerdo en colaborar para lograr un beneficio mutuo, es más difícil que esto ocurra cuando el número de interesados se amplíe considerablemente. Lo normal es que cada uno busque su propio interés sin ayuda de los demás. Aquí es donde, según HUME, se concreta la influencia benéfica del gobierno, pues remedia fácilmente los inconvenientes proponiendo "planes" comunes de actuación. Se trata de que los gobernantes elaboren un plan que promueva el interés inmediato de todos los miembros y que, además, vigilen la consecución de los fines específicos previstos. No es de otra forma, afirma HUME, como se han construido puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales o se equipan flotas. Todo ello "gracias al cuidado del gobierno que, aun compuesto de hombres sujetos a todas las flaquezas humanas, en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables se convierte en un cuerpo complejo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas"⁸⁰⁵. En suma, la invención del gobierno supone un paso más en el esfuerzo cooperativo de los agentes que lo impulsan, precisamente, buscando un beneficio a largo plazo imposible de obtener con la sola fuerza de sus intereses.

HUME elabora una respuesta a los conflictos de intereses contrarios al sistema de cooperación regulado por la justicia confiriendo unas competencias decisivas al gobierno. En parte, se asemeja a la tesis de HOBBS sobre el soberano. Aunque HUME utiliza la amenaza de los intereses particulares y de las tentaciones para fundar el recurso a la autoridad, su uso es, más bien, retórico. No se sirve de este peligro para legitimar la instauración de un poder absoluto, cuya voluntad sea, en todo caso, soberana teniendo un derecho ilimitado sobre la vida y los bienes de los ciudadanos. Siguiendo los presupuestos ya conocidos, la autoridad, el gobierno y sus magistrados no crean un esquema de justicia que deben imponer, incluso coactivamente, sino que es la sociedad quien impone una justicia al gobierno, es la sociedad quien se autorregula y consiente en que conceder a una instancia la facultad de reforzar el cumplimiento de esas reglas. Un reforzamiento que tiene bastante de socialización puesto que HUME no habla exclusivamente de un uso del poder coercitivo por parte del estado, sino

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

⁸⁰⁵ T. 539 (775).

también de su facultad para aunar intereses y voluntades en torno a proyectos de envergadura y de beneficios a largo plazo. Ciertamente, esta capacidad de coordinación, que es lo que denomina "decisión" de la justicia, implica la posibilidad de constreñir, castigar y penalizar a aquellos agentes refractarios al cumplimiento de su parte en el plan global, pero, como ha especificado MACKIE, no es fácil imaginar que esta competencia sea igual al poder absoluto que HOBBS concedía al soberano y que ha hecho famosa su teoría⁸⁰⁶.

Puede decirse que las dos funciones asignadas a los gobernantes en la teoría de HUME buscan un único objetivo, el de "hacer cumplir" (*enforce*) el esquema de justicia. Este constituye, indudablemente, el marco mínimo de la convivencia entre agentes, las condiciones básicas para que se eludan los conflictos originales. Pero, ello es así a expensas de canalizar las tendencias naturales de los hombres a través de una serie de instituciones, como la propiedad o la promesa, cuya finalidad es el establecimiento de las reglas necesarias para instaurar un sistema de mercado, en el que hay cabida tanto el disfrute y aprovechamiento de los bienes como la cooperación con los demás. Consecuentemente con esta inspiración, el poder del estado y del gobierno cumple el doble papel de hacer de "guardián" del sistema y de coordinador de conductas en pos de beneficios que un agente por sí sólo sería incapaz de realizar. Con ser esta explicación sugestiva, sin embargo, peca de excesivamente ambigua o, quizá, bondadosa. Habría que preguntarse por las razones que llevarían a los gobernantes a cumplir virtuosamente con estas dos funciones. Para responder a esta cuestión, HUME sugiere que los magistrados responderían positivamente a este requerimiento por dos motivos diferentes: en primer lugar, porque son "personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del estado, no están interesadas en cometer acto alguno de injusticia"; y, en segundo lugar, porque "al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrán un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad"⁸⁰⁷. O, lo que viene a ser lo mismo, los gobernantes tienen un interés inmediato en la felicidad social, mientras que los gobernados un interés remoto, y esta circunstancia es la que garantiza que los primeros estén interesados en el respeto general de las reglas de justicia, en que los funcionarios inferiores lleven su conducta por el sendero de este esquema, en que los jueces decidan y motiven sus sentencias imparcialmente. Aunque esta respuesta puede parecer a alguien oportuna, no está muy claro que el interés personal del gobernante vaya a coincidir con el interés general o que su realización sirva para promover el bienestar de la colectividad.

Tratando esta cuestión, HARRISON ha planteado una lectura que pretende haber alcanzado unos puntos en los cuales cualquier lector puede estar de

⁸⁰⁶ Sobre esto, cifr. J. MACKIE, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 108.

⁸⁰⁷ T. 537 (773).

acuerdo con HUME⁸⁰⁸: 1) En primer lugar, un gobernante estaría más vinculado al logro de la felicidad del estado en general que un ciudadano normal, puesto que es el mismo estado sobre el que gobierna, del mismo modo que un padre procura el mayor bien para su familia. 2) En segundo lugar, los ingresos de los gobernantes estarán en proporción directa con la riqueza general, puesto que se derivan de los impuestos con los que se grava a la población. 3) Tercero, si la justicia no se hace cumplir en alguna medida, el gobernante no tendrá dónde gobernar pues su estado probablemente desaparecerá. 4) Finalmente, se puede establecer el siguiente paralelismo: su mismo prestigio dependerá del poder del estado, que, a su vez, depende de la prosperidad, que, en definitiva, dependerá del grado de aplicación y observancia de las reglas de justicia. Si bien estas razones podrían obtener algún tipo de aceptación, parece que no es del todo aceptable. Por ejemplo, en el primer supuesto, la aceptación implicaría reconocer que los gobernantes tienen un derecho patrimonial sobre el estado que gobiernan, lo cual ya en su tiempo era bastante discutido. O, desde otra perspectiva, que mantiene una posición favorable al "paternalismo", por el cual el gobernante, a modo de un padre con sus hijos, podría buscar y dirigir la conducta de los agentes en pos de su propio bienestar. La verdad es que el mismo HARRISON acaba afirmando que, aún asumiendo la postura de HUME, es bastante cuestionable que los intereses de una parte de los gobernantes en el cumplimiento de las reglas de justicia coincida con los intereses a corto plazo de los gobernados. No es muy admisible algo que parece inspirar la posición de HUME, que la observancia de las reglas sólo compete a los gobernados y no a los gobernantes; por el contrario, cabe pensar que en un estado sometido al derecho las reglas obligan a todos. Que, en sistema pluralista con vías de participación ciudadana, un político desobezca las leyes, no puede quedar impune. De todas formas, la idea de un gobernante más allá de las reglas es difícilmente compatible con otras afirmaciones del autor del *Treatise*, en especial, las referidas a la cuestión de la justicia y a su origen.

Sin embargo, la posición de HUME parece más cercana a lo que puede denominarse poder direccional de los gobernantes y que tiene bastante que ver con los fenómenos de socialización en las sociedades contemporáneas, pero que suele llamar "educación y artificios de los políticos", un tema tan ilustrado como puede ser el del despotismo. Para HUME, este tipo de facultad de los gobernantes tiene una vertiente correccional y, en el fondo, se ubica la tensión entre la razón y la pasión. Los gobernantes ejercen su poder con el fin de reprimir las tendencias naturales adversas a la cooperación. Dice así que "cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí sólo, aprobación o aprecio"⁸⁰⁹. Se refiere también en los mismos términos a la instrucción o educación como forma de uniformizar y socializar las acciones de los agentes. De todas formas, incluso esta especie de

⁸⁰⁸ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p.179.

⁸⁰⁹ T. 500 y 523 (727 y 756).

adoctrinación esta mediatizada por el mismo HUME en el sentido de que el efecto de la educación y del artificio de los políticos sólo se es posible a través de la creación de sentimientos nuevos, de tendencias dirigidas a la convivencia bajo el orden de la justicia. Claro que esta sugerencia parece inconsistente con su tesis del origen natural de los sentimientos de aprobación o censura que dan lugar a los juicios morales ponderados de los agentes, entre los que se encuentra, indudablemente, los relativos al sistema de justicia y al poder del estado y del gobierno⁸¹⁰. Con todo, probablemente, lo que HUME quería decir está en relación con estas opiniones, pero tan sólo buscaba legitimar la facultad de coordinación del poder político.

5.4.- La virtud política: la lealtad.

HUME analiza los temas más cercanos a la filosofía política desde la óptica de un moralista, algo que es común a todas sus reflexiones. Por ello, aunque el objeto de su atención sea siempre el de buscar las causas que producen los fenómenos -en este caso, los políticos-, no deja a un lado su propósito de mostrar lo que es virtuoso y lo que no es. En las cuestiones sobre el gobierno o las instituciones políticas, este expediente se resuelve con una teoría construida en torno a la "lealtad", que, certeramente, puede llamarse la "virtud política" por excelencia, con la que quiere referirse a la obligación de los ciudadanos de obedecer los mandatos del gobernante, soberano o magistrado. Pero, lealtad no es el único término que aparece en los escritos de HUME para acercarse a estos temas. Junto a la palabra "lealtad" (*allegiance*), hay otros como "fidelidad" (*fidelity*) y los más conocidos de "obediencia pasiva", "deberes civiles" y "deberes políticos" (*passive obedience, civil o political duties*). En todo caso, el significado, tal y como lo usa HUME, hace referencia al deber de cumplir las leyes positivas y las decisiones políticas. Estos deberes se configuran como complemento y refuerzo de las tendencias originales de la mente, los "deberes naturales". Complemento, por cuanto la convivencia, la sociedad y la adoctrinación de los políticos suscitan deberes sociales, "artificiales", que llegan más allá de las disposiciones naturales. Refuerzo, en la medida que apoyan y canalizan las tendencias más socializadoras de la naturaleza humana. De ahí que su carácter moral viene dado por el hecho de que se presupone que tanto unos como otros son expresión y concretan las reglas de justicia sin las cuales no es posible articular un orden social.

HUME dedica a la cuestión de la lealtad y de la obediencia las secciones VIII a X de la parte II del libro III del *Treatise* y amplió sus comentarios en sus ensayos "Of the Original Contract" y "Of Passive Obedience". Sin embargo, en su conjunto, la exposición está planteada en una doble dirección, que puede

⁸¹⁰ Puede verse J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice, op. cit.*, p. 52.

encontrarse en el texto principal de HUME, pero, especialmente, en los dos escritos posteriores, que lo aclararon y desarrollaron. En un primer momento, emprende la tarea de refutar, a nivel *especulativo*, los principios sobre los que se asienta el armazón ideológico de las doctrinas políticas vigentes en su época, buscando la razón de la existencia de deberes *civiles* en la sociedad. A continuación, pasa a "examinar las consecuencias *prácticas* que de ellos extrae cada partido con respecto a la obediencia debida a los soberanos"⁸¹¹. Y, en concreto, la disyuntiva, que parecía usual en el debate político, entre el "derecho de resistencia" y la "obediencia pasiva". A raíz de estas consideraciones, conviene tomar en consideración el examen y las propuestas de HUME en torno a dos cuestiones:

- Las razones que aduce para legitimar los deberes "políticos" o "civiles" en contraposición a la teoría contractualista.

- Y, en segundo lugar, cómo resuelve la tensión entre la obligación política y la desobediencia al derecho y a las decisiones políticas, esto es, el tradicional "derecho de resistencia".

5.4.1.- *La discusión teórica sobre la obligación política. Interés versus promesa.*

El primer problema a tratar es el de examinar el fundamento y los principios teóricos del deber político de la obediencia a los magistrados. Ahora bien, el tema de la lealtad es, en buena medida, corolario de las posiciones teóricas ocupadas en el debate sobre el "contrato social" y el origen del gobierno. El que se afirme que el poder del gobernante está fundado en un contrato y, por tanto, en el consentimiento de las partes, implica lógicamente defender la "facultad de los ciudadanos a resistirse" al soberano "siempre que se vean agraviados por la autoridad que para ciertos fines le han confiado de modo voluntario"⁸¹². HUME, consciente de esta conexión y de la necesidad de reiterar alguna de sus posiciones, comienza su exposición resumiendo sus reflexiones sobre la justicia y su teoría sobre el gobierno:

"... 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

⁸¹¹ D. HUME, "Of the Passive Obedience", en *Political Essays, op. cit.*, p. 64 (116).

⁸¹² D. HUME, "Of the Original Contract", en *Political Essays, op. cit.*, p. 43 (97).

procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia"⁸¹³.

De nuevo, HUME considera que los tratadistas políticos que desean establecer "una promesa o contrato original como fuente de nuestra obediencia hacia el gobierno" incurren en una argumentación "falaz y sofística". Si bien su conclusión parece justa y razonable, sin embargo, los principios sobre los que se basa son "erróneos". Para los iusnaturalistas defensores del contrato, según la visión que HUME da de esta teoría, los hombres entran en sociedad y se someten al gobierno "por libre y voluntario consentimiento", cuando tienen en perspectiva "ciertas ventajas que se proponen alcanzar y por las cuales pierden con gusto la libertad con que nacieron"⁸¹⁴. Su argumentación se basa en que, en este acuerdo, existe un compromiso del gobernante a conseguir "protección" y "seguridad" para los bienes y para las personas, y en que ello implica la esperanza de alcanzar estas ventajas, que es lo que realmente acaba convenciendo a los agentes a someterse. Mas, cuando la tiranía y la opresión sustituyen a la protección y seguridad, se rompe inmediatamente el contrato inicial, pues, en el fondo, no es sino "un contrato condicional", "y vuelven a ese estado de libertad anterior a la instauración del gobierno"⁸¹⁵. Nadie se compromete a someterse sin la esperanza de obtener alguna ventaja y, del mismo modo, si alguien pretende sacar provecho de esa sumisión sin una contrapartida, no puede esperar que los demás sigan obedeciendo eternamente.

Frente a esta argumentación, HUME toma una postura de prepotencia al afirmar que " por mi parte, me jacto de haber logrado establecer la misma conclusión sobre principios más razonables". Ahora bien, para ello, entra a analizar el fundamento de los deberes *civiles* y su conexión con los deberes *naturales*. Desecha radicalmente el puesto de la promesa asignado por los contractualistas, puesto que esta institución misma "surge enteramente de las convenciones humanas"⁸¹⁶. Por el contrario, asegura HUME,

"Nuestros deberes *civiles* están 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"⁸¹⁷.

⁸¹³ T. 543 (781).

⁸¹⁴ T. 550 (788).

⁸¹⁵ T. 551 (789).

⁸¹⁶ *Ibidem*. Además, HUME trata el tema del fundamento de los deberes *civiles* o *políticos* y de los *naturales* en T. 543 (781) y en el ensayo "Of the Original Contract", en *Essays Political*, *op. cit.*, p. 54 (109).

⁸¹⁷ T. 543 (781).

En este sentido, la ley fundamental de mantener las promesas se coloca al mismo nivel que las demás y, en consecuencia, su observancia es efecto de la implantación del gobierno, y no al revés. El gobierno, al instituirse como invención dependiente de la justicia, es quien garantiza el respeto de sus reglas y, entre ellas, se incluye, por tanto, el del cumplimiento de las promesas, que en una sociedad sin gobierno no queda plenamente avalado. HUME invierte el argumento de los partidarios del contrato: no es la promesa la que origina el gobierno, sino que es éste el que provee las medidas acordes para la ejecución de los deberes derivados de los pactos voluntarios. Desde la perspectiva del deber, los gobernantes se convierten en garantes de la regla de cumplir las promesas, que pierden su papel tan importante en la filosofía política. En consecuencia, como se recoge en varios textos y, entre ellos, el citado con anterioridad, es "el interés por uno mismo" el motivo primero y real del cumplimiento de los deberes civiles, aunque, en el fondo, estos sólo consoliden los deberes naturales, en la medida que su función es dotar de mayor seguridad a la institución de la justicia. Y el interés que funda el deber de obediencia a los mandatos de los gobernantes es, a juicio de HUME, distinto del interés que obliga al cumplimiento de las promesas. El primero se justifica en la necesidad de mantener "el orden y la armonía en la sociedad", para lo cual es imprescindible obedecer las leyes y las decisiones políticas. El interés en cumplir las promesas precisa "engendrar credulidad y confianza mutuas" y, para ello, se debe respetar las cláusulas pactadas. Sin el cumplimiento de los deberes civiles no puede subsistir ningún gobierno, "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", de forma que se tiende a separar el interés que lo origina del que suscita el de respetar las promesas. Precisamente, es a partir de la constatación del primer interés, favorable a la instauración del gobierno, "cuando entran naturalmente en juego las promesas, que son a menudo exigidas para obtener mayor satisfacción y seguridad"⁸¹⁸. Respetar la propiedad es tan necesario a la sociedad como la obediencia a las leyes y, paralelamente, es necesario cumplir las promesas para crear un clima de confianza favorable al intercambio de bienes y al comercio en general. Volviendo a invertir los argumentos de los contractualistas, HUME asegura que "en pocas palabras, si el cumplimiento de las promesas resulta algo provechoso también lo es la obediencia al gobierno; si el primer interés es general, también lo es el segundo. Si el uno es obvio y admitido por todos, también lo es el otro"⁸¹⁹. Aunque ambas obligaciones tengan un tipo de interés similar, sin embargo, conllevan deberes diferentes.

Como se ve, el relato de HUME sobre la legitimación de la obligación política discurre paralelamente a su análisis de la teoría del contrato. Hay que decir que, por lo mismo, se centra especialmente en la conocida versión de LOCKE, que,

⁸¹⁸ T. 544 (782).

⁸¹⁹ T. 545 (783).

por aquel entonces, era la doctrina usual entre los autores. Desde nuestra perspectiva actual, esta orientación tiene algo de simplificadora, pues obvia así otras variaciones también interesantes. Esta circunstancia, sin embargo, no debe jugar en desdoro del autor del *Treatise*, pues es una forma de ceñirse a una de las partes más destacadas de la disputa, probablemente a la más importante, y, por tanto, una forma de concentrar sus esfuerzos en su enemigo real, lo que hace con éxito. En efecto, los argumentos de HUME para mostrar que el deber de obedecer a los gobernantes no es un caso especial del deber de cumplir las promesas tienen, aún hoy, considerables adeptos y parecen no haber perdido su vigencia. Por ello, parece oportuno, a la vista de lo narrado, considerar de nuevo alguna de sus opiniones y traer a colación otras ideas ya expuestas. En concreto, conviene detenerse en las cuestiones relativas a cómo se fundamenta el deber de obediencia y cómo se justifica la aparición de un sentimiento de aprobación de este deber.

Sobre los argumentos acerca del contrato social como origen de la obligación política poco más se puede añadir a lo ya expuesto en apartados anteriores. La teoría del contrato, en opinión de HUME, no puede ser correcta desde el momento que los mismos agentes no creen que su deber de obediencia surja de un pacto tal puesto que nadie ha tenido la oportunidad de realizarlo, ni tampoco pierden su condición de ciudadano por el hecho de emigrar a otro país. Si, en la actualidad, el deber de obedecer, o de lealtad, descansase en una promesa, incluso si ésta fuese formulada de forma tácita, los ciudadanos y los agentes en general no dejarían de conocerlo, y, sin embargo, no es así de acuerdo con la opinión de HUME. Dada la perspectiva empirista del autor y su incursión en la especulación antropológica, su argumentación parece impecable. Todavía, HUME encuentra en su ensayo "Of the Original Contract" un último argumento de carácter especulativo en contra de los contractualistas. Si se ha prometido, tácita o expresamente, obedecer al soberano, se pregunta HUME, ¿por qué los agentes observan las promesas? A su juicio, los partidarios del contractualismo dejan sin respuesta la cuestión de las razones reales de la obediencia de las promesas. Así, plantea HUME este último argumento:

"Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: *Porque debemos mantener nuestra palabra*. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: *¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?*; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer"⁸²⁰.

⁸²⁰ D. HUME, "Of the Original Contract", en *Political Essays, op. cit.*, p. 56 (110-1).

En suma, la argumentación contractualista es "falaz y sofisticada" en el sentido propuesto por HUME, ya que recurre a las promesas sin explicar cuál es el fundamento de la obediencia a la palabra dada. Describen el origen de gobierno a través de un contrato original basado en el concepto de promesa. De él, se deriva la obligación de obedecer al soberano, pero, cuando se pregunta por el motivo que conduce a mantener la promesa, no se encuentra otra respuesta que la obligación misma inherente a esa institución. Todo se reduce a un "círculo" sin sentido⁸²¹.

Más atención se debe prestar, sin embargo, a las dos tesis de su argumentación. Primeramente, que hay razones generales de interés para aceptar a un gobierno determinado e, igualmente, existen razones basadas en la felicidad general para aprobar el deber de obedecer a sus gobernantes. Y, en segundo lugar, la tesis, que parece ubicarse en el transcurso de sus aportaciones, de que surge en la mente un sentimiento de aprobación de la lealtad y que éste responde a que es una institución "útil" para la sociedad y la cooperación entre los agentes.

Respecto a la primera cuestión, que el interés por uno mismo es el motivo real del deber de obediencia o de la lealtad a los gobernantes es, para HUME, un argumento válido en su discusión con los contractualistas. Incluso, insiste en que también la regla de cumplir las promesas responde a este mismo criterio. Tal y como HUME esboza esta opinión, parece, más bien, que este interés es una derivación de un sentimiento de honestidad respecto al soberano que protege, asegura y promueve el bienestar general. Así, puede entenderse que alegue en su favor la distinción entre los deberes "naturales" y los "civiles" y que reitere este argumento en su ensayo sobre el contrato social, aunque aquí denomine a ambos con el término deberes "morales". Como es sabido, son *naturales*, "aquellos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural o propensión innata que sobre ellos actúa, con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad", como son el afecto hacia los hijos, la generosidad y la gratitud hacia los benefactores, la

⁸²¹ HUME recoge el caso citado por PLATÓN en el *Critón*, en el cual SÓCRATES "se niega a escapar de la cárcel porque había prometido tácitamente obedecer las leyes. La explicación más coherente de este supuesto parece ser el carácter privativo que SÓCRATES confiere a la relación entre un ciudadano y el poder político. La promesa aparece aquí como un instrumento de ligazón entre SÓCRATES y el estado, y no como el elemento fundamental de la instauración del gobierno. En consecuencia, la fidelidad a las promesas es una institución de derecho privado, y no de derecho público como es, de hecho, la justicia humeana y el gobierno. Al final, HUME concluye que PLATÓN "extrae así una consecuencia de obediencia pasiva a lo *tory* del principio *whig* del contrato original". D. HUME, "Of the Original Contract", en *Political Essays, op. cit.*, p. 60 (115). Cfr. G. POLAMBELLA, *Diritto e Artificio in David Hume, op. cit.*, p. 189 y ss.

compasión y otros sentimientos similares⁸²². Y los deberes *civiles*, cuyo rasgo esencial no reside en ningún instinto natural original, sino que se cumplen "por un sentido de obligación" y cuyo origen se sitúan en la necesidad de la sociedad humana "y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan". De esta forma, es la justicia y, derivadamente, la obligación de cumplir las promesas.

Para justificar la existencia de un "deber político o civil de obediencia" HUME establece un paralelismo con las obligaciones inherentes a la justicia y a la fidelidad a las promesas e insiste en el argumento de la observación de los intereses generales de la sociedad y su necesidad para la convivencia. Y, con énfasis, se pregunta: "¿Qué necesidad hay, pues, de basar el deber de obediencia a los magistrados en el de la fidelidad o respeto a las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo lo que le sujeta al gobierno, cuando resulta que tanto la obediencia cívica como la fidelidad tienen un mismo fundamento, y la humanidad se somete a ambas por causa de los notorios intereses y necesidades de la sociedad humana?"⁸²³. Según esta teoría propuesta por HUME, la obediencia a las leyes es consecuencia de la creencia de que se considera al estado como un medio necesario para asegurar el cumplimiento del esquema de justicia, que se constituye así en el fin moral de esta institución⁸²⁴. Por tanto, se está obligado a acatar la ley como una condición imprescindible para que el estado cumpla con el objetivo de promover la felicidad general. La idea del interés viene así a suplir la carencia de la supuesta emisión de consentimiento en la teoría del contrato. Resulta obvio que este argumento presenta serias razones para su plausibilidad. Sin embargo, en los términos esbozados por HUME, reviste alguna dificultad en relación al concepto mismo de "interés". En efecto, puede verse en su argumentación cómo utiliza esta palabra en un doble sentido sin que parezca darse cuenta. Por un lado, hace referencia a su teoría sobre la mente y sus investigaciones sobre las pasiones como motivo de las acciones. Así, el interés es una tendencia natural a realizar una determinada conducta y, en este caso, también un deber "natural" a obedecer las leyes del mismo tipo que puede ser la generosidad o el afecto hacia los hijos. Por otra parte, habla de intereses generales en una forma bastante imprecisa, relacionados más con los objetivos propios del estado, pero que nada tiene que ver con sus incursiones psicológicas y el papel de los instintos naturales tal y como estaban anclados en su concepto de deber. En cualquier caso, la idea de que debe obedecerse las leyes y a la autoridad política porque interesa a los agentes que el estado cumpla con su fin de lograr una mayor felicidad general parece explicar adecuadamente la cuestión de la obligación política sin necesidad de recurrir a argumentaciones

⁸²² D. HUME, "Of the Original Contract", en *Political Essays, op. cit.*, p. 54-5 (109-10). Y T. 543 (781).

⁸²³ *Ibidem*, p. 55-6 (110).

⁸²⁴ En lenguaje rawlsiano, puede decirse que el deber de obedecer las leyes sería resultado de una relación de fair play entre el poder político y el ciudadano, entre quien ostenta el poder y está facultado a promover la felicidad general y quien usufructuario de su labor.

un tanto complicadas. Puede decirse que una de las razones de plausibilidad de esta teoría es precisamente su simplicidad.

La actitud de HUME respecto a esta cuestión es bastante cercana a las posturas utilitaristas y bien puede aventurarse que, de acuerdo con sus presupuestos, es la utilidad de la obediencia a las leyes el motivo principal de que surja un sentimiento de aprobación hacia la lealtad, la virtud política. De hecho, surge el deber de lealtad por el hecho de que es una institución "útil" para articular una estructura de arriba-abajo con la que se garantice que los mandatos del gobernante van a ser obedecidos y así se puedan lograr los objetivos y los planes de bienestar general. Sin embargo, como ya vimos, HUME no es un utilitarista en sentido estricto. Cuando habla de la utilidad, se refiere siempre a aquellas cualidades o características que producen un sentimiento de aprobación o, en caso contrario, de censura. Como en su teoría sobre la moral, decir que una acción o un carácter son aprobados es señalar que son la causa de que surja un sentimiento de aprobación. Igualmente, la obediencia a las leyes y a los mandatos de la autoridad es aprobada porque se considera que es útil para que el estado cumpla con sus objetivos. Del mismo modo que se aprueba las convenciones y sus ventajas por el placer que ocasiona, sucede otro tanto con las acciones que son respuesta del deber de obediencia. Así, al tiempo que surge una apreciación de la utilidad del gobierno aparece en la mente un sentimiento de aprobación por los actos de obediencia que se transmite entre los agentes por el mecanismo de la simpatía.

Los aportes de la visión de HUME con respecto a la obligación política parece tener una indudable fuerza persuasiva desde el punto de vista de la justificación de la institución del estado. Esto vale tanto por la coherencia en relación con otras partes fundamentales de su filosofía, en especial, con su teoría sobre la mente y sus principios sobre la moral, como por su aparente sencillez, es decir, que explica problemas complejos, como el presente, con sólo recurrir a la idea de que es el mismo interés lo que motiva a la gente a obedecer. En vista de esta situación, no es exagerado afirmar que existe una fuerte imbricación entre su psicología y su filosofía política y que, en buena parte, a ello obedece la solidez de sus sugerencias. Sin embargo, cabe reseñar que reducir la cuestión de la obligación política a la dirección positiva y socializadora del interés puede resultar contraproducente para las instituciones y la cooperación que es lo que se está defendiendo en todo momento, pues dicha pasión puede oscilar por otros derroteros no deseados. Lo mismo que apoya el acatamiento de las órdenes emanadas del estado puede propugnar lo contrario. Pero, ésta es otra cuestión a tratar a continuación.

5.4.2.- *La tensión entre la obediencia y la resistencia.*

En la sección IX de la parte III del libro segundo del *Treatise* y en su ensayo "Of Passive Obedience", HUME lleva a cabo el segundo de sus objetivos, una vez ha refutado los principios teóricos sobre el fundamento de la obediencia al soberano de los partidos políticos. Emprende la tarea de examinar las consecuencias *prácticas* que se extrae de estos principios respecto al debate sobre la "obediencia pasiva" y el "derecho de resistencia". Tanto en uno como en otro escrito pretende establecer, según sus palabras, una posición intermedia entre la necesidad de mantener la obediencia a ultranza -la obediencia pasiva- y la liberalidad de un derecho de resistencia que puede justificar la rebelión ante la tiranía -la resistencia como excepción-⁸²⁵. A su juicio, la polémica no debe residir en una disyuntiva entre la obediencia pasiva y la resistencia, sino que "la cuestión queda limitada al grado de necesidad que puede justificar esa resistencia y hacerla legítima o recomendable"⁸²⁶. Con todo, HUME confiesa en este punto que no es partidario de un derecho ilimitado a la resistencia y que justificaría una medida de este calibre como último recurso para casos desesperados de opresión y violencia. Desde su perspectiva histórica, los males derivados de una guerra civil son un argumento importante en contra del derecho indiscriminado a la rebelión. Junto a ello, la insubordinación violenta, o, como afirma, la disposición rebelde de una nación, tiene un efecto inverso al deseado primeramente; es, en realidad, una razón poderosa para que los gobernantes, ante el miedo, adopten medidas mucho más violentas que las usuales y a las que no se hubiese recurrido si predominase la obediencia. La resistencia codificada como un derecho tendría consecuencias perjudiciales: "el *tiranicidio* o asesinato, aprobado por antiguas máximas, en vez de infundir temor a tiranos y usurpadores, los hizo cien veces más crueles e inmisericordes"⁸²⁷.

Junto a la retórica, HUME presenta una argumentación más compleja que entra a analizar aspectos conectados a su reflexión sobre el concepto de deber. En concreto, con el cese de las obligaciones por parte de los agentes. Precisamente, al final de la sección del *Treatise*, titulada "Of the Measures of Allegiance", resume, de esta forma, su posición:

"El gobierno es una mera invención humana para favorecer el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante hace que este interés

⁸²⁵ HUME cita dos máximas latinas habituales en la discusión política del momento: *Fiat justitia ruat coelum* -"hágase justicia, aunque se hunda el mundo"- y *Salus populi suprema lex* -"el bien del pueblo es la norma suprema"- . La primera es errónea, a juicio de HUME, pues debe ser corregida por criterios de utilidad pública, mientras que la segunda debe ser la que rija la práctica política.

⁸²⁶ D. HUME, "Of Passive Obedience" en *Political Essays, op. cit.*, p. 65 (117).

⁸²⁷ *Ibidem*.

desaparezca, desaparece también la obligación natural a obedecer. La obligación moral está basada en la natural y, por tanto, debe cesar cuando *ésta* cesa, especialmente cuando el asunto sea tal que nos lleve a prever numerosas ocasiones en que pueda cesar la obligación natural, siendo por ello causa de que establezcamos una especie de regla general para regular nuestra conducta en esos casos"⁸²⁸.

Por tanto, el análisis sobre la resistencia se conecta con las explicaciones de HUME acerca del origen de la justicia y del estado. Igualmente, es el interés general y la utilidad pública, como la denomina en sus ensayos, lo que justifica adoptar una postura de rebelión a la autoridad. Pero, no por ello adquiere el estatuto de un derecho formalizado o codificado, sino que es un recurso último cuyo fin es la defensa de la constitución y el restablecimiento del orden y de la justicia. En el *Treatise*, la insistencia en el *interés* en la protección del estado como fundamento de la resistencia adopta la perspectiva causalista que inspira el conjunto de su libro. En primer lugar, HUME busca algún interés conectado con la necesidad de establecer el gobierno y que origina un motivo para la obediencia a las leyes y a las decisiones políticas. Este, como ya adelantamos, "consiste en la seguridad y la protección de que disfrutamos en la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando éramos perfectamente libres e independientes"⁸²⁹. Pero, el interés en el gobierno no es algo que se afirma dogmáticamente. Si el interés es la sanción inmediata del gobierno, la estabilidad de éste depende totalmente de aquel. Por ello, si los gobernantes llevan las facultades inherentes a su poder hasta caer en la opresión de los ciudadanos y en la injusticia, "no estaremos ya obligados a someternos a ella"⁸³⁰. Si cesa el interés en mantener a un gobierno, cesa el interés en obedecer sus consignas. *Si cesa la causa, el efecto debe cesar también*, es la máxima causalista que HUME aplica aquí para explicar la desaparición de la ligadura entre estado y ciudadano.

Para HUME, esta conclusión se refiere exclusivamente a la obligación *natural*. Pero es falsa como hipótesis explicativa de la obligación *moral* y de las razones de su desaparición en los casos de resistencia. Por el contrario, hay que tener en cuenta que un principio poderoso de la naturaleza humana es el de que "los hombres se inclinan poderosamente a seguir *reglas generales* " y este principio les lleva a obedecer las máximas más allá de las razones que les indujeron a establecerlas. En consecuencia, no es extraño que, en los casos de obediencia civil, aunque cese la obligación natural de obediencia, esto es, el interés, no cese la obligación moral del deber. Los hombres, afirma HUME recurriendo a la experiencia histórica, más de una vez han soportado el yugo de una tiranía opuesta a su interés, simplemente porque están ligados por su *conciencia* a

⁸²⁸ T. 552-3 (792).

⁸²⁹ T. 550 (789).

⁸³⁰ T. 551 (790).

someterse, por interiorización de sus pautas o por una socialización generalizada. Es posible así que la conciencia moral o la reflexión impida la caída de un régimen tiránico dada la vigencia de las reglas generales, a las cuales "raramente hacemos una excepción, a menos que esa excepción tenga las cualidades de una regla general y esté basada en ejemplos corrientes muy numerosos"⁸³¹.

Precisamente, para HUME, éste es el caso de su doctrina de la resistencia como "excepción". El conocimiento general de la naturaleza humana, la observación de la historia pasada de la humanidad y la propia experiencia muestran que deben admitirse excepciones a la obediencia civil y a "concluir que podemos oponernos a los más violentos efectos del poder supremo sin ser por ello culpables de crimen o injusticia"⁸³². El sometimiento al gobierno y a sus mandatos es una medida contra la imperfección de la naturaleza humana, que conduce a cometer actos de maldad e injusticia cuando los hombres son determinados por sus pasiones desenfrenadas y su interés actual. Un interés que les mueve a violar continuamente las leyes de la sociedad. Pero, aun cuando se espera de los gobernantes la preservación del orden y la ejecución de la justicia, funciones para las cuales fueron nombrados, es posible que, "conociendo la irregularidad de la naturaleza humana, olviden incluso ese interés actual y que sus pasiones los conduzcan a todos los excesos de la crueldad y la ambición"⁸³³. Se espera de ellos una conducta moral acorde con los preceptos de la justicia, pero hay que ser conscientes que su "status" de gobernante no implica un cambio de naturaleza, sino tan sólo de "situación". Por éste, adquieren un interés actual por la preservación del orden y la ejecución de la justicia, un interés que en el ciudadano normal es demasiado remoto y lejano para mover siempre a un cumplimiento de esas normas. Pero, para HUME, esta cambio de situación no conlleva una mejora en la imperfección inherente a la naturaleza humana. Como la historia muestra, los gobernantes se dejan llevar por sus impulsos y pasiones como los ciudadanos normales, y esto es lo que, a la postre, conduce a la rebelión cuando se radicalizan las posturas y se llega a la tiranía y opresión. Del mismo modo, se puede observar que es "práctica general y principio de la humanidad" "que no hay nación que, estando en su mano el remediarlo, haya tolerado nunca los crueles estragos de un tirano o haya sido condenada por oponerse a ellos"⁸³⁴.

En una primera impresión, la propuesta de HUME resulta intrincada en exceso y parece contravenir alguna de sus sugerencias anteriores. En particular, su relato sobre el cese de la obligación o deber natural y moral de obedecer a los gobernantes tal y como la realiza en esta sección parece una excepción a la

831 Ibidem.

832 T. 552 (791).

833 Ibidem.

834 Ibidem.

descripción hecha en su teoría moral y la relativa a las reglas de justicia e, incluso, la de la obligación política en general. Ello es así porque, en esta ocasión, admite que los agentes obedecen los mandatos de la autoridad, una vez que ha desaparecido su raíz natural, simplemente porque los consideran moralmente buenos. La razón que aduce consiste en que habitualmente se siguen las reglas generales porque son consideradas como máximas útiles a la convivencia. La cuestión es, entonces, la siguiente: si, finalmente, resulta que los agentes obedecen a las reglas por el mero hecho de que son moralmente buenas no queda claro por qué exponer una complicada psicología de corte empirista para explicar los mecanismos de la voluntad y de la acción humana. Esta objeción podría tener un mayor alcance puesto que pone en cuestión inclusive sus esfuerzos por desarrollar una teoría sobre la justicia. Incluso, para explicar el cese de la obligación política renuncia a uno de los criterios básicos de su enfoque empirista, el principio de causalidad. Un principio que, si bien le sirve para explicar, entre otros temas, el cese de la obligación natural, esto es, si cesa el interés en el gobierno y en sus ventajas cesa el deber de obediencia, no es aplicado con la misma diligencia a la obligación moral.

