



UNIVERSIDAD DE SEVILLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE ESTÉTICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE DAVID HUME

SANTIAGO ÁLVAREZ GARCÍA

TESIS DOCTORAL

2015

AGRADECIMIENTOS	8
ABREVIATURAS	9
1. INTRODUCCIÓN	10
1.1. <i>Objeto y justificación del estudio.</i>	10
1.2. <i>Objetivos.</i>	11
1.3. <i>Metodología</i>	12
2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN	14
2.1. <i>Introducción</i>	14
2.1. <i>Las principales versiones unitarias sobre la filosofía de Hume</i>	14
2.2. <i>Las distintas interpretaciones de la teoría de la justicia de David Hume</i>	16
2.2.1. <i>La tradición de la jurisprudencia natural</i>	16
2.2.2. <i>La interpretación de la justicia humeana desde la ética de la virtud</i>	24
2.2.3. <i>La interpretación utilitarista.</i>	27
2.2.3.1. <i>Defensores de la interpretación utilitarista</i>	28
2.2.3.2. <i>Críticos con la interpretación utilitarista</i>	37
2.2.3.3. <i>Supuestos y problemas fundamentales del utilitarismo</i>	39
2.2.3.3.1. <i>Problemas asociados al agente</i>	40
2.2.3.3.2. <i>Problemas asociados a la información moral</i>	45
2.2.4. <i>La interpretación liberal</i>	47
PRIMERA PARTE: EL AGENTE	49
CAPÍTULO PRIMERO: LOS PROBLEMAS METODOLÓGICOS DE LA “CIENCIA DEL HOMBRE”	50
1. INTRODUCCIÓN.	50
1.1. <i>La dicotomía escéptico-naturalista en el Treatise.</i>	50
1.2. <i>La importancia de la antropología del Treatise.</i>	65
2. EL NUEVO ESCENARIO DE PENSAMIENTO. EL MÉTODO EXPERIMENTAL.	66
2.1. <i>La controvertida interpretación del subtítulo</i>	69
2.2 <i>El método experimental y sus exigencias.</i>	74
2.2.1. <i>El problema de la introspección. La crítica a Platón y a Hobbes.</i>	74
2.2.2. <i>Las exigencias del método experimental: El principio de uniformidad.</i> ..	78
2.2.2.1. <i>Pruebas a favor de la necesidad en la acción humana.</i>	81
2.2.2.1.1. <i>Pruebas directas</i>	81
2.2.2.1.2. <i>Prueba por posibilidad de la normatividad</i>	85

2.2.2.2. <i>La posibilidad de la “experimentación”. La Historia como campo de investigación moral y sus problemas.....</i>	87
2.2.2.2.1. Pruebas a favor de la fiabilidad de la cadena de transmisión y de la objetividad del historiador.....	88
a. <i>Problemas de la fiabilidad de la historia. Engaño, épica y valoración.</i>	89
b. <i>El problema de la entropía en la información moral.</i>	93
c. <i>El problema de la posibilidad de la ciencia política.....</i>	95
CAPÍTULO SEGUNDO: LOS LÍMITES COGNITIVOS DE LA AGENCIA.....	97
1. INTRODUCCIÓN.....	97
2. LAS EXIGENCIAS EPISTEMOLÓGICAS DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA.....	100
2.1. <i>Los problemas de irrelevancia y objetividad en la teoría de la justicia.</i>	<i>100</i>
2.1.1. El problema de la irrelevancia informacional en los conflictos humanos.	101
2.2. <i>El problema del criterio de objetividad.....</i>	<i>104</i>
2.2.1. La condición de objetividad clásica.....	105
2.2.2. La condición de objetividad posicional.....	106
3. LOS LÍMITES COGNITIVOS DEL AGENTE: LOS CONCEPTOS GENERALES Y EL CRITERIO DE IRRELEVANCIA INFORMACIONAL.....	108
3.1. <i>Introducción</i>	<i>108</i>
3.2. <i>La formación de los conceptos generales.....</i>	<i>109</i>
3.2.1. El descubrimiento de Berkeley: la naturaleza de las “ideas generales”... ..	110
3.2.2. La concepción de la comunidad en el Treatise y la naturaleza de la imparcialidad.	119
4. EL RAZONAMIENTO CONSECUENCIALISTA.	123
4.1. <i>Introducción</i>	<i>123</i>
4.2. <i>La resemblance.....</i>	<i>124</i>
4.3. <i>La contiguity.....</i>	<i>126</i>
4.4. <i>El razonamiento causa-efecto.....</i>	<i>128</i>
4.4.1. La existencia de la causa.	129
4.4.1.1. <i>La causa del problema al que dan solución las normas de justicia.</i>	<i>130</i>
4.4.2. La transición al efecto y sus problemas.....	132
4.4.2.1. <i>El problema de la conexión entre “estados sociales”</i>	<i>134</i>
4.4.2.2. <i>El problema del mentiroso.....</i>	<i>134</i>
4.4.2.3. <i>El problema de la educación</i>	<i>136</i>

CAPÍTULO TERCERO: LOS LÍMITES PASIONALES DE LA AGENCIA EN HUME I.	
VOLUNTAD Y PRUDENCIA.....	137
1. INTRODUCCIÓN: LA TEORÍA DE LA ACCIÓN.....	137
2. EL PAPEL DE LA RAZÓN EN LA ACCIÓN. EL <i>SLAVE PASSAGE</i>.....	138
2.1. <i>El argumento de la enumeración</i>	139
2.1.1. La versión escéptica.	141
2.1.2. La versión instrumentalista.	144
2.1.3. La interpretación psicológica.....	146
2.1.4. La interpretación de Rachel Cohon.....	147
2.1.5. Nuestra posición.....	148
2.2. <i>El argumento de la “cualidad representativa”</i>	149
2.2.1. La interpretación escéptica.....	151
2.2.2. La interpretación instrumentalista.	151
2.2.3. La interpretación psicológica.....	152
2.2.4. La versión de Stroud.....	153
2.2.5. Nuestra posición.....	154
2.3. <i>El slave passage</i>	154
3. LA PRUDENCIA EN LA ACCIÓN. EL PROBLEMA DE SU DEFINICIÓN.	155
3.1. <i>¿Qué es la voluntad?</i>	156
3.2. <i>La conducta razonable y el problema de la definición del self interest.</i>	161
3.2.1. ¿Qué es el interés a largo plazo?.....	170
3.2.3. ¿Podemos deliberadamente optar por el largo plazo?	173
CAPÍTULO CUARTO: LOS LÍMITES PASIONALES DE LA AGENCIA EN HUME II.	
LAS PASIONES INDIRECTAS.	175
1. INTRODUCCIÓN: LA IMPORTANCIA DE LAS PASIONES INDIRECTAS EN LA AGENCIA.	175
2. LOS PRINCIPIOS GENERALES DE LA TEORÍA DE LAS PASIONES.	176
3. EL ORGULLO (PRIDE) Y LA HUMILDAD (HUMILITY).....	178
3.1. <i>Definición.</i>	178
3.2. <i>Causas del orgullo y la humildad</i>	182
3.2.1. El amor a la fama.	182
3.2.2. El status social	186
3.2.3. Ventajas y desventajas externas. La comunidad y el territorio como fuente de orgullo.	188

3.2.4. Propiedad y riquezas. Esferas de libertad.	192
3.3. <i>Amor y odio</i>	199
3.3.1. Definición.....	199
3.3.2. El parroquialismo, de nuevo: el amor sin causa.....	201
3.3.3. La estima por los ricos y los poderosos	204
3.4. <i>Benevolencia e ira</i>	207
3.5. <i>Compasión</i>	209
3.6. <i>Malicia y envidia. El imperio del principio de comparación.</i>	210
3.7. <i>La semejanza en la tendencia final de la pasión y su deseo. La base de la cooperación en el origen de la justicia.</i>	214
CAPÍTULO QUINTO: LOS LÍMITES DE LA AGENCIA MORAL	218
1. INTRODUCCIÓN.	218
2. EXPOSICIÓN DE LOS ARGUMENTOS ANTI RACIONALISTAS	218
2.1. <i>La incapacidad de la razón como fundamento de la distinción moral</i>	219
2.2. <i>Las paradojas de la moral racionalista: la moralidad de los objetos inanimados</i>	221
2.3. <i>El “is-ought” passage</i>	223
2.3.1. La interpretación tradicional y sus variantes.	224
2.3.2. La interpretación de Reid , Green, Smith y Capaldi.....	230
2.3.3. Nuestra versión.....	231
3. EXPOSICIÓN DE LOS ARGUMENTOS POSITIVOS: EL JUICIO MORAL	231
3.1. <i>La distinción moral derivada del sentido moral. El General Point of View</i>	231
3.2. <i>Problemas intrínsecos del general point of view</i>	236
3.2.1. Las condiciones de posibilidad del general point of view	236
3.2.2. El problema de la inducción empírica.....	237
3.3.4. El problema de la responsabilidad.....	238
3.3.5. ¿Por qué adoptamos el general point of view?	240
3.3. <i>El problema de la motivación moral. La influencia de la moral sobre la acción</i>	243
4. UNA SOLUCIÓN EVOLUTIVA A LA METAÉTICA HUMEANA Y AL PROBLEMA DE LA MOTIVACIÓN	247
SEGUNDA PARTE: JUSTICIA Y PODER	251
CAPÍTULO SEXTO: LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA JUSTICIA	252
1. INTRODUCCIÓN.	252
2. EL ORIGEN DE LA “SOCIEDAD NATURAL”	252