Pero, en nuestra opinión, no se estaría plenamente legitimado para rechazar radicalmente las aportaciones del *Treatise*. Más bien, parece que HUME obscurece aquí un poco su exposición al presuponer alguna de sus propias aportaciones y no haberlo especificado. Como se vió, las obligaciones derivadas de las reglas de justicia no surgen directamente de una tendencia natural, como es el caso de las virtudes naturales, sino que proceden del artificio y de las convenciones humanas, realizadas en virtud de un interés común y promovida por el influjo de las simpatía. En consecuencia, es coherente que ahora mantenga su posición sobre el interés y su relación con la obligación política. Sin embargo, lo que obscurece sus explicaciones estriba en la insistencia del influjo de las reglas en la mente, cuando no haría falta hacerlo. En efecto, la obligación moral de obediencia a la autoridad procede del carácter moral que los agentes conceden a las convenciones y a las instituciones y es la expectativa de lograr una aprobación unánime de los demás, o de sí mismo, lo que lleva a seguirla. Una aprobación que puede deberse a su utilidad o a la sensación de placer que produce una acción o cualidad. Probablemente, la cuestión quedaría más clara con afirmar que cesa la obligación política en el momento que no se considera útil la labor de un gobierno y renunciar a distinguir entre ambos tipos de obligaciones y entrar en el complejo campo de analizar cuándo desaparece una y otra. En realidad, HUME acude a esta división y las yuxtapone para evitar que la crítica de reducir la cuestión o un problema de saber si cesa o no un interés en la dirección de un gobierno podría acarrear un vaivén de políticas en el gobierno del mismo modo que oscila el interés de los agentes y de ahí introducir la nota sobre la inclinación a obedecer reglas convenidas y que habitualmente se siguen. Algo que, por otra parte, tiene visos de ser contrastable empíricamente, por lo menos respecto a amplios sectores de las sociedades modernas.

Entre los comentaristas que se han dedicado a analizar en detalle el tema del derecho de resistencia, que son, más bien, pocos⁸³⁵, HARRISON considera, en la línea expuesta aquí, que HUME se equivoca al hablar de que los agentes no tienen una obligación natural de obedecer a los gobernantes cuando estos no procuran seguridad y protección a los ciudadanos, objetivo para el cual fueron instituidos⁸³⁶. Entre otras cosas, porque si la sumisión depende del interés de los agentes puede ser que éste les lleve a obedecer a un dictador o a un tirano, esto es, a la autoridad que no cumple. O porque los intereses de los hombres difieren de uno a otro de forma que algunos pueden desear la obediencia pasiva y otros no. En consecuencia, concluye HARRISON afirmando que "por esta razón, nuestra obligación moral no puede surgir de una obligación natural". En efecto, si la obligación política, la obligación de obedecer los mandatos de la autoridad, depende de la utilidad de su tarea de gobierno y de las ventajas logradas por los ciudadanos, suele suceder que, incluso cuando existen agentes interesados en desobedecer, tengan un deber de obediencia ligado a la utilidad y de la eficacia del gobierno. Sería, además, demasiado incauto no reconocer que los gobiernos autoritarios tienen sus mecanismos de control y de represión de la población para evitar disidencias, como existen ejemplos en la actualidad. Probablemente, estas situaciones son extremas y HUME no las tendría en la mente al elaborar su teoría. Finalmente, HARRISON concluye que HUME no pensaba en estas circunstancias, sino simplemente en que está justificada la rebelión sólo si el gobierno es tan malo que su única alternativa es la guerra civil.

Siguiendo esta línea, HARRISON ha visto la disyuntiva en la que, en el fondo, HUME coloca la cuestión. Una disyuntiva que convierte la valoración de una actuación política en una aprobación de todo o de nada, sin matices, lo que aquí se ha llamado la resistencia como "excepción". Dice así este autor:

"Algunas veces Hume habla como si la obediencia al gobierno fuese un asunto de todo o nada. Si el gobierno es útil, y protege a sus súbditos y les da seguridad, mi deber de obedecer es absoluto; si, por otro lado, no hace estas cosas, no hay una razón por la cual no debería dar el paso de derrocarlo. No obstante, hay fases intermedias entre la obediencia absoluta y la insurrección armada. Si yo tengo escrúpulos morales para pagar los impuestos, vacunar a los hijos, o pelear por mi país, puedo desobedecer al gobierno hasta unos ciertos límites, sin pensar que el gobierno es enteramente inútil, y sin desear derrocar el gobierno. sin embargo, no pienso que este punto afecte al argumento de Hume"⁸³⁷.

⁸³⁵ Entre otros, J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, op. cit. p. 103 y ss y F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, op. cit., p. 256 y ss.

⁸³⁶ J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, op. cit., p. 204.

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 203.

No le falta razón a HARRISON al sugerir que, en la pluma de HUME, el problema de la aceptación o no de la obligación de obedecer a la autoridad se resuelve en una cuestión de todo o nada, de valorar como positiva o negativa una determinada dirección política y, según el global, pasar a la acción. Sería paradójico que, tras unas elecciones cuyo resultado hubiese sido de una igualdad absoluta quebrando así la estabilidad política, la única solución válida fuese la insurrección armada. Esto no sería muy lógico. Conducido a este extremo la teoría de HUME es difícilmente trasladable a las actuales sociedades pluralistas. Con todo, HARRISON toca un tema al hilo de estas consideraciones que es hoy de rabiosa actualidad. Este es el de la "desobediencia civil", esto es, la realización de una serie de actos, guiados por el sentido de justicia vigente en una determinada comunidad, que vienen a declarar que una ley o un conjunto de decisiones políticas están rompiendo el esquema social de cooperación entre agentes libres e iguales en menoscabo de un grupo y que se dirige a que la mayoría reconsidere las decisiones tomadas⁸³⁸. No se trata de derrocar un gobierno, de alterar el orden social o de atentar contra el poder del estado, sino de cambiar una política general que vulnera un estatuto imparcial de derechos extendido a todos los agentes o que perjudica social y económicamente a un grupo o grupos de ciudadanos, y se hace apelando al sentido de justicia de la comunidad o al ordenamiento constitucional.

En esta problemática, ¿podrían justificarse los actos de desobediencia en base a los criterios esbozados por HUME? ¿Podría hablarse de un "derecho a desobedecer", como ha hecho algún autor?⁸³⁹ A la vista de lo expuesto, parece

⁸³⁸ Existe en la actualidad una amplia literatura sobre el tema, especialmente anglosajona. Cabe destacar la obra de H. ZINN, *Disobedience and Democracy*, Random House, New York, 1968. No me resisito a citar la original obra de un desobediente del XIX. Me refiero a H.D. THOREAU, "Civil Disobedience". Hay traducción castellana "La Desobediencia Civil", en *Walden*, trad. de C. Sánchez-Rodrigo, con prólogo de H. Miller, Barcelona, Ed. de Cotal, 1979, p. 343-374. Entre los españoles, J. MALEM, *Concepto y Justificación de la Desobediencia Civil*, Barcelona, Ariel, y R. GARCÍA COTARELO, *Resistencia y Desobediencia Civil*, Madrid, Eudeba, 1987.

⁸³⁹ Puede verse M. WALZER, "La desobediencia civil como obligación", en *Obediencia y Desobediencia Civil en una Democracia*, op. cit., p. 1-15. En el panorama iusfilosófico de nuestro país la cuestión de un "derecho a desobedecer" ha tenido una honda repercusión a raíz de un conocido ensayo de F. GONZÁLEZ VICÉN, en el que indaga en el problema de la obligación moral de la obediencia al derecho. Su conclusión de que no existe tal ha sido objeto de una fuerte polémica, pues considera que "mientras no hay un fundamento ético para la obediencia al derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia". No han faltado quien, dentro de nuestras fronteras, se ha manifestado a favor o en contra de la tesis de GONZÁLEZ VICÉN. Así, por ejemplo, entre los contradictores, se encuentran M. ATIENZA, quien pone un especial énfasis en la dimensión social de los imperativos éticos y en la exigencia de su objetividad, y E. DÍAZ, quien hace un minucioso análisis de la obligación política y jurídica. Apoyando a GONZÁLEZ VICÉN, escribió recientemente un artículo el profesor J. MUGUERZA. Pueden verse los textos centrales de esta polémica en las siguientes obras: F. GONZÁLEZ VICÉN, *La Obediencia al Derecho*, Universidad de La Laguna, Facultad de Derecho, 1979; M. ATIENZA, "La Filosofía del Derecho de Felipe de González Vicén", en *El Lenguaje del Derecho*, homenaje a G.R. Carrió, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983, p. 43 y ss; E. DÍAZ, "La Justificación de la Democracia", en *Sistema*, vol 66 (mayo de 1985), y *De la Maldad Estatal y la Soberanía Popular*, Madrid, ed. Debate, 1984. Una síntesis de la disputa puede encontrarse

obvio que el enfoque de HUME es demasiado ingenuo o se limita a ser un bosquejo a desarrollar. Puede decirse que la desobediencia como obligación estaría justificada en el momento en que una política deja de ser útil al conjunto de la sociedad, hace caso omiso de el orden instaurado por las reglas de justicia o los agentes dejan de percibir las ventajas que están gozando o que se les ha prometido. En el primer supuesto, la teoría de HUME no puede considerarse un utilitarista puro, pues no esgrime la utilidad como un criterio general de política, sino como una cualidad de las acciones o del carácter que produce una sensación de placer o dolor en el caso contrario. Esto no quita el que los agentes sientan placer al observar la utilidad de las instituciones y que, por ello, las aprueben. De todas formas, el principio de utilidad y el argumento de las ventajas han sido utilizados por un autor como HART para aclarar este tema, aunque la conclusión viene a reforzar las obligaciones políticas de los ciudadanos. Sin poder entrar aquí en profundidad en el tema, resulta que la utilidad conduce a que la aprobación o censura de una política se reduzca a una cuestión de mayorías y minorías sin que el problema de fondo, esto es, que grupos minoritarios puedan preservar sus derechos fundamentales acudiendo al sentido de justicia del resto de conciudadanos, quede resuelto. Las pautas de la política se medirían por el logro final de una mayor o menor felicidad para la población.

En cuanto al punto del respeto de las reglas de justicia como argumento para la desobediencia, RAWLS ha utilizado la aportación de HUME para esbozar una noción que ha tenido un amplio éxito. Define la desobediencia civil "como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno. Actuando de este modo apelamos al sentido de la justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión, los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales, no están siendo respetados"⁸⁴⁰. Han sido muchos los comentarios suscitados por esta definición, pero, entre ellos, cabe destacar el que hace referencia a su concepto de sentido de justicia. En primer lugar, habría que tener constancia de que es compartido por todos y no por unos pocos o por un sector y que sirve para encuadrar todas las demandas legítimas de los agentes. Y, en segundo lugar, que sería contradictorio que si el sentido de justicia es el poseído por la mayoría que hace las leyes y las legitima por su relación con estos principios tenga que invocarse en caso de desobediencia por una minoría con otra idea de la justicia,

en E. FERNÁNDEZ GARCÍA, *La Obediencia al Derecho*, Madrid, Civitas, 1987, p. 91-115.

⁸⁴⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, En la traducción castellana, p. 405. RAWLS aclara que se inspira en H.A. BEDAU, "On Civil Disobedience" en *Journal of Philosophy*, vol 58 (1961), p. 653-661. De todas formas, RAWLS había tratado el problema de la desobediencia civil al principio de su carrera intelectual en dos artículos que modifica levemente en el libro que le consagró. Estos dos artículos son "A Theory of Civil Disobedience" y "The Justification of Civil Disobedience", respectivamente en *The Philosophy of Law*, Oxford, University Press, 1977, p. 89-111 y en *Revolution and the Rule of Law*, Englewood Cliff, New Jersey, 1971, p. 30-45.

puesto que no existiría ninguna posibilidad de reforma. Como dice un autor, el sentido de justicia se convierte en estos supuestos en un sentido de opresión de la mayoría imposibilitando todo cambio en la dirección política⁸⁴¹.

Finalmente, HARRISON concluye su exposición con una serie de juicios sobre el intento de HUME que puede servir de balance final. Examinado una a una las propuestas del autor del *Treatise*, acepta plenamente que la razón por la cual los agentes obedecen las órdenes del gobierno reside en que es una institución útil, así como que la regla de cumplir las promesas es necesaria para la sociedad, pero no juega un papel central en el origen del gobierno y de la obligación política. Se muestra de acuerdo con HUME en que "es un circunloquio innecesario intentar derivar una obligación de obedecer al gobierno de un contrato"⁸⁴². La teoría del contrato social sería incorrecta, pues, como dice HUME, justificaría que se tenga un deber de obedecer en algunos casos en los cuales, de todas las maneras, el gobierno es una institución útil. A resultas de la exposición de HUME, la legitimación del gobierno y del poder del estado vendría dada por el cúmulo de ventajas que obtiene para sus ciudadanos, con lo que aumenta el bienestar general y la aquiescencia de todos. Esta idea, que, sin lugar a dudas, es sugestiva por su simplicidad, se encuentra, sin embargo, en el centro de la polémica en torno al utilitarismo y su bondad para ser un criterio de política no sólo porque es difícil compaginar justicia y utilidad, sino también porque existe una clara presunción de que es una máxima pensada para las sociedades económicamente desarrolladas y, por tanto, no universalizable⁸⁴³. Claro que esto es ya una cuestión que afecta primordialmente a los que son utilitaristas de verdad y no tanto a HUME.

Como en la teoría sobre la justicia también en los problemas de filosofía política, se observa la constante contradicción entre las persecución de los intereses a corto y a largo plazo por parte de los agentes y sus implicaciones en el establecimiento de las instituciones y del poder del estado. Lo más notorio, de todas las maneras, estriba en que, pese a que el logro de este interés conlleva riesgos seguros para la convivencia y el orden jurídico, HUME hace de este argumento la piedra angular de su reflexión sobre la legitimación de las instituciones políticas. Incluso, le sirve para rechazar, a modo de guillotina, propuestas teóricas alejadas de sus presupuestos empíricos. Los siguientes puntos resumen las aportaciones más interesantes de la filosofía política de HUME:

1) El fundamento y legitimación de la autoridad política y del poder del estado está en proporción directa al interés personal de los agentes, así como

⁸⁴¹ P. SINGER, *Democracy and Disobedience*, op. cit., p. 86 y ss. Hay traducción española *Democracia y Desobediencia*, trad. de M.I. Guastario, Barcelona, Ariel, 1985.

⁸⁴² J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, op. cit., p. 205.

⁸⁴³ Entre la innumerable literatura que ha suscitado esta cuestión puede verse el libro de S. MAFFETONE, *Utilitarismo e Teoria della Giustizia*, op. cit., 1982.

su establecimiento depende de la historia, de la necesidad y del hábito. Tan cierta es para HUME esta conclusión que la idea de un "contrato" original que funde y engendre el gobierno no constituye sino una "ficción"; igualmente, hablar de un consentimiento, expreso o tácito, por parte de los ciudadanos residentes no es sino otra "metáfora" con la que justificar la obediencia a la ley.

2) Con todo, el interés de los agentes es un interés ligado al ámbito próximo, a corto plazo, es decir, que mira por la felicidad, primeramente, de familiares y parientes, luego, de amigos y conocidos y, en menor medida, por desconocidos, en oposición a un interés por lo lejano, que busca el bienestar a largo plazo y el respeto por las reglas de justicia. Esta tensión originada por los diferentes objetivos de ambos tipos de interés es uno de los motivos de la instauración del gobierno.

3) Así, las funciones del gobierno y del aparato de funcionarios son, principalmente, hacer cumplir las reglas de justicia -es decir, procurar la prosecución de un interés a largo plazo- y promover las medidas oportunas, los planes o proyectos válidos para la coordinación de conductas y la cooperación entre los ciudadanos, incluso, en el caso que fuese necesario, llegando a la compulsión y la coerción.

4) Asimismo, la raíz del deber político no se encuentra en ningún tipo de contrato o promesa del tipo que hace surgir el poder político, ni en un consentimiento dudosamente formulado, sino que una solución al problema debe considerar dos aspectos:

a) Que, igualmente, es el interés suscitado en el mantenimiento de las instituciones y del orden jurídico el fundamento de todo deber político. Este interés surge de la utilidad misma del poder estatal y como una contraprestación de las ventajas y de las condiciones materiales que se disfruta bajo su autoridad.

b) El límite del deber político no lo constituye el incumplimiento de la palabra dada, sino el hecho de que no se cumplan realmente los objetivos propuestos en la fundación y el respeto del gobierno. En todo caso, apunta HUME, la rebelión y la desobediencia sólo está justificada de forma excepcional.

Capítulo sexto.

Nuevas perspectivas.

La filosofía de HUME, a pesar de haber sido formulada hace unos dos siglos y medio, sigue siendo foco de atención de numerosos comentaristas con independencia de la tradición filosófica en la que se inscriban. Ya sea en el debate entre empirismo-formalismo, detrás de los numerosos rostros con los que suele aparecer -o, lo que es lo mismo, HUME y la escuela utilitarista *versus* KANT, o al revés, según la óptica de cada cual-, ya sea, a su vez, en la polémica KANT-HEGEL, lo cierto es que se esgrimen muchos argumentos esbozados por el autor del *Treatise*. Parece ser un elemento cardinal de la discusión ética y política en temas a tratar como el de la fundamentación de los juicios morales, o como el de los principios de dirección política, sobre la intervención o el paternalismo, o como los inherentes a la estructuración política, incluidos los relativos a la justicia internacional. Si se pudiese valorar la relevancia de un autor por su "uso", indudablemente la cotización de la obra de HUME sería bastante elevada.

En este capítulo, se pretende tratar alguno de los problemas que son de actualidad en la presente discusión ética y para los cuales la obra de HUME es punto de referencia ineludible. Desde luego, sería demasiado ingenuo pensar que sus respuestas fueron plenamente acertadas, pero ello no es obstáculo para considerar que sus planteamientos son todavía un aliciente a la hora de elaborar nuevas propuestas. De hecho, inspira la filosofía de autores tan relevantes como HART, MACKIE o KLIEMT. Aquí, nos proponemos tratar tres temas relevantes para una discusión sobre el razonamiento ético: la cuestión del *is* y del *ought* tal y como fue enunciada por HUME aunque poniéndola en relación con los problemas particulares que conciernen a la posibilidad de hablar de un discurso ético; a continuación, se plantea la relación entre el razonamiento ético y su contexto, en particular lo que se llama "modernas circunstancias de la justicia"; finalmente, se tratan las implicaciones de las conclusiones anteriores con los problemas del consenso.

6.1.- La cuestión del *is* y el *ought*.

I

De la extensa producción literaria de HUME, pocos textos han adquirido tanta notoriedad desde hace unas décadas como aquél en el cual afirma que las proposiciones de "deber" no pueden "derivarse" lógicamente del "ser", esto es, que no pueden deducirse juicios de valor de enunciados de hecho. Como ha sido ampliamente reconocido, al enunciarlo de esta forma, HUME habría formulado uno de los dilemas centrales para la filosofía moral contemporánea y para las ciencias sociales en general, el de si es posible encontrar un puente entre ambos polos. La cuestión, pese a que ha sido reiterada hasta la saciedad y a la que se han dedicado numerosos tratados y artículos, no es irrelevante, ni baladí y, además, resulta interesante aquí, pues afecta a las raíces mismas sobre las que se asienta la ética moderna y el pensamiento sobre lo social. Prueba de su importancia es que, en general, este problema ha pesado como una losa y que cualquier ético o filósofo que se precie ha tratado, de una u otra forma, resolver el nudo central de la cuestión.

El relieve que ha tenido, y tiene todavía, el texto de HUME se ha debido principalmente a su conexión con la falacia naturalista, que ha sido caballo de batalla durante décadas de la polémica entre las posiciones no-naturalistas y las naturalistas en ética, en el sentido de que quien cometiera dicha falacia caería en tal error que desacreditaba automáticamente su teoría⁸⁴⁴. Como es sabido, quien esgrimiera por vez primera el argumento de la falacia naturalista fue G.E. MOORE en su *Principia Ethica*, y la bosquejó en contra de la filosofía moral de J.S. MILL con el fin de mostrar que el significado del concepto "bueno" no es definible en términos de cualidades naturales o del placer, sino que las nociones básicas de la ética son indefinibles⁸⁴⁵. La verdad es que ni MOORE ni tampoco alguno de sus colegas de posición se refieren en su argumentación al párrafo de HUME al tratar la cuestión. Pero, sus sucesores intuicionistas y emotivistas lo mencionan ya en apoyo de sus tesis hasta que HARE lo cita explícitamente para justificar su prescriptivismo ético, obteniendo de esta forma el título de *Hume's*

⁸⁴⁴ Sobre este pasaje y su relación con "la falacia naturalista" existe, como puede suponerse, una amplia literatura. Los textos fundamentales de la controversia en torno al párrafo de HUME están recogidos en *The Is-Ought Question*, ed. W.D. Hudson, first ed. 1969, London, The MacMillan Press, 1979, p. 271. Un resumen de las posiciones se encuentra en el libro del mismo autor, *La Filosofía Moral Contemporánea*, primera reimp., Madrid, Alianza Editorial, 1987. Además, puede verse J.L. MACKIE, *Ethics, op. cit.*, p. 64-77 y M. WARNOCK, *Ethics since 1900, op. cit.* En castellano, se ha interesado por las interpretaciones de este pasaje J. GARCÍA ROCA, *Positivismo e Ilustración, op. cit.*, p. 242-252. Puede verse también el artículo de J. MUGUERZA, "Es' y 'Debe' (en torno a la lógica de la falacia naturalista)", en *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, p. 65-95 y de E. GUIBAN, *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela, Universidad, 1985, p. 19-25.

⁸⁴⁵ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, trad. A. García Díaz, México, UNAM, 1983.

Law, que ha tenido bastante éxito en la discusión consiguiente⁸⁴⁶. El hecho crucial ha consistido en la relación entre la falacia naturalista, esto es, la reducción de lo bueno a lo que agrada, con la bifurcación entre el "debe" y el "es", la escisión entre los valores y los hechos, los imperativos y los juicios fácticos. Con ello, el objeto de la polémica se ha dirigido a dilucidar tres cuestiones diferentes: la interpretación que debe darse a las palabras de HUME; los intentos que pretenden reducir el "debe" al "es" y, al contrario, los que se proponen derivar el "debe" al "es". No es, desde luego, mi propósito referirme a cada una de las diversas versiones del problema que harían demasiado extenso este apartado, pero, entre las propuestas, cabe reseñar las aportaciones de A.C. MACINTYRE y G. HUNTER, que se proponen clarificar la tesis de HUME en su contexto, y, junto a alguno de los ya citado, el de J.R. SEARLE, el de W. FRANKENA, que está interesado en "liberar" la controversia e "indicar dónde realmente se halla el punto decisivo", y el artículo "Ética jurídica sin metafísica" de N. HOERSTER, quien sobre la base subjetiva de los intereses en juego propone una fundamentación intersubjetiva de las normas morales muy del estilo de HUME⁸⁴⁷. Como se ha afirmado, aquí no se persigue el objetivo, demasiado ambicioso, de tratar todas y cada una de las lecturas y de las innumerables cuestiones que plantea el problema enunciado por HUME. Bastará con arrojar algo de luz sobre puntos polémicos que puedan abrir una vía de explicación de temas apuntados anteriormente para darnos por satisfechos.

Primeramente, y a pesar de que el párrafo en liza ha sido citado en numerosas ocasiones, no me resisto a transcribirlo como primera medida para centrar el tema que nos ocupa. El texto de HUME, ubicado en el último párrafo de la sección I, parte I del libro III del *Treatise*, reza del siguiente modo:

"No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En

⁸⁴⁶ R.M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 108. Trata también el tema en su artículo "The Promising Games", en *The Is-Ought Question*, ed. W.D. Hudson, first ed. 1979, London, The MacMillan Press, 1979, p. 144-156.

⁸⁴⁷ A.C. MACINTYRE, "Hume on 'is' and 'ought'", G. HUNTER, "Hume on *is* and *ought*" y J.R. SEARLE, "How to derive 'ought' from 'is'", en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 35-50, p. 59-63 y p.120-134; W. FRANKENA, "La falacia naturalista" en *Teorías sobre la Ética*, *op. cit.*, p. 80-98, libro que también incluye una traducción del artículo de SEARLE, p. 151-170. N. HOERSTER, "Ética jurídica sin metafísica", en *Derecho y Filosofía*, comp. E. Garzón Valdés, trad. C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1985, p. 111-134.

efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón"⁸⁴⁸.

Según una interpretación, que ha llegado a ser canónica entre los críticos, HUME pretendía defender en este pasaje la tesis de que en todos los sistemas de moralidad por él conocidos se da un injustificado paso entre el "es" y el "debe", que este paso tiene el carácter de una "deducción" y que le resulta realmente inconcebible que se admita como argumento fidedigno en la filosofía moral. Intuicionistas, emotivistas y prescriptivistas interpretaron este párrafo en el sentido de que no puede deducirse de premisas no morales una conclusión moral -estableciéndose así un *gap* infranqueable al cual hay que buscar un *bridge* siempre posible-. Para ello, consideran que el término "deducción" significa deducción lógica en lenguaje silogístico y que lo contrario es una razón de peso para rechazar ese sistema moral. Desde luego, no han faltado contradictores a esta interpretación que han tenido un amplio eco entre los comentaristas. A la vista de esta situación, parece conveniente profundizar en algunas particularidades de esta disputa ética vertebrando la discusión en torno a los siguientes puntos:

- Traer a colación, de nuevo, alguna de las versiones acerca del carácter lógico del hiato entre el "debe" y el "es", especialmente, sobre si es posible franquearlo.

- Estudiar algunos argumentos diferentes que se han argüido en la disputa y, en concreto, aquellos intentos que pretenden resolver la cuestión a partir del "es".

- Hacer un balance final y precisar la relevancia que pueda tener para una reflexión sobre la metodología de las ciencias sociales.

II

Retomando al tema original, la trascendencia del texto de HUME se basa en el sorprendente paso que en las discusiones morales se da entre un "es" y un "debe" sin que aparezca una conexión clara. Puede decirse que este paso es producto de una relación que es interpretada como una "deducción", como así se ha hecho⁸⁴⁹. No sin cierto cuidado, HUME habla de "cambio imperceptible" y

⁸⁴⁸ T. 469-470 (689-90).

⁸⁴⁹ Uno de los lectores de HUME que ha presentado su teoría desde una perspectiva

"de la mayor importancia", pero, por otra parte, "absolutamente inconcebible" y lo cifra en la aparición de una nueva "relación o afirmación" de la cual no se da razón suficiente, preguntándose "cómo es posible que esta nueva relación se deduzca (*can be a deduction*) de otras totalmente diferentes". El mismo adelanta el éxito de su idea y de su empresa cuando afirma que "estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad", como así ha sucedido. Siguiendo estas pautas, resulta que, según HUME, quien defendiese que "Como X es bueno, debe hacerse X" daría ese paso injustificado, deduciendo un "debe" de un "es" y, por tanto, cometería el error por él denunciado. En concreto, su denuncia se dirige en contra de quienes esgrimen frívolamente argumentos de autoridad, basados en la existencia de Dios y de ahí deducen la formulación de un deber. Para el autor del *Treatise*, sin embargo, no se han dado las razones pertinentes para justificar este paso y, en consecuencia, debe desecharse la teoría ética así formulada⁸⁵⁰. Con todo, la respuesta a la que de esta forma se llega no deja de producir una cierta desazón puesto que parece conducir a un callejón sin salida.

El hiato entre los hechos y los valores, entre lo descriptivo y lo valorativo, se muestra así como una cuestión de carácter "lógico" debida a una deducción mal hecha. Pero, este malestar no ha dejado de motivar a filósofos y pensadores de lo social y, por ello, a lo largo de varias décadas han ido apareciendo alternativas que han intentado resolver el nudo del problema. Entre las opciones presentadas en favor de una superación de la cuestión figuran, entre otras, algunas que pretenden solventarla en el mismo orden de cosas en el cual está planteada, es decir, en la lógica, a través de complicadas teorizaciones sobre un "debe" derivado de un "es"⁸⁵¹. Probablemente, uno de los intentos más serios por superar la *Hume's Law* en el sentido aquí descrito es el de J. SEARLE en su trabajo "How to Derive 'Ought' from 'Is'"⁸⁵². Para este autor, es posible concluir de la premisa "Yo digo 'Te prometo X'" el deber de cumplir lo prometido mediante un complejo silogismo en el que, paso a paso, se van atenuando las diferencias entre lo normativo y lo valorativo simplemente añadiendo en cada uno de ellos unos "enunciados adicionales necesarios" que no encierran "enunciados valorativos, principios morales, ni nada semejante". De tal guisa, con sólo proferir las palabras típicas de un promesa, el agente cae en la obligación de cumplir lo prometido y, en suma, debe ejecutarlo. La

intuicionista y que defiende una postura como la aquí reseñada es R.D. BROILES, *The Moral Philosophy of David Hume*, *op. cit.*

⁸⁵⁰ En otro contexto, HUME rechaza también radicalmente estas teorías morales. Puede verse T. 456-7 (674).

⁸⁵¹ Puede verse a este respecto sobre la eficacia de la "guillotina de HUME" M. BLACK, "The gap between 'is' and 'should'", en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 99-113. Uno de los casos más señalados, suficientemente conocido, es el de la "lógica deóntica" de G.H. von WRIGHT, *Norma y Acción*, trad. P. García Ferrero, Madrid, Tecnos, 1970, p. 216. J. MUGUERZA ha estudiado esta teoría a la luz de las palabras de HUME sobre el "debe" y el "es" en "Es' y 'debe" (En torno a la lógica de la falacia naturalista)", *op. cit.*, p. 76-7.

⁸⁵² J.R. SEARLE, "How to Derive 'Ought' from 'Is'", en *The Is-Ought Question*, ed. W.D. Hudson, *op. cit.*, p. 120-134 (recogido por Ph. Foot, en *Teorías sobre la Ética*, *op. cit.*, p. 151-170).

derivación de un "debe" de un "es" propugnada así por SEARLE ha sido objeto de una especial atención por parte de otros autores, aunque aquí se ha visto muy sucintamente, sin que haya una unanimidad de pareceres⁸⁵³. Su propuesta se apoya en dos presupuestos: en la idea de la "fuerza ilocutiva" que contiene una fórmula o un conjunto de palabras en el sentido sugerido por J.L. AUSTIN -o sea, el acto que llevamos a cabo *a/* decir algo: prometer, definir, insultar, saludar, etc.-, y en la distinción entre "hechos institucionales" y "hechos brutos", esto es, actos que tienen un significado en la medida de que caen bajo un sistema de reglas constitutivas y los que no, que estarían sujetos a reglas regulativas. Así, diferencia entre mover una pieza de ajedrez sobre un tablero sin más y la elaboración de una estrategia que culmina en un jaque mate, o entre proferir la fórmula "Prometo X" y el deber de cumplir la promesa. A la postre, según este autor, de un hecho bruto o de un enunciado descriptivo, como es la manifestación de unas palabras, puede implicarse esa conclusión que es valorativa. Con ser interesante el intento de SEARLE, no parece, sin embargo, que resuelva el problema inicial, el de establecer un puente entre el "debe" y el "es", pues no es lo mismo describir una institución o una práctica social como participante que como espectador. O, más claramente, no es lo mismo hablar de una promesa desde "dentro de" la misma que "desde fuera". En el primer caso, la promesa es meramente una enunciación de una fórmula con más o menos sentido, mientras que en el segundo se insiste en las demandas, requerimientos y deberes que conlleva esa manifestación⁸⁵⁴. Por lo que hace a nuestro problema -la derivación de un "debe" a partir de un "es"-, todo queda como al principio sin que la elaboración de un proceso silogístico complejo sirva para avanzar un paso en la solución quedando la cuestión "lógica" del asunto en primera línea de la discusión.

No por los diferentes fracasos, el problema ha dejado de estar presente en la mente de los autores. Con todo, el esfuerzo de SEARLE no fue del todo vano, pues planteó la posibilidad de separar lógicamente, dentro de una institución como la promesa, el elemento fáctico o descriptivo del elemento normativo o valorativo ocupando un lugar central en la polémica. Así, otro caso interesante que surge a resultas de este intento propone que la palabra "Prometo" implica ya de por sí, en el uso ordinario del lenguaje, un imperativo, un principio moral o el deber de cumplir la promesa. Según HARE, autor que defiende esta propuesta, la existencia de la institución de la promesa en una comunidad sirve, sin lugar a duda, a su propósito de abrir una vía entre el "debe" y el "es", pero no está de acuerdo con SEARLE en la separación entre hechos "brutos" e "institucionales" en la resolución de la cuestión. "Puede parecer como si el 'hecho bruto' de que una persona ha proferido una secuencia fonética implica el 'hecho institucional' de que ha prometido y que, esto a su vez, implica que debe hacer ciertas

⁸⁵³ Entre otros, A. FLEW, "On not deriving 'ought' from 'is'", y R.M. HARE, "The Promising Game", ambos en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 135-143 y p. 144-156. Igualmente, puede verse W.D. HUDSON, *La Filosofía Moral Contemporánea*, *op. cit.*, p. 265-276 y J. MACKIE, *Ethics*, *op. cit.*, p. 66-73.

⁸⁵⁴ J. MACKIE, *Ethics*, *op. cit.*, p. 67.

cosas. Pero se puede deducir esto sólo si alguien acepta, además, el principio tautológico de que se han de cumplir las promesas"⁸⁵⁵. Del mismo modo, si no hubiera un buen número de agentes que consienta en unos determinados principios morales y, en concreto, en la creación de la institución de las promesas y en el deber consiguiente de cumplirla, la palabra misma "prometer" carece de sentido y su fórmula constitutiva se reduciría a un mero ruido ininteligible. Ciertamente, la sugerencia de HARE de que es difícil separar, aún en abstracto, la pronunciación de unas palabras de su ejecución en la práctica como propugna SEARLE, tiene visos de plausibilidad. Pero, en contra, no queda claro cómo así se resuelve la cuestión que aquí nos ocupa, la derivación de un "debe" a partir del "es", por mucho que se insista en que es necesario que un número suficiente de personas acepte la regla constitutiva y que ello implique su deseo de sometimiento. En todo caso, afirmar esto sería dirigir el problema por otros derroteros muy manidos -como el de los modos de aceptación o de expresión del consentimiento por parte de los agentes-, y que no está exento de serias dudas.

A tenor de los resultados de esta exposición, el panorama no deja de ser desolador, pues el problema sigue, para nuestro interés, básicamente como al principio. Ahora bien, en esta tesitura, puede ser interesante recordar el trabajo que, hace ya tiempo, hiciera W. FRANKENA proponiéndose analizar el "punto decisivo" de la falacia naturalista en el sentido propuesto por MOORE y en el contexto de la batalla entre intuicionistas y naturalistas. Su examen se centra, a este respecto, en los términos utilizados por este autor y, especialmente, en las razones aducidas en torno al error de definir lo bueno en términos de deseo. En este sentido, observa que lo que los intuicionistas etiquetaban como falacia naturalista no pasa de ser una "falacia definista" que, un poco enigmáticamente, conceptúa como "el proceso de confundir o identificar dos propiedades, de definir una propiedad por otra o de sustituir una propiedad por otra"⁸⁵⁶. O sea, que los intuicionistas se han equivocado de medio a medio al criticar a los naturalistas, pues estos no caían en el error difundido, es decir, incurrir en la bifurcación entre "debe" y "es", sino que, en todo caso, pecan tan "sólo en que se está definiendo una característica indefinible", como es la de el concepto de bueno. Y concluye FRANKENA afirmando lo siguiente en favor de los naturalistas o definistas, como él los llama: "Si hemos de tomar la palabra de los definistas, entonces en realidad no están confundiendo dos características entre sí, ni definen una característica indefinible, ni confunden definiciones y proposiciones universales sintéticas; en breve, no están cometiendo la falacia naturalista o definista; pues la única falacia que cometen -la verdadera falacia naturalista o definista- es el fracaso en columbrar las cualidades y relaciones que son centrales en moral. Pero esto no es ni falacia ni confusión lógica. Ni es propiamente un error, sino más bien cierto tipo de ceguera, análoga a la

⁸⁵⁵ J. HARE, "The Promising Games", en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 155 (trad. en *Teorías sobre la Ética*, *op. cit.*, p.186).

⁸⁵⁶ W. FRANKENA, "La Falacia Naturalista", en *Teorías sobre la Ética*, *op. cit.*, p. 90.

ceguera de los colores"⁸⁵⁷. En otras palabras, que la falacia naturalista, articulada desde un enfoque puramente deductivista, ni es falacia, ni es un error lógico, ni siquiera cuasi-lógico, sino única y exclusivamente un pecado venial -una ceguera moral- consistente en intentar definir lo que resulta indefinible, algo, en resumidas cuentas, achacable a más de uno del otro bando y, en consecuencia, "entonces, los intuicionistas, si podemos tomarles la palabra, adolecen de una alucinación moral correspondiente".