2.1.	<i>La familia y sus beneficios</i>	252
2.2.	<i>Círculos de amigos. La creación de la comunidad y la estrategia maximín.</i>	255
3.	¿A QUÉ PROBLEMA DA LA JUSTICIA SOLUCIÓN?	260
3.1.	<i>La aparición del grupo beta y la tragedia de los comunes.</i>	260
3.2.	<i>Un análisis de las circunstancias de la justicia: Exclusión, desigualdad y paternalismo.</i> ...	269
3.2.1.	El rechazo de la Golden Age y el “estado de naturaleza”. La escasez limitada y la generosidad confinada como condiciones de posibilidad para la justicia.	269
3.2.2.	La condición de igualdad de poder.....	272
3.2.2.1.	<i>El problema de la desigualdad</i>	274
3.2.2.2.	<i>El problema de la exclusión</i>	277
3.2.2.3.	<i>El problema del paternalismo</i>	279
3.2.3.	Una interpretación plausible de la igualdad como condición.	280
CAPÍTULO SÉPTIMO: EL ORIGEN DE LA JUSTICIA.		281
1.	INTRODUCCIÓN.	281
2.	QUÉ NO ES LA JUSTICIA	281
2.1.	<i>Análisis del rechazo de la justicia como virtud natural</i>	281
2.1.1.	El interés privado o la reputación.....	283
2.1.2.	El interés público.....	284
2.1.3.	La benevolencia privada o el interés de partido.....	285
2.1.4.	Conclusión.....	287
3.	QUÉ NO ES LA CONVENCIÓN.	288
3.1.	<i>El significado de la crítica a la promesa.</i>	288
4.	LA CONVENCIÓN I: MOTIVACIÓN E IMPARCIALIDAD.	292
4.1.	<i>La naturaleza del problema y la de su solución. El problema del tipo de juego</i>	293
4.1.1.	la justicia como juego de coordinación simétrica	293
4.1.2.	La lectura incompleta de Hardin y Barry	295
4.1.2.1.	<i>El problema de la justicia en Hume como un modelo de conflicto de coordinación puro. La versión de Hardin.</i>	295
4.1.2.2.	<i>Barry y el dilema del prisionero iterado.</i>	298
4.1.3.	La doble dimensión del problema y las condiciones de su solución.	301
4.1.3.1.	<i>La convención desde el punto de vista de la entera sociedad.</i>	301
4.1.4.	El entendimiento común y el “salient” en el agente <i>humeano</i>	306
4.1.4.1.	<i>El problema en Allan y Kramer.</i>	306
4.2.	<i>Explicación desde la teoría de juegos del equilibrio colectivo.</i>	309

4.2.1.	La matriz de pagos correcta y el equilibrio humeano	309
4.2.2.	El aprendizaje familiar.....	314
4.2.3.	El punto focal.....	315
4.2.4.	La aceptación evolutiva de la imparcialidad: El modelo evolutivo de replica y el origen del derecho.	316
4.3.	<i>El análisis individual del proceso. Una solución al problema de la motivación.</i>	321
4.3.1.	El primer motivo para la justicia.....	322
4.3.2.	La utilidad esperada. Jeffrey vs Savage.....	324
4.3.3.	La voodoo decision theory.	325

CAPÍTULO OCTAVO: LA EVOLUCIÓN DE LA SOCIEDAD “JUSTA” Y EL ORIGEN DEL GOBIERNO

1.	INTRODUCCIÓN.	328
2.	LA GÉNESIS DEL ESPACIO MORAL.....	329
3.	PROPIEDAD Y DERECHO: ANÁLISIS PORMENORIZADO DE LAS “REGLAS DE PROPIEDAD”.....	339
4.	EL ORIGEN DEL GOBIERNO.....	350
4.1.	<i>La génesis del individuo gamma.....</i>	350
4.2.	<i>Una solución al problema del sensible knave.</i>	356
4.3.	<i>El problema de la acción pública y el free rider.</i>	365
4.4.	<i>La institución del gobierno.....</i>	367
4.4.1.	Las premisas para el origen del gobierno: la crítica al contrato y la “opinión común”.....	368
4.4.2.	¿Quiénes y por qué son los gobernantes?.....	370

CAPÍTULO NOVENO: PODER Y JUSTICIA

1.	INTRODUCCIÓN.	374
2.	LA FORMACIÓN DE LA AUTORIDAD Y SUS CONSECUENCIAS EN LA ESTRUCTURA DEL PODER.	376
3.	LA TENSIÓN ENTRE LA AUTORIDAD Y LA LIBERTAD	382
4.	LA POLÍTICA ECONÓMICA DEL GOBIERNO	385
4.1.	<i>Los principios básicos del pensamiento económico.</i>	385
4.2.	<i>La transformación del Minimal State en un Estado “socioliberal”.</i>	387
4.3.	<i>Las políticas económicas del gobierno.....</i>	388
5.	LA REPUBLICA PERFECTA.....	390

CAPÍTULO DÉCIMO: CONCLUSIONES.....	394
BIBLIOGRAFÍA.....	410

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a Antonio Hermosa Andújar, director de este trabajo, su magisterio, así como su estímulo, la amistad y la confianza depositados en mí desde el primer momento.

Hago extensivo mi agradecimiento a todas aquellas personas que de una u otra forma han hecho posible esta tarea. Este trabajo se ha beneficiado de los comentarios siempre acertados de Jesús Curado Muñoz; del apoyo incondicional de mis padres, y de la confianza infinita con la que mi hermano Alejandro me premia cada día.

Reservo el mayor agradecimiento a Rosa. Sin su apoyo, su compañía y su inspiración, no habría sido capaz de abordar este reto. A todos ellos dedico este trabajo.

Abreviaturas

SBN.....*A Treatise of Human Nature*. ed. L.A. Selby-Bigge; 2ª ed., rev. por P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

EPM.....*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, en *The Philosophical Works of David Hume*. ed. T.H. Green y T.H. Grose. Edinburgh: Black and Tait, 1826. 4 vols.

ECH..... *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Jaime de Salas Ortueta. Barcelona: Altaya, 1994.

Essays.....*Political Essays*, en *The Philosophical Works of David Hume*. ed. T.H. Green y T.H. Grose. Edinburgh: Black and Tait, 1826. 4 vols.

Ensayos..... *Ensayos políticos*. Trad. César Armando Gómez. Madrid: Unión Editorial, 2005.

MOL.....*My Own Life*, en *The Philosophical Works of David Hume*. ed. T.H. Green y T.H. Grose. Edinburgh: Black and Tait, 1826. 4 vols.

Letters..... *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1969. 2 vols.

1. Introducción

1.1. Objeto y justificación del estudio.

El presente trabajo tiene por objeto el estudio de una parte específica del pensamiento ético-político del filósofo escocés David Hume: su concepción de la justicia. Concretamente, persigue una descripción analítica, sistemática y consistente de la teoría de la justicia que entendemos transita los meandros de toda su propuesta filosófica y que se revela clave para una comprensión holística de toda su filosofía.

La ausencia en la obra *humeana* de un texto específico que explore de manera sistémica la misma ha obligado a los intérpretes a abordar su estudio siempre desde una perspectiva parcial con el consiguiente menoscabo de textos preñados de paradojas y problemas cruciales, como lo son todos en la obra de Hume, y que, en ese sentido, quedan sin investigar y sin ser integrados en la imagen final que de su pensamiento resulta¹. Esta circunstancia nefasta ha cristalizado en una multiplicidad de interpretaciones inconsistentes entre sí que cartografían a un Hume confuso y ambiguo, esbozado como el padre de algunas intuiciones ético-políticas válidas, pero incapaz de conectarlas entre sí en un discurso más profundo.