Al final, la reflexión de FRANKENA sobre la falacia naturalista y la bifurcación entre el "debe" y el "es" queda en el esclarecimiento del error de cada una de las posturas y en el aviso de que "los intuicionistas no pueden tachar a los definistas de cometer falacia alguna, a menos que demuestren que todos, incluídos los definistas, somos conscientes de la característica única objeto de disensión"⁸⁵⁸. Es decir, se tiene que saber con certeza de antemano que la bondad es realmente indefinible para poder, en el transcurso de la argumentación, alegar la falacia como tal, y esto, precisamente, parece estar fuera de la capacidad de todos, incluídos los intuicionistas. Puestos en esta tesitura, es difícil precisar la trascendencia de los aspectos ahora aclarados, especialmente si queda definitivamente desvelada la naturaleza de la cuestión o si, tras estas indicaciones, vuelve a resucitar en cualquier momento que nos planteemos cuáles son los rasgos característicos del razonamiento moral. Realmente, ¿justificar ese error inicial que parece conllevar la falacia naturalista en manos de los intuicionistas permite, de verdad, archivar el problema o, por el contrario, vuelve a aparecer una vez que nos preguntemos por la relación entre lo fáctico y lo normativo, entre los juicios sobre el "debe" y sobre el "es"? Cabe aducir que, si las razones de FRANKENA hubieran sido aceptadas por los autores, dado lo temprano de su trabajo, hace tiempo que la cuestión no sería objeto de atención en la ética actual. Pero, esto no ha sido así, sino que la derivación de un "debe" de un "es" sigue estando en un primer plano de la controversia. Claro que tampoco esto es una razón suficiente para desestimar el intento realizado por este autor que, en buena medida, es esclarecedor de muchos puntos de la discusión.

A modo de balance, quizá cabría señalar que sabemos el terreno que pisamos, un terreno movedizo determinado por el hiato entre el "debe" y el "es", pero para el cual no se encuentra un paso adecuado, pues, sin quitar el mérito a unos, tampoco queda claro que la última lectura expuesta resuelva el problema de modo claro. Desde luego, desde un enfoque deductivista, el nudo de la cuestión tal como HUME lo enunció hace ya más de dos siglos sigue estando en la misma situación de duda que al principio o, quizá, sólo un poco más esclarecido. La bifurcación entre "debe" y "es", entre juicios fácticos y juicios de valor, aparece como una cuestión lógica a la que es difícil hallar una

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 96.

respuesta a partir de una deducción. Entre los ejemplos, pudiera ser que alguien justificase el deber de cumplir una promesa X acudiendo a juicios de valor de un orden superior, una premisa que recogiese un principio moral de carácter general que obligase a cumplir todas las promesas -"Debe cumplirse todas las promesas hechas a otras personas"-, pero esto implicaría, a su vez, la petición de otro principio que imprimiese un sello marcadamente moral al anterior y así sucesivamente hasta el infinito. Con esto, no se quiere afirmar que la cuestión aquí tratada debe darse por concluida con la consiguiente conciencia de la imposibilidad de derivar un "debe" de un "es". Nuestro objetivo es más modesto y sólo se persigue, hasta este momento por lo menos, mostrar el carácter lógico de la falacia naturalista y alguno de los diferentes intentos esbozados para superarla desde este mismo campo con el fin de arrojar algo más de luz en la continuación.

III

No todos los acercamientos a la cuestión de la separación entre "debe" y "es" han consistido en un intento por solventar las dificultades de carácter lógico. La sensación de la imposibilidad de superar este hiato pudiera haber supuesto el archivo del problema si más paliativos, pero no ha sido así. Por el contrario, se han propuesto otras vías de cortar el nudo gordiano a través de un examen más completo del razonamiento moral, particularmente insistiendo en métodos no deductivos. También, se ha procurado adivinar las intenciones reales de HUME al enunciar el famoso texto analizando sus palabras y trayendo a colación otros párrafos importantes de su bibliografía. Dado que uno de los objetivos de este trabajo estriba en la aclaración de la cuestión, resulta de interés una aproximación a estas reflexiones siempre con la intención de ilustrar algo más el problema. Como no se persigue un análisis exhaustivo de todas las corrientes, nos centraremos en tres enfoques de muy variado pelaje: el *good reasons approach*, tal como fue elaborado por un conocido autor, S. TOULMIN; a continuación, dentro de los estudios dedicados a interpretar el pasaje de HUME, se tratará la de A. MACINTYRE, que, aun no siendo la única, ha tenido un considerable éxito y sirve, por lo demás, para nuestro propósito; finalmente, se estudia el trabajo de N. HOERSTER, que insiste en los intereses, los deseos y las necesidades humanas como fundamento de una argumentación moral intersubjetiva, constituyendo un ejemplo típico de adhesión a una posición ampliamente difundida en la actualidad.

No debe extrañar que se enlace la teoría de TOULMIN sobre el razonamiento moral -el lugar de la razón en la ética- con la cuestión aquí suscitada del hiato entre el "es" y el "debe", pues, al fin y al cabo, se trata de buscar en el desarrollo de una discusión en la que se esgrimen diferentes argumentos una serie de razones válidas para convencer al otro participante a que acepte una determinada conclusión que puede ser un principio moral, un imperativo o un

deber⁸⁵⁹. Teniendo en cuenta que una noción básica de la ética es la de "deber" puede entenderse esta conexión. El círculo conceptual se cierra con la idea de que el concepto de deber es ininteligible sin una referencia a una concreta comunidad, que es el contexto de ese deber, es decir, el "es", el hecho, y así es posible construir un puente entre ambos polos.

"Dicho brevemente, el consejo de 'deber' es inextricable de la 'mecánica' de la vida social y de las prácticas adoptadas por las diferentes comunidades para hacer tolerable e incluso posible el vivir juntos en proximidad. Por tanto, no tenemos necesidad de preocuparnos de la aparente dualidad de los argumentos éticos, del contraste entre los argumentos del 'deber' y de los argumentos del bienestar de nuestros prójimos. Y podemos caracterizar justamente la Etica como una parte del proceso por medio del cual se armonizan los deseos y las acciones de los miembros de una comunidad"⁸⁶⁰.

Como la razón última de la ética es la armonización de los deseos e intereses de los agentes de una comunidad, los deberes son una pieza fundamental en su articulación, pues, en su conjunto, constituyen el código moral de una comunidad por el que se rigen las prácticas sociales de los agentes. Prácticas sociales en "desarrollo", como dice el mismo autor, es decir, prácticas cambiantes que se adaptan al medio y a sus modificaciones. El hecho crucial estriba en que las prácticas sociales constituyen un punto de partida en las discusiones éticas en un doble sentido: o bien, sirve para poner en cuestión el criterio de lo "correcto" predominante en una comunidad y, entonces, se inicia un diálogo para actualizarlo; o bien, sirve para justificar la ejecución de cierto tipo de acciones que caen bajo esas prácticas sociales y que, por tanto, se encuentran plenamente legitimadas y cuentan con la aprobación de la comunidad. De esta forma, se toma como una cuestión de hecho el que, si existe una "buena razón" para suponer que las únicas consecuencias del cambio propuesto llevarían a evitar los inconvenientes existentes, entonces, hay una "buena razón" para hacer el cambio desde la óptica de la ética. Al margen de cuestiones de más envergadura, como son, por ejemplo, la lógica del razonamiento moral y los límites de la razón, a los que TOULMIN dedica varios capítulos de su obra, en esta versión se trata de justificar la asunción de ciertos deberes o un código moral en virtud de la pertenencia a un colectividad, uniendo así un "es", -la existencia de unos principios o valores en un grupo-, a un "debe" -su formalización en unos standards de conducta-. Sin duda, la idea central de este intento es meritoria como un esfuerzo por resolver el problema desde la inducción, una vía diferente a la habitual. Quizá cabría objetar que se toma como punto de partida lo que finalmente se pretende legitimar cayendo en un peligroso círculo vicioso, aunque tampoco hay que descartar que éste sea

⁸⁵⁹ Puede verse en este punto S. TOULMIN, *El puesto de la razón en la Etica, op. cit.*, cap. 10.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 157.

el resultado de todo razonamiento de corte inductivo. Pues, en el fondo, se justifica un "debe" del estilo, por ejemplo, de "Entre los agentes se deben cumplir todas las promesas", a partir del hecho de que en la vida ordinaria de una comunidad se obedecen este tipo de pactos.

Como el origen de toda la polémica en torno al "debe" y el "es" se encuentra en HUME y su famoso pasaje, parece oportuno retornar a las razones por él aducidas para justificar su proposición y, especialmente, a alguna de las lecturas que obvian una interpretación "lógica" de sus intenciones⁸⁶¹. La más destacada ha sido, sin duda, la de A.C. MACINTYRE a la que se hace referencia aquí, sin por ello menospreciar las restantes⁸⁶². Afirma MACINTYRE que debe rechazarse la interpretación canónica puesto que presume que una inferencia debe ser en todo caso o deductiva o defectuosa, y que, para HUME, "deducción" no hace referencia a una implicación lógica, sino tan sólo a la operación propia de una inferencia, como era habitual en la filosofía del XVIII. HUME está con este texto simplemente denunciando la práctica de los moralistas de recurrir a la religión y a los mandatos de la divinidad para justificar los deberes morales. Por el contrario, el propósito de HUME es sustituir el puesto de la religión por los resortes psicológicos de la naturaleza humana, esto es, las tendencias naturales, las necesidades humanas, los deseos y los intereses. "Decir que deberíamos hacer algo es afirmar que existe una regla comúnmente aceptada y que la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión como el que se basa nuestro interés común. Una obligación es constituida en parte por tal consenso y el concepto de 'deber' es lógicamente dependiente del concepto de 'interés común' y sólo puede ser explicado en sus términos"⁸⁶³.

Para MACINTYRE, el relato humeano acerca de la justicia, de lo que es "justo" o "injusto", es una prueba de que, a su juicio, es posible derivar el "debe" del "es"⁸⁶⁴. Sociológicamente, las reglas de justicia se justifican por el

⁸⁶¹ Entre las más citadas está la de G. HUNTER, que rechaza la interpretación tradicional, aunque su crítica no haya alcanzado la misma popularidad que la de A.C. MACINTYRE. Tomando pasajes precedentes al del *is* y el *ought*, mantiene que HUME defendió simplemente que es posible deducir juicios morales de enunciados de hecho, puesto que las proposiciones de "deber" son proposiciones disfrazadas de "ser". Así, afirma que "es una parte central de la teoría moral de HUME el que los juicios morales *son* enunciados de hecho, a saber enunciados sobre los efectos que existen entre la contemplación de quien habla de algún estado de hecho actual o imaginado y sus sentimientos. HUME hace de las proposiciones sobre el *debe* una subclase de las proposiciones sobre el *es*, esto es, proposiciones sobre la causa de cierta clase de sentimientos"(p. 60). En consecuencia, no puede mantenerse por más tiempo que exista un hiato entre ambos tipos de proposiciones. Cfr. G. HUNTER, "Hume on *is* and *ought* ", en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 59-63.

⁸⁶² A.C. MACINTYRE, "Hume on *is* and *ought* ", en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 35-50. La perspectiva de este artículo es tomado, entre otros, como punto de partida por E. GUIÁN en su ensayo *Cómo ser un buen empirista en ética*, *op. cit.*, p. 19-56.

⁸⁶³ A.C. MACINTYRE, "Hume on *is* and *ought* ", en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁶⁴ A.C. MACINTYRE, "Hume on *is* and *ought* ", *op. cit.*, p. 39 y ss. En parte, se sigue aquí esta exposición.

hecho de que resulta ventajoso el cumplimiento de sus prescripciones para el logro de los diferentes intereses de los sujetos. Deben obedecerse sus mandatos porque hay un interés a largo plazo en su observancia y porque se gana más obedeciendo que desobedeciendo⁸⁶⁵. Y ésta es, en suma, una razón suficiente para derivar un "debe" de un "es". Se debería hacer aquello que es conveniente y necesario para el interés común, esto es, observar las reglas de justicia. Incluso, llegando más lejos, se debe realizar un acto individual de justicia aun cuando, en apariencia, sea contrario a dicho interés, simplemente porque sus prescripciones son vitales para la sociedad. En definitiva, la idea de obligación y el concepto de "deber" son explicables en términos de "interés", en este caso, "común".

En favor de esta lectura, se citan textos del *Treatise* que abundan en esta opinión:

"La *regla general* va más allá de los casos particulares de que surgió, mientras que al mismo tiempo *simpatizamos* con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. *De este modo, 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*"⁸⁶⁶.

De acuerdo a este texto, las obligaciones y todo tipo de prescripciones -el "debe", en suma- se configuran como resultado de una identificación entre el interés privado y el interés público. HUME considera que la conducta de los ciudadanos debe sujetarse a los mandatos de justicia, pero estos solamente obedecerán dichos preceptos en la medida que consideren su utilidad para la convivencia. Su exposición se refiere a lo que realmente los sujetos realizan en la práctica diaria, esto es, acepta una retórica de los hechos, en la cual lo evidente es que normalmente los agentes cumplen con unas normas -las de justicia-, y que esto lo hacen porque resultan, a todas luces, útiles para el logro de sus intereses y preferencias. La descripción de HUME, por tanto, parte del hecho de que en la realidad existen "deberes" que, por lo común, son seguidos por todos los afectados. El "debe" de las reglas se plasma en el "es" de su utilidad. Como HUME afirma al principio de su estudio lo que hay que explicar son las razones por las cuales los sujetos son "frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias"⁸⁶⁷. Pero, claro está, dando por sentado que la experiencia ordinaria muestra que esto es así realmente.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁸⁶⁶ T. 499 (727).

⁸⁶⁷ T. 457 (674).

Ahora bien, esta lectura y su proyección en la literatura sobre HUME no puede escindirse de la evolución que, últimamente, ha tenido la ética y, en especial, en su dirección hacia posturas descriptivistas⁸⁶⁸. Sin duda, hay numerosos trabajos que enfocan las cuestiones morales en este sentido, pero aquí sólo nos referiremos a uno de los más recientes. En efecto, N. HOERSTER plantea en su "Ética jurídica sin metafísica" una fundamentación ética del orden jurídico distinta de las "minuciosas investigaciones" realizadas por juristas tan aventajados como K. LARENZ y W. FIKENTSCHER y no es atrevido asegurar que, aunque no entre en un análisis en profundidad de estas teorías, perfila las líneas maestras de su concepción a partir de la ética de HUME⁸⁶⁹. Su intención es mostrar la necesidad de justificar que las normas éticas, que suelen argumentarse en una teoría sobre el derecho, son fundamentables racionalmente. Para HOERSTER, lo significativo es que cabe encontrar en la realidad social normas o enunciados de "deber" objetivamente fundamentados en el "ser" con independencia de argumentos transcendentales o metafísicos y que, por tanto, cabe aspirar a hablar de una experiencia empírica de los valores. No hay duda de que en la vida ordinaria de los individuos las normas, las directrices-guías de acción en general, juegan un papel preponderante sin las cuales sería imposible concebir alguna forma de convivencia social. Con el fin de asentar esta opinión, HOERSTER procede a vertebrar su argumentación en torno a tres ideas: 1) Existe una creencia generalizada en los individuos y en todas las sociedades en que las normas y las reglas de conducta están fundadas "objetivamente", lo que, asimismo, es reforzado por el conocimiento histórico. Sin embargo, ésta es una falsa objetividad justificada en la misma existencia de las reglas y en el recurso a fundamentos transcendentales y metafísicos, que HOERSTER se propone rebatir. 2) Las directrices de acción son, por el contrario, expresiones de *voluntad*, de la voluntad de algún individuo o de la sociedad y, por lo tanto, responden a los condicionantes de los intereses en juego. 3) Precisamente, es posible fundamentar racionalmente una ética intersubjetiva a partir de estos intereses si se muestra que coinciden en algunas normas básicas para la convivencia, como, por ejemplo, la prohibición de matar.

No es oportuno en este trabajo entrar a analizar todas las cuestiones relacionadas con la propuesta de HOERSTER, aunque entre las razones que aduce hay algunas que son de interés. En su opinión, no es la menos importante el hecho de que una perspectiva objetivista sirve *de facto* para proveer de una legitimación inobjetable al "dador de la norma" justificando así la presión

⁸⁶⁸ Por ejemplo, los trabajos de Ph. FOOT, "Moral Beliefs" y "Goodness and Choice", en *The Is-Ought Question*, *op. cit.*, p. 196-213 y 214-227, y de G.J. WARNOCK, *The Object of Morality*, London, 1971.

⁸⁶⁹ N. HOERSTER se interesó grandemente por los orígenes y problemas de la filosofía de HUME. Prueba de ello es su artículo "David HUME: Existenz und Eigenschaften Gottes", en *Grundprobleme der grossen Philosophen*, J. Speck (ed.), Gotinga, 1982, p. 240-275. En el artículo citado, HOERSTER afirma que sus ideas se encuentran en autores como Th. HOBBS y D. HUME.

deseada sobre su destinatario, que es, a la postre, lo que se busca. Existe, claro está, un factor psicológico que afianza esta concepción. Los imperativos de las normas son expresión de intereses exclusivamente privados, intereses que pueden ser de un individuo o de un grupo que, llegado el caso, no sólo los sostiene, sino que los impone o persuade al resto de la colectividad para que los hagan suyos. Como consecuencia, "el destinatario no se ve confrontado con el 'yo quiero' de un individuo cualquiera, sino con un 'nosotros queremos' de toda la sociedad, muy difuso en lo que respecta a su autoría, o hasta con una tradición"⁸⁷⁰. Pero, tras esta creencia, se encuentra una confusión entre la idea de la norma como realidad objetiva con la de la norma como expresión de deber ser realizada por una voluntad real, pero difícilmente identificable. HOERSTER cumple aquí un papel desmitificador de las bases objetivas de la ética que, en su vertiente crítica, es muy parecido al de HUME en su época.

En su exposición, la clarificación de este extremo pretende mostrar que detrás de las normas de la moral "se encuentran intereses y exigencias humanas concretas e importantes" -la segunda tesis de su argumentación-, y "que estos últimos constituyen precisamente el punto de vista decisivo que subyace a la pretensión de objetividad y a su difusión"⁸⁷¹. Es más, una ética normativa alejada del sujeto y de sus capacidades de conocer es incompatible con una visión científica y racional del mundo. Detrás de esta concepción, se encuentra la tesis de que los sujetos promueven reglas de conducta, se autolegislán en la vida ordinaria de acuerdo a los intereses en juego y a las circunstancias fácticas que les rodean. Ello implica que racionalicen sus preferencias, que las modifiquen según el contexto y que consideren a las normas por su tendencia utilitaria, esto es, como medios adecuados al fin propuesto, de forma que si no sirven para esto serán abandonadas. La razón ocupa, en última instancia, un puesto moderador y director de los intereses individuales.

Todo ello es, en la argumentación de HOERSTER, preludeo de una pregunta que es la encrucijada de su artículo, esto es, si es posible fundar intersubjetivamente la existencia de algunas normas. Según lo expuesto en su artículo, se alcanzaría una respuesta aceptable si se muestra que una norma *x* es "adecuada para promover los intereses o los objetivos *de diferentes sujetos*"⁸⁷². A juicio de HOERSTER, existe una norma básica, la de no matar, en torno a la cual es posible articular un consenso generalizable a los agentes de una colectividad, pues hay un interés mayoritario e intersubjetivo en su cumplimiento: "para cada individuo vale la pena renunciar a matar sólo bajo el presupuesto de que la renuncia *general* a matar sea el contenido de una norma aceptada por todos y que, al menos en términos generales, esta norma sea

⁸⁷⁰ *Ibidem*, p. 116.

⁸⁷¹ N. HOERSTER, "Ética jurídica sin metafísica", *op. cit.*, p. 117.

⁸⁷² *Ibidem*, p.124.

eficaz"⁸⁷³. Es decir, la intersubjetividad se basa en una relación de reciprocidad que implica una aceptación general de la renuncia a matar y el compromiso de cumplir dicho mandato en la práctica diaria. Claro que, en principio, esta tesis tiene un límite en el presupuesto asentado por el autor de que esta fundamentación intersubjetiva sólo abarcaría a aquellas personas que tiene el mismo objetivo y a nadie más. Esto es, esa norma esta fundada intersubjetivamente para quienes ese interés sea realmente primario en sus valoraciones morales y así lo expresen. HOERSTER concede que en su teoría vale también invertir este argumento y que, en consecuencia, cualquier sujeto que inicialmente había reconocido su interés en la prohibición de matar puede volverse atrás. Cabe que alguien exprese que su interés es diferente o contrario al interés buscado por la norma.

La exposición de HOERSTER, sin dejar de ser realmente interesante, se cierra en torno a una circularidad desesperanzadora, especialmente por su conclusión final. El intento de construir una ética basándose en el "interés intersubjetivo" de no matar, una idea extendible a otras preferencias, es, sin duda, un motivo que atrae la atención de comentaristas, aunque puede resultar criticable la reconducción de la relación entre mayorías y minorías a una cuestión de poder. Por otra parte, -y aquí seguimos a C.S. NINO⁸⁷⁴- se deja notar en esta propuesta un cierto relativismo, por cuanto concede una excesiva importancia al autointerés de los agentes. Así, se plantea la duda acerca de, si en una situación similar al "dilema de los prisioneros", las personas, en base al puro autointerés, se conducirían racionalmente en el sentido propuesto por HOERSTER y, en consecuencia, les beneficiaría el respeto de la norma de no matar. Es decir, si en una situación límite, los agentes velarían realmente por la vida del prójimo o estarían interesados en la ruptura de esa norma básica. Como dice el autor antes citado, "¿cuál sería el sentido de una prohibición que proscribiera cierta conducta en la medida que el agente no la desee? ¿Tendría sentido una renuncia concebida en estos términos: "renuncio a matar mientras no lo desee?"⁸⁷⁵.

Tras esta exposición, todo parece indicar que no es posible construir un puente entre "debe" y "es" por lo menos deductivamente y que, por tanto, la tesis de HUME sigue vigente con todo su riesgo y sus consecuencias. Llegados a este tramo de nuestro recorrido, parece como si la ética haya alcanzado un punto muerto. Cada vez que nos introducimos en una propuesta diferente, el resultado de nuestro análisis parece desalentador. Pero, ¿ciertamente, debemos contentarnos con esta situación que paraliza toda discusión ética, una vez que se ha mostrado la inutilidad de todos los esfuerzos realizados hasta ahora? O, más bien, ¿cabe seguir con nuestro propósito hallando una vía

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 127.

⁸⁷⁴ C.S. NINO, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 60-65.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 64.

que no haga estéril toda la labor intelectual de debatir éticamente? Un hecho a tener en cuenta es que, pese al tiempo transcurrido desde que HUME enunció su famoso pasaje y del eco que ha tenido, se continúa hablando y escribiendo artículos y numerosos libros dedicados a la filosofía moral. En las páginas siguientes, se trata de dar una respuesta a las cuestiones planteadas.

IV

¿Las conclusiones anteriores deben conducir a una paralización o estancamiento definitivo de la discusión ética? En la actualidad, el intento de SEARLE de establecer un puente entre "debe" y "es" a partir de actos institucionales y sus dificultades evidentes parece justificar para algunos una respuesta afirmativa a este interrogante. El uso demasiado escrupuloso de la crítica de falacia naturalista parece conducir a un callejón sin salida: quien no observa la distinción entre "es" y "debe" es condenado por incurrir en dicha falacia y su propuesta es rechazada. Para unos, una respuesta coherente a este interrogante implicaría olvidar una fundamentación empírica del problema y recurrir a un deber moral apriorístico. Otros, se dedican a defender propuestas negativistas, ya sea propugnando un relativismo o un escepticismo ético. ¿Quiere decir esto que la razón no tiene un lugar en la discusión ética que, de esta forma, debe contentarse con un confinamiento en la esfera de lo meramente opinable?

Esta parece ser la respuesta de AYER, quien relega a la ética al campo de la psicología y la sociología. AYER, como es bien sabido, propuso en la primera edición de su *Language, Truth and Logic*, una teoría emotivista del significado de los conceptos filosóficos de amplia repercusión⁸⁷⁶. El significado de los conceptos está definido por un principio de verificabilidad que permite determinar si una proposición es significativa o no, si es verdadera o falsa. Aquellos conceptos o proposiciones que no satisfagan este requisito dejan de ser empíricos, "científicos" en el puro sentido de la palabra, y son confinados en la esfera de los sentimientos, emociones o al mundo de los *a priori*. Esta calificación tiene consecuencias para la ética⁸⁷⁷:

"... los conceptos éticos fundamentales son inanalizables, puesto que no existe ningún criterio mediante el cual pueda probarse la validez de los juicios en que aparecen".

Con un elemento trágico para nuestro problema:

⁸⁷⁶ A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, Gollanz, 1936, 2.ª ed. 1946. Hay traducción española: *Lenguaje, Verdad y Lógica*, trad. de M. Suárez, Barcelona, Ed. Martínez Roca, S.A., 1981.

⁸⁷⁷ A.J. AYER, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, *op. cit.*, p. 127 y ss.

"Decimos que la razón por la cual son inanalizables consiste en que son simples pseudo-conceptos".

Y, de esta forma, resulta que, cuando manifiesto un juicio moral, "simplemente, estoy expresando ciertos sentimientos morales. Y el hombre que aparentemente está contradiciéndome no está haciendo más que expresar sus sentimientos morales. De modo que está claro que carece de sentido preguntar quién de nosotros tiene razón. Porque ninguno de nosotros está manteniendo una proposición auténtica". Ocurre así que palabras como "bueno", "correcto" o "deber" y, en general, el lenguaje ético se presentan muchas veces, en proposiciones que recogen realidades empíricas ordinarias, además de contener los sentimientos de los hablantes. Sucede, entonces, que "en todos los casos en que podría decirse que alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética corresponde es puramente 'emotiva". En buena medida, se reconduce la cuestión a un subjetivismo relativista que reduce la base de la ética a las opiniones particulares de los agentes. Con ello, sin embargo, estaríamos muy lejos de conseguir unos fundamentos sólidos para los juicios morales, si, por estos, se entiende que deben ser objetivables y generalizables a acciones y caracteres similares. Los presupuestos de los argumentos de esta visión se encuentran en los principios positivistas y epistemológicos de los que depende la teoría global. Junto a ellos, se ubica la tesis de que los juicios éticos, en los que se incluye una referencia fáctica, suscitan una cierta actitud moral puesto que se considera que las palabras tienen un efecto en las decisiones y acciones de las personas. Por lo que a nuestro propósito se refiere, no es demasiado convincente este último extremo si no se justifica la intervención del elemento racional necesario en los juicios morales y se desplaza el núcleo del problema al campo de la psicología siempre de límites imprecisos.

El problema, sin embargo, no acaba aquí, pues este tipo de posturas ha tenido repercusión en otras disciplinas. Tal es el caso, en el campo del derecho, del realismo jurídico propugnado por A. ROSS en su libro *Sobre el Derecho y la Justicia*, y para quien el problema sustancial de "la naturaleza del derecho" se reduce a un examen de la noción de "derecho vigente", esto es, el conjunto de normas que funcionan en una sociedad y que regulan los fenómenos jurídicos que ahí se sucedan. Los problemas fundamentales de la ciencia jurídica quedan soslayados igual que ocurre en el juego de ajadrez. Más explícitamente,

"... 'derecho vigente' significa el conjunto abstracto de ideas normativas que sirven como un esquema de interpretación para los fenómenos del derecho en acción, lo que a su vez significa que estas

normas son efectivamente obedecidas, y que lo son porque ellas son vividas como socialmente obligatorias"⁸⁷⁸.

Indudablemente, esta definición va precedida de la consiguiente tarea de liberar al derecho u "orden jurídico" de toda la carga metafísica, emotivo-moral y *apriorística* que, según el autor, tradicionalmente ha girado en torno al concepto de "validez". El trasunto de todo esto es asentar la idea del derecho como "hecho". Esto es, que un determinado orden jurídico es vigente porque sus normas son efectivamente obedecidas, se las vive como socialmente obligatorias o sirven de esquema de interpretación para un conjunto de acciones sociales. Y así puede decirse que a consecuencia de estas premisas, "sólo los fenómenos en sentido restringido -la aplicación del derecho por los tribunales- son decisivos para determinar la vigencia de las normas jurídicas"⁸⁷⁹.

Los presupuestos y consecuencias de este tipo de posturas ya ha sido suficientemente estudiado. En el plano de la ética, la teoría de AYER, como el emotivismo en general, por ejemplo, se ven expuestas a fuertes objeciones. Cabe destacar entre todas, al menos, dos: su subjetivismo y, a la postre, su inocuidad. En el primer caso, el emotivismo ético permite justificar tantos códigos morales como personas morales y, consecuentemente, con ello, se niega la validez objetiva de los juicios relativos a la misma⁸⁸⁰. En segundo lugar, afirmar que la moral debe concentrarse en el efecto que los imperativos y normas producen en los agentes y en su eficacia para dirigir una conducta indudablemente es una forma de afrontar la cuestión del "es" y el "debe", pues, de alguna manera esta implantación sería el hecho de la moral, pero no por ello resuelve el nudo de la cuestión. Más bien, es una forma de obviarlo y, además, no implica que el problema desaparezca del panorama ético. Resulta ser así un planteamiento inane e inútil.

De quedarnos en este punto, el resultado de la investigación, con todo lo que tiene de desestabilizador para el pensamiento ético, no deja de tener un sentido paradójico. Paradójico, puesto que, por un lado, se concluye con una tesis negativa, paralizadora de toda actividad intelectual acerca de lo ético y, por otro lado, porque, por el contrario, y a pesar de todo, la ética sigue

⁸⁷⁸ A. ROSS, *Sobre el Derecho y la Justicia*, trad. G.R. Carrió, 2ª edic., Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 18.

⁸⁷⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁸⁸⁰ En *Lenguaje, Verdad y Lógico*, AYER rechaza el subjetivismo ortodoxo como teoría sobre los enunciados éticos, pero, con todo, no rechaza la adscripción de su versión a un subjetivismo peculiar. Dice: "Así, aunque podría decirse correctamente que nuestra teoría de la ética es radicalmente subjetivista, difiere de la teoría subjetivista ortodoxa en un aspecto muy importante". Parece ser que, más tarde, rectificó esta postura. Cfr. A.J. AYER, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, *op. cit.*, p.126.

estando en un primer plano de la discusión entre los autores de los más diversos pelajes. Así, lo atestiguan, entre otros, los debates sobre su estatuto normativo, su función, la relación entre consenso ético y legitimidad o la ética y el mercado, y especialmente sobre la razón práctica. Particularmente, esta última dado que, una vez desembarazados del lastre pesado de la lógica, se ha considerado que la raíz de las dificultades surgían de los mismos fundamentos de la moral. Si, llegados a esta encrucijada, no nos sentimos desanimados, es posible aprestarnos para el próximo embite e intentar establecer el puente entre el "debe" y el "es" a partir de los problemas derivados de la discusión sobre la razón práctica.

V

Sin lugar a duda, la unidad de la razón práctica ha sido y es uno de las cuestiones más debatidas en la historia de la filosofía moral. Realmente, la atención por este tipo de problemas viene ligada al interés creciente por explicar el comportamiento humano, estableciéndose a la vez una conexión entre la estructura del razonamiento práctico de los agentes y su homónimo moral. Con todo, aun siendo muchos los puntos discutidos, para nuestro propósito, precisamos considerar si cabe esgrimir razones para fundar obligaciones, esto es, enunciados de valor que comporten un determinado "debe" relativo a la conducta de las personas. Esta orientación se debe a que las razones de las acciones parecen ser el centro de atención, resultan ser, en cierto modo, la piedra angular del comportamiento humano⁸⁸¹. No es de extrañar, por ello, que buena parte de los estudios se dirijan a analizar los estados mentales que dan lugar a una acción y que sirven para explicar el porqué de la conducta. Para ello, se acude en general a los actos que resultan ser intencionales y que mueven a los agentes a efectuar una acción concreta. Se entiende que las personas, cuando realizan dicha acción, saben lo que están haciendo y saben aducir una razón para justificarla. Las razones se conectan, por tanto, con los intereses, deseos y creencias de las personas. Es en este sentido en el que se utiliza el término "razón" en sus variadas acepciones.

Claro que ni todas las acciones son iguales, ni siempre pueden aducirse el mismo tipo de razones para justificar acciones semejantes. Tomemos el caso de una persona que, al ver que va a llover, coge un paraguas para resguardarse, o que, debido a un afecto natural hacia sus hijos, les da cobijo, alimento y educación, o que, en fin, devuelve un dinero prestado. Es la creencia en la existencia de un deber natural por los hijos o en la necesidad de una obligación de cumplir con la palabra dada lo que lleva al agente, en un caso, a tratar a unos con el cuidado debido y a devolver el dinero prestado, en el otro. No obstante, el hecho de portar un paraguas ante el riesgo de lluvia no depende de la creencia o no en que va a llover, sino que hay un acontecimiento

⁸⁸¹ Sobre esto, puede verse el volumen colectivo editado por J. RAZ, *Razonamiento Práctico*, *op. cit.*

inevitable y éste es, precisamente, que se espera la lluvia. Y este hecho no está ligado a las creencias personales por mucho que tome el paraguas porque no quiere mojarse⁸⁸². Hay, pues, diferentes tipos de razones: las unas que sirven para explicar el motivo por el que se realizan ciertas acciones en un contexto determinado y otras que implican una directriz o pauta de la conducta que debe realizarse y, en definitiva, la legitiman en la práctica.

Como se ve, hay aspectos y elementos diferentes que intervienen en una teoría sobre la razón práctica. De ellos, parece oportuno tratar alguno a continuación para aclarar algo más el problema y, dado que fue HUME quien definió primeramente sus contornos, tomaremos alguna de las aportaciones de su filosofía como hilo conductor de la exposición. Así, los puntos a considerar serán los siguientes:

1) Dado que una teoría sobre la razón práctica contribuye a la explicación de la acción humana al describir aquellas normas de razonamiento que el agente está tratando de seguir, requiere clarificar la relación entre la razón como proceso mental y las tendencias naturales.

2) Una teoría semejante se construye preferentemente como un instrumento para valorar el comportamiento de los agentes. Ciertas razones señaladas sirven también para evaluar las acciones que se efectuaron al intentar seguir las, para saber si son correctas o buenas, si son las mejores o simplemente las más útiles.

3) Por último, un hecho cada vez menos desdeñable en la filosofía moral es el efecto que el contexto tiene en las decisiones de los agentes. Una teoría sobre la razón práctica debe tener en cuenta este extremo.

No es posible incidir aquí en los detalles que surgen de cada uno de estos puntos. Por ello, nos extenderemos superficialmente en alguno de los aspectos derivados, en alguno de los casos de la mano del mismo HUME. Respecto al primero de los extremos citados, fue HUME quien aventuró el controvertido pasaje de la esclavitud de la razón a las tendencias de las pasiones, que tanto ha llevado de cabeza a los comentaristas⁸⁸³. HUME arguye que la razón -y las razones evidentemente también-, es, por su naturaleza, teórica, su cometido es "el descubrimiento de la verdad o falsedad", dado que es esencialmente "representativa", producto de asociación de ideas o imágenes, y, en consecuencia, se define por su oposición a las cosas que son representadas⁸⁸⁴. En contraposición, los juicios prácticos no pueden derivarse de este concepto de razón teórica, pues entonces se olvidaría su rasgo más característico, el de

⁸⁸² Esto no se le escapó a J. RAZ en la Introducción de dicho libro colectivo, p. 11.

⁸⁸³ Raro es el autor que, escribiendo sobre filosofía de la acción, no recoja en un sentido u otro el pasaje de HUME. Para las cuestiones de razón práctica puede verse el artículo de R. EDGLEY, "la Razón Práctica", en el volumen colectivo antes citado págs. 41-66.

⁸⁸⁴ Sobre esto, las secciones III, parte III del libro II y sección I, parte I y la sección I, parte III del libro III del *Treatise*. Y en este estudio el capítulo III.

ser prácticos. Por el contrario, los juicios prácticos son prácticos precisamente por estar conectados de alguna manera con las acciones de los agentes. Pero, estas no son "representaciones", sino producto de las "tendencias naturales" de la mente, de las "existencias originales". Con todo, la razón tiene abierta unas vías para incidir en los juicios prácticos cuando acompañan a las preferencias o deseos de los agentes, informando, correcta o erróneamente, sobre hechos de la realidad, o descubriendo medios para lograr los fines escogidos. Erróneamente, especifica HUME, y así es posible explicar que "¿no sea contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo?"⁸⁸⁵. Sin embargo, en principio, HUME consagra la escisión entre la razón teórica y los deseos y las preferencias que se constituyen así en "razones" de las acciones. Pero también construye un sólido puente entre la razón y la práctica, los deseos y las acciones, al concluir que la creencia es el estado psicológico por excelencia. Creer es, según HUME, una "representación", una "idea" que se distingue de las imágenes normales por "la manera que la concebimos", por su mayor asentamiento en la mente, por su fuerza y vivacidad. Y la creencia, como ya anticipamos, puede considerarse como un fundamento de la acción intencional, esto es, la acción realizada por un agente que sabe lo que está haciendo y las razones que la justifican.

Los argumentos de HUME son ilustrativos de los problemas que conciernen a una teoría sobre la razón práctica, aunque está sujeto a serias deficiencias - entre las cuales no es la menos grave la de la ambigüedad de los términos empleados-. Todos ellos puestos en relación forman algo así como una versión ingenua de la idea de razón práctica. Pese a que no están muy bien perfilados los conceptos fundamentales, como el de razón o pasión, o lo que es teórico y práctico, puede decirse sin embages que constituyen un entramado básico de una teoría sobre la acción. Dentro de este contexto, una acción intencional es la que, correcta o erróneamente, es guiada por las razones, esto es, por los deseos del agente o las creencias sobre cuál de ellas es buena o mala. Así, como teoría sobre la razón práctica viene a explicar cómo se origina una acción describiendo los mecanismos y las normas de razonamiento que siguen en la práctica los agentes. Sería demasiado extenso referirse a todas las variaciones y réplicas a HUME. Durante un tiempo, estuvo de moda una identificación entre la lógica y la filosofía moral aplicada a las cuestiones de la razón práctica. De ahí, han surgido diferentes versiones: una "lógica de los imperativos", una "lógica de la satisfactoriedad", una "lógica de la exigencia"⁸⁸⁶. Cada una de ellas, insistiendo en diferentes aspectos, toman su punto de partida en el silogismo práctico tal y como se encuentra en ARISTÓTELES. Así, se insiste en que los deseos y preferencias en la medida que son los principales motivos de los agentes son buenas razones para explicar las acciones y, en consecuencia,

⁸⁸⁵ T. 416 (618).

⁸⁸⁶ Buena parte del material sobre estas cuestiones está recogido en el libro colectivo editado por J. RAZ, *Razonamiento Práctico*, *op. cit.* En concreto, puede verse, por ejemplo, a G.H. von WRIGHT, "De la llamada Inferencia Práctica", p. 91-120, R. CHISHOLM, "La Razón Práctica y la Lógica de la Exigencia", p. 222-237.

se traduce su significado a una lógica de la razón práctica: esta lógica de la satisfactoriedad consiste en un conjunto de reglas que aseguran que en el razonamiento práctico existe una prioridad entre una orden que es satisfactoria frente a otra que no lo es para lograr un propósito. Las dificultades, sin embargo, son muchas, especialmente para explicar el fundamento las obligaciones a partir de estados psicológicos volubles, y así se acude a aislar el término "exigencia" -sobre todo, en el caso de la promesa- como una instancia que requiere una mayor atención por parte de los agentes, por encima de sus deseos. En fin, quede aquí como bosquejo esta breve panorámica de la cuestión.

Sobre el segundo de los puntos relativo a las valoraciones morales de que son objeto las acciones y sus razones, también los aportes de HUME son relevantes aquí. Pues, enunció las líneas generales de una teoría interesante sobre cómo se valora en la vida cotidiana el comportamiento humano. El siguiente texto es, en este sentido, ilustrativo:

"Por lo general, todos nuestros sentimientos de censura o alabanza son variables y dependientes de nuestra proximidad o lejanía con respecto a la persona censurada o alabada, así como de la disposición de nuestro ánimo en ese momento. Sin embargo, en nuestras apreciaciones generales hacemos abstracción de esas variaciones y seguimos aplicando las expresiones que muestran nuestro agrado o desagrado de la misma manera que si permaneciéramos en un punto de vista fijo. La experiencia nos enseña bien pronto cómo corregir nuestros sentimientos o, por lo menos, nuestro lenguaje allí donde los sentimientos son más tenaces e inalterables... Correcciones similares hay que realizar por lo que respecta a los sentidos: de hecho sería imposible hacer uso siquiera del lenguaje, o comunicarnos nuestros sentimientos unos a otros, si no corrigiéramos las apariencias momentáneas de las cosas y no viésemos más allá de nuestra situación presente"⁸⁸⁷.

Las explicaciones de HUME sobre la facultad de corregir y su referencia a la reflexión continúan en las páginas siguientes. En la lógica de las acciones y de los juicios éticos, se corrigen las primeras impresiones y los sentimientos según unas pautas aceptadas de forma que los demás puedan entender nuestras reacciones, igual que sucede habitualmente en el lenguaje⁸⁸⁸. En concreto, esta labor, según HUME, se lleva a cabo siguiendo varios pasos: primeramente, se siente agrado o desagrado ante ciertas acciones y se expresa lingüísticamente a través de interjecciones al uso -"¡Bueno!" y "¡Qué malo!"-; a

⁸⁸⁷ T. 582 (829-830).

⁸⁸⁸ No se le escapó esta idea con referencia al *Treatise* de HUME a S. TOULMIN, de quien tomo las siguientes explicaciones. Cfr. S. TOULMIN, *El Puesto de la Razón en la Ética*, op. cit., p. 191-2.

continuación, de acuerdo con el párrafo transcrito, se rectifican tanto estas expresiones como los sentimientos originales surgidos de la primera impresión y ello en virtud de la "experiencia" que tenemos en "nuestras apreciaciones generales" al hacer "abstracción de las variaciones" de los acontecimientos; finalmente, se corrige la conducta, "las apariencias momentáneas de las cosas", que dice HUME.

De todo esto, se infiere que no puede desligarse de una teoría sobre la razón práctica el hecho de que las razones aducidas sirven para evaluar las acciones subsiguientes. Es más, en la práctica habitual, apreciamos y juzgamos de acuerdo a un tipo de razones -sean razones guía, sean otras que excluyen cualquier tipo considerado de menor entidad-, esto es, valoramos si son correctas o no siguiendo un tipo de pautas inferidas de la realidad o convenidas en un tipo de colectividad. Según las razones se explica la racionalidad de las acciones, pero ésta se mide, en el fondo, por las reglas y el parámetro que cada uno define. Y, esto, como HUME especifica, es el reino de las impresiones, de las existencias originales, de los sentimientos que hay que corregir aceptando el aprendizaje de la experiencia y haciendo abstracción de lo contingente al elaborar esas pautas, las "apreciaciones generales" que dominan, en suma, las acciones. Así, en HUME como en la filosofía actual, los juicios sobre la racionalidad o lo razonable, incluida su influencia en el ámbito de la moral, presupone y depende una idea relativa a las razones que sirven de guía y acerca de su bondad o maldad.

Finalmente, las razones de las acciones se aducen en el marco de una comunidad en la que existen ciertas reglas aceptadas por una amplia generalidad de los agentes y son aceptadas en el sentido de que se actúa y se valora según sus imperativos. La lectura de MACINTYRE del pasaje humeano sobre el "debe" y el "es" insiste precisamente en que, según su autor, los juicios morales se fundan de hecho en los deseos de los hombres hacia aquello que creen que es el interés común. De ahí, su imbricación con su teoría sobre la justicia. Se siguen realmente las reglas no sólo aquéllas que puedan autolegislarse, sino aquéllas otras que sirven para que exista un intercambio, una comunicación entre agentes de una comunidad. En palabras de TOULMIN, ésta y no otra es la "función" de la ética. Y al hacerlo se trata de "correlacionar nuestras opiniones y conducta de tal manera que se haga compatible el cumplimiento de las intenciones y deseos de cada cual en la medida de lo posible"⁸⁸⁹. La vida en comunidad, contexto normal de los agentes, tiene efectos significativos sobre los deseos y las acciones, pues requiere que se moderen los impulsos y ajusten las necesidades intersubjetivamente. Sólo en este marco es comprensible la noción de "deber", más allá de fundamentos transcendentales, cuando se aprende a renunciar a las tendencias primarias y se cambian las intenciones al entrar en conflicto con los demás. El concepto de

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 158.

"deber" es así una pieza clave dentro del mecanismo de la vida social de forma que, sin sus rectificaciones, sin la aceptación de sus imperativos como prácticas, se pone en juego la misma existencia de la colectividad.

La idea de que sólo en comunidad es posible entender la aceptación de razones explicativas de las acciones cierra la estructura de una teoría sobre la razón práctica. Así, de la misma forma nuestros objetivos, deseos y planes pueden darnos razones para realizar ciertas acciones, también las pueden aportar los objetivos y fines que tenemos como resultado de aceptar las convenciones de la sociedad. Partiendo de estas, se espera que los individuos regulen sus acciones, sus vidas y sus juicios morales. En cada una, existen un conjunto de reglas, de "obligaciones prima facie" o "imperativos categóricos", según el enfoque de cada cual, pero que tienen en común el constituir el "código moral" vigente en la sociedad. Las particularidades que surgen del desarrollo de esta circunstancia ha dado lugar diferentes versiones del problema que no es posible detallar aquí. Pero, lo cierto es que estos imperativos conllevan un "debe" derivado de un "es" que es la sociedad misma y de su papel para armonizar los intereses y la conducta de los individuos.

Esta última alusión trae a colación una importante cuestión: el problema de razones que entran en conflicto. Es tarea de una teoría sobre la razón práctica la de establecer no sólo las razones de lo que tenemos que hacer *prima facie*, sino también las pautas que deben seguirse para resolver los conflictos entre varias razones válidas. Piénsese, por ejemplo, el conflicto en un caso de accidente en el que un paseante se mueve entre el deber de socorrer a un herido o de perseguir al causante que escapa. Lo normal es que se presenten conflictos entre creencias sobre lo correcto de ciertos hechos o juicios, entre deseos o entre creencias y deseos. Con el fin de solucionar estas cuestiones, se han elaborado diferentes intentos dirigidos a buscar un fundamento para la "congruencia ética" entre razones o se ha procurado encontrar una base para legitimar la existencia de "razones exclusorias", esto es, razones de un tipo tal que su sólo presencia en un conflicto excluye a cualquier otra.

Según la primera versión, es posible hallar una "congruencia" entre distintas razones puesto que, en caso de conflicto, siempre hay alguna que es, de hecho, más débil que las demás. Esto parece evidente, por ejemplo, en el caso de los deseos: es fácil que el agente mismo armonice y coordine sus propias preferencias en la medida suelen depender de hechos contingentes⁸⁹⁰. El conflicto de creencias es más difícil de hacerlas congruentes, pues se entra en el terreno de lo que se cree cierto o verdadero y que, en consecuencia, debe cumplirse. Aquí, se topa el agente con una incongruencia, pues entran en conflicto opiniones que son, en principio, consideradas como "verdad". Tan sólo

⁸⁹⁰ B.A.O. WILLIAMS, "La Congruencia Etica", en *Razonamiento Práctico*, *op. cit.*, p. 171-206.

a través de procesos deliberativos en los que uno se informa convenientemente, sopesa los diferentes extremos y, al final, se decide por una u otra de las opciones. Puede, sin duda, concretarse más aún los detalles de esta idea, pero el verdadero caballo de batalla reside en los "casos trágicos", en los que se mezclan consideraciones sobre cómo actuar lo "mejor posible" con "deberes" morales. Para resolver la dificultad, J. RAZ ha primado la distinción entre "razones de primer orden" y "razones de segundo orden"⁸⁹¹. Parte de la idea de que, cuando razones en conflicto pesan en un problema, suele evaluarse cada una de ellas según su peso o la fuerza que determina, finalmente, cuál de ellas es superior. Los conceptos de "fuerza" y "superación" son pertinentes para este autor a fin de esbozar su "modelo intuitivo de los conflictos prácticos". Según éste, "los conflictos entre razones de primer orden se resuelven por la fuerza relativa de las razones en conflicto, pero que esto no puede decirse de los conflictos entre razones de primer orden y razones de segundo orden"⁸⁹². Junto a ello, ocupa un lugar predominante el concepto de "regla" como norma obligatoria que permite cambiar las razones que tiene la gente y que, en consecuencia, deben ser también razones para la acción. Por ello, puede decirse que este tipo de normas desempeña el mismo papel que las decisiones en el razonamiento práctico. Como justificación de esta tesis, se encuentra el hecho empírico de que los ciudadanos suelen seguir la regla de cumplir las promesas por considerarla una norma obligatoria. Así, la versión de RAZ establece una analogía entre las decisiones personales sobre las razones para actuar y el fundamento de las reglas o códigos de una comunidad que pretende comprender mejor el lugar de estas en el razonamiento práctico al considerarlas como razones válidas para las acciones.

Volviendo al problema inicial, las razones aducidas en las acciones parecen pertinentes para la moral como ingredientes de los juicios y sus valoraciones. Se trata, en realidad, de que entre el "es" de las acciones y las razones mismas que las explican puede establecerse un puente con el que justificar un "debe" determinado acorde con las prácticas vigentes en una comunidad. Según esto, una discusión sobre el papel de la razón práctica en la ética podría ser un punto de partida a la cuestión enunciada por HUME, esto es, que existe un problemático paso entre enunciados de hecho y juicios de valor. En vista de todo lo cual, el análisis anterior permite concretar los siguientes puntos:

1) Parece bien asentado que la bifurcación entre "debe" y "es" sigue siendo una falacia lógica en el sentido propugnado por los deductivistas, esto es, que no es posible explicar de forma deductiva, en las palabras de HUME, la "nueva relación" que habitualmente se produce en el lenguaje moral entre proposiciones fácticas y normativas.

⁸⁹¹ J. RAZ, "Las Razones de las Acciones, Decisiones y Normas", en *Razonamiento Práctico*, *op. cit.*, p. 238-266.

⁸⁹² *Ibidem*, p. 240.

2) No obstante, las inferencias a partir de los hechos, es decir, proposiciones no-deductivas, constituyen la vía más adecuada para explicar la aceptación por parte de los agentes de imperativos, principios morales y de otros preceptos semejantes en su conducta diaria. Esta circunstancia permite justificar el concepto de deber en el marco de la mecánica de la vida social y de las prácticas habituales en una comunidad, teniendo en consideración las necesidades, intereses y deberes de las personas y su relación con las directrices que sirven de guía en sus acciones; y, además, posibilita que se pueda hablar, al modo que hace TOULMIN, de la ética en términos de ciencia a la par que cualquier otro tipo de ciencia social⁸⁹³.

3) En última instancia, el éxito de la escisión lógica entre el "debe" y el "es" no quiere decir que las ciencias sociales no tengan nada que decir sobre los enunciados de valor. Si bien ciencias como la sociología o la economía están directamente vinculadas al mundo de los hechos, aunque sea de una forma diferente a las ciencias naturales, esto no obvia que deban tenerse en cuenta valoraciones de sus conclusiones a partir, por ejemplo, de la ética. Al contrario, la "razón práctica", frente a la "razón lógica" ligada a las deducciones y silogismos, puede ser el instrumento válido para la obtención de los enunciados de deber que se necesita en este tipo de valoraciones. Sería así una forma no-deductiva de saltarse el problema denunciado por HUME.

6.2.- Justicia, racionalidad y contexto ético.

Recientemente, ha cobrado una atención especial para la ética y la filosofía práctica el problema de la aplicabilidad de unos criterios o principios de justicia a las condiciones reales de la convivencia social y política. Aunque la cuestión no es nueva, pues su origen puede remontarse largo tiempo en la tradición filosófica, lo cierto es que ha resurgido en un contexto nuevo marcado por otros problemas derivados de la idiosincrasia de la compleja sociedad en la que vivimos, y en un marco ideológico diferente. En efecto, la discusión afecta a la moderna teoría liberal y, en especial, a su pretensión de universalidad en la versión de un "liberalismo deontológico", esto es, de aplicar sus categorías sociales y políticas en todo momento y en todo lugar, lo mismo en las sociedades occidentales más desarrolladas que en el este europeo o en el "apartheid" surafricano. En breve, el centro del debate consiste, una vez más, en la tensión entre una *Sittlichkeit* vigente en una particular comunidad y los grandes principios de una abstracta *Moralität*. La cuestión no es baladí, pues, de hecho, parece poner en tela de juicio las bases de este pensamiento ante la dificultad de resolver las dudas sobre su extensión a otro tipo de comunidades.

⁸⁹³ S. TOULMIN, *El Puesto de la Razón en la Ética*, op. cit., cap. IX.

En la actualidad, gran parte del debate ha sido suscitado en torno a la obra de J. RAWLS o, mejor dicho, por la crítica a su libro más importante, *A Theory of Justice*, verdadero compendio de temas relevantes para la ética actual y que, en cierto modo, ha sido la causa y el revulsivo a la situación que comentamos⁸⁹⁴. Pues, si bien este tratado ha aportado un formidable arsenal de ideas y sugerencias para discutir en el ámbito de la filosofía práctica, se ha entendido que su tesis central -la justicia como imparcialidad, justicia como resultado de un procedimiento imparcial, "limpio" (*fair*)-, parte de una abstracción de las condiciones sociales actuales para obtener unos principios universales e invariables, exportables a todo tipo de sociedad. Es más, llega a plantearse el interrogante de dar una respuesta válida a los requerimientos de internacionalización de esos principios, ya no sólo el de su materialización en las sociedades más desarrolladas. Así, con el fin de obviar esta dificultad, autores afiliados a la tradición liberal e, incluso, el mismo RAWLS, que ha iniciado en artículos posteriores una rectificación de su postura kantiana inicial, han empezado a insistir en el papel que debe tener en el debate lo que han llamado las "circunstancias de la justicia"⁸⁹⁵. Esto es, el conjunto de condiciones dentro del cual los ciudadanos actúan y, desde luego, interactúan como personas morales y que son el contexto de sus negocios, acuerdos y preocupaciones, así como también lo es de las instituciones sociales. Parece evidente, por tanto, su relevancia para una discusión sobre el razonamiento ético.

Sin embargo, la formulación original del concepto de "circunstancias de la justicia" no es específica de RAWLS, ni siquiera de su soporte teórico kantiano, sino que es genuina de la filosofía empirista moderna y que puede encontrarse enunciada en HOBBS y, en especial, en HUME, en cuyo pensamiento, como hemos visto, ocupa uno de los vértices de su teoría sobre las reglas de la justicia⁸⁹⁶. Según HUME, las instituciones, el orden jurídico y el poder del estado son creaciones provenientes de la capacidad inventiva propia de la especie humana y responden a unos determinados intereses y necesidades de su naturaleza en conjunción con las circunstancias externas que les rodean. Precisamente, se establecen para superar una situación inicial de desamparo y debilidad respecto al resto de especies animales. Sin entrar en más detalles, señalar que, para HUME, en este contexto especial y a partir de un complejo mecanismo de la razón práctica, en el que juega su papel la generosidad limitada de los agentes junto con un cierto egoísmo, se establecerían las

⁸⁹⁴ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, London/Oxford/New York, Oxford University Press, 1971. Traducción española de M.D. González, *Teoría de la Justicia*, Madrid, F.C.E., 1979.

⁸⁹⁵ Sobre la nueva orientación de la filosofía de RAWLS pueden verse "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77 (1980), p. 515-72, y "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), p. 223-51. El mismo autor reconoce los cambios en la nota 2 de este último artículo. Sobre la cuestión de las "circunstancias de la justicia", puede verse Onora O'NEILL, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *Ethics*, 98 (July 1988), p. 705-722.

⁸⁹⁶ La tesis de HUME sobre las "circunstancias de la justicia" se encuentra en la secc. II, de la parte II del libro III del *Treatise* y en la secc. III del *Enquiry* sobre la moral.

convenciones sobre las reglas básicas de convivencia y cooperación, principalmente las que tienen que ver con el derecho de propiedad, su transferencia por consentimiento y el deber de cumplir las promesas. Con todo, al configurar de esta forma su teoría sobre el origen de las reglas de justicia, HUME sentaba, además, las bases a su repudio de cualquier fundamento contractualista de las instituciones y la sociedad.

Por su parte, RAWLS recogió la aportación de HUME sobre las circunstancias que enmarcan el establecimiento de las reglas e instituciones, aunque desligándola del rechazo a la teoría del contrato⁸⁹⁷. En consecuencia, parece conveniente plantearse el papel que juega este concepto en su teoría y su repercusión en una reflexión sobre el razonamiento ético. Dado que ha sido en relación con su propuesta que se habla de las circunstancias de la justicia, en lo que viene a continuación, me gustaría realizar una modificación, como si de una prueba de laboratorio se tratara, haciendo hincapié en este elemento con el fin de ver y concluir si realmente se cambiaría esencialmente su teoría, o si todo quedaría igual⁸⁹⁸. Para ello, se van a seguir los siguientes puntos:

- Primeramente, detenerse a analizar la relevancia de las "circunstancias de la justicia" en HUME y en RAWLS y, de paso, aclarar algunos extremos que pudieran parecer oscuros.

- A continuación, reconsiderar los presupuestos del pensamiento de RAWLS -en concreto, la herencia de KANT-, para mostrar una de las contradicciones que servido de acicate en la actual discusión ética, y especificar opiniones que se han vertido en su contra.

- Por último, exponer las últimas aportaciones de RAWLS y, en su caso, ilustrar sus rectificaciones, junto con un balance final.

I

Con el fin de acotar el objeto del estudio, vamos a centrar la discusión en torno a dos conocidas posiciones:

- a) Según la primera, el "origen" de las reglas de justicia depende de unas convenciones humanas que se proponen como remedio a algunos inconvenientes derivados de las "cualidades" de la mente humana -el egoísmo y la generosidad limitada- y de la "situación" de los objetos externos -la

⁸⁹⁷ Entre quienes se han preocupado por detallar un concepción sobre la justicia, sólo RAWLS recoge la idea de HUME, probablemente porque estaba interesado por la aplicabilidad de sus criterios distributivos. Por ejemplo, las circunstancias de la justicia no caben en una teoría como la de NOZICK, sería algo espúreo, puesto que establece que "el principio de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa sólo si cada uno tiene derecho (un título, *is entitled*) a tener lo que posee bajo la distribución". Cfr. R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, Inc., 1974, p. 151.

⁸⁹⁸ Ha sido en el artículo antes citado de O. O'NEILL, donde se insiste en este concepto en oposición de las críticas sobre la aplicabilidad de la teoría de RAWLS.

facilidad de su cambio y su escasez en relación con las necesidades y deseos de los hombres-. Esta es, como puede suponerse, claramente la teoría de HUME.

b) La propuesta de RAWLS, por su parte, argumenta que unos criterios de justicia serían escogidos por unos agentes, sumidos en un velo de la ignorancia que les haría olvidar su propia posición social, y serían aplicados a la estructura básica de la sociedad y, en especial, servirían para determinar una justa distribución de bienes en cualquier orden social existente.

Estas dos versiones de una teoría sobre las reglas y la justicia sirven inmejorablemente para nuestro propósito. Como es sabido, HUME fue quien enunció con más claridad el concepto de las "circunstancias de la justicia" con las siguientes palabras:

"Ya he señalado que la justicia debe su origen a las convenciones humanas y que estas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de los objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su *facilidad de cambio*, unida a su *escasez* en comparación con las necesidades y deseos de los hombres"⁸⁹⁹.

Con la definición de estas circunstancias, se pretende determinar el contexto real en el cual es posible instituir un orden jurídico. Podemos cambiar cada uno de los elementos de estas circunstancias, pero con ello sólo se consigue mostrar que las reglas y el sistema de justicia que inspira las instituciones sociales no son necesarios para la convivencia. En efecto,

"las reglas de la equidad o de la justicia (*equity or justice*) dependen enteramente del particular estado y condición en que se encuentran los hombres y deben su origen y existencia a la utilidad que surge para el público, de su estricta y regular observación. Trastoquemos, en cualquier situación considerable, la condición del hombre; produzcamos una pródiga abundancia o una extrema necesidad; inculquemos en el corazón humano una perfecta moderación y carácter humanitario o una perfecta rapacidad y malicia: de este modo, al hacer a la justicia completamente *inútil* destruimos por completo su esencia y suspendemos su obligación en la humanidad"⁹⁰⁰.

⁸⁹⁹ T. 494 (720).

⁹⁰⁰ EM. 188 (48).

Esta tesis de HUME ha tenido un amplio eco en la filosofía moral por el carácter persuasivo que tiene una descripción que parece ciertamente real a los ojos de cualquier espectador. Ahora bien, aislada de otras premisas, no serviría para justificar su teoría sobre el origen y establecimiento de las reglas de justicia. En realidad, hay que conectarla con tres aportaciones relevantes de la filosofía de HUME: 1) La reducción del ámbito de la razón práctica, como consecuencia de su tesis sobre la esclavitud de la razón a la pasión, a las inferencias derivadas de las relaciones causales entre hechos, sustrayéndola de la esfera de las decisiones de la voluntad y de la conducta humana. Esta opinión es cierta con la salvedad de que el razonamiento práctico puede informar a la voluntad y confeccionar directrices apropiadas para el comportamiento de los agentes. 2) La base de nuestras valoraciones morales se encuentra en la peculiar constitución de la naturaleza humana que nos hace sentir alguna cualidad como agradable o útil a nosotros o a su poseedor y que es de tal forma que dichos sentimientos son fácilmente compartidos por los demás a través de la simpatía o como consecuencia del carácter humanitario. 3) Por último, para HUME, las acciones y la vida normal de los agentes se realizan y ejecutan en el marco social, es decir, de acuerdo a su distinción entre virtudes naturales y artificiales, normalmente se puede observar en la vida social una disposición natural a obedecer las normas de justicia, pese a que el hacerlo no sea siempre acorde con nuestros intereses inmediatos.

La conjunción de estas proposiciones articula una sólida tesis sobre el establecimiento y la necesidad de las reglas de justicia. Sin poder entrar en todos los aspectos, el origen y mantenimiento de la sociedad y del orden jurídico dependería de un cierto altruismo de los agentes junto con el egoísmo o interés por uno mismo natural al ser humano, un interés, por cierto, que no sería una disposición dejada a su libre arbitrio, sino dirigida por la razón ético-práctica que, por un lado, infiere de los hechos pautas de acción y, por otro, conduce las decisiones de la voluntad de acuerdo al placer y utilidad producida en el actor y en los demás. Consecuencia de estas premisas sería la creación de las instituciones necesarias para un buen funcionamiento de una economía de mercado, pues el contenido de las convenciones estaría constituido por el respeto al derecho de propiedad, su transmisión por consentimiento y el deber de cumplir las promesas, con la particularidad de que la justicia como virtud exige la obediencia inexcusable de estas normas. La tesis de HUME sobre las circunstancias de la justicia en su conjunto deja expuesta su teoría a fuertes objeciones derivadas, en algún caso, de la crítica kantiana a la fundamentación empirista de la moral, objeciones que no se han de tratar aquí. Tan sólo señalar una consecuencia de las afirmaciones de HUME: que existen distintos tipos de moral y que estas se explican enteramente como producto de una *misma* naturaleza humana, pero respondiendo a *diferentes* circunstancias, que no tienen porqué ser las expuestas por HUME. Con ello, se abre la posibilidad de propugnar otras reglas de justicia que no tengan por centro a la propiedad y de legitimar otras instituciones que no se limiten a estipular la condiciones básicas del mercado.

RAWLS, por su parte, cree que puede construir una "sociedad bien ordenada" con la única condición de que personas moralmente responsables lleguen a un acuerdo sobre unos principios de justicia que articulen un sistema de derechos y deberes igual para todos, una distribución equitativa de los bienes y unas vías de promoción personal basada en el mérito y en la igualdad de oportunidades, todo ello regulado en torno a una serie de prioridades⁹⁰¹. Quienes participan en esta decisión lo hacen en el marco de una situación hipotética, denominada "posición original", en la que se les sustrae, mediante un "velo de la ignorancia", el conocimiento de los hechos que les concierne más directamente, desde su posición social, sus talentos o habilidades, sus diferentes versiones de un concepto sobre el bien y sus planes de vida hasta el orden social, cultural, económico y político en el que vivirán una vez que desaparezca el velo. Los acontecimientos en esta posición original se suceden siguiendo un "procedimiento" que, dado que está referido a agentes, es considerado "imperfecto", pero que funciona como un juego de regateo entre las diferentes opciones a criterios de justicia. El hecho decisivo para la fundamentación de la teoría es el siguiente:

"Lo que justifica a una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros"⁹⁰².

Por los elementos tan especiales la teoría, el mismo autor enlaza su propuesta con el "constructivismo kantiano" dado que diseña a los participantes en esa situación hipotética como seres "noumenales" al estilo del filósofo alemán⁹⁰³. A grandes rasgos, el velo de la ignorancia y la idea de una racionalidad desinteresada plasmaría a la perfección el concepto kantiano de persona moral, autónoma, libre y responsable, que en virtud de sus propias facultades racionales se autolegisla. Podrían añadirse otras aportaciones de la teoría de RAWLS a esta caracterización, pero con estos basta para nuestro propósito. Por cierto que precisamente por esta filiación ha recibido bastantes críticas, entre las cuales no es la menos importante la de las excesivas precomprensiones y prejuicios que condicionan toda la teoría, así como también la fundamentación de los principios elegidos finalmente.

⁹⁰¹ Sobre los principios de justicia y la posición original pueden verse los cap. 2, 3 y 4 de *A Theory of Justice*.

⁹⁰² J. RAWLS, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *op. cit.*, p. 519. En la traducción española, *op. cit.*, p. 140.

⁹⁰³ Sobre la inspiración kantiana de la teoría de RAWLS puede verse la secc. 40, cap. 4 de *A Theory of Justice* y el artículo anteriormente citado.

En la trabazón de la teoría, ocupa un puesto la noción de las "circunstancias de la justicia"⁹⁰⁴. Estas son, junto con las "restricciones formales del concepto de lo justo", una de las coordenadas a las que debe sujetarse cualquier criterio de justicia. En palabras de RAWLS, "las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria". Y, continúa recogiendo la idea de HUME, al asegurar que "las circunstancias de la justicia se dan siempre que, en condiciones de moderada escasez, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales". En la descripción de RAWLS, lo relevante es que el velo de la ignorancia no afecta ni lo más mínimo a estas circunstancias, es decir, que una de las pocas cosas que conocen las partes estriba en que tienen que organizar una estructura social básica condicionada por estas circunstancias⁹⁰⁵. Como se verá, este hecho es más importante de lo que a primera vista parece.

Las dos teorías vistas tienen identidades y diferencias evidentes y cada una se sirve libremente de las "circunstancias de la justicia". En la concepción de HUME, se habla del egoísmo y de la generosidad limitada, del conflicto de intereses y de la escasez de bienes para explicar el origen convencional de las reglas de justicia que especifiquen los títulos de propiedad y su transferencia. Así, es el propio interés de los agentes en el duro juego de los conflictos de intereses entre personas que pretenden lograr en este contexto el mayor beneficio posible de donde se deriva el establecimiento de las instituciones y del cual, por tanto, depende la pervivencia del orden jurídico. Es ésta una versión ingenua de una teoría estratégico-utilitarista en la que el contexto de la justicia es un elemento eficaz para describir los motivos que llevan a crear instituciones y está en relación directa con su naturaleza artificial. Pero, ocupa un importante papel, que llega, incluso, a fundamentar, desde el original enfoque empirista, la coherencia de la misma visión de la justicia, puesto que previamente se ha aclarado que sólo la posesión de bienes responde a la naturaleza humana, pero no la adquisición de títulos y la legitimación de sus derechos, que es algo derivado de las reglas de justicia y garantizado por las instituciones.

Por el contrario, las circunstancias de la justicia se ubican en un lugar periférico en la concepción rawlsiana de lo justo. Cuando se refiere a ellas, no se trata de justificar el carácter convencional de los principios de justicia, ni de explicar su origen. RAWLS introduce esta caracterización con el fin de diseñar la

⁹⁰⁴ Puede verse la secc. 22 del cap. 3 del libro de RAWLS.

⁹⁰⁵ Una referencia muy estimable de las circunstancias de la justicia en comparación con HUME se encuentra en la tesis de M.A. RODILLA, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, p. 97-106, que sepa no ha sido publicada todavía. Puede verse su *Presentación al libro Justicia como Equidad*, *op. cit.*, p. IX-L.

situación en la que se plantean los problemas de justicia, como unas coordenadas que conocen las partes en la posición original en las cuales se va a producir la modelación de la sociedad según unos principios elegidos por ellos. Quiere decir esto que el egoísmo no constituye realmente un motivo de la conducta humana del tipo que cumple en la teoría de HUME. De hecho, RAWLS muestra un escaso interés por introducirse en el campo de una psicología de los motivos de los seres humanos. Al hablar de las circunstancias de la justicia afirma que: "la explicación de estas condiciones no implica ninguna teoría particular de la motivación humana. Más bien, su objetivo es reflejar en la descripción de la posición original las relaciones de los hombres entre sí, las relaciones que constituyen el escenario de la justicia"⁹⁰⁶. Pero, con esta ausencia, RAWLS no se da cuenta que cae en un error difícil de justificar: en la posición original se da la situación paradójica de que seres "noumenales", esto es, agentes que no son ni altruistas ni egoístas, tienen que plantear, juzgar y convenir finalmente unos principios de justicia destinados a regir y gobernar una sociedad de individuos que pueden caracterizarse por ser rabiosamente interesados y con una disposición a entrar en conflicto con los demás para satisfacer sus deseos, como se especifica al perfilar las circunstancias de la justicia.

La diferencia entre la versión de HUME y la de RAWLS estriba en que el enfoque empirista del primero le lleva a indagar las condiciones en las que emergen unos criterios particulares de justicia. La alternativa de RAWLS la incorpora a su "justicia como imparcialidad" como una forma de diseñar la situación en la que se va a aplicar unos determinados principios y se va a efectuar un reparto de posiciones sociales, cargas, derechos y deberes. Lo relevante para la discusión ética, a la postre, es que el segundo pone este concepto al servicio de una versión deontológica del problema. Sin embargo, esto plantea serias dudas sobre la posibilidad de encajar los elementos empiristas al estilo de la teoría de HUME con el proyecto kantiano de RAWLS. Este parece ser el dilema que centra parte del debate en torno a la teoría de la justicia de este último y que conviene detallar.

II

La justicia como imparcialidad de RAWLS es definida habitualmente como una corriente perteneciente al liberalismo deontológico. Por "deontológico" se entiende en el sentido de C.D. BROAD, esto es, que una teoría es deontológica cuando sostiene proposiciones éticas de la siguiente especie: "tal o cual tipo de acciones estará siempre bien (o mal) en tales circunstancias cualesquiera que puedan ser sus consecuencias"⁹⁰⁷. El "liberalismo deontológico" es sobre todo una teoría acerca de la justicia y, en particular, sobre la prioridad de la justicia por encima de cualquier otro tipo de ideal moral o político. En el

⁹⁰⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. En la traducción española p. 156.

⁹⁰⁷ C.D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, New York, Harcourt, Brace and Co, 1934, p. 206.

contexto que nos ocupa, significa que una sociedad, compuesta por una pluralidad de personas, cada una con sus demandas, intereses y necesidades, está mejor organizada cuando se gobierna según unos principios que no presuponen una concepción del bien⁹⁰⁸. RAWLS es así un liberal deontológico, pero de una textura peculiar. Su teoría sobre la justicia es deontológica puesto que coloca como presupuesto básico de su libro una ética transcendental de corte kantiano, lo que implica, en concreto, no sólo discutir sobre unos principios de justicia, sino condicionar su propio estatuto al ubicarlos en el epicentro de una concepción sobre las instituciones sociales. Es deontológica porque, además, y, sobre todo, considera la existencia radical de principios y privilegia el valor "justicia" sobre cualquier otro, sea la seguridad o la libertad. Y es peculiar puesto que integra también dentro del contexto kantiano el elemento humano de las circunstancias de la justicia. Una concepción deontológica, que sitúa a la justicia como lo primero, considera a las circunstancias de los hombres, pero desde una prudente distancia, como un antecedente de la teoría más que como algo determinante para las conclusiones finales. Por el contrario, la reformulación rawlsiana pretende evitar, en principio, las objeciones sociológicas vertidas sobre KANT integrando elementos de la tradición filosófica anglosajona y, de este modo, reforzarla. Con ello, esboza algo así como una "deontología de rostro humano". Conviene analizar, aunque sea brevemente, el modo que aparecen en la teoría de RAWLS los rasgos avanzados.

Por lo que a la justicia como imparcialidad de RAWLS se refiere, uno de sus objetivos ha sido, por tanto, tratar de paliar las objeciones más relevantes vertidas sobre la filosofía moral de KANT tomando precisamente prestados dos ingredientes básicos de su pensamiento: la consideración de lo bueno, lo justo, como el valor supremo de su teoría y una antropología que coloca al "yo", un "yo" moral, como fin último, a los que ha convertido asimismo en los pilares de su propia filosofía. Los textos de la extensa obra de KANT, en los cuales se recogen estas dos aportaciones, son, por supuesto, bien conocidos, pero, no por ello, deja de ser interesante recordar alguno. Entre otros, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, perfila su concepto de ser humano como "agente moral"⁹⁰⁹:

"... el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*".

⁹⁰⁸ M.J. SANDEL. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, University Press, 1982, p. 1.

⁹⁰⁹ I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, *op. cit.*, p. 83-94.

Y el ser humano como fin en sí mismo pertenece al "reino de los fines": "Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes". Es universalmente legislador "para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista". Todo ello condiciona el estatuto de la moralidad misma:

"La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines".

Por descontado, una filosofía erigida sobre los fundamentos de la metafísica trascendental, como es la de RAWLS, recoge buena parte de estas sugerencias. Su defensa de la justicia como la principal de las virtudes sociales es la tesis, a primera vista, más destacada:

"La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas"⁹¹⁰.

Esta dimensión de la justicia, que lleva a considerar a las preferencias, demandas y conflictos sociales a la luz de la prioridad de unos principios, es tremendamente sugestiva. La justicia es el *standard* por el cual las preferencias en conflicto se resuelven armónicamente, e igualmente sucede con las concepciones de lo bueno perteneciente a cada persona y sus planes de vida. En esta circunstancia, consiste precisamente la prioridad de la justicia sobre otro tipo de valores de forma que se convierte en un "debe" moral especial similar al concepto esgrimido por KANT. Según éste, el valor moral de una acción procede no de la inclinación o el propósito buscado, sino de la máxima de deber de la que se deriva. El mérito moral viene dado por cuanto se realiza por mor del deber mismo. Esta idea de deber que impone restricciones condiciona la idea rawlsiana de la justicia: "Los principios del derecho, y por tanto de la justicia, ponen un límite al valor de las satisfacciones razonables del bien propio". De esta forma, "los hombres han de tener en cuenta estas restricciones" al perfilar sus planes de vida y realizar sus acciones. Las normas del sistema de justicia diseñan el marco justo en el cual los individuos deben buscar la realización de sus deseos y preferencias, desarrollar sus objetivos y promocionarse socialmente siguiendo el estatuto de derechos y las oportunidades que proporcionan las instituciones así como "los medios de

⁹¹⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice, op. cit.*, p. 3-4. En la traducción española, p. 19., desde ahora entre paréntesis.

satisfacción dentro de los cuales estos fines pueden ser perseguidos equitativamente. La prioridad de la justicia se explica, en parte, sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor"⁹¹¹.