Pese a todo, el estudio de las distintas paradojas y conflictos inherentes a su filosofía deja siempre la sensación en el lector de estar profundamente vinculados, de que su respuesta, lejos de ser individualizada, exige una superación trascendente de sus particularidades. La intuición de esta consistencia holística en el pensamiento *humeano* nos obliga, en cierta manera, a no conformarnos con el heterogéneo océano de soluciones parciales en el que se ha convertido la literatura secundaria *humeana*.

¹ De hecho, una exigencia que en la bibliografía secundaria se ha convertido casi en un paso inexcusable ha sido la de tener que postularse al inicio de cualquier investigación o bien por el magisterio del *Treatise* o por el de las *Enquiries*.

Son, pues, estas carencias las que justifican este esfuerzo académico. En primer lugar, la ausencia total de un estudio sistemático en profundidad de la justicia *humeana*, tanto en lengua inglesa como en castellano. Si bien en el mundo anglosajón la concepción de la justicia *humeana* ha recibido la atención que merece, siempre ha sido entendiéndola como una parte relevante de su pensamiento ético y nunca ocupando un papel protagonista. Ni siquiera el trabajo de Jonathan Harrison, que podemos confirmar como el único dirigido clara y específicamente al estudio de la justicia, cumple con dicha expectativa, ya que no deja de ser un extenso comentario trufado de contraejemplos a la propuesta del *Treatise*. No solo la laguna bibliográfica justifica nuestro esfuerzo interpretativo, la panoplia de paradojas y problemas que la reflexión ético-política *humeana* nos ofrece, y su conexión con los problemas a los que nos enfrentamos en la actualidad, así como el deseo profundo de resolverlas y conjugarlas desde un único paradigma interpretativo se muestran también como un poderoso acicate para la puesta en marcha de la investigación.

1.2. Objetivos.

Nuestro estudio surge motivado por una serie de preguntas que cualquier intérprete serio de la filosofía *humeana* no podría eludir sin sentir mutilada su comprensión de la filosofía del escocés: ¿Hay una conexión entre las diferentes partes de la filosofía *humeana*? ¿Están conectados su proyecto epistemológico, antropológico y moral? ¿Es la teoría de la justicia el eje vertebrador de dicha conexión? En este sentido, ¿Se ha explorado suficientemente la coherencia interna entre la descripción de las cualidades del agente y la descripción del origen de la justicia y el gobierno propuesta de forma analítica en el *Treatise* y la *Enquiry* y de forma histórica en los *Essays*? ¿Se ha resuelto el problema del *sensible knave* de una forma integral sin que ninguno de los elementos de la propuesta *humeana* se vea afectado? Nuestra hipótesis de trabajo en este sentido parte de una intuición en forma de pregunta a propósito de la batería de cuestiones anteriores: ¿Se puede, partiendo de una perspectiva evolucionista, multiplicar los agentes y sus motivaciones de modo que sumada a una perspectiva entrópica del

progreso social los ubique dentro de la descripción *humeana* de la convención, la génesis de las reglas de justicia y la creación de las principales instituciones en torno al poder de modo que todas las estrategias y postulados que Hume asume confluyan en una teorización de la justicia coherente con los principios morales y epistemológicos en la que se incluya la totalidad de su filosofía?

La complejidad de la pregunta anticipa de alguna manera el exigente ramillete de objetivos que este estudio ambiciona. El primero y fundamental, verdadero eje vertebrador del trabajo, es el de extraer de toda la obra *humeana* una teoría de la justicia coherente, consistente y completa, exenta de paradojas, en la que todos los elementos relacionados con la justicia que inundan la obra de escocés ocupen un lugar funcional dentro de un metarelato en el que aparezcan como elementos lógicamente ineludibles en la teoría. Partiendo de dicho objetivo fundamental, surgirán una batería de objetivos subordinados y secundarios igualmente fundamentales. En este sentido, el trabajo aspira a ofrecer una interpretación desde la que dar respuesta a todos los conflictos que la filosofía *humeana* genera a la hora de concebir la justicia; esclarecer los límites epistemológicos, pasionales y morales del agente o los agentes *humeanos* con el fin último de comprender las fronteras de la agencia tanto en el origen, como en el desarrollo de la justicia. A su vez, pretendemos con el estudio ofrecer un marco interpretativo que vuelva consistente la descripción del origen de la justicia y salve así las paradojas de la motivación que han poblado la literatura secundaria; en concreto, y debido a su particular relevancia, la relacionada con el conflicto planteado por la estrategia del *sensible knave* que en nuestra investigación se revelará fundamental para la coherencia del origen del gobierno y la propia evolución de las reglas de justicia.

1.3. Metodología

En el apartado metodológico hemos seguido las directrices que marcan los estudios de la corriente que se ha bautizado como “marxismo analítico”. La elección de esta metodología responde a la similitud de nuestra tarea, salvando obviamente las distancias, con aquella que emprendió el denominado grupo de

septiembre respecto del pensamiento de Marx². En este sentido, hemos adoptado, como en el caso de los autores adscritos a esta corriente, cada uno de los rasgos que Erik Olin Wright entendía como específicos de la corriente: En primer lugar, un compromiso con las normas científicas convencionales cuando usamos concepciones propias de la física adaptadas al estudio de fenómenos sociales como en el caso de la hipótesis de la entropía moral. En segundo lugar, una acentuada preocupación por la definición de conceptos, y por resguardar la coherencia lógica de los distintos análisis que hemos llevado a cabo en la interpretación de los procesos evolutivos que originan la justicia y el gobierno. En tercer lugar, el uso de modelos abstractos y formalizados extraídos de la teoría de juegos. En cuarto lugar, la focalización en las acciones intencionales de los individuos de cara a la comprensión de la gestación tanto de las distintas creencias como de las diferentes estructuras normativas. Y, por último, hemos abrazado un rasgo común a la mayoría de los marxistas analíticos: el individualismo metodológico³. Como con acierto afirma John Elster, este punto de partida implica, simplemente, considerar que «todas las instituciones, los patrones de comportamiento, y los procesos sociales pueden ser explicados en principio en términos de individuos exclusivamente: sus acciones, propiedades y relaciones» y que se basa en la idea de que los comportamientos colectivos deben estudiarse a partir de las motivaciones y creencias de los agentes que toman parte

² Como indica Roberto Gargarella en su texto, la aparición de la teoría de la justicia de Rawls y el propio decurso de la historia obligó a los teóricos marxistas a una revisión de los presupuestos y la justificación de la justicia en la transición al socialismo desde una perspectiva nueva que rechazaba presupuestos metafísicos como la propia estructura dialéctica del acontecer histórico. En este sentido, nuestro ejercicio en esta tesis podría clasificarse como una suerte de *humeanismo analítico* que persigue utilizar nuevas herramientas procedentes de distintos campos de investigación con la única intención de establecer una coherencia completa al cuerpo ético-político *humeano* en torno a la justicia. Este esfuerzo interdisciplinar por comprender a Hume se ha realizado de forma localizada por varios autores quienes han utilizado herramientas de la teoría de juegos de cara a comprender aspectos concretos de la propuesta humeana. Destacan entre ellos las figuras de Brian Barry, David Gauthier, o Russell Hardin. Véase: Roberto GARGARELLA. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.; David GAUTHIER. «Artificial Virtue and the Sensible Knave.» *Hume Studies* 18.2 (1992): 401-427.; Russell HARDIN. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: University Press, 2007. Brian BARRY. «David Hume as a Social Theorist.» *Utilitas* 22.4 (2010): 369-392.

³ E. O. WRIGHT «What is Analytical Marxism?» Wright, E. O. *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*. Londres: Verso, 1994. p. 181

en ellos⁴. Un individualismo metodológico, por otra parte, que no nos compromete ni con el presupuesto de que los hombres son egoístas, y racionales, ni con la idea de los sujetos como «átomos» con una existencia «presocial», y que entendemos resuelve una de las principales carencias en los análisis de la obra de Hume que no ha sido otra que la falta de una descripción rigurosa de los elementos que intervienen en la agencia y su coherencia respecto de las descripciones de los procesos sociales.