Pero, no puede entenderse el significado de la prioridad de la justicia sin la referencia al estatuto privilegiado del "yo", tal y como lo esboza el libro de RAWLS. Es más, puede decirse que su concepción de la justicia se basa en un concepto superlativo de "yo" moral, que, tomado de la filosofía de KANT, juega un papel activo y primordial en su teoría hasta el punto que buena parte de su peso y coherencia se sostiene en su solidez. No en vano la idea central de la justicia como imparcialidad reside en que los criterios sobre lo justo "son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación"⁹¹². Pero, la reivindicación del valor moral de la persona en el sentido propuesto por RAWLS se manifiesta inmejorablemente en la idea de "la unidad del yo" que, además, sustenta su teoría sobre la justicia. ¿Qué quiere decir con el concepto de "unidad del yo" y cuál es su papel? Sus palabras, que pretenden ser un compendio de su noción del "yo" en *A Theory of Justice*, son clarificadoras:

"Como he dicho, la personalidad moral se caracteriza por dos facultades: la de una concepción del bien, y la de un sentido de la justicia. Cuando se expresan, la primera se expresa mediante un proyecto racional de vida, y la segunda, mediante un deseo regulador de actuar según ciertos principios de derecho. Así, una persona moral es un sujeto con fines que él ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina en favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consiguen. Ahora bien, la unidad de la persona se manifiesta en la coherencia de su proyecto, basándose esta unidad en el deseo de orden superior que ha de seguirse, en formas congruentes con su sentido del derecho y de la justicia, principios de la elección racional"⁹¹³.

Una concepción del bien y un sentido de justicia son, por tanto, los atributos que caracterizan la persona moral. Y lo son por cuanto representan a la perfección, en el entendimiento de RAWLS, la idea de autonomía moral defendida por KANT. Pues, para una visión deontológica, se precisa un concepto de persona que, si bien tenga presente las tendencias psicológicas de los agentes, refleje la noción de un sujeto independiente de las preferencias y

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 31 (50).

⁹¹² *Ibidem*, p. 11 (28).

⁹¹³ *Ibidem*, p. 561 (619-20).

deseos contingentes. Como en el caso de la primacía de la justicia, que requiere unos criterios universales y generales de aprobación y organización válidos para toda sociedad, la prioridad del "yo" surge de la necesidad de distinguir al sujeto de su situación, de considerarlo de forma transcendental en oposición a la versión utilitarista que lo veía como una concatenación de los deseos, preferencias y necesidades contingentes -de ahí, el velo de la ignorancia en la posición original-. Desde luego, en la intención de RAWLS, está tratar de eliminar lo aleatorio y arbitrario de la conducta humana como de la estructura social. Y, con ello, apunta al hecho de que la idea del yo es establecida como algo antecedente a la justicia, como un *prius* que condiciona la elección final.

Por lo demás, cuando RAWLS diseña este concepto, no hace otra cosa que recoger un tema clásico de la doctrina liberal, el del agente como ente soberano, capaz de elegir sus propios fines. Se considera que una persona moral es aquella que elige sus propios fines y dirige sus preferencias racionales de forma que sea coherente con un modelo de vida que refleje su naturaleza de ser libre y racional. Pero, donde se manifiesta con una mayor claridad la perspectiva deontológica de RAWLS y, en particular, su visión del agente como soberano e independiente de las situaciones externas, es en la "posición original", esa situación inicial en la que los individuos acuerdan unos principios de justicia y que es el puntal de la teoría. Aquí, es precisamente donde se expresa inmejorablemente la herencia kantiana. La idea de autonomía y de objetividad encuentra un lugar positivo en la teoría, aunque susceptible también a la crítica. Una interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad no sólo tiene en cuenta que toda concepción moral debe ser adoptada con independencia de las contingencias naturales y de las circunstancias sociales, así como de los procesos psicológicos a través de los cuales se adquiere un sentido moral, sino también de una completa comprensión de la idea de la autonomía y la objetividad moral: "... la autonomía es la completa libertad para formar nuestras opiniones morales y que el juicio consciente de todo agente moral debe ser respetado absolutamente. La objetividad se atribuye luego a aquellos juicios que satisfacen todas las normas que el propio agente, en su libertad, ha decidido que son adecuadas"⁹¹⁴.

Hasta aquí, un bosquejo de los fundamentos kantianos de la teoría sobre la justicia de RAWLS sin que sea posible introducirse un poco más en sus entresijos. Ni siquiera desarrollar lo ya esbozado. Quedan por citar, por ejemplo, entre otras aportaciones de RAWLS, el puesto de los bienes primarios, el concepto de equilibrio reflexivo y otros más igualmente importantes. Independientemente de los problemas que ha planteado este enfoque, no carente de interés, en lo que sigue vamos a mencionar alguna de las dificultades con que tropieza la justicia como imparcialidad.

⁹¹⁴ *Ibidem*, p. 518 (572).

III

La moderna versión deontológica de la moral ha tenido muchos adeptos desde que KANT trazará las líneas maestras en sus obras más conocidas. Igualmente, ya desde un principio se esgrimió la dificultad que nos interesa y que parecen compartir una buena parte de sus seguidores. La cuestión que nos concierne ahora es descubrir si cabe argüirla en la misma medida en relación con la teoría de RAWLS. Con anterioridad, ya hemos adelantado el sentido de esa dificultad: por decirlo en pocas palabras, que una teoría deontológica, basada en la primacía del "yo" y en la prioridad de la justicia sobre cualquier otro tipo de valor, carece de las bases y de los mecanismos para materializarse, para ser aplicable a la realidad y, en concreto, a cualquier contexto. A primera vista, parece que la teoría de la justicia pretende resolver esta duda acudiendo al concepto humeano de circunstancias de la justicia. Ahora, tras la incursión en sus raíces kantianas, estamos en inmejorable situación para valorar su intento. Primeramente, haremos referencia a las críticas vertidas sobre RAWLS y, luego, a su réplica.

M. SANDEL, intentando explicitar las bases del liberalismo y los límites de la justicia, se centra en la teoría de RAWLS por considerarlo el exponente más preclaro de esta corriente en la actualidad. De las objeciones que arguye en contra de su concepto de justicia, me interesa resaltar las que se relacionan más estrechamente con su herencia kantiana. En sentido general, desecha la estructura que sostiene la posición original por cuanto sus perfiles son demasiado generales para conducir a los principios que RAWLS mantiene. En especial, se dirige contra el velo de la ignorancia y la consecuencia acerca de la substracción de una información necesaria para elegir unos criterios de justicia. Pero, en el fondo, esta última cuestión lleva a plantear serias dudas sobre la compatibilidad entre la fundamentación kantiana y la aceptación de la tesis de HUME sobre las circunstancias de la justicia: esto es, la prioridad de la justicia respecto a la visión empirista que conlleva la admisión de la idea humeana en la posición original. "Las circunstancias de la justicia, por tanto, no encajan con la primacía de la justicia y con la temática deontológica vinculada a ella que RAWLS busca defender. Dada la genealogía filosófica diferente de ambas narraciones, no debe asombrar que surjan inconsistencias. Donde las circunstancias de la justicia son explícitamente humeanas -...-, resulta que la concepción deontológica que se halla en el corazón de la teoría de Rawls encuentra su formulación principal en Kant, cuya epistemología y ética estaba dirigida en gran parte contra la tradición empirista y utilitarista que Hume representa. Para Kant, la noción de lo correcto, deontológicamente dada, que Rawls pretende resucitar, deriva su fuerza de una moral metafísica que excluye precisamente la apelación a circunstancias humanas contingentes sobre el cual se basa la versión de Hume de la virtud de la justicia"⁹¹⁵. La inconsistencia se cifra en los siguientes términos: si la justicia depende de ciertas condiciones empíricas, difícilmente podría hablarse de su prioridad si previamente no se justifica lo que

⁹¹⁵ M.J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 35-6.

parece de justificar: que están presentes en todas las sociedades y que esto legitima el que los principios resultantes pueden ser, de hecho, aplicados universalmente. Con arreglo a este comentario, la idea de que la primacía de la justicia puede basarse empíricamente no parece casar bien cuando se contempla desde la perspectiva de la generalización. La pregunta es, en consecuencia, por qué, si el mismo RAWLS se dirige en contra de la tradición empirista, no adopta la versión kantiana en lugar de la aportación de HUME. La razón parece estibar en la intención profunda que subyace en su teoría: esto es, su intención de reformular la filosofía de KANT, de salvarla de sus contradicciones y de sus críticas.

De un calibre parecido, han sido las críticas vertidas desde posiciones cercanas al marxismo representadas por autores como R. MILLER, quien juzga la justicia como imparcialidad de RAWLS partiendo de la teoría sobre la lucha de clases. Viene a evidenciar, en definitiva, que, si la propuesta de RAWLS tiene como substrato el conjunto de tradiciones de las modernas sociedades occidentales que se han ido perfilando a lo largo de la historia, se olvida, no sabe si conscente o inconscientemente, no ya de la tradición marxista, sino también de la socialista, que tan importantes cambios ha producido en la mentalidad y en las sociedades actuales. Pero, dejemos que sean sus palabras las que nos clarifiquen el objeto de la discusión. Respecto a la teoría en general, afirma que "presupone una relativamente baja estima del alcance y consecuencias del conflicto social. En particular, si un análisis marxista del conflicto social es correcto en ciertos aspectos, lo cierto es que no surgiría de la posición original un compromiso para aceptar avances hacia el principio de diferencia en sociedades en las cuales no se encarna. De este modo, si las ideas marxistas son correctas, cualquier principio de diferencia es irrealista (*unrealistic*), en la medida en que la gente no tiene un deber de aceptar ni de promover su realización, incluso hay cuestiones fundamentales sobre la justicia (por ejemplo, la cuestión del realismo moral) que no pueden ser resueltas desde el punto de partida de la posición original"⁹¹⁶.

Para R. MILLER, como puede observarse, el hecho de que la teoría de RAWLS no tenga en cuenta ciertos aspectos del análisis marxista sobre el conflicto social le hace objeto del reproche de "irreal" calificándolo de "contractualista ideal". Aduce varias razones en favor de su opinión, pero entre ellas hay una que interesa por encima de las demás, pues subyace al conjunto de sus comentarios. Viene a decir algo que está implícito en su afirmación anterior: que las circunstancias de la justicia que deben de tenerse en cuenta en la

⁹¹⁶ R.W. MILLER, "Rawls and Marxism", en *Reading Rawls*, ed. by N. Daniels, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1980, p. 206. Son muchos los críticos de RAWLS y estaría realmente fuera de lugar hacer aquí un elenco completo de todos ellos. Con todo, no quiero dejar de citar por su similitud con MILLER al artículo de M. FISK, "History and Reason in Rawls' Moral Theory", que se encuentra en el libro colectivo citado p. 53-80. Entre otras cosas, insiste en que la "razón reflexiva" de RAWLS se basa en una "naturaleza humana transhistórica".

posición original no tienen porqué ser las de la tradición empirista anglosajona, esto es, las de HUME, sino que pueden imaginarse otras y, entre ellas, las que señaló MARX. Ciertamente, no le falta razón a esta acusación de presuponer el resultado final al escoger un contexto en lugar de otro y al desenmascarar los motivos que le llevan a esta elección. Máxime, cuando considera cierto el hecho de que existen *algunas* sociedades -y en esto se puede lograr un consenso amplio entre los autores, pues ahí están de ejemplo alguna de las naciones sudamericanas por no mencionar las de otros continentes-, en las cuales las "circunstancias de la justicia" se caracterizan por: ningún acuerdo social aceptable para los más aventajados es aceptable para los peor aventajados; las clases superiores son clases que gobiernan y legislan y que se sirven para el logro de sus intereses de las instituciones sociales y políticas; y la necesidad de salud y de poder de esta clase es más aguda que la del resto de la sociedad⁹¹⁷. Lo cierto es que, en un primer vistazo, con estas "circunstancias de la justicia", tan creíbles como las anteriores, MILLER pone a RAWLS en una tesitura harto difícil al lanzarle el embite de hacerle moverse en unas coordenadas poco favorables. Viene a destacar que difícilmente se puede llegar a una elección sobre unos principios, -incluso en la posición original-, cuando las posturas están tan enconadas, lo que ni siquiera podría lograrse a pesar del efecto un tanto mágico del velo de la ignorancia. Pero, en este punto, lo más posible es que ni uno ni otro se pongan de acuerdo sobre las causas mismas de los conflictos sociales y la manera de resolverlos. Pues, lo que parece evidente es que cada uno se haya instalado en un código cuyos presupuestos son contradictorios y en cuyo orden de discurso se aducen razones diferentes para justificar la adopción de una u otra conclusión. El uno se centra más en la búsqueda de un resultado que legitime una situación de consenso social entre personas cuyo código moral es radicalmente dispar y, en consecuencia, estructura, desde un principio, su reflexión y sus presupuestos para lograr este propósito; el otro, busca más desenmascarar las raíces ideológicas de esta teoría para mostrar lo injusto de sus resultados para la felicidad de todos, ponerla en entredicho por la parcialidad de alguna de sus bases. Por ahora, parece que, en esta tesitura, la parte más favorecida en el debate está del lado de MILLER. Pero, veamos, a continuación, la réplica del contrincante.

IV

La reacción de RAWLS a los reproches lanzados contra su teoría aparece en varios trabajos posteriores a *A Theory of Justice*, entre otros, como ya se ha anticipado, en sendos artículos de 1980 y 1985 en los que presenta, de nuevo, su posición sobre la justicia, pero vista desde otro enfoque. Aunque pueden rastrearse diferencias entre ellos, ambos trabajos parten de una idea común, a saber: que "en una democracia constitucional, la concepción pública de justicia debería ser lo más independiente posible de la controversia filosófica y de doctrinas religiosas. De este modo, al formular tal concepción, aplicamos el principio de tolerancia a la filosofía misma; la concepción pública de justicia

⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 209.

debe ser política, no metafísica. De aquí, el título⁹¹⁸. Quiere decir esto que, como punto de partida, se toma en cuenta la consideración de que la circunstancia más importante de las modernas sociedades contemporáneas, a la cual debe dar respuesta una concepción sobre lo justo, reside en la pluralidad y diversidad de doctrinas y formas de pensar vigentes en ella, con la salvedad de que lo normal es que entren en conflicto entre sí. En consecuencia, afirma, uno de los legados más importantes de la tradición filosófica occidental es el de la tolerancia, que viene a ser, a partir de ahora, uno de los pilares del pensamiento de RAWLS, junto con los gobiernos constitucionales y la estructura de la economía de mercado. Si bien en esta premisa coinciden ambos artículos, así como en otros rasgos, cada uno tiende a desarrollar aspectos diferentes que vienen al caso ahora. Pasemos a considerarlos por separado.

Por descontado, son muchos los puntos tratados específicamente por RAWLS en "Kantian Constructivism in Moral Theory", en el que, como se deduce del mismo rótulo, se apresta a reseñar sus identidades y diferencias con la filosofía trascendental de KANT. De todos ellos, creo que son relevantes aquí al menos dos: en primer lugar, su distinción entre los conceptos de lo "razonable" y lo "racional", teorizada precisamente para justificar "la unidad de la razón práctica", distinción que, por otra parte, discurre paralela a la de "autonomía racional" y "autonomía plena", y, en segundo lugar, su reivindicación de las circunstancias subjetivas de la justicia -esto es, la existencia de profundas y penetrantes diferencias religiosas, filosóficas y similares- para la teoría política liberal. Por decirlo en pocas palabras, RAWLS entiende por "autonomía racional" una noción estrecha de razón, similar a los imperativos hipotéticos kantianos, que distingue a las partes como "agentes de construcción", y por "autonomía plena" la de los ciudadanos en su vida diaria cuando actúan de acuerdo con los principios pactados. La primera tiene que ver con las deliberaciones controladas que se producen en la posición original y con "los intereses de orden supremo" que les mueven, es decir, los que provienen de sus facultades morales y los que se dirigen a promover sus fines últimos. La segunda se alcanza cuando los principios logrados en esa situación son públicamente reconocidos y se actúa según lo prescrito por sus normas tal y como les dicta el sentido de justicia⁹¹⁹. En el marco de la vida diaria, es donde hay que distinguir, a juicio del autor, entre "razonable", que se refiere a los "términos de cooperación equitativos", "esto es, términos que puede razonablemente esperarse que cada participante acepte, con tal que todos los demás asimismo lo acepten", y "racional", que expresa una concepción del provecho racional que los individuos intentan promover⁹²⁰. Se especifica también que existe una prevalencia del primero sobre el segundo, pues "lo razonable presupone y subordina a lo racional". Hechas estas distinciones, la

⁹¹⁸ J. RAWLS, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *op. cit.*, p. 223.

⁹¹⁹ J. RAWLS, "El Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral", en *Justicia como Equidad*, *op. cit.*, p.142.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 148-9.

preocupación de RAWLS se centra, un tanto sorpresivamente, en mostrar que la noción de "razonable", además de servir para la vida práctica, está representada en la posición original y funciona en el marco de restricciones de la imparcialidad y que llevan a la elección de una concepción pública de lo justo. La sorpresa se encuentra en que, a pesar de las relaciones entre este concepto y los elementos de la posición original -la condición de publicidad, el velo de la ignorancia, la simetría entre las partes y la estructura básica de la sociedad como objeto de la justicia-, no se comprende cómo puede ejercerse la facultad de ser razonables en una situación en la que ni existen los materiales ni las condiciones para que así sea. He ahí un salto difícilmente justificable. En el fondo, este comentario se trata de una variante del reproche hecho a RAWLS en relación con su primer libro y el perfil de las partes como seres "noumenales", etéreos.

La mención sobre las circunstancias de la justicia en este mismo artículo tiene una doble característica: por un lado, se refiere a ellas en el marco de su discusión de la condición de publicidad que exige a la concepción de lo justo surgida de la posición original y, por otro lado, lo hace olvidándose prácticamente de las circunstancias objetivas de la justicia, pues, insiste reiteradamente, en su sociedad bien ordenada la escasez de bienes puede ser superada o mitigada⁹²¹. Por otra parte, se identifica las circunstancias de la justicia con la existencia palpable de personas y asociaciones con concepciones divergentes del bien, que les lleva, en ocasiones, a enfrentamientos y a plantear pretensiones conflictivas sobre las instituciones. Un concepto que se ha dado en llamar ya "las circunstancias modernas de la justicia"⁹²². Ahora bien, estas precisiones aparecen como complemento de su lectura kantiana de una teoría de la justicia. Pues bien, las diferencias religiosas y filosóficas hacen que la condición de publicidad plena sólo sea posible para los principios básicos de la justicia, esto es, que en la vida política práctica el consenso alcance nada más que "a la constitución moral pública y a los términos fundamentales de la cooperación social" y no a otros aspectos o creencias morales. Es más, también son tenidas en cuenta en la posición original, pues "las circunstancias subjetivas de la justicia limitan este acuerdo a las creencias compartidas y a los procedimientos reconocidos de la ciencia y el sentido común"⁹²³. La diferencia en las concepciones de los agentes aparece en la teoría de RAWLS como el punto de "suma cero" en las sociedades occidentales modernas que se plasma en el hecho de que no hay ningún acuerdo establecido y duradero sobre un criterio básico de lo justo y que, en caso de no seguir su alternativa, conduce fatalmente a legitimar el uso continuo y coactivo del poder del estado. El hecho es importante dado que el pluralismo ético como circunstancia inicial e insofocable acaba por justificar la adopción de unos modelos básicos de concepción de la justicia -esto es, la sociedad bien ordenada, el concepto de

⁹²¹ *Ibidem*, p. 155 y 158.

⁹²² Cfr. Onora O'NEILL, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *op. cit.*

⁹²³ J. RAWLS, "El Constructivismo Kantiano en Teoría Moral", *op. cit.*, p.159.

persona y la posición original- y, en suma, pone a prueba toda su teoría. La realidad del pluralismo legitima la idealización de estos modelos con el fin de proporcionar los recursos válidos para la cooperación y las empresas de coordinación.

En "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", el segundo de los artículos citados cuyo objetivo, en parte, es rebatir los argumentos de SANDEL, se presenta una faceta parcialmente nueva de las circunstancias subjetivas de la justicia, pues, esta vez, se ponen el servicio de un concepción "política" de lo justo y de una teoría sobre el "ciudadano". Ya, con esta referencia, pueden adivinarse los cambios que se avecinan en este concepto. Su concepción "política" sobre la justicia incide en una idea esencial: que, "como una materia de política práctica no general una concepción moral puede proporcionar unas bases públicamente reconocidas para una concepción de justicia en un estado democrático moderno"⁹²⁴. Precisamente, en cuanto política, no sólo moral, las condiciones sociales e históricas enmarcan cualquier concepto de justicia y estas son la diversidad y la pluralidad de concepciones entre los miembros de la sociedad. Ahora, se trata, en consecuencia, para la teoría de buscar un consenso que abarque a todos ellos, un consenso que incluya todas esas doctrinas filosóficas y religiosas opuestas y que gane, por consiguiente, su adhesión, lo que llama el autor un *overlapping consensus*. El cambio respecto a *A Theory of Justice* es relevante, pues se insiste en este artículo en algo que sólo parecía ser un presupuesto y que es reseñado constantemente: el profundo desacuerdo existente en las sociedades modernas. Y, precisamente, la validez de su teoría, la expuesta en su libro y en sus ensayos posteriores, consiste en constituir un avance positivo en favor de una sociedad entendida como sistema de cooperación social imparcial realizada entre personas libres e iguales. Al mismo tiempo, la concepción de la persona no descansa sobre el individualismo abstracto que suele caracterizar al liberalismo, sino que se reinterpreta en el sentido tradicional de "ciudadano", esto es, aquél que acepta la posición original como un "instrumento de representación" y los principios de justicia como esquema básico de cooperación. La reivindicación de la justicia viene a ser en este artículo una concepción moral aplicable a la política y no, por tanto, una concepción moral omnicomprensiva. De ahí que no sea metafísica.

En rigor, a pesar de las palabras e intenciones de RAWLS, la concepción política de la justicia no puede entenderse sin los modelos e idealizaciones que son denominador común de toda su teoría. De hecho, una vez considerados los cambios mencionados, el resto de su aportación reside, sin más, en una traducción de los conceptos y abstracciones ya conocidos: la sociedad bien ordenada en el sentido de una sociedad democrática moderna, la persona moral como ciudadano de la misma, y la posición original. Como en el caso de las explicaciones científicas de los fenómenos de la naturaleza, la articulación de

⁹²⁴ *Ibidem*, p. 225.

modelos ideales y de abstracciones parece una necesidad si se pretende comprender los fenómenos sociales⁹²⁵. La cuestión sigue siendo, sin embargo, la misma que al principio: su materialización en las instituciones y prácticas sociales.

V

Hasta aquí, el recorrido que hemos realizado a través del itinerario intelectual de RAWLS, las críticas vertidas sobre su teoría así como sus reformulaciones aportan datos interesantes sobre los problemas que conciernen a la aplicabilidad y la materialización de una determinada corriente del pensamiento liberal. Así pues, llegados a este punto, parece conveniente unir lo que ha ido apareciendo quizá de forma inconexa, esto es, las diferentes piezas que se han ido exponiendo, para confeccionar un balance final. Como es bien sabido, dos son las tradiciones que encuadran la reflexión de RAWLS y, en general, cualquier otro intento realizado desde hace dos siglos hasta la fecha. Dos tradiciones que, en ocasiones, tienen puntos en común y que, en otras, sus presupuestos entran en una oposición enconada. La primera, que proviene de HUME y encuentra su expresión más genuina en MILL, insiste en que las consideraciones sobre la justicia son primarias en una sociedad siempre y cuando sus pretensiones sobre lo correcto o lo justo pesen más que cualquier otro tipo de interés moral o político. De ahí que una de las preocupaciones de autores vinculados a esta corriente sea la de observar y analizar en detalle las circunstancias en las que se origina, el contexto ético de la justicia. La otra, cuyos presupuestos engarzan con la filosofía trascendental de KANT, afirma que el valor justicia no es uno más entre otros, sino que es el primero y más destacado. El resto de valores se subordina a las pretensiones de la justicia, incluidas las derivadas de la felicidad general. Es más, ésta se hallaría plenamente satisfecha en el momento en el cual se cumplan las pretensiones de la justicia. El contexto en el cual ésta se ubica apenas importa. El contraste entre ambos enfoques es, desde luego, considerable. Por ello, la empresa de RAWLS de armonizar ambas tradiciones aparece ante los ojos de un estudioso como un desafío prometedor, pero lleno de dificultades.

Las críticas señalan el carácter abstracto de sus modelos de explicación, rasgo que, por lo demás, no es negado por el autor cuando, por ejemplo, aclara que la posición original es un "instrumento de representación" (*device of representation*) o una situación hipotética. Y, al actuar de esta manera, reconoce y se aprovecha del poder constructor de la mente para imaginar y articular representaciones de la realidad. Para legitimar la aplicación de unos principios de justicia a las instituciones sociales recrea un tipo ideal de sociedad, en el más puro sentido weberiano -la sociedad bien ordenada-, que

⁹²⁵ Sobre el proceso que lleva a la formalización de una teoría científica puede verse el libro de M. BUNGE, *Teoría y Realidad*, 3º edic., trad. cast. de J.L. García Molina y J. Sempere, Barcelona, Ariel, 1981.

respondería a la perfección a las exigencias de dichos principios. Para explicar la realidad crea una realidad nueva y distinta, en suma, justificando la proyección de las conclusiones sacadas en este marco a la sociedad fáctica. He aquí el lado utópico de la justicia como imparcialidad. Con todo, el nudo de la cuestión sigue residiendo en cómo dar el paso entre el tipo ideal y el real, cuál es la conexión entre un orden del discurso y el otro. En suma, la cuestión de su aplicabilidad, como han sabido ver mucho de sus críticos. Claro que para evitar el problema siempre se puede aducir que la respuesta no compete al filósofo del derecho, que, en su caso, se entra en el campo complejo de la política práctica, que es el político de profesión quien debe responder a este interrogante con las medidas que oportunamente considere necesarias para ejecutar ese ideal. Pero, eso implicaría reducir considerablemente el ámbito de competencias del filósofo.

En mi opinión, por tanto, las críticas calan profundamente en alguna de las dificultades más inquietantes de la concepción rawlsiana de la justicia. Por descontado, RAWLS construye y pretende articular un complejo y fino aparato de "ideas" y sugerencias que se encuadran en la tradición liberal dominante en las sociedades occidentales. Dentro de ésta, los temas referidos al contrato, al concepto de persona, al tipo de sociedad y otros similares son sus tópicos más familiares y conocidos. Con el fin de perfilarlos, se admite comúnmente en los círculos donde se discute sobre estas cuestiones el que las conclusiones y sus principios básicos procedan de abstracciones previas. No hay teoría sin elección de elementos ideales y sin entresacar de la realidad rasgos que se consideran determinantes. RAWLS no hace otra cosa que seguir esta estrategia, vieja en la historia de la filosofía, al presentar cada uno de sus modelos, en cierta medida, como si fuesen ficciones. Ficciones que ciertamente no son inanes, pues se construyen con la intención de convertirse en realidad, de implementarse eficazmente y, por tanto, de justificar ciertas acciones y de transformarla. Claro que la aceptación de esta regla de oro de la filosofía plantea la cuestión paralela de los límites que deben ponerse a esta actividad imaginativa, límites que sirvan para señalar el grado de aceptabilidad de una teoría. Aquí, es donde entra en juego la filiación de los presupuestos a una tradición determinada. La empirista que se encuentra más apegada a los deseos, intereses y necesidades humanas y la kantiana que insiste en todo lo contrario. Ambas marcan claramente los límites y presupuestos. De ahí, la dificultad de armonizarlas y de conjugar sus requisitos y sus propuestas y, en definitiva, los obstáculos al reto de RAWLS: si se adopta una como piedra angular, la otra sólo le resta quedarse como marginal. Si se elige construir a partir de la filosofía trascendental, resulta harto complicado integrar los elementos humeanos con coherencia, puesto que, en suma, parten de epistemologías radicalmente diferentes.

Por lo que respecta a los presupuestos, aunque sea repetirlo por enésima vez, RAWLS toma la elección radical de apoyarse en KANT en su intención de

estructurar una concepción sobre lo justo⁹²⁶. Los riesgos y las consecuencias de tamaña decisión han sido desvelados en numerosas ocasiones y no sólo en relación con la propuesta aquí reseñada. Pero, profundizando un poco más en alguno de los aspectos, de todo lo ya dicho, interesa insistir, aunque sea brevemente, en alguno de los reproches, en especial, los de SANDEL. Respecto al puesto privilegiado del concepto de persona moral, no parece que en el libro de RAWLS se encuentre mención expresa a ese estatuto, aunque una lectura del mismo muestra que, con toda seguridad, está implícito a toda la teoría⁹²⁷. En esto, da la impresión que quien gana la partida es SANDEL. Pero, no se trata aquí de finiquitar el problema expediendo un acta de defunción, sino de abordar temas de más interés, entre los cuales cabe citar el énfasis puesto en "Kantian Constructivism in Moral Theory" en torno a los "bienes primarios" como forma de explicitar una concepción de persona que justifique la idea de la justicia como práctica social⁹²⁸. Resulta que ahora atiende a una concepción de persona moral que "como poseedora de ciertos intereses de orden supremo específicos selecciona qué ha de contar como bienes primarios en el marco de las concepciones-modelo"⁹²⁹. RAWLS mismo justifica su insistencia en la necesidad de prestar atención a "las exigencias sociales y las circunstancias normales de la vida humana en una sociedad democrática". Y son aquellos que son necesarios como condiciones sociales y medios omnivalentes para permitir a los agentes la realización y ejercicio de sus facultades morales y persecución de sus fines últimos. Si bien es meritorio el esfuerzo de llevar la teoría a la realidad, pues el concepto aparece como un ingrediente de la "unidad de la razón práctica", hay una cuestión que reseñar: la ambigüedad en la definición. Primeramente, qué debe entenderse por "condiciones sociales y medios omnivalentes": si son "bienes" quiere decir que son deseos de los agentes, aunque pretenda definirlos como de "orden supremo", y, entonces, no pueden ser condiciones o medios. Segundo, qué tipo de bienes primarios pueden ser objeto del deseo e interés de los agentes: si son excesivamente abstractos no cumplen el papel que le compete en la reformulación; si son concretos van en contra de lo prescrito por el velo de la ignorancia, que sólo permite el conocimiento de cosas generales acerca de las personas y de las instituciones

⁹²⁶ Una de las aclaraciones en las que RAWLS insiste en sus últimos artículos es precisamente que el adjetivo "kantiano" para su teoría expresa analogía, no identidad, con su filosofía. Cfr. J. RAWLS, "Kantian Constructivism in Moral Theory", op. cit., p. 138, y "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", nota 2. p. 224, En el primero de los citados, dice: "significa *grosso modo* que una doctrina se asemeja lo bastante a la de Kant en aspectos suficientemente fundamentales como para estar mucho más cerca de su visión que de la de otras concepciones morales tradicionales que es apropiado emplear como punto de comparación".

⁹²⁷ El mismo RAWLS replica a SANDEL afirmando que no es cierto que exista una primacía del yo, especialmente, en la posición original. Se refiere a esto en la nota 21 del artículo "Justice as Fairness: Political not Metaphysical".

⁹²⁸ En "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", RAWLS reconoce que la revisión del concepto de "bienes primarios" es uno de los cambios relevantes de la relectura llevada a cabo en "Kantian Constructivism in Moral Theory". Puede verse la nota 2 del primer artículo citado.

⁹²⁹ *Ibidem*, p, 147.

sociales, y de su situación. Parece que conjugar estos aspectos -el lado kantiano con la aportación humeana- será siempre el caballo de batalla de la teoría de RAWLS, pues, por mucho que los explique como bienes deseables en la vida cotidiana de los agentes, no casa muy bien con las limitaciones del velo de la ignorancia que sólo los considera "como personas morales y no como personas beneficiadas o perjudicadas por las contingencias de su posición social, por la distribución de las capacidades naturales, o por la suerte y los accidentes históricos sufridos en el curso de sus vidas"⁹³⁰. Al decir que los ciudadanos como personas morales poseedoras de una idea sobre los bienes primarios, bienes de orden supremo, actuaría de una forma determinada eligiendo una concepción pública de justicia, no se ofrece una garantía de que esto sea así si no se ve acompañada por una teoría sobre la motivación, que, como sabemos, RAWLS obvia, por lo menos en *A Theory of Justice*. Quien sabe si, de seguir con estos planteamientos, pudiera verse acusado de caer en la "falacia naturalista".

La obra de RAWLS en su conjunto es, no debe olvidarse, un intento encomiable de aportar, desde una perspectiva liberal, un fundamento para una concepción de lo justo que sirva para estructurar correctamente las instituciones públicas y las prácticas sociales. Podría decirse sin temor a errar que se halla construida sobre una inquietante tensión, una especie de Escila y Caribdis -la metafísica trascendental de KANT aliñada con algo de empirismo al estilo de HUME-, que puede hacerla naufragar. Antes de terminar, sin embargo, quisiera resaltar dos datos que están presentes en la teoría de RAWLS y cuyo trato resulta meritorio. Primeramente, la insistencia que hace en sus últimos artículos acerca de la existencia de profundas y penetrantes diferencias filosóficas, religiosas y de opinión entre las personas, esto es, en las circunstancias subjetivas de la justicia, lo que es ciertamente un modificación de interés respecto a la versión anterior de su pensamiento. La pluralidad ética aparece hoy como uno de los condicionantes más problemáticos para una teoría sobre la convivencia humana, sea basada en la justicia o en la comunicación o de cualquier otro tipo⁹³¹. En este sentido, pluralidad significa diferencia de ideologías y de pensamiento sobre el cual hay que basar dicha convivencia. Para el enunciado clásico o humeano de esta circunstancia, no hacía falta insistir en la coordinación, pues esta surgía naturalmente de la instauración de las reglas de justicia, como si una mano invisible ayudase a tal efecto. Pero, ahora, tal definición se tiñe de tintes más dramáticos. La proliferación de grupos, de tribus, de sectas, de movimientos contraculturales, de formas diferentes de pensar, en suma, parece atentar profundamente a las raíces tradicionales de la convivencia al disolver los elementos comunes que la hacían posible. Así, se han llegado a plantear diferentes alternativas a la cuestión. Alguno, como MACINTYRE, optan por la postura apocalíptica de que el desacuerdo moral es el resultado más evidente de la historia y de la filosofía

⁹³⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁹³¹ Cfr. O. O'NEILL, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *op. cit.*, p. 718.

moral desde hace tres siglos y sin acuerdo práctico sobre el concepto de justicia que debe prevalecer en una comunidad ésta es imposible. Es apocalíptica porque esgrime el hecho de que nuestra cultura pluralista no posee ningún criterio racional ni método alguno para contrarrestar y decidir en favor de las pretensiones basadas en el legítimo derecho o en la necesidad. Apocalíptica porque, al final de una de sus obras, profetiza el futuro al afirmar que "lo que importa ahora es la construcción de formas focales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros... Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo"⁹³². Otros, como GAUTHIER y el mismo RAWLS, prefieren realizar el esfuerzo por construir un posible consenso sobre unas normas básicas con las que perfilar la estructura de la sociedad o sobre un acuerdo generalizable que soslaye todas las diferencias importantes. Con ello, se suscitan no pocos problemas sobre su viabilidad y su efecto sobre la coordinación social, pero esto será objeto de una mayor atención en el apartado siguiente. El segundo de los aspectos que parece inferirse de la teoría de RAWLS y que está plenamente de acuerdo con el engarce de su justicia como imparcialidad con las tradiciones de las sociedades occidentales reside en la importancia de la tolerancia para la convivencia, esto es, el mutuo respeto por las diferencias en el pensar entre los miembros de una colectividad. Evidentemente, este rasgo es consecuencia de la percepción del pluralismo ético de la actualidad y del ultraje que sufre en ocasiones en las argumentaciones habituales de la vida práctica. Pero, claro está, una teoría que parte de las divergencias de opinión y quiere construirse a partir de ésta mediante el diálogo, la comunicación y la formación de consensos públicos, precisa proteger la manifestación de esa diversidad pues aparece como un requisito fundamental para garantizar el resultado final. Para terminar, quede aquí constancia de estos aspectos para que no se crea que hablar de criterios de justicia y del razonamiento moral no es una pérdida de tiempo.

6.3.- La estrategia de la interacción.

Cuando dos hombres, dice HUME, se encuentran embarcados e impulsan su bote a fuerza de remos, lo hacen en virtud de un acuerdo o convención sin necesidad de que se requiera la mediación de una promesa o de un pacto. El motivo por el cual coordinan sus movimientos, sigue el mismo autor, reside en las mutuas ventajas que ambos obtienen al interactuar armónicamente. "Las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo en favor de la otra parte", añade HUME⁹³³. Este texto del *Treatise* tiene actualmente una

⁹³² A. MACINTYRE, *Tras la Virtud, op. cit.*, p. 322.

⁹³³ T. 490 (715). Y también se recoge este ejemplo y la misma idea en EM. 306 (176).

proyección destacada en la ética, pues puede ser considerado como el bosquejo de un modelo ingenuo que diseña una estructura básica en favor de la cooperación mutuamente beneficiosa para todos los participantes. Prueba de su importancia se observa en el hecho de que, con frecuencia, es recogido y citado por éticos interesados en acercarse a la raíz filosófica de la *game theory approach*, esto es, la aproximación a un modelo sobre las decisiones racionales individuales en contextos de interacción y, en consecuencia, referido a acciones perfiladas estratégicamente⁹³⁴. Claro que HUME no llegó a concebir una forma tan compleja como ésta para explicar el tipo de relaciones que se articulan en estas estrategias. Máxime cuando ahora, en la discusión ética, conceptos como "coordinación", "convención" o "interacción" se mezclan entre los argumentos esgrimidos para resolver la cuestión central de cuál es el objeto y fundamento de la moral misma.

En lo que sigue, por lo tanto, trataremos de tocar muy sumariamente alguno de los puntos conectados con esta problemática. Por lo pronto, y en primer lugar, una arqueología que indague brevemente por la obra de HOBBS y de HUME los rasgos que pudieran servir para nuestro propósito, en la medida que pueden considerarse como exponentes de una versión moderna del tema. En segundo lugar, una aproximación al análisis del problema realizado por la teoría de los juegos con especial referencia al dilema de los prisioneros. En tercer lugar, la interesante variación que han efectuado autores como RAWLS y GAUTHIER para resolver cuestiones relativas a acuerdos más generales sobre principios de justicia o sobre un consenso social más amplio⁹³⁵. Y, por último, un comentario final.

I

Sin lugar a duda, pueden rastrearse en la historia de la filosofía otros intentos igualmente interesantes, pero, a primera vista, parece que fue HOBBS el primero en dotarle de una cierta entidad para el pensamiento moderno. Su exposición, sin embargo, no puede desligarse de su teoría sobre el soberano y de otras aportaciones de sobra conocidas. De ellas, interesa, sobre todo, una: la que hace referencia al conflicto y a la mutua destrucción entre los hombres que se produce en el estado de naturaleza, una situación que es, desde luego, contraria a los contextos habituales de coordinación y cooperación. Al diseñar esta situación, el plan de HOBBS consiste en desmenuzar los elementos

⁹³⁴ J. MACKIE, *Ethics, op. cit.*, cap. 5. Una vez que releí este capítulo y sus referencias a HOBBS y a HUME al tratar otro tema, caí en la cuenta de la identidad de ideas y de argumentos entre su exposición y la mía, al mismo tiempo que me ayudó a aclarar mi versión del problema. Tengo que decir que es una identidad puramente circunstancial.

⁹³⁵ Han sido muchos los autores que se han preocupado de las cuestiones relativas a la interacción y coordinación de la conducta de los agentes y su vinculación con una teoría normativa de la moral. Junto a RAWLS y GAUTHIER, cabe citar, entre otros, a D.M. WINCH, *Analytical Welfare Economics*, Harmondsworth, Middxs, 1971, J.C. HARSANYI, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situation*, Cambridge, 1977, o J. ELSTER, *Uvas Amargas. Sobre la Subversión de la Racionalidad*, trad. E. Lynch, Barcelona, Ed. Península, 1988.

constituyentes de la república, esto es, los agentes individualizados, y en examinar sus operaciones e interacciones en ausencia del poder político constituido. Lo primero que muestra esta alteración de las circunstancias para HOBBS es la importancia de los movimientos del "deseo" y de los apetitos en la conducta humana con la particularidad de que su influjo se extiende por igual a todos los miembros de la especie. La igualdad en la constitución, en la presencia de los instintos y en el ejercicio de las facultades intelectivas es un presupuesto básico del marco hobbesiano en el que se desarrollan los conflictos, pues es precisamente este rasgo de la naturaleza humana su causante directo⁹³⁶. En efecto, la igualdad en las capacidades mentales implica, a su vez, igualdad en la esperanza de alcanzar sus propios fines, esto es, de plantearse los racionalmente, de concebir los medios y, especialmente, de poder obtener aquellos bienes deseados, bienes que no son un coto vedado personal, sino también pueden ser objeto de apetencia de los demás. Iguales en la posibilidad de dominar, por la fuerza o por la astucia, pero también iguales para sucumbir en el empeño cuando el enfrentamiento sea con otro más fuerte o más astuto. Así, pues, ésta es la situación pensada por HOBBS como en el estado natural de guerra entre los hombres acaecido cuando desaparece toda institución política.

El temor a la muerte, el deseo de aquellas cosas necesarias para gozar de una vida confortable y la esperanza de obtenerlas mediante el trabajo son las pasiones que, según HOBBS, llevan a los individuos a buscar la paz y un acuerdo duradero sobre el poder político. Pero, la solución definitiva requiere no sólo que una parte ceda en su pretensión de ejercer un acto violento en contra de los demás, sino también que todos en su conjunto muestren una pretensión similar. La paz conlleva una limitación en los requerimientos competitivos de cada uno de los agentes y la formalización de un acuerdo, o contrato social, sobre su convivencia, las reglas de cooperación y sobre el soberano, sus facultades y sus funciones. Entre estas, precisamente, la de reforzar y asegurar el cumplimiento del pacto que dió lugar al final de la situación de guerra, llegando, si fuese necesario, a la prescripción de castigos. Paralelamente, los ciudadanos tienen un interés manifiesto en sostener la autoridad del soberano y de obedecer sus mandatos, pues siempre corren el riesgo de retornar al estado inicial, lo que constituye un peligro evidente y no deseado. Juega también un papel esencial en el mantenimiento del orden y en la obediencia al soberano el miedo de los individuos a los castigos por una conducta contraria, así como la esperanza de disfrutar los beneficios de una convivencia ordenada. Sería demasiado prolijo extenderse en cada una de las circunstancias que rodean la reflexión de HOBBS, bien conocidas, por otra parte. Tan sólo quede constancia ahora de que los obstáculos adversos a la cooperación e interacción de los agentes proceden de las limitaciones de las capacidades naturales de los

⁹³⁶ Para una descripción de este estado, puede verse de HOBBS, *Leviatán*, edic. de C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983, parte I, cap. XIII, y *Elementos de Derechp Natural y Político*, trad. D. Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, parte I, cap. XIV.

seres humanos y de que la instauración de la sociedad y del soberano no tiene otra finalidad que la de superar esas limitaciones. Es más, podría decirse que el punto de partida reside en la incapacidad natural de los individuos para interactuar pacíficamente y de cooperar sin la ayuda inestimable del soberano. De hecho, en este rasgo se basa la importancia conferida por la teoría de HOBBS.

El cuadro bosquejado por HUME, como hemos ido viendo, es más optimista que el de su antecesor, aunque parta de consideraciones parecidas. Así, en su obra se encuentra la huella de HOBBS en el papel que ocupan ciertas circunstancias externas determinantes, así como la fuerza del deseo, de los apetitos y de las tendencias naturales en las decisiones de la voluntad y en las acciones. Sin embargo, lo innovador consiste en que no se acude a un soberano benefactor y autoritario para que establezca el marco de la coordinación, sino que son los mismos agentes, movidos por su propio interés en los beneficios de la cooperación mutua, los que articulan el esquema básico de interacción constituido por las reglas de justicia. Este esquema resulta ser una creación genuina de los participantes en la que interviene, especialmente, el poder equilibrador de la racionalidad práctica, pero que llega a efectuarse de modo inconsciente como si fuese resultado de una mano invisible. Por ello, HUME define a la justicia como una virtud artificial. Su objetivo esencial viene perfilado por su eficacia en sustituir y superar las circunstancias contingentes en que están envueltos los agentes de la cooperación. La obediencia a las prescripciones de la justicia constituye así una estrategia necesaria para que la empresa de la coordinación -la barca con sus remeros- llegue a buen puerto. Hasta tal punto es así que HUME no se recata en defender con firmeza la solidez de la justicia y la exigencia de obedecer y respetar un acto singular realizado por el poder ejecutivo con arreglo a los designios de ese esquema básico, aunque sea contrario al interés general.

HOBBS y HUME, al diseñar sus respectivas teorías, coinciden en un extremo: la necesidad de superar las limitaciones de la naturaleza humana y del contexto que rodea a las partes de la cooperación. Para HUME, esto se realiza a través de convenciones, o de un "artificio" que instituya unas reglas de justicia. En la filosofía de HOBBS, el acuerdo o "contrato social" resuelve el conflicto original a que da lugar la competencia entre las personas estableciendo no sólo un orden social sino también la institución del soberano que es entendido como un conglomerado artificial de los partícipes en la interacción. A juicio de ambos, una instancia artificial es la vía adecuada, la respuesta a las limitaciones a la cooperación. HUME, sin embargo, es probablemente más explícito en sus explicaciones. En efecto, no para mientes en destacar las "innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona". "Sólo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad" y, de ello, resulta que "sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a

ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas"⁹³⁷. La sociedad, o la asociación con otros, proporciona el remedio a los inconvenientes naturales al aumentar el poder individual gracias a la conjunción de fuerzas, incrementa sus capacidades a través de la división del trabajo y da una seguridad adicional a cada una de las empresas mediante el auxilio mutuo. Este cuadro es, sin lugar a duda, una importante clarificación al panorama desolador de HOBBS y que da una visión optimista del problema dentro de una orientación empirista, pero entre ambos existen diferencias de más altura.

Primeramente, la descripción humeana de la naturaleza humana, sin dejar de insistir en el influjo de los deseos y tendencias, habla también de una generosidad limitada como rasgo de las características subjetivas de la justicia. Los hombres no son ni buenos ni extremadamente malos; ni en la constitución humana se observan únicamente rasgos propios de la paloma ni tan sólo del lobo y de la serpiente⁹³⁸; ni se niegan a cooperar ni siempre tienden a promover la ayuda sin sentido. En segundo lugar, para HOBBS, el miedo al castigo es el motivo real por el cual los agentes deben obedecer al soberano. Además, asegura que unas "leyes de la naturaleza" constituyen las reglas morales básicas de todo acuerdo, incluido el contrato social. En realidad, no son más que unas normas cuya función parece residir preferentemente en articular la vida privada, pues vienen a prescribir acciones que llamaríamos, más bien, de buena voluntad, como, por ejemplo, esforzarse en lograr la paz, renunciar a sus bienes, derechos y libertades en la misma medida que consentirían los demás, que se cumplan los pactos, y otras reglas similares hasta la veintena. Por su parte, el análisis de la autoridad política de HUME insiste en otro tipo de funciones más constructivas. En principio, el "soberano" debe preocuparse de promover el respeto y obediencia a las reglas de justicia. Pero, para ello, cuenta con una serie de mecanismos que no se reducen exclusivamente a la coacción y al ejercicio de la fuerza, sino que una función primordial de su existencia reside en la confección de planes u otro tipo de proyectos de largo alcance que los individuos aislados serían incapaces de realizar. Así, "dos vecinos pueden estar de acuerdo en desecar una pradera que ambos poseen en común, ... Pero es muy difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo en una tal acción, ... Y mientras tanto, cada uno busca una excusa para librarse de las molestias y gastos resultantes y prefiere echarles toda la carga a los demás"⁹³⁹. Claro que la innovación sustancial del relato de HUME estriba precisamente en que no es el miedo a perder la vida el motivo de formalizar acuerdos, de interactuar o de sentar las bases para una convivencia pacífica, sino que es el interés mismo de los agentes el motor y origen de todos estos cambios. El interés que surge "cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas"⁹⁴⁰.

937 T. 485 (709).

938 EM. 271 (138).

939 T. 538 (775).

940 T. 533 (769).

Al ocupar el interés este puesto, la teoría de HUME muestra dos aportaciones relevantes. En primer lugar, el objeto de la moral y de los acuerdos suscritos, en la medida que se basan en el interés, no reflejan unas "leyes de la naturaleza" en sentido estricto, sino que son verdaderas "reglas de justicia" que enmarcan un tipo de relaciones artificiales, como son las que se producen en el ámbito de la economía de mercado. Recordemos que estas son la regla de la estabilidad de la propiedad, la de la transferencia de bienes por consentimientos y la de guardar las promesas. En segundo lugar, el otro aspecto, tomado de MANDEVILLE, heredero a su vez de HOBBS, radica en la ayuda del "artificio de los políticos, que, para gobernar a los hombres con mayor facilidad y conservar la paz de en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar apego por la justicia y aborrecimiento por la injusticia"⁹⁴¹. Es decir, la labor de adoctrinamiento de la autoridad política que, para HUME, consiste principalmente en producir sentimientos favorables a la coordinación y las instituciones en la mente de los ciudadanos. Una tarea, por tanto, dedicada al reforzamiento de la socialización de los agentes. Tanto el carácter artificial de las reglas como el efecto del artificio o de la instrucción de los políticos señalan el rasgo creativo de la moral y su conexión con la necesidad de coordinación entre los agentes en aras de beneficios mutuos. Los códigos morales son artificiales e, incluso, relativos a cada sociedad y precisamente por ello son el mecanismo superador de las debilidades naturales propias de la especie humana. Lo artificial se constituye así en una estructura superpuesta a lo natural, pero no absolutamente desvinculada de los deseos y de las tendencias de la mente, pues, en definitiva, por algo es el interés el impulso de toda cooperación.

La diferencia entre HOBBS y HUME radica, por tanto, en que éste último contempla el papel del soberano o de la autoridad política de una forma distinta. La compulsión de funcionarios y magistrados no es realmente el fundamento de la interacción social, ni de la obediencia a las reglas o, por lo menos, de una coordinación realmente fructífera para los participantes. Es más, HUME insiste en que ésta sólo es posible cuando se deja que los agentes actúen libremente, que ejecuten las decisiones de su voluntad sin tasa ni medida, que compongan sus actuaciones estratégicamente, utilizando una racionalidad práctica dominada por el interés. Únicamente con la realización de la mayor parte de sus intereses se da un paso en la cooperación, siempre y cuando todos obtengan un beneficio constatable. Ese hincapié en la relevancia del interés en contra del papel de la coacción en la obediencia y la coordinación de conductas da una mayor credibilidad a la teoría de HUME sobre la de HOBBS al explicar estos fenómenos en el marco del mercado. Con todo, hay aspectos ya conocidos que dejan expuesta la reflexión de HUME a serias dificultades. Traeremos a colación, al menos, dos de ellos. El primero concierne al concepto mismo de interés tal y como es perfilado en el *Treatise*. Como sabemos, el

⁹⁴¹ T. 500 (727).

interés tiene un efecto limitado en la mente de los agentes. Esto es, como la estructura original de la mente presta una mayor atención a la esfera de objetos y personas que le es cercana frente a la que le está más alejada, es normal que surjan obstáculos a la interacción y a la cooperación si las preferencias individuales se dirigen a lograr los intereses privados en contra de los públicos⁹⁴². Bajo el marco de la cooperación, los bienes deseables siguen siendo escasos y muchas las personas que los prefieren y, en consecuencia, puede resultar que una avidez excesiva, unida a la obsesión por lograr esos bienes, ponga en peligro el esquema básico de la cooperación misma. Y "ésta es la razón de que los hombres actúen tan a menudo en contra de su reconocido interés y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia"⁹⁴³. En este caso, no deja de ser frustrante que HUME recurra también a la coacción de la autoridad política, igual que HOBBS, para resolver la conflictiva situación. Un segundo aspecto tiene que ver con la descripción de la simpatía que, como sabemos, es junto al interés uno de los fundamentos de la moral. También la simpatía tiene un influjo limitado en las operaciones psicológicas según lo descrito por HUME. La comunicación simpática se produce del mismo modo que "cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento"⁹⁴⁴. Se puede simpatizar con juicios éticos de aprobación según el placer o la utilidad casuada, incluso, se puede simpatizar con la desgracia sufrida por otro, pero, en todo caso, su efecto queda reducido a acciones y personas conectadas con quien juzga.

II

Las contribuciones, y los errores, de ambos autores han servido para incentivar buena parte de las últimas aportaciones aparecidas en la ética actual y que pretenden desvelar los entresijos de la interacción entre los agentes y los resultados para la cooperación social. Entre otras propuestas, como ya se ha anticipado, está el análisis promovido por la "teoría de los juegos", cuyo objetivo no puede comprenderse debidamente sin esta doble herencia. Por un lado, no parece defendible el recurso al poder coactivo del soberano con el fin de afianzar y justificar la obediencia de las reglas, dado que, en el marco de la teoría de HOBBS, no existe otro motivo para formalizar acuerdos que el miedo y éste puede ser, en todo caso, propicio para organizar alguna agencia (*agency*) de protección -siempre dudosa, pues uno no puede fiarse ni de su vecino-, o derivar en una relación paranoica con los demás en la forma de alguna manía persecutoria, pero no existen razones convincentes que convezcan a los agentes en la exigencia de dar el paso necesario en favor de la cooperación. En el caso de HUME, la situación es diferente, dado que se reconoce el mérito de congujar el papel del interés personal con la evidencia de que toda cooperación, así como las reglas morales que la posibilitan, son

⁹⁴² T. 488 (713)

⁹⁴³ T. 535 (771).

⁹⁴⁴ T. 576 (821).

producto de la capacidad inventiva de los seres humanos. Se armoniza la tendencia de los deseos con el carácter artificial de la coordinación, algo, además, que supone la superación de las limitaciones naturales de la especie. En esta explicación, las decisiones de la razón práctica tendentes a controlar y dirigir las pasiones cumplen un papel de primer orden. Como vimos, con todo, los presupuestos en los que se basa HUME -el interés en establecer y actuar bajo unas reglas de justicia, y la simpatía limitada- presentan serias dificultades. Pero, a pesar de esto, no hay que perder de vista que supone un intento encomiable de mostrar cómo la moral, esto es, algo artificial sirve para superar las limitadas capacidades de los agentes y estructuran una cooperación válida para obtener beneficios mutuos.

Ha habido, sin lugar a duda, muchas versiones de una *game theory approach* en los últimos tiempos. Casi unánimemente, se basan en los diferentes movimientos y acciones que efectúan los agentes de una forma estratégica en contextos en los que se precisa tener en cuenta los deseos, las preferencias y las intenciones de los demás para poder satisfacer los planes personales de vida. Una versión clásica de los problemas planteados por la interacción de las conductas individuales es el tan manido "dilema de los prisioneros" que ha dado a una discusión tan áspera como fructífera⁹⁴⁵. Una breve formulación del dilema es obligada en nuestro caso porque en él puede hallarse las raíces de algo que hoy preocupa seriamente a los autores. *A*, *B* y *C* son inculcados de la comisión de un delito cuya pena es cadena perpetua. Evidentemente, ninguno quiere ser condenado tanto si es el sujeto activo del delito como si no lo es - ¡claro está!-. Sin embargo, la situación en la que se encuentran es harto peculiar puesto que el fiscal, las fuerzas de seguridad o el poder político les hacen una promesa con una doble alternativa a los tres prisioneros que, a su vez, están separados uno de otro, ignorando su mutua elección final. La alternativa en cuestión ofrece la posibilidad de amnistía o de garantizar la libertad personal a aquél que confiese, pero sólo en el caso de que sea uno el que lo haga. Si fuese más de uno los que se declarasen culpables la condena caería igualmente sobre todos. El dilema consiste en que, si uno confiesa (sea *A*, *B* o *C*), éste se salva, pero sucede otro tanto si ninguno de ellos hace semejante declaración con la salvedad de que, entonces, los tres serían puestos en libertad. Claro que la promesa anterior no tendría validez en el caso de que, al menos, dos confesasen. Metidos en la piel de una de las partes - pongamos por caso *A* -, su decisión depende de una serie de dudas relativas a la decisión que tomen los demás. *A* puede confesar la culpa o, por el contrario no hacerlo, pero, en definitiva, su elección de si otro prisionero hace lo mismo o no. La cuestión que hipotéticamente puede plantearse en su interior es sencilla:

⁹⁴⁵ Han sido muchos los que han tratado en profundidad el "dilema de los prisioneros" y sería demasiado prolijo dar una lista de todos ellos. De todas formas, la versión canónica de este tipo de aproximación a una teoría moral basada en la interacción puede verse en R.D. LUCE y H. RAIFFA, *Games and Decisions*, New York, 1957. Puede verse también los comentarios y la reformulación de S. MAFFETONE, *Utilitarismo e Teoria della Giustizia*, op. cit., cap. IV y de J. MACKIE, *Ethics*, op. cit., p. 115 y ss.

¿Qué es mejor callarse y esperar que nadie diga nada o hablar y esperar también el silencio de los demás, cuando todo depende de la elección de los otros dos? La respuesta no es fácil, pues los tres están dispuestos a salvarse y, para ello, vale tanto decir la verdad como mentir.

Por descontado que, cuando se trae a colación una situación de este tipo, se piensa que los actores desean realizar sus preferencias, que, en este cometido, son mutuamente egoístas y que, por tanto, creen que la mejor manera de cumplir sus propósitos reside en la maximización de utilidades. Pero, tras un análisis, parece que una perspectiva egoísta no da una respuesta racional y justa a la cuestión o que, en todo caso, deja a los prisioneros atrapados en un callejón sin salida en el que no sería de extrañar que el culpable quedase sin condena o en el que se castigase a inocentes. Claro que también podría alterarse alguna de las condiciones básicas del planteamiento: en concreto, la referida al egoísmo de los agentes modelándolos como altruistas. Imaginemos, entonces, que los tres prisioneros son altruistas, aun cuando pudiera parecer paradójico que uno de ellos fuese el sujeto activo de un delito castigado con cadena perpetua. Que sean altruistas quiere decir que buscarán siempre un resultado favorable a los tres. En este caso, quizá la situación se complique aún más desde un punto de vista de una solución justa, puesto que *A*, *B* y *C* tenderán a buscar una decisión que o favorezca a los demás o, a ser posible, a todos juntos. Pero, por otro lado, también se simplifica el dilema si los tres, siguiendo su tendencia altruista, coinciden en declararse culpables o en callarse, en cuyo caso se estaría en un cincuenta por ciento de posibilidades de mutuamente salvarse o de condenarse. Pues, en efecto, la preferencia de cada uno, dirigida a la salvación colectiva, sólo podría aspirar a lograr este objetivo si, primero, es compartida por los demás y, segundo, coinciden en sus decisiones. No valdría otra solución puesto que dejaría en manos del azar el logro del objetivo final y porque, en definitiva, nunca se cumpliría el propósito de que todos se salvaran.

Con el fin de resolver la cuestión de cómo articular acciones individuales en contextos de interacción, se ha recurrido a la "teoría de los juegos" como una aproximación al modo en que se coordinan si siguen estrategias dirigidas a lograr sus preferencias⁹⁴⁶. Esta variante, que perfecciona el dilema de los prisioneros, coloca a los participantes no en una celda y bajo la expectativa de una promesa de libertad, sino en una situación más proclive a la cooperación. En un ejemplo común, dos soldados, *A* y *B*, se encuentran en una trinchera ante el progresivo avance del enemigo que parece ciertamente imparable. Si ambos permanecen en su puesto sin vacilaciones, tienen serias posibilidades de frenar este avance hasta la llegada de ayuda y, de esta forma, de sobrevivir al ataque. Si huyen, sus posibilidades disminuyen, pues el enemigo tendrá más facilidades de superar la línea defensiva y, por lo tanto, con toda seguridad no sobrevivirán

⁹⁴⁶ Aquí vamos a seguir la descripción de MACKIE.

al avance del enemigo. En el caso de que uno permanezca en su puesto en la trinchera mientras el otro huye, el primero, con toda seguridad, no sobrevivirá al ataque esperado, pero, por su parte, con su elección ayuda a la supervivencia del segundo que verá ampliadas sus posibilidades de sobrevivir al huir mientras el otro frena momentáneamente el asalto enemigo. Dentro de las coordenadas de este supuesto está, por supuesto, el hecho de que ambos conocen todas estas circunstancias y que deben tenerlas en cuenta en sus razonamientos instrumentalizados para lograr su supervivencia. El contenido de sus razonamientos será, probablemente, idéntico en *A* y en *B*. Si *A* -o *B*- permanece en su puesto deteniendo el avance enemigo, *B* -o *A*- tendrá grandes posibilidades de conseguir su propósito, pero, claro, también puede ser que *A* también salga corriendo y, en este caso, la mejor elección de *B* es imitar esta acción. Lo cierto es que, de todas formas, y para evitar un resultado perjudicial, la mejor elección para ambos es salir corriendo. Aunque parezca paradójico, esto es así puesto que ninguno de los dos puede arriesgarse a quedarse defendiendo su posición y que el otro prefiera huir perdiendo así toda posibilidad de escapar a un destino claro. La incertidumbre, por el contrario, es menor si se sale huyendo, tanto si el otro permanece como si también escapa.

Pero, ¿cómo podrían lograr ambos soldados su objetivo, esto es, salir indemnes de esa situación, con el menor riesgo posible, cuando la elección es individual, independiente y descoordinada, se lleva a cabo racionalmente y dirigida a buscar sus fines personales? Ni que decir tiene que probablemente la solución con más posibilidades de éxito sería la de frenar el avance enemigo defendiendo la trinchera utilizando ardides o estrategias típicas de la guerra y esperar la llegada de refuerzos. Entonces, ¿cómo podría llegarse a esta coordinación cuando la elección más beneficiosa a nivel individual es, precisamente, la contraria, salir corriendo? En el supuesto de que estos soldados fuesen egoístas, dedicarían sus esfuerzos a inducir al otro a que permaneciese en su puesto mientras él sale huyendo. Pero, no se sabe cómo se produciría este condicionamiento de la conducta ajena y no cabe imaginar que exista una relación de poder o dominio de uno sobre otro. Podría pensarse que *A* y *B* tienen en su carácter algún rasgo altruísta y que, como están mutuamente interesados en no sufrir daño, sería fácil que se llegase a un acuerdo beneficioso. Sin lugar a duda, ésta sería una solución definitiva del caso si el objeto del pacto consiste en permanecer en la trinchera a la espera de ayuda. En esta disyuntiva, surgen dos opciones: una primera relativa a las posibilidades de alcanzarlo y la forma o procedimiento para lograrlo; y una segunda referida a su realización, si respetarían o no el acuerdo. La discusión sobre esto no es en absoluto baladí, puesto que cabe que alguno de los dos plantee una estrategia del engaño. Se discute cuál de las alternativas es mejor -si quedarse o huir, pero hacerlo los dos a la vez-, y se concluye en que deben permanecer en su puesto, pero esto se hace con la secreta intención de engañar al otro y salir huyendo a la más mínima. Incluso el ejemplo puede complicarse aún más si los dos se sirven de esta estrategia. En cuyo caso,

estaríamos como al principio, porque, inmersos en esta dinámica, nada impide que la filosofía de la sospecha les lleve a desconfiar mutuamente uno de otro.

Otra variante, en este caso, simplificada, de estos modelos de coordinación es la que concibe C.S. NINO para deshacer el entramado del planteo de HOERSTER para fundar una ética jurídica sin metafísica⁹⁴⁷. En esta situación hipotética, se imagina a dos miembros de una tribu de caza que se encuentran con un tigre poniendo en peligro su vida. Si escapan en diferentes direcciones, uno de los dos corre el riesgo de ser atrapado y muerto. Por otra parte, puede suceder otro tanto si sólo uno se atreve a pelear con el tigre, pero si los dos se enfrentan a él tienen enormes posibilidades de continuar con su empresa de caza. De nuevo, en la elección aislada en personas interesadas y racionales, la alternativa que tiene un mayor número de probabilidades de ser la definitiva es la de escapar con la esperanza de que sea el otro quien sufra la persecución del tigre. Igual que en el ejemplo anterior, los cazadores ven reducidas sus posibilidades de salir bien parados al no contar con la colaboración de la otra parte. También aquí la solución más favorable para los dos sería, sin lugar a duda, unirse al otro y enfrentarse al tigre. Algo de altruismo en las decisiones y en la conducta individual, parece ser la única salida benficia para ambos, así como la formalización de un acuerdo transitorio para pelear en común.

Parece, por tanto, que la única respuesta a estas situaciones hipotéticas reside en efectuar acuerdos que formalicen una sólida colaboración entre las partes. Para ello, se afirma con rotundidad que, para que esto sea efectivo, los agentes deben estar dispuestos a aceptar una pérdida en su parcela individual de libertad de elección, renunciando a violar el resultado de la elección, y deben proporcionar las condiciones acordes para su realización⁹⁴⁸. Entre otras cosas que también deben ser restringidas están las preferencias de los individuos y los deseos de satisfacerlas. Pero, un análisis de los ejemplos citados muestra que no es fácil ver cómo es posible hacer esto. Por mucho que creamos que la solución mejor es la colaboración en el enfrentamiento con el enemigo o con el tigre, siempre quedan dudas acerca de su viabilidad, pues, en cualquier momento, alguno de los participantes puede romper el pacto en su propio beneficio dejando al otro en una situación harto complicada. Igualmente, puede argüirse que estos modelos no son trasladables a situaciones en las cuales las elecciones son colectivas, esto es, afectan a un número mayor de participantes. La colaboración se estructura de acuerdo a otros parámetros bastante diferentes. Como afirma J. ELSTER, en estos supuestos, lo que preocupa realmente no es un juego de decisiones individuales, sino una teoría de la elección social como "una herramienta útil para plantear el problema que implica determinar cómo se llega a resultados socialmente óptimos sobre la

⁹⁴⁷ C.S. NINO, *Ética y Derechos Humanos*, op. cit., p. 62. A su vez lo saca de P. SINGER.

⁹⁴⁸ J. MACKIE, *Ethics*, op. cit., p. 116.

base de preferencias individuales dadas"⁹⁴⁹. Entonces, lo que importa es considerar, como datos básicos de la teoría, que afecta a un conjunto dado de individuos, que es un hecho relevante la existencia de un conjunto plural de alternativas, que están comprometidos en la realización de sus preferencias y que se supone que estas, a su vez, son racionales.

III

Precisamente, para responder a esta cuestión han surgido propuestas valiosas que se enfrentan al problema en un terreno que es frontera entre la ética y la filosofía política. Sus pretensiones de consolidar una alternativa a esos modelos desde un enfoque normativista las hace doblemente interesantes. En relación con nuestra exposición, hay que decir que, en el centro de estas teorías, se encuentra el proyecto de articular una noción de racionalidad colectiva entendida como un concepto relacionado con la coordinación o agregación de preferencias individuales numerosas y muy diferentes. Como dice ELSTER, por retomar las palabras de un autor recién citado, se trata de "impedir que los individuos se pongan la zancadilla los unos a los otros o que arrojen basura propia en los jardines del vecino"⁹⁵⁰. Ciertamente, son muchas las teorías que discuten sobre este tema, pero aquí tan sólo haremos referencia a alguna de ellas⁹⁵¹. Entre ellas, cabe mencionar una ya citada en estas páginas, pero que conviene retornar a ella de nuevo, como es la de RAWLS, y la segunda es la concepción de GAUTHIER que, como es sabido, ve la moral como un conjunto de límites impuestos a los intereses individuales. Límites que lo son precisamente por ser objeto de un acuerdo o contrato. De alguna manera, ambos coinciden en proponer la tesis tradicional de que la moral es un ejercicio genuino de la razón, que sólo cabe hablar en estos términos si se entiende como teoría normativa y que su fundamento debe desarrollarse en contextos especiales de elección, en concreto, en situaciones propicias a un *bargaining game*, una situación de "regateo". Sus diferencias se centran en sus presupuestos, en los modelos hipotéticos que sirven para explicar la teoría y en los cuales, según los cuales, se producen esas elecciones, y en sus resultados.

De la teoría de RAWLS, de la que no nos vamos a ocupar en toda su extensión, interesa ver ahora cómo se produce la interacción a través del regateo, así como algunas apreciaciones relativas a la conocida "posición original". Aquí no se trata realmente de escapar de una cárcel o de huir de un tigre lo más airoosamente posible. Tampoco de salir de una situación agobiante

⁹⁴⁹ J. ELSTER, *Uvas amargas*, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 53.

⁹⁵¹ Un trabajo clarificador sobre las diferentes alternativas es el que presentó E. GARZÓN VALDÉS en las IV Jornadas Internacionales de Lógica e Informática Jurídica que tuvo lugar en San Sebastián los días 20-24 de septiembre de 1988 y que llevaba por el título "Consenso, Racionalidad y Legitimidad".

mediante suposiciones sobre las estrategias que seguirían quienes se encontrase en esa coyuntura. Por el contrario, se trata de plantear la cuestión de la coordinación y la interacción entre agentes, centrada principalmente en torno a acuerdos sobre principios básicos, en una situación ideal en la cual las partes se sientan pacíficamente a discutir para alcanzar dicho acuerdo, aunque se vean restringidos en sus capacidades y conocimientos. Este último requisito, precisamente, se ha ido desvelando en el desarrollo de la crítica al libro de RAWLS y de su propia reformulación posterior como la piedra angular de toda la teoría. También aquí, en ocasión de descifrar las claves rawlsiana en favor de la coordinación social, es pertinente la referencia a este elemento. Como es de sobra conocido, RAWLS considera que la base normativa de la sociedad, esto es, los principios de justicia por él propugnados, son el resultado de una elección llevada a cabo por los agentes bajo la condición del "velo de la ignorancia", una serie de restricciones a su conocimiento sobre su persona, sus intereses y su posición social. No afecta esta limitación a la idea de que todos poseen una concepción del bien, unos planes de vida y unas preferencias relativas a ciertos "bienes primarios". La concepción central de RAWLS reside en que, de esta forma, se garantiza una situación de imparcialidad, substraída a cualquier alteración o distorsión que habitualmente se produce en la vida ordinaria, y que así es posible llegar a un acuerdo o un consenso sobre una concepción de lo justo universal, general y pública, válida para la mutua obtención de ventajas. Pieza fundamental de esta aportación es también la presunción de que los partícipes de esa situación ideal realizan sus valoraciones siguiendo la ponderación de un "equilibrio reflexivo" y guiados por su sentido de justicia, que no es sino un substrato a todo juicio moral que refleja los principios básicos de la tradición vigente en la sociedad en la que se vive.

Otro elemento que juega un papel importante en la descripción de RAWLS de su posición original es el modelo de "regateo" (*bargaining*) a través del cual las partes deciden elegir los principios de justicia. En realidad, la variante rawlsiana difiere bastante de la visión tradicional de una situación de regateo del estilo del "dilema de los prisioneros", pues, de ser así, ello implicaría aceptar que las personas eligen desde sus intereses y esto no encaja precisamente con el velo de ignorancia. Pero, por otra parte, su propuesta tampoco puede desvincularse totalmente del marco en el que se da en una situación semejante, pues, en definitiva, la elección se realiza entre individuos sujetos a un grado de coordinación y bajo el condicionante de la incertidumbre o del riesgo de no alcanzar nada. La apuesta realizada por RAWLS en favor de su concepción de justicia parte, como afirma expresamente, con la dificultad de que "no existe ninguna seguridad de que las partes escojan la mejor opción"⁹⁵². Pese a que las partes se ven sometidas a unas restricciones tan duras, no dejan de tener iniciativas acerca de las alternativas posibles y de discutir sobre ellas antes de llegar a la decisión final. Cada una presentaría aquéllas que les parezcan más verosímiles y apropiadas para organizar una

⁹⁵² J. RAWLS, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 122.

sociedad, entrándose en una fase en la que cada cual podría fundamentar, criticar o reformar las diferentes opciones hasta que se confeccione un elenco que facilite la decisión final. De hecho, RAWLS dedica bastantes páginas a analizar otras corrientes morales que podrían ser objeto de la elección final, como el egoísmo, el altruísmo, el utilitarismo o el intuicionismo e, incluso, mixtas, con el propósito de rechazarlas⁹⁵³. Así, de alguna manera, lo que propone este autor es una moral de corte dialógico o comunicativo parecida a la de J. HABERMAS.

También la propuesta de GAUTHIER bosquejada en su *Morals by Agreement* se inicia con la intención de articular una teoría normativa de la moral que proporcione una estructura justificadora de la conducta y de unos criterios sustantivos⁹⁵⁴. Esta versión tiene la particularidad, anunciada desde un principio por su autor, de que desarrolla una determinada concepción de la moral como parte de una teoría de la elección racional. Los argumentos y las sugerencias que componen el entramado básico de este análisis son, sin lugar a duda, atractivos, pero, de todos ellos, interesa detenerse en uno. Como parte de la idea de que la moral es una pieza clave de una teoría sobre la elección racional, requiere analizar la estructura de las situaciones en las que ésta se produce. Situaciones en las que normalmente se efectúa una interacción y, en buena medida, se pretende llevar a cabo una "aventura cooperativa" para la obtención de "mutuas ventajas". Resultado de esta indagación es su convencimiento de que un individuo elige racionalmente sólo si limita la realización de su propio interés para ajustar su conducta a unos principios que sean imparciales. En reiteradas ocasiones, insiste en que, en consecuencia, para elegir racionalmente debe elegirse moralmente⁹⁵⁵. La idea fuerte de esta teoría reside en que la moral surge como una limitación racional de las premisas no morales de la elección racional.

Dado por sentado esto, GAUTHIER desarrolla una argumentación dirigida a demostrar la necesidad de acuerdos racionales sobre los principios de la moral. Pero, estos se formalizan a partir de la idea de que las instituciones y prácticas sociales pueden y deben beneficiar a todos, es decir, que la sociedad es una aventura cooperativa diseñada para el logro de mutuas ventajas y que, si esto es así, se requieren una serie de reglas o mandatos que encaucen las acciones y elecciones individuales. Ahora bien, resulta que el fin de proporcionar unas ventajas para todos es una condición necesaria para la aceptabilidad de unos imperativos éticos, pero no suficiente⁹⁵⁶. Precisamente, GAUTHIER apuesta por una variante de la teoría de los juegos para perfilar esa condición suficiente que motive a los individuos a realizar esos acuerdos. Esto es, introduce una

953 Puede verse sobre esto la sección 21 de su conocido libro.

954 D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Oxford, University Press, 1986.

955 *Ibidem*, p. 4.