2. El estado de la cuestión.

2.1. Introducción

A pesar de la relevancia que la concepción de la justicia tiene en la obra *humeana*, los estudios específicos en torno a la misma se reducen al, a todas luces, insuficiente comentario de Harrison en su *Hume's Theory of Justice*⁵. El texto de Harrison no respondía a la necesidad de una sistematización de la obra *humeana* en torno a la propia concepción de la justicia y el gobierno como parecían reclamar los trabajos de John B. Stewart o Aryeth Botwinick, por ejemplo; lejos de eso, su propuesta se reducía a un interesante comentario guiado de cada una de las partes del libro tercero del *Treatise* con una clara vocación de manual académico para estudiantes. Este paisaje desoladoramente yermo solo ha sido regado con los esfuerzos o bien de unificación del proyecto filosófico *humeano*, o bien desde el análisis exhaustivo de la propuesta moral donde el papel de la justicia muestra su fuerza y relevancia. Examinaremos, en este sentido, los principales esfuerzos de unificación de la filosofía *humeana* y las distintas interpretaciones parciales de la justicia que de momento dominan el escenario académico.

2.1. Las principales versiones unitarias sobre la filosofía de Hume

Ignorado al principio; revitalizado hasta convertirse en el paradigma escéptico capaz de vislumbrar, sin cruzar, el umbral de las grandes soluciones por Kant;

⁴ John ELSTER. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⁵ Jonathan HARRISON. *Hume's Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

renacido y devuelto al escenario ético político por los auspicios utilitaristas de Bentham y Mill, la parcialización ha sido, al menos en los primeros cien años de interpretación de su filosofía, la principal característica de los estudios sobre Hume⁶. Antes del primer intento serio de una comprensión unitaria de su filosofía por parte de Norman Kemp Smith, destacaban los dos tomos de Galvano Della Volpe que escarbaban en el Hume más sociológico e ideológico, y el laborioso trabajo de Laird.⁷ Tras la extraordinaria aportación de Smith, el mérito de Glathe fue el de poner en valor el contenido de los libros segundo y tercero del *Treatise* que hasta entonces no habían recibido una atención lo suficientemente profunda; Flew y Àrdal, destacarían más tarde por esclarecer los entresijos de la primera *Enquiry* y el libro segundo del *Treatise* respectivamente⁸. Dentro del enfoque unitario de su filosofía destacan también la interpretación de corte marxista realizada por Baroncelli, y la aparición de la escuela norteamericana con las obras de Capaldi y Penelhum⁹. Recientemente, dentro de los esfuerzos por unificar las claves de la filosofía del escocés han sobresalido por su indiscutible calidad las obras de Stroud y Mackie¹⁰.

Dentro de la tradición interpretativa centrada en el análisis de la filosofía política *humeana* encontramos esfuerzos similares que la han intentado conjugar con el

⁶ El propio Hume asumía el fracaso que supuso el *Treatise* al principio, cuando en su autobiografía afirmaba: “Never literary attempt was more unfortunate than my *Treatise of Human Nature*. It fell *deadborn from the press*, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots.” (MOL, v). La visión del Hume parcializado fue una constante no únicamente entre la legión de sus detractores, sino aún más entre la de sus defensores, debido a que, llevados las más de las veces por el deseo de encontrar en él un precedente propio, no vacilaban, sin mala fe, en resaltar aquellos aspectos considerados más válidos y que habitualmente se acomodaban a la función que se esperaba de ellos.

⁷ J. LAIRD. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London: Archon Books, 1967.; Norman KEMP SMITH. *The Philosophy of David Hume*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2005.; G. DELLA VOLPE. *La filosofia dell'esperienza di David Hume*. 2 vols. Firenze: Sansoni, 1933-1935.

⁸ A. B. GLATHE. *Hume's Theory of the Passions and Morals*. Berkeley: University of California Press, 1950.; A. FLEW. *Hume's Philosophy of Belief*. London: Routledge and Keagan Paul, 1961.; P.S. ARDAL. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1966.

⁹ F. BARONCELLI. *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*. Firenze: La Nuova Italia, 1975; T. PENELHUM. *Hume*. Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1992.; N. CAPALDI. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne, 1975.

¹⁰ Barry STROUD. *Hume*. Londres: Routledge, 2003.; J.L. MACKIE. *Hume's Moral Theory*, Londres: R. & K. Paul, 1980.

resto de las ramas de su filosofía. En este sentido, sus principales exponentes van desde John B. Stewart, cuya obra sigue siendo un referente inexcusable, pasado por Aryeth Botwinick, David Miller y Frederick Whelan hasta llegar a las más recientes aportaciones de Rachel Cohon o Annette Baier¹¹.

2.2. Las distintas interpretaciones de la teoría de la justicia de David Hume

Dentro del terreno específico de la justicia, cuatro corrientes reclaman la inclusión de nuestro autor en sus ya pobladas filas: la tradición iusnaturalista, la tradición clásica de las teorías de la virtud, la tradición utilitarista y la tradición liberal.

2.2.1. La tradición de la jurisprudencia natural

La interpretación de la teoría de la justicia de Hume como una respuesta a los problemas internos que se habían generado en las distintas vertientes de la tradición de la jurisprudencia natural es relativamente reciente. El árbol genealógico de sus aciertos nos conduce desde la década de los setenta, donde, fruto de la caracterización de la ilustración escocesa desde el ámbito de las conexiones externas de los pensadores escoceses —especialmente con Locke y los filósofos continentales—, aparece la primera contribución importante de la mano de Duncan Forbes, pasando por los ochenta y noventa, donde autores como Stephen Buckle o Knud Haakonssen elaboran importantes estudios que amplían considerablemente el trabajo de Forbes, hasta llegar a los estudios de James A. Harris en la actualidad¹².

¹¹ Annette. BAIER. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.; Aryeth. BOTWINICK. *Ethics, Politics and Epistemology: A Study in the Unity of Hume's Thought*. Lanham: University Press of America, 1980.; Rachel COHON. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.; David. MILLER. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford: University Press, 1984.; John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Nueva York: Columbia University Press, 1963.; Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

¹² D. FORBES. *Hume's Philosophical Politics*. Nueva York y Londres: Cambridge University Press, 1975. Cap. 1- 2; S. BUCKLE. *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991; K. HAAKONSSSEN. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; del mismo autor,

En 1975, Duncan Forbes finaliza el ambicioso proyecto de contextualización de la filosofía político-jurídica de Hume dentro de la tradición de la jurisprudencia natural moderna iniciada por Grocio¹³. Dos serán las ideas principales desde las que defenderá su tesis: 1) la continuidad entre el sentido del método experimental propuesto en el *Treatise* y el proyecto metodológico de Grocio y Pufendorf; 2) la historicidad entendida como “*artificialidad natural*” con la que tanto Hume como los filósofos de la jurisprudencia natural caracterizan la justicia.

El aspecto newtoniano de la ciencia del hombre anunciado por el subtítulo del *Treatise*, y cuya relevancia había sido puesta de manifiesto por los intérpretes del siglo XX —especialmente los positivistas—, como el rasgo característicamente original de la filosofía de Hume y la pieza angular de su escepticismo y ruptura frente a la jurisprudencia natural, es analizado en profundidad por Forbes. Combativo con el dogma interpretativo postulado por el positivismo, sus conclusiones denuncian la hipérbole contenida en la “*new scene of thought*” a la que Hume se refería en la famosa carta a Cheyne de Marzo o Abril de 1734, descartando la pretendida originalidad del programa *humeano* que algunos presumían, vaticinaba el subtítulo¹⁴. Lejos de ver en Hume al verdugo de la tradición de la Natural Law, Forbes es el primero en mostrar que el objetivo

Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; J. A. HARRIS. «Hume on the moral obligation to justice.» *Hume Studies* 36.1 (2010): 25-50.

¹³ Anteriormente al trabajo de Forbes, las interpretaciones del pensamiento de Hume desde las perspectivas teóricas generadas por Grocio solo encuentran un hueco secundario en algunos estudios a modo de supuesto implícito en la interpretación de algunos pasajes. Cabe destacar entre ellos el de Silvana Castigione. Véase: S. CASTIGIONE. *Giustizia e bene commune in David Hume*. Milano: Giuffré, 1964. Además de la consolidación de Hume dentro de la tradición de la *Natural Law*, el texto de Forbes consigue vertebrar el pensamiento político de Hume dentro de su propio tiempo, concretamente en la estela de los ataques de Bolingbroke a la administración de Walpole. A su vez, entre sus merecimientos sobresale el esclarecimiento de los fines políticos a los que servía la *History*, y las diferencias que la destacaban frente a las teorías constitucionalistas de sus predecesores y contemporáneos como Rapin, Bolingbroke, Lyttleton, Blackstone, Guthrie y Hurd.