956 *Ibidem*, p. 11.

concepción de la racionalidad como actividad de regateo basada en el concepto de una "maximización obligada" (*constrained maximization*). Dicha noción articula, en el fondo, un modelo de persona que, al actuar, se dispone a maximizar sus satisfacciones, o a cumplir sus intereses, en base a la realización de elecciones particulares aceptando la imposición de límites morales mutuamente ventajosos para todos⁹⁵⁷. Lo racional, entonces, es disponerse a realizar una conducta maximizante, estando obligados a hacerlo porque otros también lo hacen, al mismo tiempo que se interiorizan unos principios morales que sirven para gobernar sus elecciones individuales y, por supuesto, para limitar aquellos intereses contrarios a la mutua aventura cooperativa. En consecuencia, debe entenderse que dicha maximización "obligada" sólo es posible dentro de la estructura de este tipo de empresas, en la cual cada participante interactúa con sus colegas. En este punto, estriba precisamente el nudo medular de la teoría de GAUTHIER, aunque reclame para sí el rasgo de la imparcialidad. Sus razones y su mismas ideas son más complejas que lo sucintamente explicado aquí, pero basta lo reseñado para nuestro propósito.

Desde luego que entre la teoría de RAWLS y la de GAUTHIER existen muchas diferencias, pese a que ambas insisten en el papel de la razón y en la necesidad de consenso o de acuerdos sobre los principios morales -o sobre la justicia como en el caso del primero-, para ordenar la vida cooperativa de la sociedad⁹⁵⁸. La reflexión de RAWLS, tal y como se ha ido viendo a lo largo del trabajo, encuentra sus pilares más sólidos en un concepto fuerte de la racionalidad y en una situación inicial hipotética en la que se eligen unos principios de justicia. Su noción de racionalidad es fuerte precisamente por estar inspirada en la deontología kantiana y parece consolidarse en el juego que le dan las restricciones al conocimiento de los hechos particulares que les conciernen. Sin embargo, una de las consecuencias más relevante de este planteamiento reside en la ya mencionada crítica de "irrealidad" o de "inaplicabilidad" de su teoría a contextos sociales no inmersos en la tradición occidental. Aun teniendo consecuencias ventajosas, la descripción de RAWLS no parece dar las garantías suficientes de que el acuerdo original propicie una interacción en la dirección por él estimada. En cierto modo, podría alegarse que no se substraen a la falacia naturalista, si se acepta este tipo de rechazos. Al defender que es posible un acuerdo en una determinada situación diseñada al efecto sobre un "debe" social o un código moral, se presupone, sin embargo, que luego, en la realidad, esto será así. En cuyo caso, falta precisamente una explicación válida del nexo entre uno y otro extremo.

La posición de GAUTHIER parece caer, por su parte, en el extremo contrario. Su concepto de racionalidad es, sin lugar a duda, un concepto débil de la

⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁹⁵⁸ Se siguen aquí las aportaciones del trabajo citado anteriormente de E. GARZÓN VALDÉS "Consenso, Racionalidad y Legitimidad".

misma, dado que está apuntalada en el puesto de los intereses individuales en la motivación de la conducta humana y del deseo de maximizar la satisfacción de sus preferencias como punto clave de la estructura de la aventura cooperativa. Ciertamente que insiste en la "imparcialidad" que reina en el mundo moral como "punto de Arquímedes" que sustenta las elecciones y los acuerdos racionales. Pero, como puede imaginarse, está utilizando el concepto tradicional de racionalidad estratégica, esto es, racionalidad entendida como conjunto de decisiones tendientes a maximizar sus preferencias en un contexto de "mercado perfectamente competitivo". El mercado es, en suma, una situación inmejorable en la que las personas gozan de su libertad de elegir, actuar y lograr la satisfacción de sus deseos. Claro que, en esta teoría, se introducen los preceptos morales como un correctivo a las tendencias nocivas de los intereses. Con todo, el problema reside en que en esta situación, en la cual cada persona decide y actúa maximizando sus intereses, tan posible es que lleguen a un acuerdo común sobre lo que es razonable y moralmente correcto y válido para la obtención de mutuas ventajas como que no lo alcancen o que fácilmente lo rompan si lo creen procedente, máxime cuando el marco base de las elecciones es un mercado competitivo.

Según lo expuesto, ambas posiciones son contrarias si se tiene en cuenta que una acentúa una idea fuerte de racionalidad en conexión con situaciones ideales, mientras que la otra esgrime una racionalidad débil operativa en el contexto más empírico del mercado competitivo, aunque éste responda también a una cierta idealización. En un caso, lo que se gana en capacidad persuasiva de la teoría se pierde en su eficacia real; en el otro, si bien explica cómo operan los individuos en la vida social y cómo efectúan sus elecciones, no garantiza una interacción beneficiosa para todos que, llegado el caso extremo, se libre de caer en la explotación de unos por otros. Pero, tras las explicaciones narradas, ¿eso es todo? En este momento, debemos quedarnos con un resultado desalentador o bien podemos continuar el camino, una vez que se han trazado unas líneas básicas. La aparente tensión que subyace a estas lecturas sobre las estrategias de la interacción no debe desanimarnos, ni hacernos creer que todo intento es vano. Los hechos parecen demostrar lo contrario. A continuación, un breve comentario sobre lo ya visto.

IV

Veámos ahora un momento una serie de versiones, diferentes entre sí, que pretenden explicar cómo se llevan a cabo las relaciones, interacciones y formas de coordinación entre individuos inmersos en un determinado contexto, a su vez, dirigido predominantemente a la satisfacción de sus preferencias. Parece que, en su conjunto, todas tienen en común su vinculación con aspectos socio-económicos de esas relaciones. Es obvio también que el ámbito en que se efectúan es la esfera social, como si éste fuese un dato inevitable para todas las teorías. A partir de ahí, se infiere la necesidad de normas, de reglas de conducta que gobiernen las acciones de las personas desde el momento en el

cual, para lograr sus objetivos, deben contar con los demás, reglas que, por supuesto, deben limitar y constreñir aquellos intereses que tan sólo reflejan el lado egoísta del ser humano.

Con todo, puede establecerse una distinción entre las versiones descritas. La de HOBBS y la de HUME, en una lectura del problema que podría etiquetarse de "ingenua", aspiran a explicar las pautas, las más de las veces recurriendo a mecanismos psicológicos, con las que se actúa en el medio social sin una referencia explícita a los demás, si bien en el caso de HUME esta afirmación debe tomarse con ciertas reservas. Así, por ejemplo, este último llega a afirmar lo siguiente sobre el interés en el establecimiento de convenciones: "Cada miembro de la sociedad advierte este interés: cada uno lo comunica a los que le rodean, junto con la resolución que ha tomado de regular sus acciones por él, a condición de que los demás hagan lo propio"⁹⁵⁹. Como se ve, propiamente no se centra en las interrelaciones de los agentes, sino que tan sólo se tiene en cuenta en las explicaciones una cierta disposición a contar con los demás sin ser esta noción una pieza fundamental de la filosofía moral de los dos autores. En puridad, ambos se proponen confeccionar una ética desde presupuestos individualistas y la referencia a los otros partícipes en la sociedad aparece como algo periférico.

Diferente perspectiva se encuentra en el enfoque procedente del campo de la economía y que se concreta en el dilema de los prisioneros. Propiamente, esta versión podría juzgarse como una "interacción pura". En efecto, es así puesto que se toma en consideración una teoría sobre las decisiones individuales en contextos donde no hay forma de esquivar las decisiones ajenas para satisfacer los deseos y preferencias personales. Considerar las opciones de los demás es un paso importante para lograr las expectativas personales, aunque, de hecho, sea bastante improbable adivinar las decisiones ajenas. Por su parte, en la elaboración más sofisticada de RAWLS y GAUTHIER, se insiste no en el establecimiento de una interacción dependiente de contingencias, sino en la formalización de acuerdos previos sobre principios básicos favorables a la convivencia, sean estos principios exclusivamente morales o se llamen de "justicia". Pero, con ellos, se pretende perfilar un marco proclive a la satisfacción de las preferencias personales. Por ello, propiamente no son sólo teorías sobre la interacción, sino que buscan directamente una "coordinación racional" de las acciones individuales. Consiguientemente, aun ubicándose en perspectivas dispares, los dos autores pretenden cumplimentar un mismo objetivo: elaborar una teoría normativa de la moral partiendo de acuerdos y de un consenso sobre una concepción de la justicia destinada a ser aplicada a las instituciones y prácticas sociales.

⁹⁵⁹ T. 498 (725).

Por supuesto, los presupuestos de ambas propuestas difieren considerablemente, pues, según lo ya visto, representan concepciones ajeadas de la racionalidad (fuerte en el caso de RAWLS, débil en el de GAUTHIER) y de la situación en la que se lleva a cabo el acuerdo (ideal y fáctico, respectivamente). Llegados a este punto, parece que la situación es bastante desalentadora si hacemos caso de estas afirmaciones. La conjunción entre una racionalidad del tipo fuerte en situaciones hipotéticas o, por otro lado, de un concepto débil de razón en contextos diseñados empíricamente no parece dar buenos resultados. En el primer caso, porque, al estar alejado de las circunstancias ambientales, no hay una garantía de su aplicabilidad y, además, dicha propuesta nace ya viciada por sus precomprensiones. En la teoría de GAUTHIER, la racionalidad estratégica es, a primera vista, un punto de apoyo sólido para tomar decisiones, para cooperar en la satisfacción de las expectativas personales y formalizar acuerdos en determinados contextos empíricos. Pero, con ello, no puede evitarse situaciones extremas de engaño o de explotación, o que las decisiones finales de los partícipes se acomoden más a las circunstancias en las que surgen que de acuerdo con unos criterios previamente aceptados. Todo esto sugiere que la discusión sobre las raíces éticas de la interacción humana y de la coordinación de comportamientos puede no tener fin o resultar inútil, pero, pese a esto, el nudo de la cuestión no debe despacharse a la ligera.

Quizá, cabría recuperar las aportaciones más importantes de autores clásicos con las rectificaciones necesarias, como puede ser el caso de HUME, en parangón con las versiones actuales más sofisticadas. Pero, no puede obviarse el hecho de que habitualmente en la vida social se imponen deberes y actuaciones con independencia de los intereses personales y de la simpatía, y de la fórmula vaga del "artificio de los políticos", como afirma HUME. Para ello, se precisa -como hace RAWLS, a su manera- una instancia o criterios pertenecientes a un código moral al que recurrir cuando hay que establecer deberes, tanto si la conducta exigida es necesaria para la realización de proyectos o planes socialmente beneficiosos como si, de hecho, se produce un abuso de poder que hay que corregir. Acudir, en estos casos, a la "moral social" suele ser un medio válido de integración y de resolución de conflictos precisamente por poseer unos límites amplios y abiertos al pluralismo ético. Pero, por la misma razón, también puede dar vía libre a la disputa en la medida de que, en su esfera de competencia, cabe la justificación de todas las posiciones. Como ejemplo, puede contemplarse las polémicas públicas suscitadas por "cuestiones calientes" como el aborto, la droga, la eutanasia y similares, que enfrentan radicalmente a amplios colectivos sociales con opiniones enconadas. En todo ello, se exige cada vez más, por parte de los individuos y grupos sociales, una mayor dosis de imparcialidad en las decisiones colectivas, así como los requisitos de objetividad, generalidad y universalidad, todos ellos patrimonio de la ética. Quizá, por último, sea un lugar común ya suficientemente manido, pero, con todo, parece ser necesario seguir insistiendo en que los ingredientes morales son un elemento insoslayables en todas las

discusiones sobre la ordenación social, la interacción entre agentes y la coordinación de acciones.

Conclusiones.-

1.- El subtítulo del *Treatise of Human Nature*, que rezaba "Un Intento de introducir el Método experimental en los Temas Morales", resulta clarificador y determinante para comprender la obra y la trayectoria de la filosofía de HUME. En efecto, con él se expresa a la perfección cuáles son las raíces y las intenciones de su autor, engarzando con los enfoques innovadores de las ciencias naturales de su tiempo -principalmente, el procedente de las investigaciones de NEWTON- y realizando así su propósito declarado de efectuar una labor de acribia de la metafísica, en sus manifestaciones, la "filosofía abstrusa", sobre todo, las posturas defendidas por los filósofos racionalistas. De esta forma, en buena medida, queda explicada la conocida crítica de "escepticismo" vertidas sobre alguna de sus opiniones cuando, en realidad, su función se dirige a limpiar y despejar el camino y dejarlo abierto a las nuevas perspectivas de su aventura filosófica. Por otra parte, resulta, a su vez, determinante para describir la trayectoria de la filosofía de HUME, pese a que, cuando escriba otros escritos posteriores -como los dos *Enquiries*, buena parte de su producción literaria y, desde luego, sus ensayos, y hasta su *History of England* -, abandone un tanto alguno de sus tópicos más famosos. Pues, con todo, jamás renunciará a elaborar una teoría empirista, apegada a la realidad y a la experiencia, al principio de casualidad y de simplicidad.

2.- La filosofía de HUME, en su conjunto, toma como punto de partida su deseo reconocido de proyectar la ambiciosa empresa que vertebró "un sistema comprensivo de las ciencias" en cuyo epicentro se sitúa una "ciencia del hombre". De ahí que, como piedra angular de este proyecto, se ubique su convencimiento de que todo el saber, desde las matemáticas y la filosofía natural hasta la religión, se relaciona de alguna manera con la naturaleza humana, con los resortes íntimos de la textura y constitución de la especie, y que éste es el camino abierto a la construcción de una filosofía práctica de corte empirista. Claro que, entonces, es indispensable tener presente su particular concepción sobre lo que es la "naturaleza humana". Esta se cifra, en principio, en las diferentes operaciones que se producen en la mente desde el papel de las ideas, las imágenes o representaciones en los procesos argumentativos y el razonamiento hasta el dominio de los instintos y las tendencias naturales en la voluntad y las acciones humanas. Esta sugerencia se refleja en la misma estructura del *Treatise*: en primer lugar, y como núcleo de su ciencia del hombre, el análisis del entendimiento, su "lógica" o *art of reasoning* -esto es, su epistemología, en una versión moderna-; luego, sus corolarios y su reflejo en la voluntad y en el comportamiento humano, construyendo así una teoría sobre las pasiones y los primeros rudimentos de

una filosofía de la acción; por último, la preocupación esencial de su filosofía práctica, esto es, su concepción de la moral y de las reglas de justicia y, como un apéndice, su ciencia política, con importantes aportaciones sobre la organización de la sociedad y del estado.

Sería ingenuo pensar que el proyecto filosófico de HUME se cumple sin fisuras, que logra componer un entramado coherente que sirva igualmente para la epistemología, la matemática o la religión, y para la moral, la estética o la política. Efectivamente, no siempre es posible encajar sin tensiones cada una de las piezas de su repertorio conceptual, sin que, por ello, hay que restarle ni el más mínimo de los méritos por su esfuerzo, como ha sido habitual en la historia de la filosofía. En ocasiones, las deficiencias se deben a su falta de interés en precisar algún concepto, pues HUME fue muy dado a reconocer la imposibilidad de definiciones quedándose, sin más, con descripciones -por ejemplo, puede verse todo el mundo de las "impresiones"- . O bien, a sus propias ambigüedades, debidas, en buena medida, a su doble intención crítica y constructiva, o también a lo desmesurado de su empresa. El mismo expresa al final del libro I del *Treatise* la desilusión producida al encontrarse, después de tanto esfuerzo, "embarrancado" y en "una embarcación agrietada y batida por las olas". La razón aparece como algo incapaz de disipar las nubes que le envuelven en su trayecto. Pero, este desánimo no le impide ver que el camino escogido es uno de los menos malos, que el análisis de la naturaleza humana y de la mente puede ser tan válido como cualquier otro y que lo avanzado es ya bastante importante. Y, así, en su *Enquiry concerning Human Understanding*, más fragmentario que su obra juvenil, pero también más meditado, recoge y reelabora todo lo anterior sin la pretensión tan cartesiana de crear una ciencia de las ciencias quedándose tan sólo con una "geografía mental".

3.- La descripción de la moral, del establecimiento de las reglas de justicia, así como de la sociedad y del estado se construye a partir de un minucioso análisis de la parte pulsional, de las disposiciones y tendencias naturales del ser humano. Esto es, de lo que se incluye en el mundo de las impresiones. En buena medida, esto es el efecto de esa desilusión de la que se habla antes. Puede decirse así que la distinción entre los conceptos de "impresión" y el de "idea", además de ser una precisión importante a la epistemología lockeana, se constituye en uno de los presupuestos clave del pensamiento de HUME, pues separa el ámbito de la mente en dos mundos radicalmente escindidos, cada uno con sus funciones, sus competencias y sus reglas. El uno ligado al concepto de *sensation*, el otro al de *reflection*. Esto es, las impresiones que hacen referencia a los materiales percibidos por los sentidos y que están en la mente tal como se sienten y experimentan originalmente, y las ideas que son la pieza central de las representaciones de los cuerpos externos y de los procesos argumentativos realizados en la vida ordinaria, pues no son sino "reflejo" e imágenes de lo que sucede en el exterior y es transmitido por las impresiones

Pero, HUME perfila el concepto de "impresión" con más precisión de forma que le sirva de base para describir los rasgos más característicos de un conjunto de nociones interrelacionados. Entre estos, destaca los de "tendencia", "disposición", "propensión", que son clave para comprender los conceptos de "pasión" o "sentimiento" que ocupan un papel relevante en su filosofía moral. En efecto, como contenido del significado de impresión puede reseñarse el rasgo de su inmediatez, de su fuerza y vivacidad que domina las operaciones de la mente, el ser impulsos difícilmente controlables. Como consecuencia, resultan ser las primeras percepciones de la mente y, por ello, originales e innatas en el sentido de que no se encuentran previamente en la mente, sino que surgen inmediatamente de los contactos sensoriales. A raíz de estas consideraciones, HUME esboza los principios que rigen la dinámica de estas operaciones a partir del principio de asociación y el de casualidad, que tan importante papel juega en el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza, así como el concepto de hábito o *costumbre*. Precisamente, aquí puede establecerse una comparación entre el mundo de la mente y el de la sociedad, pues, según HUME, ambos funcionan a partir de los hábitos adquiridos que llegan a consolidarse en base a las sucesivas reiteraciones. La costumbre se constituye así en una disposición de superior grado que el resto de las existentes. Pues, por un lado, da solidez a las inclinaciones de la mente al facilitar la aparición de actos u operaciones ya realizados sin necesitar la presencia de un razonamiento y, por otro, conduce a favorecer y, de hecho, a apoyar la integración y socialización en cualquier comunidad, además de reforzar un sentimiento proclive a la obediencia y respeto de las reglas. Es, pues, una "tendencia creadora".

En este mundo de fenómenos psíquicos que constituye la epistemología de HUME, sin embargo, un elemento destaca por su poder constructivo, por dotar de coherencia a las imágenes y tendencias de la mente. Esta es la "creencia". Se trata de una pieza fundamental en el conjunto de constelaciones que componen la mente con la particularidad de que, gracias a su presencia, se adquiere conciencia de la realidad exterior y se separa la mera ficción o concepciones más livianas o, como subrayan las palabras de HUME, permite afirmar la irrealidad de los centauros y caballos de alados, que no son sino mera composición de ideas y objeto de la fantasía. Dado que existe una diferencia clara entre la simple aprehensión de los objetos, la percepción sin más, y la creencia en su existencia, HUME afirma que su rasgo determinante deberá encontrarse en el "modo" en que la concebimos. Así, la creencia es, desde luego, una idea, pero no es exclusivamente una idea, sino que va acompañada de un sentimiento. Es una idea vivaz, una representación que ha visto ampliada su fuerza y vivacidad original. Se unen en ella los rasgos de las ideas con los de las impresiones, un tanto paradójicamente. Creer es, además, una forma de pensar e implica el poder de la imaginación para mezclar, combinar, separar y dividir ideas. Y es también un elemento formidable en el marco de su teoría de la acción, pues sirve para formular pautas de comportamiento que determinen y dirijan la voluntad.

4.- Un "sentido moral" o *moral sense*, similar a las percepciones que derivan de los órganos sensoriales externos, es la última instancia de la aprobación o censura moral, cuyo objeto lo constituye la contemplación de las cualidades útiles o agradables de los deseos, intereses y afectos que motivan las acciones. HUME elabora su teoría sobre el sentimiento moral en el contexto de una moral entendida como *practical morality*, esto es, que explique las razones por las cuales se realizan valoraciones éticas y ciertas acciones consideradas como deberes. Por ello, su lectura se asienta, al menos, sobre los siguientes presupuestos:

a.- La "evidencia moral" y la atribución de responsabilidades, cuestiones que son la antesala de la teoría moral de HUME, se basan en la relación de "necesidad", o de "una cierta constancia", existente entre los "motivos" de la voluntad -esto es, intereses, deseos, emociones o cualquier otro tipo de pasión- y las acciones mismas. La apuesta de HUME en favor del determinismo viene legitimada por la uniformidad del mundo físico y el de la mente y posibilita la aplicación de unas mismas estrategias y leyes psicológicas permitiendo articular tanto el conocimiento científico como el moral.

b.- Una de las aportaciones más interesantes de HUME, que subyace a su teoría sobre la acción, sobre la razón práctica y su filosofía moral, afirma categóricamente que la razón no puede ser nunca motivo de una acción ni de la voluntad. El carácter representativo de los juicios emanados de la razón impide que se convierta en un motivo originario de las acciones. Por el contrario, las impresiones en general y, en particular, las pasiones, los intereses y los deseos humanos, en la medida de que son definidos como tendencias o disposiciones de la mente a hacer algo de que son resultado de una sensación de placer o dolor, gozan del estatuto de ser motivo y causa de las acciones. De esta idea, HUME infiere la provocativa tesis de que la razón es y debe ser "esclava" de los impulsos derivados de las pasiones. Y, como ejemplo, llega a decir que "no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo". Sin embargo, la escisión entre ambos mundos no es tan radical como a primera vista pudiera aparecer. Los juicios de probabilidad articulados por la razón pueden dirigir e informar a la voluntad en sus decisiones sea creando expectativas o señalando los medios para satisfacerlas. En este sentido, puede hablarse de que las creencias individuales pueden ser motivos reales de acción, puesto que incorporan juicios de valor sobre las cosas y, además, posee el impulso necesario para mover la voluntad.

c.- Corolario de esta tesis es la pretensión de HUME de defender que las distinciones morales surgen de una forma especial de impresión, el "sentimiento moral". Este sentimiento, como fundamento de la moral práctica, tiene la doble cualidad de ser un motivo de las acciones y de sirve para valorar el carácter y las acciones de los demás, así como para

formular reglas morales universalizables. El *moral sense* es perfilado como "un fino sentido interno" que no consiste sino una "particular" percepción del placer o dolor al contemplar las cualidades morales de uno mismo o de los demás agentes. Es "particular" puesto que, según HUME, permite distinguir entre el placer producido por "una buena composición musical" y el que aparece al beber "una botella de buen vino". Parece, pues, que dicho sentimiento queda reducido a una forma "intuitiva" de percepción de la utilidad o del placer que surge de la cualidades morales de las acciones y de sus actores.

d.- Los requisitos de objetividad y de universalidad que parece intrínsecos a toda teoría moral son resueltos por HUME recurriendo al particular expediente de la simpatía. De nuevo, el perfil de este elemento se bosqueja con sus presupuestos epistemológicos y en función de su filosofía moral. Esta, a lo visto de todo lo anterior, quedaría fácilmente expuesta a la crítica por el subjetivismo y relativismo al que puede conducir su excesivo hincapié en el sentimiento moral y en el papel de los instintos naturales. Epistemológicamente, la simpatía es un complejo mecanismo de comunicación de sentimientos y opiniones entre los agentes que favorece y consolida la aceptación de reglas generales. Se transmiten de uno a otro del mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento. Desde una perspectiva moral, la simpatía comunica la sensación de placer derivada de la utilidad y del beneficio social y que origina el juicio moral favorable. Y su efecto en la mente de los hombres y está tan extendida que HUME llega a hablar de una "simpatía extensiva a toda la humanidad".

Sin embargo, la filosofía moral de HUME no es todo lo monolítica que pudiera parecer por este resumen. Por el contrario, muchas de sus aportaciones y de sus tesis han visto como daban origen a lecturas dispares e, incluso, sus textos han sido recogidos como antecedentes de alguna de las modernas versiones de la moral que van desde las posturas más pragmáticas hasta intuicionistas, emotivistas, prescriptivistas o descriptivistas. En alguna de estas versiones se ha tergiversado claramente las intenciones de HUME. En realidad, con ello, se muestran varias imprecisiones en la terminología de su filosofía que obedece tanto a lo ambicioso de su proyecto como por cuanto su propio pensamiento varió en el tiempo. Pero, no por ello hay que tomar una postura radical, y cómoda, de rechazar de plano todo el enorme edificio de su obra.

5.- La formulación del *Enquiry concerning the Principles of Morals*, presenta serias rectificaciones a los puntos anteriores que resumen sumariamente las aportaciones del *Treatise*. Sin renunciar a su tesis sobre el *moral sense* y el papel de la razón, aquí este sentido moral, o tendencia a aprobar o desaprobar acciones, no es una mera percepción, como las que sirven para percibir el tamaño o el color de los objetos externos, sino que es un ingrediente básico de un "carácter humanitario" (*humanity*), compuesto por

una serie de cualidades entre las cuales se encuentra la de ser benevolente o la apacibilidad de simpatizar con la felicidad o la desgracia ajena. Además, el carácter humanitario tiene la particularidad de que se compone de un conjunto de cualidades morales ampliamente extendidas a toda la especie humana, de forma que el juicio moral implica "un sentimiento común a toda la humanidad" que lleva a que una acción sea aprobada o censurada del mismo modo por todo el mundo y a que exista así una forma de acuerdo general en torno a la opinión o decisión tomada. Es, por tanto, "un sentimiento universal y comprensivo" presente en todas las personas que conduce que hasta las acciones y la conducta de desconocidos sean igualmente juzgadas en cualquier lugar del planeta.

Al juzgar moralmente desde el "carácter humanitario", el agente sufre, metafóricamente hablando, una transformación esencial, pues es colocado en la situación excepcional de un "espectador imparcial". La perspectiva de éste responde a la idea de HUME de que la alabanza o censura moral debe realizarse "sin referencia a los intereses particulares" de las personas. De hecho, la ubicación de ese alguien distanciado de la realidad permitiría colocarse en una situación de imparcialidad para calibrar mejor las circunstancias del juicio. Sólo así el sentimiento de aprobación sería un sentimiento genuino y coherente con las reglas generales que, según HUME, cada uno se autolegisla para guiar su comportamiento.

Además, HUME sostiene que uno de los criterios que seguiría para juzgar acciones ese hipotético espectador sería el criterio de la "utilidad". En el segundo de los *Enquiry*, este argumento cobra una especial relevancia muy por encima de las referencias que aparecen en el *Treatise*. El *standard* de la utilidad implica, según HUME, una perspectiva más general que el mero interés particular, sirviendo a la perfección a los propósitos de ese personaje ideal. HUME lo define como una "tendencia hacia un cierto fin", una tendencia que contribuye a la felicidad tanto personal como social y que, por tanto, supone un movimiento de atracción o un deseo en la mente hacia el objeto o cualidad original. De ahí que responda a los puntos antes pergeñados por HUME además de que lo considere como un criterio que habitualmente se sigue en la vida ordinaria al juzgar acciones y cualidades personales. El mérito de la utilidad estriba, en suma, en que, al ser una tendencia de la mente, excita sentimientos y consolida las creencias morales que más afianzan la convivencia social.

Al hilo de estas consideraciones, HUME va introduciendo en el *Enquiry*, como cuñas, otras sugerencias y renovando elementos que en el *Treatise* ocupaban un segundo plano. Entre las que no es la de menor importancia el que no desdeñe el papel de la reflexión o del sometimiento a ciertas reglas generales al realizar de aprobación o desaprobación moral. Ahora, afirma que el razonamiento debe tener parte considerable en todas las valoraciones de esta

clase, puesto que, con esta facultad, se ponen en evidencia las tendencias de las acciones y señalar sus benéficas consecuencias para uno mismo y para la sociedad. Todo ello, un tanto paradójicamente, pues se pone en función del sentimiento que surge de la contemplación de unos rasgos que hacen valiosa una acción. Para cerrar la reformulación de HUME, en su análisis subyace la presunción de que es indispensable ocupar la posición del "espectador" que observa las acciones y juzga imparcialmente y que la forma de hacerlo es calibrar la utilidad y valorar, mediante el extraño maridaje del *moral sense* y de la razón práctica la consecuencia de las acciones.

6.- Tras las conclusiones de la moral, los perfiles de la teoría sobre la justicia en HUME son muy amplios y diversificados. Igualmente, a la vista de su relato, cabe preguntarse si existen en sus formulaciones una o dos teorías sobre la justicia. La verdad es que el origen de este interrogante es consecuencia de la trayectoria de su producción literaria, de los cambios que sufre al escribir el *Enquiry* y, por consiguiente, de su abandono de alguna de sus tesis más mecanistas y psicologistas y, finalmente, con el recurso a la "utilidad". Pueden, sin embargo, establecerse entre una y otra obra fuertes y sólidas conexiones.

7.- En ambos tratados, la justicia, entendida como una institución social, se articula en torno a un sistema o esquema *mínimo* de "reglas generales", cuyo rasgo predominante resulta ser el de su "artificialidad", o sea, el de ser resultado de las convenciones humanas. Además, HUME presenta su teoría con la pretensión de que sean de aplicación universal e inflexible, pues no debe estar sujeta a las decisiones particulares ni a ningún otro tipo de conveniencias y contingencias. En el *Treatise*, se llega a esta conclusión tras una compleja argumentación, coherente con su orientación psicologista, que se basa en la importante distinción conceptual entre "virtudes naturales" y "virtudes artificiales", y que pretende sostener que no existe en la naturaleza humana ningún motivo, o tendencia natural que produzca un sentimiento favorable a las instituciones sociales, salvo que se estipule un acuerdo o artificio a partir del cual surja un interés en la sociedad. Según sus palabras, dicho artificio se produce inconscientemente, simplemente porque se desea obtener ciertas ventajas de la cooperación, como, por ejemplo, hacen dos personas al impulsar su bote con la fuerza de sus brazos. Pero, por otra parte, es también resultado de la reflexión sobre esas ventajas y sobre la posibilidad de satisfacer los deseos personales en colaboración con otros. Finalmente, HUME concluye que es el "interés por uno mismo" el motivo originario del establecimiento y obediencia de las reglas de justicia, pero es la "simpatía" por el interés público es la fuente de la aprobación moral. La distinción entre lo "natural" y lo "artificial", que es un punto de referencia de toda la reflexión humeana, sin embargo, nada tiene con lo "arbitrario", el azar o no sujeto a leyes. El concepto de "artificio" está relacionado con la capacidad de crear e imaginar, con aquello que es genuinamente expresión de la mente y del

pensamiento de la humanidad en tanto que "especie inventiva" capaz de edificar instituciones sociales y de canalizar sus tendencias, pasiones y afectos a través de prácticas y pautas de conducta.

En el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, las cosas cambian un tanto, pues, dejando de lado buena parte de sus presupuestos, reconoce que la única razón del surgimiento y de la obediencia de las reglas de justicia y de las instituciones sociales es su "utilidad". Una utilidad entendida como necesidad, como un conjunto de mecanismos e instituciones sociales que son requisito imprescindible para la satisfacción de los deseos personales y para la cooperación y felicidad general. No es, desde luego, una utilidad comprendida al modo utilitarista, sino sólo una sensación de placer que surge de los beneficios de ciertas acciones y, por tanto, no es tampoco un criterio de maximización a considerar en la práctica política.

8.- Pero, este esquema de justicia se instituye como algo necesario ante la conjunción de unas concretas circunstancias, como un "remedio" a algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana -el "egoísmo" o interés por lo cercano y la "generosidad limitada"- con la *situación* de objetos externos -la "facilidad del cambio" o "inestabilidad de los bienes", junto con su "escasez" en comparación con las "necesidades de los hombres"- . El mérito de esta tesis está, en buena parte, en constituir una descripción convincente del estado en el que surgen las reglas de justicia y las instituciones sociales. El orden jurídico está en relación directa a las necesidades y condiciones en que se encuentran los sujetos que lo crean, y debe, en suma, su origen y existencia a su utilidad, de las ventajas derivadas de su establecimiento y de su observancia. Es más, cuenta con el apoyo añadido de que, si imaginamos otras circunstancias y condiciones de la convivencia del hombre, los códigos de normas resultan innecesarios: tal cosa sucede en contextos de pródiga abundancia o de extrema necesidad o, también, si se inculca en el corazón humano la moderación y un carácter humanitario o el egoísmo más exacerbado. Al actuar de este modo se hace inútil cualquier tipo de orden, pues, con la modificación de las condiciones materiales, el objeto a regular -los bienes sujetos a posesión-, desaparece o su abundancia no requiere de ningún sistema de normas. Lo mismo sucede en el segundo supuesto, esto es, cuando los agentes sean benevolentes y justos por naturaleza, pues no ejercerán violencia alguna sobre cosas o personas y en el caso de una sociedad de piratas también es inútil una normativa sobre la propiedad, pues todo depende de la voluntad del más fuerte. La excesiva dependencia del derecho de propiedad es uno de los rasgos de la teoría sobre las reglas de justicia en la filosofía de HUME. Por ello, es fácilmente vulnerable a la crítica moderna, una vez que tal derecho ha perdido el carácter absoluto que tuvo para el liberalismo clásico y, por el contrario, se ubican en el centro de la filosofía política otros con no poca importancia.

9.- En el discurso de HUME sobre las reglas de la justicia y la sociedad, subyace en el fondo la tensión que HOBBS había introducido en la filosofía práctica al sostener la tesis de la avaricia natural del ser humano y la potencial agresividad que ello conlleva. Pero, HUME lleva a cabo una interesante modificación al planteamiento del autor del *Leviatán* al afirmar que el problema de fondo reside en que la disposición humana a preferir el logro de ventajas próximas a las más alejadas, esto es, la satisfacción del interés privado al interés público. Lo que sucede, entonces, es que, aun en sociedades o contextos de cooperación, los bienes siguen siendo escasos y, en consecuencia, cada cual prefiere poseer algo antes de que los demás tengan la posibilidad de hacerlo. Para explicar este fenómeno, HUME acude a su psicología, a su teoría sobre las pasiones serenas y violentas y, expresamente, al concepto de "distancia" y su efecto en la mente humana. Las pasiones y los instintos humanos son tendencias o disposiciones que son dirigidas por un impulso cuya fuerza e intensidad depende del círculo que rodea al agente y del que se encuentra el objeto deseado o la persona afectada. Así, la avaricia por adquirir bienes es insaciable e irrefrenable cuando favorece al agente mismo o a sus más allegados y se va reduciendo su intensidad a medida que quien sale beneficiado se aleja de la esfera íntima del agente. Las dificultades en la construcción de la empresa de cooperación es proporcional a las restricciones que se impongan a ese interés por lo cercano.

El riesgo de HUME estriba en aceptar la tesis de HOBBS, pero con el convencimiento de que esa tendencia aparentemente tan nociva hay que desviarla, restringirla y limitarla, y que así se satisface al mismo tiempo perdiendo su fuerza inicial. Pues bien, he aquí, precisamente, una de las dificultades más graves de su versión que planea, además, en cada uno de los momentos en los que aparece. Así, cuando se habla del origen de la sociedad, se tiene presente la tendencia a preferir lo poseído en la actualidad a logro de algo futuro y ello obstaculiza el inicio de cualquier aventura social; igual sucede cuando ya se han establecido las bases de la sociedad, pero se utilizan los puestos preferentes para el beneficio personal; y, por último, otro tanto cabe decir de la cuestión que trata HUME relativa al paso de una sociedad pequeña o una desarrollada y sus efectos en el deber de obediencia y en el respeto a las reglas de justicia. Pese a esto, HUME ve que no puede sustentarse confiadamente una teoría sobre la sociedad en esas tendencias, pero tampoco hay una instancia policial o un soberano constituido que sea una respuesta restrictiva de los intereses individuales. Entonces, sólo el artificio, los acuerdos o las convenciones pueden detener los efectos negativos de estas tendencias. Unos instrumentos que, dado que no hay un poder anterior soberano, la estrategia ha de ser una estrategia de tentativas, de ofrecer una suma tal de ventajas que lleve a los agentes a establecer esas convenciones y a consolidarlas con su obediencia.

10.- Pese a que se tome como punto de partida y de discusión el "conflicto de intereses", la idea central en la narración de HUME consiste en que las reglas de justicia sirven de vehículo a la vertebración de una empresa colectiva de *cooperación y coordinación* de conductas, y que ello conduce a la satisfacción de los deseos personales. El modo de realizarlo se refleja a la perfección en el ejemplo paradigmático de unos "remeros" que, sin mediar promesa alguna, impulsan su bote con la sola fuerza de sus brazos. La formalización de un acuerdo de este tipo implicaría la aceptación global del sistema de reglas de la justicia y el compromiso de cumplir los mandatos por ellas expresados. Con ello, se pretende instaurar también una cierta *reciprocidad* entre los partícipes, pues nadie logra beneficios si los demás desobeden y si el orden social necesario se pone en constante peligro. Por contra, la propuesta de HUME de crear este esquema de justicia conlleva, además, el establecimiento de *sanciones* a las que deberá someterse quien incumpla las convenciones. Sanciones que irían desde la mera desconfianza general y la reprobación moral, hasta las presiones sociales y los delitos tipificados jurídicamente.

De todas formas, el modelo reflejado por la alternativa de HUME parece, sin lugar a duda, un modelo interesante, pero ingenuo de lo que es la cooperación y la interacción social, y de los problemas que conllevan. Podría decirse sin temor que el ejemplo de los remeros presenta, más bien, un esquema de coordinación pura en la que los participantes no tienen motivos para un conflicto real de intereses, pero necesitan encontrar las bases para la realización de acciones combinadas que resulten ventajosas a todas. Por el contrario, no es muy explicativo en contextos de conflictos parciales, donde los intereses de dos agentes coinciden en algunos aspectos, pero entran en disputa en otros, como refleja inmejorablemente el dilema de los prisioneros y la teoría de los juegos aplicada a las decisiones colectivas. En esta situación, habría un conflicto cuando las posibilidades de dos agentes, o jugadores, de obtener un beneficio difiere de tal forma que cada uno puede ganar una ventaja a expensas del otro. Son contextos en los que, de todas formas, un jugador nunca sale ganando en todos los lances, pues unas veces se gana y otras se pierde. En la teoría de HUME, por el contrario, los remeros parecen siempre obligados a entenderse y su respuesta no es muy apropiada para contextos algo más complicados.