¹⁴ *Letters*, I, 16. vol. 2.

metodológico perseguido en el *Treatise* no es sino un fin compartido con la teoría de la jurisprudencia natural: la investigación empírica de la naturaleza humana a través de un método experimental con el fin de encontrar las leyes naturales que dan forma a la obligación y explican la sociabilidad¹⁵.

La tradición de la Natural Law no era, pues, el objetivo de las críticas de la filosofía de Hume, excepto en la medida en que ésta compartía el racionalismo abstracto de aquellos que derivaban la moralidad de formas y relaciones eternas¹⁶.

La segunda fuente de conexión con la tradición de la Natural Law que Forbes explora es la historicidad o progresividad de la constitución de la propiedad y la sociedad¹⁷. Forbes muestra con acierto cómo, tanto en Grocio como en Pufendorf, el pacto sobre la propiedad es progresivo como en Hume, y no un acto concreto de la voluntad. En ambos, el artificio humano es precisamente el despliegue inevitable de su naturaleza¹⁸.

Lo realmente novedoso en Hume deja de ser, pues, su proyecto newtoniano (un proyecto que Turnbull identificaba en Hume curiosamente como una herencia

¹⁵ Un objetivo que Forbes descubre en Grocio y su elección del método a posteriori (por lo que sería duramente criticado) frente al a priori como modo de acercamiento a la ley natural; y que también está implícito en el famoso pasaje *etiamsi daremus* que más tarde recorrería las arterias de los textos morales de Hutchenson envueltos de un tejido inconfundiblemente lockiano. Véase. Duncan FORBES. *Hume's Philosophical Politics*. Op. Cit. p. 18.; Hugo GROCIO. *The Rights of War and Peace*, ed. Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005; 3vols.

¹⁶ Sin embargo, como apunta Forbes, no era esa la jurisprudencia natural que se enseñaba en las universidades escocesas, sino el punto de vista de moralistas como Cudworth, Samuel Clarke o Wollanston. Duncan FORBES. *Hume's Philosophical Politics*. Op. Cit. p. 16.

¹⁷ Rompe Forbes aquí con una más que anclada visión de la jurisprudencia natural y su tradición en clave ahistórica. Un claro ejemplo de este tipo de interpretación lo podemos encontrar en P. FORIERS y C. PERELMAN, "Natural Law and Natural Rights", en P. WIENER (ed), *Dictionary of the History of Ideas*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1973.

¹⁸ Duncan Forbes ve en las teorías de los herederos de Grocio del siglo XVII una genuina concepción evolutiva de la sociedad y de las leyes sociales, no viendo forzoso extraer de sus afirmaciones que, como en el caso de Hume, ambos entienden el gobierno y la sociedad civil como una conveniencia humana que emerge del desarrollo de la propia sociedad al calor de las necesidades de los individuos. Duncan FORBES. *Hume's Philosophical Politics*. Op. Cit. p.28.

ciceroniana) o la forma más o menos moderada de su escepticismo, sino más bien, la aplicación del principio de asociación como norma rectora de los acontecimientos humanos, y el descubrimiento de que una filosofía experimental genuina descarta las causas finales y supone una separación, definitiva, de lo natural y lo sobrenatural¹⁹. Será esta conclusión la que nos revele a un Hume cuyo pensamiento no es sino una respuesta a las deficiencias de la jurisprudencia natural para explicar la obligación moral hacia la justicia. Una respuesta que llevando a sus últimas consecuencias el *etiamsi daremus* grociano cristalizará en su crítica demoledora a la idea de contrato y por defecto a la idea de promesa, y a la religión natural y su teleología subyacente²⁰.

Para Forbes, pues, lo que Hume puso ante sus contemporáneos fue una versión exclusivamente empírica y secular de los principios fundamentales de la Natural Law, y un intento de colocar la fundamentación de la ciencia de la moralidad y la ley en una ciencia del hombre que no necesitara de la hipótesis religiosa.

El libro de Forbes habilitó un nuevo territorio del que pronto germinaron algunos estudios y artículos encaminados a explorar en la misma dirección. De entre los más destacados, ya en los ochenta, sobresale *The Science of Legislator* de Knud Haakonssen. La intención fundamental del texto de Haakonssen era la de realzar la originalidad de las respuestas de Adam Smith a los interrogantes abiertos por David Hume, y exponer de modo sistemático el sistema de jurisprudencia natural y el pensamiento político del padre de *La Riqueza de las*

¹⁹ Ese será el principal reproche que Hume tendrá para con sus predecesores: su dependencia de la hipótesis religiosa (la sanción divina en Pufendorf) o teleológica (el concepto finalista de la naturaleza en Hutcheson) para volver coherente sus narraciones sobre el hombre y la sociedad. Véase la carta a Hutcheson de septiembre de 1739 (Letters I, 32-3). Según Forbes en esa queja sobre la concepción hutchensoniana de naturaleza está contenido el sentido del “sobre-trabajado” pasaje del *is-ought*, es decir, la queja de que en los sistemas anteriores la constitución social del hombre incluye los imperativos morales entre los hechos de la naturaleza humana. Duncan FORBES. *Hume's Philosophical Politics*. Op. Cit. p. 60.

²⁰ Solo aceptando la secularización de la política en Hume podemos entender la alusión a Horacio en la carta de septiembre de 1739 para señalar la necesidad que Grocio y Pufendorf tienen de afirmar que la justicia se deriva exclusivamente de la utilidad social para que sus teorías sean consistentes.

Naciones. Sin embargo, las escasas cuarenta y cuatro páginas que le dedica a Hume afianzaban las intuiciones que habían sido defendidas por Duncan Forbes.

Será en la década de los noventa cuando aparezcan dos obras fundamentales en la consolidación de esta línea interpretativa: El estudio sobre las teorías de la propiedad de Stephen Buckle y la exposición más completa hasta la fecha de la relación entre la Natural Law y la filosofía moral del XVIII a cargo del propio Knud Haakonssen.

El texto de Buckle daba respuesta a lo que en el apéndice sobre la justicia de la *Enquiry Concerning the Principles of Morals* no parecía sino una especie de puzle irresoluble, una suerte de contradicción interna en la conciencia del propio Hume (escéptico y seguidor de los postulados metodológicos de Newton) a la hora de alinear su pensamiento dentro de una tradición, a priori, antitética a los postulados que defendía:

“This theory concerning the origin of property, and consequently of justice is, in the main, the same with that hinted at and adopted by Grotius” (EPM, 307n)

De entre las múltiples conexiones con la tradición de la Natural Law que Buckle describe y argumenta, destacan dos estrechamente relacionadas con la teoría de la justicia de Hume. En primer lugar, la concerniente al problema de la obligación. La impotencia de la razón para generar obligaciones o efectos morales en Pufendorf, fruto de su crítica a Grocio; y la necesidad para su teoría de que la obligación necesitara del concurso de la voluntad divina y de la ley; sumada a su concepción de las características que definían la naturaleza del ser superior — fuerza y razones justas— como creador de la ley, legó a la posteridad la aparición de dos tipos diferentes de obligación: externa e interna²¹. Esta dualidad afectaría

²¹Para Pufendorf los derechos eran una consecuencia directa de la existencia de deberes, y estos eran a su vez la consecuencia última de la existencia de leyes que para ser tales necesitaban de un superior que las promulgara. De esta forma combatía las, a su juicio, peligrosas consecuencias de los postulados de Grocio y la pretendida autosuficiencia en cuestiones morales del propio individuo. Para contrarrestarlo Pufendorf reduce el papel de la razón respecto de la obligación caracterizando su ejercicio en la composición de la obligación como meramente instrumental. En ese carácter

notablemente la teoría moral de Hutchenson y como consecuencia la de Hume. A través del programa hutchensoniano, el *moral sense* se enfrentaba a dos conflictos fundamentales: de un lado el problema de las cualidades secundarias y el escepticismo subyacente que Hutchenson resuelve con la *benevolence*. Del otro, el problema de los derechos externos, fundamentales para la estabilidad de la justicia. Será en estos últimos donde Buckle descubrirá el eslabón para unir los esfuerzos de Hume con los problemas originados por Grocio y Pufendorf. En Hutchenson, el mero hecho de aprobar la benevolencia de una acción nos obligaba a ejecutarla, sin embargo en el dilema de los derechos externos, a medio camino entre los perfectos y los adventicios, el *moral sense* orientado a la *benevolence*, como capacidad pasiva, se mostraba incapaz de dar respuesta, generándose en la teoría moral de Hutchenson una tensión sólo resoluble con la búsqueda de una suerte de “*sense of duty*” que no podía fundarse ya en las afecciones del *moral sense*, ineficaces a la hora de tender la decisión del individuo hacia el derecho perfecto en situaciones de “dilema externo”. Esta tensión que Hutchenson solapa con su concepción teleológica de la sociedad y con la subordinación del individuo al sistema, Hume, que parte de supuestos exentos de hipótesis sobrenaturales, se ve obligado a tratarla con mayor profundidad valiéndose para resolverla de la división pufendorfiana de los estados en natural y adventicio, y generando a partir de ahí su formulación de la justicia como una virtud artificial, limitando, a su vez, el papel del *moral sense* para otorgarle mayor campo de acción a la razón.

La segunda conexión con la Natural Law toma forma en el problema del origen de las normas de justicia y su legitimidad en la costumbre. El origen, y en cierta medida los problemas relativos a la moralización de la justicia en Hume, son rastreados por Buckle hasta la teoría de la extensión del *sumum* y la aplicabilidad al

instrumentar al que relega Pufendorf la razón ve Buckle el origen del rechazo de la razón como fundamento de la moral por parte de la escuela del *moral sense*. Stephen. BUCKLE. *Natural Laws and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Op. Cit. p. 63-64.

comportamiento humano en la historia del método apriorístico de Grocio²². Desde esta óptica se puede dar un paso para reconocer que la sociología histórica desarrollada notablemente en Escocia en el siglo XVIII, de la que Hume es un importante baluarte, es un desarrollo natural de la tradición grociana y no una ruptura decisiva con la misma.

En la otra obra fundamental de la década de los noventa, *Natural Law and Moral Philosophy*, Haakonssen plantea una reinterpretación completa y original de toda la ilustración escocesa a partir de una reformulación de las características principales de la propia tradición de la Natural Law²³. Su intención es la de demostrar que la teoría de la Natural Law no era única y exclusivamente individualista, sino que dentro de su tradición coexistía una corriente mayoritaria más cercana a las posturas comunitaristas que en su recepción escocesa habilitó la posibilidad de una síntesis de sus postulados con los del humanismo cívico. Su tesis principal afirma que la jurisprudencia natural protestante surgida con Grocio

²² En Grocio la extensión del *sumum* obligaba a los individuos a generar relaciones morales adscritas a la constitución y el respeto mutuo de la propiedad privada; una propiedad privada que había surgido del ejercicio de la naturaleza misma y que, sumada a su uso del método a priori como modo de acercamiento a la denominada “lógica de la acción”, otorgaba a la historia un status objetivo y la constituía en una suerte de historia natural de la que extraer un contenido objetivo para la naturaleza humana.

²³ La ilustración escocesa ha sido estudiada desde diferentes ópticas, siendo la obra de Haakonssen la más ambiciosa por cuanto comporta de síntesis respecto de las anteriores. Desde el enfoque del republicanismo y el humanismo cívico asociado al mismo destacan los siguientes estudios: Caroline ROBBINS. *The Eighteenth-Century Commonwealthman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959; J. G. A. POCOCK. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Ténos, 2002; del mismo autor, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; John ROBERTSON. *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*. Edimburgo: University Press, 1985. Los acercamientos desde el republicanismo a la tradición de la ilustración escocesa han sido utilizados por investigadores norteamericanos con la intención de desligar su tradición republicana de los postulados de Locke y acercarla a las ideas comunitaristas. Además de la visión republicana, otras tradiciones se han postulado como fuentes originales de la ilustración escocesa. M. A. Stewart ha destacado la influencia del legado estoico y su cristianización en el pensamiento escocés en su “The origins of the Scottish Greek chairs”, en *“Owls to Athens”: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. (ed) E. M. CRAIK. Oxford: Clarendon Press, 1990, 391-400; del mismo autor, “The Stoic legacy in the early Scottish Enlightenment”, en *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, (ed) Margaret. J. OSLER. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 273-96.

contenía en germen una tensión entre la tendencia hacia una fundamentación de la sociedad y la condición moral del individuo basada en los derechos naturales subjetivos, y otra tendente a la fundamentación basada en la ley natural y los deberes, de la que los derechos individuales eran consecuencia. De esta tensión surgen dos corrientes diferenciadas: una marcada con el rasgo individualista, basada en los derechos subjetivos liderada por Grocio, y otra que se origina con Pufendorf, basada en los deberes y la ley como elementos fundacionales, y marcada por rasgos más comunitaristas y cercanos al republicanismo. Será, según Haakonssen, esta última la que conseguirá en su recepción escocesa una síntesis entre la jurisprudencia natural, las tesis del humanismo cívico republicano, y el propio cientificismo en boga en aquellas fechas.

Haakonssen descarta a Hume y a Smith como componentes “puros” de esta tradición de la jurisprudencia natural que surge de Pufendorf, y los sitúa en la línea individualista que surge con Grocio y que se desarrolla a través de Hobbes, concediéndoles el papel de transformadores de la negociación contractualista en un complejo e histórico desarrollo socio-político que precisamente socavará en parte ese individualismo y sintetizará las dos corrientes en las que se había dividido la jurisprudencia natural²⁴. El mérito reservado para la teoría de la justicia de Hume en el texto de Haakonssen es el de ofrecer la solución más radical al problema de la relación entre el *goodness* y la *obligation* surgido en el contexto de la Natural Law. La solución *humeana*, según Haakonssen, suponía un rechazo directo de las soluciones luteranas, basadas en la obligación a través de la jerarquía de autoridades con el horizonte final en la voluntad de Dios, y de las calvinistas que reflejaban la obligación en cada individuo como la irradiación de la voluntad de Dios, así como las propuestas por los platonistas de Cambridge y

²⁴ En esta lectura del papel de Hume y Smith, Haakonssen sigue, solo en parte, la línea de Alasdair MacIntyre. Véase: Alasdair MACINTYRE. *Whose Justice? Which Rationality?* Londres: Duckworth, 1988. La importancia del papel de la historia dentro de la teoría moral de Hume se puede comprender desde este posicionamiento. Para Hume la historia explicaba el desarrollo y la naturaleza del propio juicio moral, a diferencia de los autores “*pufendorfianos*” para los que una visión teleológica daba cuenta suficiente de la génesis de los deberes.

el racionalismo de Samuel Clarke, pasando por las teorías del *moral sense* de Shaftesbury y Hutcheson.

En la actualidad, y en el contexto de los análisis sobre el problema de la obligación moral en la teoría de la justicia en Hume, James A. Harris ha planteado nuevos argumentos que colocan la teoría del escocés en la estela de la tradición de la Natural Law frente a la tendencia reciente de situarla dentro de la tradición de las éticas de la virtud. Para Harris, en la jurisprudencia natural la obligación moral hacia la justicia es desarrollada en términos de la necesidad de respetar la propiedad, los contratos, y la autoridad política en una sociedad pacífica estable, así como la propia justicia es definida fundamentalmente como un asunto de respeto de los derechos perfectos manifestado por omisión, y no a través de la acción. Harris afirma que los dos primeros libros del *Treatise* explican el carácter eminentemente social del ser humano con todas sus contradicciones y prepara el camino para que el libro III sea una respuesta a ese problema de la sociabilidad. Las ausencias en la definición de la justicia dada por Hume van encaminadas en ese sentido: en el de ofrecerla como una solución a la sociabilidad en los términos de la tradición grociana.

Según la interpretación de Harris, para Hume la persona justa es simplemente aquella que obedece las convenciones que definen la naturaleza de la justicia, sin importar el por qué lo hace. Para defender su propuesta, Harris mantendrá que en Hume la acción justa, considerada en sí misma, es, como en Grocio, moralmente insignificante, así como propondrá que, en el caso de la justicia, no importa cuál es el motivo que impulsa al agente, ya que lo que se aprueba moralmente son las consecuencias de la adhesión general a las reglas de la justicia, consecuencias descritas no en términos de maximización de la felicidad o el bienestar, sino en términos de paz y orden social.