11.- Lo cierto es que, pese a estas consideraciones, la teoría de HUME tiene un mayor alcance, pues su propuesta incorpora un contenido *mínimo* al sistema de reglas y, de paso, al orden jurídico, que puede identificarse claramente con una estructura típica de *mercado*. Esas reglas son la de la estabilidad de la propiedad, junto con las que determinan y otorgan los títulos posesorios, así como las reglas sobre la transferencia de la propiedad por consentimiento y la de cumplir las promesas. No es exagerado afirmar que las tres reglas de justicia pretenden vertebrar un sistema de mercado de bienes que se establecería con la instauración de la sociedad, regulando los

intercambios y su distribución, teóricamente, en favor de la felicidad general. El mercado, ésta es una de las ideas que defiende HUME frente a los iusnaturalistas, es objeto de convenciones humanas, y sólo a ellas responde. Con ello, evidentemente, su propuesta adquiere unos tintes interesantes para las discusiones éticas actuales, pero deja también vías expuestas a la crítica, siendo una de ellas, y no la menos importante, la del papel demasiado destacado dentro de su concepción sobre la justicia.

En relación con sus presupuestos metodológicos, la propiedad resulta ser una "ficción" que tiene resultados determinantes para el orden jurídico. Primeramente, porque es, ante todo, una "construcción mental" formulada en base a los datos provenientes de las percepciones externas y que se forma al relacionar a un objeto o bien físico con el titular que lo posee y disfruta. Una relación interna que une a un objeto con un sujeto y que reforzada por el artificio que origina las reglas de la justicia. Esta, entonces, viene a consolidar lo que crea la mente. Una vez más, en lo que es denominador común del pensamiento de HUME, resulta que el derecho, por tanto, en su fundamento no es sino un complejo de relaciones morales, derivadas de la influencia sobre la mente de las situaciones y circunstancias que rodean a las personas y a los objetos, y que son el fundamento de la institución de la propiedad. La complicación que surge parece bastante clara: cómo pueden resolverse los conflictos sobre la propiedad entre dos agentes cuando el origen del título es una representación mental, que, con toda seguridad, será diferente para cada uno de los pretendientes. La cuestión no desaparece ni aun cuando se estudian las reglas aducidas por HUME para determinar la propiedad, pese a que siguen fielmente el derecho romano clásico.

Entre estas reglas, HUME aprovecha la descripción sobre la "ocupación" y la "accesión" para apuntar la idea de que el trabajo puede ser un título válido para adquirir la propiedad de las cosas transformadas. También aquí se tiene en cuenta el enfoque psicologista. En efecto, HUME reivindica el sentido metafórico de la relación entre el trabajo y el bien mejorado, pues, afirma, el esfuerzo realizado sólo puede unirse con ese bien si no es a través de la imaginación, esto es, de modo figurativo. Junto a ello, la imagen formada es reforzada por la regla generalmente aceptada que define la "accesión" de que se es propietario de aquellas cosas que están directamente relacionadas con lo que ya es de su propiedad. Pero, entonces, el trabajo deja de ser un título de apropiación del objeto sin más, puesto que éste sólo es un vínculo construido por la imaginación para ser única y exclusivamente lo que es, es decir, alteración de la cosa. Con el trabajo se puede adquirir, desde luego, pero sólo si previamente se posee un título con más fuerza. Se disocia así la relación trabajo-cosa, que antes era fundamento del derecho de propiedad para dejar patente el rasgo metafórico de dicho nexo: lo que se transforma y mejora es el objeto, pero la propiedad no queda modificada ni pasa a otras manos. En fin, el trabajador no tiene más acceso al objeto que el que posee en el momento de su trabajo. Una

nueva idea que tendrá una implantación importante en el desarrollo del liberalismo económico y cuyas consecuencias son reveladas por el marxismo.

12.- Como en la teoría de la justicia, también en los problemas de la filosofía política que se encuentran en el *Treatise* e, incluso, en algunos de sus ensayos políticos, se observa la interrelación y la compenetración entre las diferentes partes y una deuda respecto a su elección en favor de unos presupuestos metodológicos empiristas. La constante contradicción entre las persecuciones de los intereses a corto y a largo plazo, entre la realización del interés privado y del interés público por parte de los agentes, que se ubica en el dentro de su reflexión sobre la justicia y las instituciones sociales, cobra en su pensamiento político una importancia paradójica. Lo notorio del caso es que aquí parece jugar en sentido inverso al propugnado antes. En efecto, aunque el interés en general es el primer motivo de la justicia, ahora resulta que los agentes pueden verse conducidos, en ocasiones, por su interés privado a romper con el sistema de las reglas de justicia con la expectativa de obtener mayores ventajas. El riesgo de que esa pasión -en principio, positiva para el orden social, si es bien encaminada- se torne en su contra, es solventado mediante otras convenciones con las cuales se acuerde vertebrar una instancia cuyo fin sea prevenir estas situaciones. Es decir, la autoridad política y el gobierno.

El fundamento y la legitimación de la autoridad política y del poder del gobierno está en proporción directa al interés personal de los agentes, así como su establecimiento depende de la historia y de las necesidades de los hombres, y se ve refrendado por el hábito. La idea de un "contrato original" que funde y engendre el estado y las instituciones políticas no consituye sino una "ficción", una "metáfora", largamente defendida por autores iusnaturalistas para explicar este tipo de cuestiones y las razones para la obediencia de los ciudadanos. En su contra, la crítica de HUME, en una labor de zapa de mucho mérito, se dirige a demostrar la imposibilidad de que se hayan dado las condiciones necesarias para la realización de los extremos de ese pacto original. La historia es presentada como el argumento fundamental de la crítica, como si de un encuentro entre teoría y práctica se tratase. Además, el consentimiento no puede servir de puntal de una filosofía política, pues o fue imperfecto o, en todo caso, no puede ser fundamento de una administración regular. En primer lugar, porque, si es original, debió ser realizado por hombres en estado primitivo, en un estado demasiado remoto para ser conocido por la generación presente, pero en la historia no se han producido circunstancias favorables a semejante manifestación. En segundo lugar, porque un consentimiento otorgado de forma expresa o tácita tampoco puede servir, ni puede tener tanta influencia en la humanidad y en la sociedad como para legitimar cualquier poder político. En tercer lugar, porque el argumento de nacer, de habitar y de disfrutar de algunas ventajas derivadas de la convivencia en sociedad no implica la formulación de un consentimiento válido, ni siquiera tácito. Finalmente, el

silogismo argumentativo de HUME se cierra con su conocida tesis de que casi todos los gobiernos existentes, o de los que hay recuerdo, fueron fundados sobre la usurpación o la conquista, sin ninguna expresión de consentimiento o de sujeción por parte de los ciudadanos.

Hoy, estos argumentos tienen un valor no tan considerable como podía tener en su tiempo, dado que las discusiones actuales minusvaloran la crítica de irrealidad y ahistoricidad. Ahora, se trata la cuestión del contrato desde perspectivas constructivistas, es decir, reconociendo el valor de la razón para construir y confeccionar modelos ideales para articular teorías y para polemizar entre autores. En realidad, esta actitud no es exclusiva de la actualidad. Claro que la crítica actual al contrato se dedica a revisar los presupuestos conceptuales, que sustentan al contractualismo de raíz kantiana en muchos casos, como también hizo el autor del *Treatise*. El mismo HUME imaginó una situación hipotética, como es la "sociedad sin gobierno", para, a partir de sus conclusiones, justificar el papel del interés en la legitimación del poder político. En realidad, la hipótesis de HUME tiene un carácter persuasivo, pues, en definitiva, se trata de una agrupación de familias sin demasiada especialización y con un orden y estructura política simple, pero que, a su vez, justifica una evolución en el refuerzo de sus vínculos mediante negocios e intercambios.

13.- En su análisis sobre la autoridad política, HUME profundiza también en las funciones del gobierno y del aparato burocrático. Estas son la "ejecución", esto es, hacer cumplir las reglas de justicia procurando el logro de el interés público, a largo plazo, y la "decisión" de la justicia, esto es, la de promover las medidas oportunas, los planes o proyectos válidos para la coordinación de las conductas y la cooperación entre los individuos, incluso, en el caso que fuese necesario, llegando a la compulsión, la coerción y el castigo.

14.- Como consecuencia de sus opiniones sobre la autoridad política, HUME introduce una interesante fundamentación de lo que llama "virtud política de la lealtad", esto es, una disgresión sobre la raíz del deber político de obediencia confiriéndole un carácter moral. De nuevo, corolario de sus tesis sobre el contrato, sugiere que el fundamento de la lealtad a la autoridad política no se encuentra en ningún tipo de contrato o promesa, ni en un consentimiento dudosamente formulado, sino que una solución al problema deb consdierar dos aspectos:

a.- Que, igual que en la teoría sobre la justicia y sobre el poder estatal, es el interés suscitado en el mantenimiento de las instituciones y del orden jurídico el fundamento de todo deber político. Este interés surge de la utilidad misma de la autoridad política y como contraprestación a las ventajas y las condiciones materiales que se disfruta bajo su amparo.

b.- El límite del deber político de obediencia no lo constituye el incumplimiento de la palabra dada en un contrato original, sino el hecho de que no se cumplen realmente los objetivos propuestos en la fundación y el respeto al gobierno. En todo caso, apunta HUME, la rebelión y la desobediencia sólo están justificadas de forma excepcional. No es un derecho formalizado o codificado, sino que es un recurso último cuyo fin es la defensa y el mejoramiento del orden institucional

15.- Han sido muchas las sugerencias de HUME que han abierto vivas polémicas en la actualidad entre autores de diferentes corrientes y que siguen estando en el centro de la atención generalizada. Aquí, no se ha tratado de indagar toda y cada una de las tesis que han sido objeto de esta atención, sino tan sólo alguno de ellos. Sin lugar a duda, entre todos los temas destaca la conocida cuestión del *is* y del *ought*, esto es, la imposible derivación de juicios de valor de enunciados de hecho. Como es sabido, durante tiempo la escisión entre el mundo de los valores, del "deber", y de los hechos, el "es", ha parecido como un hiato infranqueable y, es más, ha sido utilizada como un arma arrojada eficaz en todas las disputas éticas con el nombre de "falacia naturalista". Un repaso somero a todas las respuestas acerca del famoso texto de HUME muestra tanto las dificultades planteadas inicialmente como las innumerables respuestas, alguna de ellas sugerentes, que ha tenido. Se han intentado diferentes soluciones: alguna de ellas han pretendido reducir el "debe" al "es", otras, al contrario, derivar el "debe" del "es" y, por último, interpretar las verdaderas intenciones de HUME. No obstante todo ello, una vez se ha hecho un recorrido por todas ellas, parecen claras tres cosas: que HUME tenía razón en la dificultad "lógica" de deducir un "debe" de un "es" y que ello afecta a las ciencias sociales y, en particular, a la moral; que, no obstante, a pesar de esto, las proposiciones formuladas a partir de los hechos -las necesidades, los intereses y deseos humanos, la razón práctica, cuando es dispuesta para la satisfacción de estos- constituyen la vía más adecuada para explicar la aceptación por parte de las agentes de imperativos, de principios morales y de otros preceptos semejantes en su conducta diaria y esto permite explicar el concepto de "deber" en el marco de la vida social; que, en última instancia, el éxito de la escisión entre ambas esferas no quiere decir que la ética no tenga nada que decir sobre los enunciados de valor, sino que a partir de proposiciones derivadas de la razón práctica se abre una puerta a la discusión sobre cuestiones de "deber".

16.- Las "circunstancias de la justicia", esto es, el conjunto de condiciones dentro del cual los ciudadanos actúan, cooperan y obedecen los mandatos de la autoridad, es uno de los temas que, últimamente, ha tenido más éxito de la obra de HUME, una vez que autores pertenecientes al campo del pensamiento liberal la han aceptado como ingrediente básico de su teoría. En concreto, ha sido RAWLS quien, con más insistencia, ha recogido este elemento de la teoría de HUME. Para éste, este concepto define el contexto especial -la

escasez de bienes y su facilidad para el cambio-, y las circunstancias personales -el egoísmo moderado unido con una generosidad limitada-, en los cuales se establecen convenciones sobre las reglas de justicia. En la teoría de RAWLS, se incorpora a su propuesta sobre la justicia como imparcialidad como un elemento que deben tener en cuenta las partes cuando diseñen en la posición original los principios que deben aplicar a la estructura básica de la sociedad. En este trabajo, tras seguir su itinerario intelectual, se ha puesto en evidencia el que, pese a que este autor decide darle una mayor importancia a este elemento ante las críticas recibidas por la irrealidad, y otras similares, de su teoría no parece salir airoso del embite. Este autor, al construir su teoría, toma la elección radical de apoyarse en KANT y en sus tesis sobre la prioridad de la justicia y la de la persona moral y, por descontado, parece sumamente difícil conciliar, armonizar la metafísica trascendental con el enfoque empirista propugnado por HUME. Esto es lo que hace que el concepto de "circunstancias de la justicia" ocupe realmente un lugar periférico en su teoría sobre la justicia por muchos esfuerzos que hay hecho por revitalizarlo y darle a la justicia como imparcialidad un aire más empírico.

17.- Por su aproximación a los problemas de interacción y de cooperación, el ejemplo de HUME acerca de los remeros que cooperan activamente para impulsar el bote y así sacar la ventaja de llegar a puerto ha sido muchas veces recogido como antecedente de las discusiones actuales. Las diferentes versiones del problema que se tratan, desde las clásicas hasta las actuales, pretenden explicar cómo se llevan a cabo las relaciones, interacciones y formas de coordinación entre individuos inmersos en un contexto en el que actúan con la finalidad de satisfacer sus preferencias personales. Condición necesaria de los distintos acercamientos es que ese tipo de relación se efectúen en el contexto social y en contextos de desarrollo económico. A partir de este dato, se infiere la necesidad de normas, de reglas de conducta que gobiernen las acciones de los agentes desde el momento en el cual, para lograr sus objetivos, deben contar con los demás, reglas que, por supuesto, deben limitar y constreñir aquellos intereses que tan sólo refleja el lado egoísta del ser humano.

A la luz de estas consideraciones, la propuesta de HOBBS y la de HUME parecen un tanto ingenuas, pues aspiran a explicar el problema desde una perspectiva psicologista que, en el primer caso, aporta una lectura pesimista basada exclusivamente en el egoísmo natural del hombre y en el temor a la muerte. En el caso de HUME, la versión es optimista, dada su concepción de la naturaleza humana y el reconocimiento de la necesidad de la reciprocidad de acciones y de su consecuencia benéfica para la sociedad. De diferente orientación son las discusiones sobre el "dilema de los prisioneros" y la aplicación de la teoría de los juegos a problemas normativos de mayor envergadura, como han hecho RAWLS y GAUTHIER. En el modelo del dilema de los prisioneros, que es un ejemplo de "interacción", considerar las opciones de los

demás es un paso importante para lograr las expectativas personales, aunque, de hecho, resulte, en el juego de posibilidades, bastante improbable adivinar las decisiones ajenas y lograr un resultado ventajoso. Las teorías de RAWLS y de GAUTHIER, por su parte, no insisten en el establecimiento de una interacción dependiente de contingencias, sino en la formalización de acuerdos previos sobre los principios básicos de la convivencia, aunque sus presupuestos sean radicalmente dispares. En resumidas cuentas, según lo expuesto, ni la racionalidad, sea de tipo fuerte o débil, en relación con las situaciones ideales o fácticas en las que se efectúan los acuerdos básicos no parece que den resultados satisfactorios. O bien están demasiado sujetos a las precomprensiones conceptuales, o bien no pueden evitarse situaciones extremas que vician el fin de los acuerdos tomados.

* * * * *

La obra de HUME ha inspirado en la actualidad a bastantes autores que han visto en muchas de sus indicaciones aportaciones útiles para la discusión ética. Pueden citarse una serie larga de nombres, pero, como botón de muestra están los HART, MACKIE o KLIEMT, entre los más conocidos. La filosofía de HUME parece ser también un punto de referencia ineludible a la hora de tratar cuestiones como el fundamento de los juicios éticos, el sentimiento moral y el papel de la intuición, la definición de la utilidad y del interés o el tema de las modalidades de la razón práctica sin olvidar problemas más concretos como el del paternalismo o los criterios de la dirección política o, incluso, unos criterios básicos para la justicia internacional.

Sin lugar a duda, son achacables a las aportaciones de HUME muchas imprecisiones y otros errores cometidos en su exposición, hasta dificultades debidas al tiempo pasado desde que escribió su obra. Cabe esgrimir en su contra que alguno de los conceptos fundamentales están perfilados a la ligera o que son utilizados según la conveniencia de su argumentación. Tal es el caso de las nociones que tienen que ver con el mundo de las impresiones y que tan importante papel cumple en el resto de su teoría y especialmente en la filosofía moral. Sin embargo, a modo de balance final, puede decirse que con la filosofía de HUME estamos ante un pensamiento plenamente empirista desde sus presupuestos hasta sus conclusiones, que, por ello, huye de lo metafísico y lo trascendental, que, en buena medida, es criticable porque muchas de sus sugerencias son verificables y permiten algo así como una contrastación, si se puede hablar el lenguaje de la filosofía de la ciencia. Es, por ello, una visión de la ética y de la política que presenta un enorme incentivo para la discusión actual.

BIBLIOGRAFIA.

- ADORNO, Th.W. y HORKHEIMER, M., *Dialéctica del Iluminismo*, versión cast. de H.A. Munera, Buenos Aires, Ed. Sur. S.A., 1969.
- APEL, K.O., *Estudios Éticos*, versión cast. de C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986.
- ARDAL, P.S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, University Press, 1966.
- , "Convention and Value", en *D. Hume: Bicentenary Papers*, ed. G.P. Morice, Edinburgh, University Press, 1977, p. 51-68.
- AYER, A.J., *Hume*, Oxford, University Press, 1980.
- , *Lenguaje, Verdad y Lógica*, trad. M. Suárez, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1981.
- BACHELARD, G., *La Formación del Espíritu Científico*, 11ª ed., trad. J. Babini, México, Siglo XXI, 1983.
- BAGOLINI, L., *David Hume e Adam Smith*, Bologna, Potron Ed., 1976.
- , *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*, Siena, Circolo Giuridico, 1947.
- , *La simpatia nella morale e nel diritto*, Torino, G. Giapichelli, 1966.
- BAIER, K., *The Moral Point of View*, 2ª ed., Ithaca/London, Cornell University Press, 1974.
- BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- , *Theories of Justice*, London, Harvester-Wheatsheaf, 1989.
- BECKER, C.C., *La Città Celeste*, trad. U. Mona, Napoli, Riccardo Ricciard, 1946.
- BEDAU, H.A., "On Civil Disobedience", en *Journal of Philosophy*, vol 58 (1961), p. 653-661.
- BEITZINGER, A., "The Place of Hume in the History of Jurisprudence", *AJJ*, XX, 1975, p. 20-37.
- BENTHAM, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns y H.L.A. Hart, London, The Athlone Press, 1970.
- , *Fragmento sobre el Gobierno*, trad. J. Larios, Madrid, Aguilar, 1973.
- , *Tratados de legislación civil y penal*, ed. de M. Rodríguez, Madrid, Edit. Nacional, 1981.

- BIRD, O.A., *The Idea of Justice*, New York/Washington/London, Frederick A. Praeger, 1967.
- BOBBIO, N., *Il Contratto sociale, oggi*, Napoli, Guido Ed., 1980.
- y BOVERO, M., *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, trad. J.F. Fernández Santillán, México, FCE, 1986.
- BOVERO, M. y BOBBIO, N., *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, trad. J.F. Fernández Santillán, México, FCE, 1986.
- BRANDT, R.B., *Teoría Ética*, versión de E. Guisán, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- BROAD, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, (1ª ed. 1930), London, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- BROILES, R.D., *The Moral Philosophy of David Hume*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.
- BRUNET, O., *Philosophie et Esthétique chez David Hume*, Paris, Librairie A-G Nizet, 1965.
- BUNGE, M., *Teoría y Realidad*, 3ª ed., trad. cast. de J.L. García Molina y J. Sampere, Barcelona, Ariel, 1981.
- BURY, J., *La Idea de Progreso*, trad. E. Díaz y J. Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- CAMPS, V., *Ética, Retórica, Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- CAPALDI, N., *David Hume. The Newtonian Philosopher*, Boston, Twayne Publis., 1975.
- , "Hume's Theory of Passions", en *Hume: A Re-evaluation*, ed. D.W. Livingston y J.T. King, New York, Fordham University Press, 1976, p. 172-190.
- CASINI, P., *El universo máquina*, trad. T. Filesi, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971.
- CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, 3 vols., trad. W. Rocas, segunda reimp., Madrid, FCE, 1979.
- , *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, México, FCE, 1943.
- CASTIGNIONE, S., *Giustizia e bene comune in David Hume*, Milano, Giuffré, 1964.
- CHAPPELL, V.C. (ed.), *Hume*, New York, Doubleday, 1966.
- CHISHOLM, R., "La Razón Práctica y la Lógica de la Exigencia", en *Razonamiento Práctico*, ed. por J. Raz, trad. cast. de J.J. Utrilla, México, FCE, 1986, p. 222-237.
- COSTA, P., *Il Progetto Giuridico. Ricerche sulla Giurisprudenza del Liberalismo Classico*, Milano, Giuffré, 1974.
- DAL PRA, M., *Hume*, 1ª ed. en 1947, Roma, Laterza, 1984.
- DELEULE, D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Ed. Aubier Montagne, 1979.

- DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad*, trad. H. Acevedo, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1981.
- DELLA VOLPE, G., *La Filosofia dell'esperienza di David Hume*, Firenze, G.C. Sansoni-Edit., 1935.
- DEME, N., "La Methode Newtonienne et les Lois Empiriques de l'Anthropologie dans Traité II", en *D. Hume: Bicentenary Papers*, ed. G.P. Morice, Edinburgh, University Press, 1977, p. 139-145.
- DESCARTES, R., *Las Pasiones del Alma*, trad. Fc. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1972.
- DICKINSON, H.T., *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth century Britain*, 2ª ed., London, Methuen, 1979.
- EDGLEY, R., "Practical Reason", en *Practical Reason*, ed. J. Raz, Oxford, University Press, 1978, p. 18-32. ("Del Razonamiento Práctico", en *Razonamiento Práctico*, ed. J. Raz, trad. J.J. Utrilla, México, F.C.E., 1986, p. 67-90.).
- ELSTER, J., *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, trad. E. Lynch, Barcelona, Península, 1988.
- FALCHI, A., *Le Moderne Teocratiche (1600-1880)*, Roma, Fratelli, 1908.
- FERNANDEZ GARCIA, E., *La Obediencia al Derecho*, Madrid, Civitas, 1987.
- FISK, M., "History and Reason in Rawls", en *Reading Rawls*, ed. por Norman Daniels, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1980, p. 53-80.
- FISHKIN, J.S., *Beyond Subjective Morality. Ethical Reasoning and Political Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1984.
- , "Bargaining, Justice and Justification: Towards Reconstruction", *Social Philosophy and Policy*, vol. 5, 2, (1988), p. 46-64.
- FLEW, A., *Hume's Philosophy of Belief*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- FOGELIN, R.J., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985.
- FOOT, PH. (ed.), *Teorías sobre la Ética*, trad. M. Arbolí, México, F.C.E., 1974.
- FORBES, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Univ. Press, 1975.
- , "Hume's Science of Politics" en *David Hume: Bicentenary Papers*, ed G.P. Morice, Edinburgh, University Press, 1977, p. 39-50.
- FRANKENA, W.K., "La falacia naturalista", en *Teorías sobre la ética*, ed. Ph. Foot, México, F.C.E., 1974, p. 80-98.
- GARCIA ROCA, J., *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad, 1981.
- GARDIES, J.L., *L'erreur de Hume*, París, PUF, 1987.
- GARZON VALDES, E. (comp.), *Derecho y Filosofía*, trad. C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1985.

- , "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIII, nº 3 (nov. 1987), p. 279-298.
- , "Consenso, Racionalidad y Legitimidad", manuscrito leído en las IV Jornadas Internacionales de Lógica e Informática Jurídica, San Sebastián, 20-24 de sept. de 1988.
- GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, Oxford, University Press, 1986.
- GAY, P., *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York, Vistage Books, 1966.
- GOUGH, J.W., *Il Contratto Sociale. Storia critica de una teoria*, trad. ital. R. Casadei, Bologna, Il Mulino, 1986.
- GREIG, J.Y.T., *The Letters of David Hume*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1932.
- GUISAN, E. (ed.), *Esplendor y Miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- , *Razón y Pasión en ética*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- , *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1985.
- GUTIERREZ LOPEZ, G., "La razón práctica entre Hume y Kant", en *Esplendor y Miseria de la ética kantiana*, ed. E. Guisán, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 75-
- HAAKONSSSEN, K., *The Science of a Legislator*, Cambridge, University Press, 1981.
- HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.
- HARE, R.M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- , *Freedom and Reason*, Oxford, University Press, 1972.
- , "The Promising Game", en *The Is-Ought Question*, ed. W.D. Hudson, 1ª ed. 1969, London, The MacMillan Press, 1979, p. 144-156. ("El juego de prometer", en *Teorías sobre la ética*, ed. Ph. Foot, trad. de M. Arbolí, México, F.C.E., 1974, p. 171-187).
- HARRISON, J., *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- , *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- HART, H.L.A., *El concepto de Derecho*, 2ª ed., trad. G.R. Carrió, México, Edit. Nacional, 1980.
- , "¿Existen Derechos Naturales?", en *Filosofía Política*, ed. A. Quinton, Madrid, F.C.E., 1974, p. 84-105.
- y HONORE, A.M., *Causation in Law*, 4ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1973.

- HAYEK, F. von, *Derecho, Legislación y Libertad*, 3 vols., Madrid, Unión Editorial, 1978.
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, 3ª ed., trad. J. Marías, Madrid, Pegaso, 1975.
- , *El Pensamiento europeo en el siglo XVIII*, versión de J. Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, ed. de E. Cecilia Frost, trad. de W. Roces, México, F.C.E., 1977.
- HELLER, A., *Crítica a la Ilustración*, trad. G. Muñoz y J.I. López, Barcelona, Península, 1984.
- HENDEL, C.W., *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, University Press, 1925.
- HOBBS, Th., *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Edit. Nacional, 1983.
- , *Elementos de Derecho Natural y Político*, trad. D. Negro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- HOERSTER, N., "Ética jurídica sin metafísica", en *Derecho y Filosofía*, ed. E. Garzón Valdés, trad. C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1985, p. 111-134.
- HONORE, A.M., y HART, H.L.A., *Causation in law*, 4ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1973.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th.W., *Dialéctica del Iluminismo*, versión cast. de H.A. Munera, Buenos Aires, Ed. Sur. S.A., 1969.
- HUNTER, G., "Hume on *is* and *ought*", en *The Is-Ought Question*, ed. W.D. Hudson, 1ª ed., 1969, London, The Macmillan Press, 1979, p. 59-63.
- HUDSON, W.D., *La Filosofía Moral Contemporánea*, versión de J. Hierro, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- , *The Is-Ought Question*, 1ª ed. 1969, London, The Macmillan Press, 1979.
- KANT, I., *Prolegómenos*, trad. de J. Besteiro, Buenos Aires, Aguilar, 1954.
- , *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, trad. y notas de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
- , *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, 8ª ed., trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1983.
- KAPLAN, M.A., *Justice, Human Nature and Political Obligation*, New York/London, Free Press, 1976.
- KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, trad. R.J. Vernengo, México, UNAM, 1982.
- KLIEMT, H., *Filosofía del Estado y criterios de Legitimidad*, 2ª ed., vers. E. Garzón Valdés, Barcelona, Alfa, 1984.
- , *Las instituciones morales*, trad. J.M. Seña, Barcelona, Alfa, 1986.

- LAING, B.M., *David Hume*, 2ª ed., New York, Russell and Russell, 1968.
- LAIRD, J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, 2ª ed., Archon Books, 1967.
- LIVINGSTON, D.W., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, University Press, 1984.
- y KING, J.T., *Hume: A Re-evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. S. Rábade y E. García, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- , *Two Treatises of Government*, 2ª ed., int. P. Laslett, Cambridge, University Press, 1970.
- LOVEJOY, A.O., *La Gran Cadena del Ser*, trad. A. Dermants, Barcelona, Icaria, 1983.
- LUHMANN, N., *Fin y Racionalidad en los sistemas: sobre la función de los fines en los sistemas sociales*, trad. J.N. Muñiz, Madrid, Edit. Nacional, 1983.
- MACKIE, J., *Hume's Moral Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- , *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 1ª ed. en 1977, Middlesex, Penguin Books, 1983.
- MACPHERSON, C.B., *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*, 2ª ed., trad. J.R. Capella, Barcelona, Fontanella, 1979.
- MACYNTIRE, A., "Hume on *is* and *ought* ", en *The Is-Ought Question*, ed. W.D. Hudson, London, The Macmillan Press, 1969, p. 35-50.
- , *Historia de la ética*, trad. R.J. Walton, Barcelona, Paidós, 1981.
- , *Tras la Virtud*, trad. cast. de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.
- MAFFETONE, S., *Utilitarismo e Teoria della Giustizia*, Napoli, Bibliopolis, 1982.
- MALEM, J., *Concepto y Justificación de la Desobediencia Civil*, Barcelona, Ariel, 1988.
- MANDEVILLE, B. de, *La Fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, comentario de F.B. Kaye, trad. J. Ferrater Mora, México, FCE, 1982.
- MARTINEZ GARCIA, J., *La teoría de la Justicia de John Rawls*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- MEEK, R.L., *Los orígenes de la ciencia social*, trad. E. Pérez Sedeño, Madrid, Siglo XXI, 1981.
- MERCER, Ph., *Sympathy and Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983.
- MILLER, D., *Social Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- , *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

- MILLER, R.W., "Rawls and Marxism", en *Reading Rawls*, ed. por N. Daniels, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1980,
- MOORE, G.E., *Principia Ethica*, trad. A. García Díaz, México, UNAM, 1983.
- MORICE, G.P. (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, University Press, 1977.
- MORRIS, C.R., *Locke, Berkeley, Hume*, 1ª ed. en 1931, Oxford, Univ. Press, 1968.
- MOSSNER, E.C., *The Life of David Hume*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1980.
- MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.
- NEWTON, I., *Principia Mathematica*, ed. de A. Escotado, Madrid, Edit. Nacional, 1982.
- NINO, C.S., *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984.
- , *Introducción a la filosofía de la acción humana*, Buenos Aires, Eudeba, 1987.
- NISBET, R., *Historia de la Idea de Progreso*, trad. E. Hegewitz, Barcelona, Gedisa, 1981.
- NORTON, D.F., *David Hume. Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Univ. Press, 1982.
- NOXON, J., *Hume's Philosophical Development*, Oxford, University Press, 1973. (*La evolución de la Filosofía de Hume*, ed. inglesa de 1973 y la primera cast. de 1974, versión de C. Solís, Madrid, AU, 1987).
- NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, Inc., 1974.
- O'NEILL, O., "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *Ethics*, 98 (July 1988), p. 705-722.
- PARESCHE, E., "Hume, Hamann, Kierkegaard e la Filosofia della credenza", *RIFD*, IV, 1949, p. 357-375.
- PASSMORE, J., *Hume's Intentions*, 1ª ed. en 1952, 3ª ed., London, Duckworth, 1980.
- , "Hume and the Ethics of Belief", en *Hume: Bicentenary Papers*, ed. G.P. Morice, Edinburgh, University Press, 1977, p. 77-92.
- POLAMBELLA, G., *Diritto e Artificio in David Hume*, Milano, Giuffrè, 1984.
- POPKIN, R.H., *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. J.J. Utrilla, México, F.C.E., 1983.
- POPPER, K.C., *La Lógica de la Investigación Científica*, trad. V. Sánchez de Zavala, 6ª reimp., Madrid, Tecnos, 1982.
- , *Conocimiento objetivo*, trad. C. Solís, Madrid, Tecnos, 1982.
- , *El universo abierto*, trad. M. Sansigre, Madrid, Tecnos, 1984.
- POSSNER, R.A., *Economics Analysis of Law*, 2ª ed., Boston/Toronto, Edit. Advisory Board, 1977.

- PRICE, H.H., *Hume's Theory of External World*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- PRICHARD, H.A., *Moral Obligations*, Oxford, University Press, 1949.
- RABADE ROMEO, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975.
- RAPHAEL, D.D., *Problems of Political Philosophy*, London, Macmillan, 1970.
- , *Justice and Liberty*, London, The Athlone Press, 1980.
- , *British Moralists 1650-1800*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1969.
- RAWLS, J., "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", en *Law and Philosophy*, ed. S. Hook, 2ª ed., New York, University Press, 1970, p. 3-17.
- , "Dos conceptos de Reglas", en *Teorías sobre la ética*, ed. Ph. Foot, trad. M. Arbolí, México, F.C.E., 1974, p. 210-247.
- , *A Theory of Justice*, London/Oxford/New York, University Press, 1971. (*Teoría de la Justicia*, trad. M.D. González, Madrid, FCE, 1979).
- , "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77 (1980), p. 515-72.
- , "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), p. 223-51.
- , *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría sobre la Justicia*, trad. y pres. de M.A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986.
- RAZ, J. (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford, University Press, 1978. (*El Razonamiento Práctico*, trad. J.J. Utrilla, México, F.C.E., 1986).
- , "Las Razones de las Acciones, Decisiones y Normas", en *Razonamiento Práctico*, ed. por J. Raz, trad. cast. de J.J. Utrilla, México, FCE, 1986, p. 238-266.
- REID, Th., *Philosophical Works*, ed. por sir W. Hamilton, introd. de H.M. Bracken, 2 vol., Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.
- RICOUER, P., *El discurso de la acción*, trad. P. Calvo, Madrid, Cátedra, 1981.
- ROBERTS, T.A., *The Concept of Benevolence*, London, Macmillan Press, 1973.
- ROSS, A., *Sobre el Derecho y la Justicia*, trad. G.R. Carrió, 2ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental*, trad. de J. Gómez de la Serna y A. Dato, 2ª ed. rev., III vol., Madrid, Espasa Calpe, 1971.
- SANDEL, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, University Press, 1982.
- SANTUCCI, A., *Introduzione a Hume*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1981.
- SEARLE, J., "How to derive 'ought' from 'is'", en *The Is-Ought Question*, ed. de W.D. Hudson, 1ª ed., en 1969, London, The MacMillan Press, 1979, p. 120-

134. ("Cómo derivar el 'debe' del 'es'", en *Teorías sobre la Etica*, ed. de P. Foot, trad. de M. Arbolí, México, FCE, 1974, p. 151-170).
- SELBY-BIGGE, L.A. (ed.), *British Moralists*, reed. B.H. Baumrin, New York, The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1964.
- SIMMONS, A.J., *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, University Press, 1979.
- SINGER, P., *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973. (*Democracia y Desobediencia*, trad. de M.I. Guastario, Barcelona, Ariel, 1985).
- SMART, J.J.C., y WILLIAMS, B., *Utilitarismo. Pro y Contra*, trad., J. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1981.
- SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, ed. de E. Cannan, trad. de G. Franco, México, F.C.E., 1958.
- , *Lectures on Jurisprudence*, ed. de R.J. Meek, D.D. Raphael y P.G. Stein, Oxford, University Press, 1978.
- , *Teoría de los sentimientos morales*, int. E. Nicol y trad. de E. O'Grosman, México, F.C.E., 1978.
- SMITH, N.K., *The Philosophy of David Hume*, 2ª ed., London, Macmillan Press, 1964.
- STEVENSON, Ch.L., *Etica y Lenguaje*, trad. E. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1984.
- STROUD, B., *Hume*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977. (*Hume*, trad. A. Ziri6n, México, UNAM, 1986).
- TUGENDHAT, E., *Problemas de la 6tica*, trad. J. Vigil, Barcelona, Cr6tica, 1988.
- TOULMIN, S., *El puesto de la raz6n en la 6tica*, trad. I.F. Ariza, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- VALLESPIN OÑA, Fernando, *Nuevas Teor6as del Contrato Social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- WALZER, M., *Obediencia y Desobediencia Civil en una Democracia*, Buenos Aires, Edisar, 1976.
- WARNOCK, M., *Ethics since 1900*, 3ª ed., Oxford, University Press, 1978.
- WHELAN, F., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, University Press, 1985.
- WHITE, A.R. (ed.), *La Filosof6a de la Acci6n*, trad. S. Black, Madrid, FCE, 1976.
- WILLIAMS, B., y SMART, J.J.C., *Utilitarismo. Pro y Contra*, trad. J. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1981.
- , "La Congruencia 6tica", en *Razonamiento Pr6ctico*, ed. por J. Raz, trad. cast. de J.J. Utrilla, México, FCE, 1986, p. 171-206.

WRIGHT, G.H. von, *Norma y Acción*, trad. P. García Ferrero, Madrid, Tecnos, 1970.

---, *Explicación y comprensión*, trad. L. Vega, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

---, "De la llamada Inferencia Práctica", en *Razonamiento Práctico*, ed. por J. Raz, trad. cast. de J.J. Utrilla, México, FCE, 1986, p. 91-120.

ZABEEH, F., *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, 2ª ed., The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.