2.2.2. La interpretación de la justicia humeana desde la ética de la virtud.

La interpretación de la ética de Hume desde la óptica de la teoría de la virtud tiene su origen en la creencia de que su propuesta era un desarrollo del proyecto

hutchensoniano de revitalización de la virtud frente al enraizamiento, en la época, de la ética pufendorfiana²⁵. Hutchenson, descontento con las modificaciones de Carmichael sobre la doctrina de Pufendorf, rechaza ambas versiones y combina en su teoría una suerte de fusión entre la jurisprudencia natural y la teoría de la virtud y el bien supremo, corrigiendo así lo que a su modo de ver no era sino un exceso del papel jugado en las doctrinas éticas de la época por los “deberes externos”. Teniendo en cuenta este escenario, muchos interpretan la filosofía moral de Hume como un desarrollo del proyecto iniciado por Hutchenson, y como un rechazo a su vez de la teoría de los derechos naturales²⁶.

El conflictivo papel de la virtud en la teoría moral de Hume ha sido estudiado desde dos puntos de vista: uno débil, y otro fuerte. El primero, el que ve a Hume como un teórico de la virtud, destaca el rasgo distintivo de la filosofía moral de Hume en su intención de fundamentar la moralidad en las pasiones y hacerlo de una forma más rica y menos reductiva que las propuestas egoístas de Hobbes o Mandeville, y de una forma más realista y “naturalista” que la intentada por Hutchenson. Según esta lectura, las distinciones morales son entendidas como diferencias de rasgos personales o caracteres, y analizadas como diferentes mezclas de pasiones. La “virtud”, pues, se convierte en el concepto central de su teoría, junto con el concepto de “carácter” y “vicio”, en lugar del de “regla”, “deber” u “obligación”²⁷. El fundamento de esta interpretación de la ética de Hume se lo debemos a Páll Árdal y su estudio pionero sobre la relación entre los libros II y III del *Treatise*²⁸. El desarrollo de esta visión, centrado en el discurso de

²⁵ Desde la introducción de la jurisprudencia natural en Escocia por parte de Carmichael y su traducción del *De Officio Hominis et Civis*, muchos fueron los que impartieron las categorías pufendorfianas desde los estrados de las universidades escocesas: el propio Carmichael, Hutchenson, Adam Smith, y Thomas Reid en Glasgow; William Law, William Scott, John Pringle, y James Balfour en Edimburgo; y George Turnbull y David Verner en Aberdeen.

²⁶ Esta afiliación está también en la base de todos aquellos que conectan las posturas de Hume con el proyecto de la filosofía grecorromana.

²⁷ Jacqueline TAILOR. “Virtue and the Evaluation of Character”, *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, (ed) Saul TRAIKER. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p 276.

²⁸ Las tesis de Árdal han sido desarrolladas por importantes intérpretes de Hume como David Fate Norton, Annette Baier, Jacqueline Taylor, Stephen Darwall o Don Garret.

las virtudes naturales, ha generado uno de los debates más intensos acerca de las contradicciones internas en la teoría de la justicia de Hume debido a un escollo, a priori, insalvable para dicha interpretación: el problema de la virtud de la justicia. Como señala Rachel Cohon, cualquier intento de situar el análisis de las virtudes naturales de Hume dentro de la tradición de las éticas de la virtud tropieza con el problema de que en el caso de las virtudes artificiales, la naturaleza de la acción correcta no está definida en los términos de un carácter particular o concreto²⁹. Es la convención la que determina la distinción entre el acto justo y el injusto, alimentándose la motivación para esa primera convención del “*self interest*”. La solución que la propia Cohon plantea para mantener a Hume dentro de la estela de las teorías de la virtud y salvar el problema es la de considerar que las consideraciones sobre la justicia pueden convertirse, dentro de la teoría de Hume, en parte del carácter de una persona, y que como resultado de la costumbre y la asociación con el orgullo y la vergüenza, se convierten en sentimientos *motivantes* lo suficientemente fuertes como para mover al agente a la acción incluso cuando el acto justo no es de su interés. Hay pues para Cohon, una virtud de la justicia, aunque tal respeto por el deber no sea natural³⁰.

El segundo punto de vista, el denominado más arriba como punto de vista “fuerte” sobre la ética de Hume en clave de teoría de la virtud, es el que identifica con total claridad en el pensamiento del escocés una ética normativa de la virtud. Los dos exponentes más importantes de esta segunda lectura son Rosalind Hursthouse y Christine Swanton. Sus tesis parten de la idea de que para Hume son las cualidades del carácter, antes que las acciones o las máximas de la elección, el objeto primero de la evaluación moral. El problema que sale al frente en este tipo de interpretación de la filosofía de Hume es encontrar en su teoría una descripción de las virtudes concretas que conduzcan a la perfección en la vida del hombre o sencillamente a su felicidad como proyecto unitario. Hursthouse sortea el problema interpretando la descripción de los cuatro tipos

²⁹ Rachel COHON. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Op. cit. p.166-71.

³⁰ *Ibíd.* p. 171.

de caracteres que excitan el placer en el sentido moral, y que tradicionalmente se han interpretado en clave disyuntiva, en clave conjuntiva, asumiendo que Hume no permitiría inconsistencias en su descripción de los rasgos que fomentan el placer moral, incluyéndolo así en la tradición antigua y aristotélica³¹.

Del otro lado, Christine Swanton ha sugerido que no existe tensión alguna entre el sentimentalismo escéptico de Hume y la idea de que su ética es una ética de la virtud³². Swanton afirma que la virtud en Hume, a diferencia de Aristóteles, es una propiedad de reacción, pero una propiedad de reacción de los objetos, es decir, de los seres humanos, y no una mera proyección.

2.2.3. La interpretación utilitarista.

Las etiquetas han estado siempre al servicio de aquellos intérpretes ávidos de una “historia” ordenada y simplificada del quehacer filosófico. En lo que respecta a la filosofía de Hume, este interés se ha visto siempre multiplicado debido a la ausencia de sistema y a la complejidad y ambigüedad de la propuesta del escocés en temas tan intrincados como el de la justicia. La adopción de un sistema prefijado como marco de referencia para la interpretación de sus textos se ha antojado siempre una tentación legítima para localizarlo en la irregular topología filosófica y deshacerse de los “pequeños” problemas que surgen de su lectura y que, dentro de marcos como el utilitarista, se resuelven como anomalías dentro de la propia corriente fruto de la idiosincrasia propia del pensador escocés, o

³¹ Rosalind HURSTHOUSE. «Virtue Ethics and Human Nature.» *Hume Studies* 25.1 (1999): 67-82. El error en la interpretación de Hursthouse es dar por hecho que Hume no asumiría esa inconsistencia. Un ejemplo de que lo haría lo vemos en la relación que Hume establece entre la justicia y la benevolencia: el hecho mismo de que actuar justamente vaya en contra de la propia benevolencia señala la imposibilidad de una benevolencia universal. Quizá la crítica más consistente a este argumento sea la que proviene del propio escepticismo de Hume en lo concerniente a la unidad de la naturaleza del hombre y su felicidad. Ejemplos de este escepticismo son sus cuatro ensayos sobre la felicidad, o el ensayo titulado “*The Sceptic*”. Para una crítica de la postura de Hursthouse véase: James HARRIS. «Hume on the moral obligation to justice.» Op. Cit. Para una interpretación de los ensayos sobre la felicidad en clave deconstructiva del proyecto clásico véase: James HARRIS, “Hume’s Four Essays on Happiness and their Place in the Move from Ethics to Politics”, en *New Essays on David Hume*, (ed) Emilio MAZZA y Emanuele RONCHETTI. Milán: FrancoAngeli, 2007. 223-235.

³² Christine SWANTON. «Can Hume be Read as a Virtue Ethicist?» *Hume Studies* 33 (2007): 91-113.

simplemente como elementos indicativos de su proto-utilitarismo y su papel de “fundador” de la corriente. Este epígrafe no tiene, sin embargo, un carácter meramente descriptivo; su intención no es la de enumerar aquellas posiciones que ven en Hume a un utilitarista, o a un proto-utilitarista, ni tan siquiera la de posicionarse dentro del espectro de intérpretes que rechazan dicha posición por incompleta. Su vocación es la de denunciar definitivamente los errores gravísimos que dicha interpretación ha supuesto para la comprensión de la teoría de la justicia *humeana* y explicar detalladamente por qué se deben evitar, en lo que respecta a la filosofía de Hume, inclusiones simplistas de este tipo en aras de poder reutilizar los argumentos del escocés en la construcción de modelos de justicia eficaces frente a los problemas éticos que en la actualidad nos desafían.

2.2.3.1. *Defensores de la interpretación utilitarista*

Si bien Bentham calificaba, en su *A Fragment of Government*, como providencial la influencia de Hume en la gestación de su famoso principio de utilidad, no sería hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando la ubicación del pensamiento *humeano* dentro de la doctrina utilitarista se convirtió, gracias a las distintas compilaciones que aparecieron en la época, en la interpretación canónica de la filosofía del escocés³³. Aunque ya Henry Sidgwick trataba la filosofía de la *Enquiry* bajo el prisma utilitarista entendiendo como una renuncia filosófica y de principios la denostación del *Treatise* por Hume³⁴, la alusión más rotunda la

³³ Jeremy Bentham, *A Fragment of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. cap 1, sec 36 nota 1. En esa nota dejaba claro que Hume le había enseñado: “*that the foundations of all virtue are laid in utility*”. En la siguiente nota el propio Bentham describía su sensación al leer el libro tercero del *Treatise* “*as if the scales had fallen from my eyes*”. Sin embargo, no podemos obviar la nota en su *Introduction of Principles of Moral and Legislation*, donde Bentham sitúa la obra de Hume dentro del ramillete de autores criticados por no compartir elementos esenciales del principio de utilidad y centrarse solo en la *sympathy* y en la aprobación del acto sin tener en cuenta la maximización de la utilidad ni la justificación externa del principio de valoración.

³⁴ Sidgwick entiende la segunda *Enquiry* como el verdadero legado ético humeano: “*as the earlier Treatise was expressly repudiated by its author, I have in the main confined my attention to the later work, which in Hume’s own opinion was of all his writings “incomparably the best”*”. Henry SIDGWICK. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London: Macmillan, 1906. p. 205n. Recientemente otros autores se han sumado a esta visión. Véase: David GAUTHIER «David Hume: Contractarian.» *Philosophical Review* 88 (1979): 3-38.; F. van HOLTHOON. ‘From Sentiment to Utility: Hume’s Rewriting of Book III of the *Treatise*’, conferencia no publicada (2000).

encontramos en la mastodónica obra de Leslie Stephen donde Hume no solo es considerado un pensador utilitarista más, sino el más claro exponente de la doctrina en el siglo XVIII³⁵. Ya en el amanecer del XX, Ernest Albee se encargó de postular la segunda *Enquiry* como el texto fundacional del utilitarismo³⁶. Una interpretación, la de Albee, que Plamenatz terminaría de fijar cuatro décadas más tarde en su estudio sobre el utilitarismo inglés y que compiladores como Anthony Quinton o autores como Roger Crisp han mantenido desde entonces³⁷.

En las postrimerías del siglo XX y los albores del XXI algunos autores trataron de profundizar en sus argumentos a la hora de considerar utilitarista o proto-utilitarista la filosofía de Hume. Las estrategias oscilaron entre una redefinición de la propia tradición utilitarista, y una relectura de la obra del escocés desde una perspectiva anacrónica. De entre las del primer tipo, destacan las que sitúan a David Hume como una figura transicional entre las propuestas de Hutcheson y el utilitarismo filosófico de Bentham, y las que lo incluyen dentro de una nueva tradición utilitarista con origen en los textos de Epicuro. Podemos considerar a Darwall y Rosen, con sus particulares diferencias, como los principales representantes de ambas visiones³⁸.

³⁵ La alusión a la que hacemos referencia es la siguiente: “(In Hume’s Works) the essential doctrines of Utilitarianism are stated with a clearness and consistency not to be found in any other writer of the century”. Leslie Stephen. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. New York: Harcourt, Brace, and World, 1962. p. 87.

³⁶ Albee afirma: “The *Inquiry Concerning the Principles of Morals*, with all its defects and shortcomings, is the classic statement of English Utilitarianism”. Ernest ALBEE. *A History of English Utilitarianism*. London, 1901. p. 112.

³⁷ John PLAMENATZ. *The English Utilitarians*. Oxford: Clarendon Press, 1949. Plamenatz apostillaba al principio de su obra: “David Hume is rightly regarded as the founder of utilitarianism”. Anthony QUINTON. *Utilitarian Ethics*. London: MacMillan, 1973. Quinton escribe acerca de Hume: “by far the most important, elaborate and philosophically penetrating anticipation of the utilitarianism of Bentham and Mill”. p.17. Roger CRISP. “Hume on Virtue, Utility, and Morality,” en *Virtue Ethics: Old and New*, ed. Stephen Gardiner, Ithaca: Cornell University Press, 2005

³⁸ Frederick ROSEN. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2005. Stephen DARWALL. “Hume and the invention of utilitarianism”, en M.A. STEWART y John. P. WRIGHT. *Hume and Hume’s Connections*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. Podemos citar también aquí a Frederick G. Whelan quien, de manera puntual, también concede a la ética humeana el lugar intermedio necesario para el paso decisivo de Hutcheson a Bentham, a pesar de

El papel que Darwall reserva para la filosofía de Hume es el de “puente” entre aquellas filosofías que contenían en germen algunos de los supuestos teóricos que más tarde defendería el utilitarismo (sobre todo el *greatest-happiness principle*), y el *utilitarismo filosófico* propio de Bentham³⁹. Según Darwall, la moral de Hume supone un desplazamiento de los postulados de Hutcheson hacia la idea de una ética normativa basada en las proposiciones no morales acerca del bien, —una intuición fundamental para la aparición posterior de una filosofía como la de Bentham. El rechazo, por parte de Hume, de la existencia de un *sentido* exclusivamente moral (al que Hutcheson llegaba bajo la influencia de Locke) capaz de detectar y distinguir la benevolencia de los actos independientemente de la suma de utilidad o placer que generaban; y de un concepto moral como el de benevolencia para dotar de sentido a nuestras distinciones de lo bueno y lo malo, habilitaban la posibilidad de que un fundamento externo pudiera justificar la aprobación de un carácter, así como justificar, como más tarde consideraría Bentham, la aprobación o no de un acto. Será en esas variaciones propuestas por

que en lo que respecta a la teoría de la justicia su posicionamiento es más cercano a interpretar a Hume como parte de la tradición iusnaturalista o humanista. Véase: Frederick G. WHELAN. *Order and artifice in Hume's political philosophy*. Op. cit. Otro caso similar es el de J. Moore que ve en Hume el enlace fundamental, esta vez, entre el utilitarismo y el iusnaturalismo: “Hume must have “taxed the benevolence” of Hutcheson, by associating Grotius and Pufendorf with the line from Horace, for Hutcheson had adopted a modified version of the Grotian distinction between perfect and imperfect right, while at the same time upholding a Stoic conception of natural law and natural jurisprudence”. J. MOORE. ‘Natural Law and the Pyrrhonian Controversy’ in P. Jones (ed.) *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: John Donald, 1988. Véase también del mismo autor: ‘Hume’s Theory of Justice and Property’, *Political Studies*, 24: 103–19.

³⁹ El concepto “utilitarismo filosófico” hace referencia a la noción acuñada por Thomas Scanlon en “Contractarianism and utilitarianism”, en A. Sen y B. Williams (eds). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: University Press, 1982. p 108. Los autores que Darwall señala como antecedentes de la filosofía utilitaristas son Cumberland y Hutcheson. En ambos autores se descubren elementos fundamentales para el utilitarismo: en el caso de Hutcheson, la acción como elemento de la evaluación moral y el principio de la mayor felicidad para el mayor número: “that action is best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers” en su *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (1764).; en el caso de Cumberland la defensa de una razón que unía los fines de nuestra felicidad a la de los demás bajo una interpretación teleológico voluntarista de la Natural Law: “la razón dicta a cada uno como su fin su propia felicidad junto con la felicidad de los otros” De legibus naturae”. Darwall también se hace eco de la interpretación de H. Paolucci que sitúa el origen del principio de utilidad y maximización en la obra de Beccaria *Dei delitti e delle pene* (1764), concretamente en el fragmento en el que Beccaria afirma: “la massima felicità divisa nel maggior numero”.

Hume a la ética de Hutcheson donde Darwall encuentre el nexo fundamental hacia el utilitarismo que más tarde desarrollará Jeremy Bentham.

Frederick Rosen ha propuesto una vía alternativa para la inclusión de la filosofía *humeana* dentro de la tradición utilitarista. Su punto de partida es una revisión en profundidad de la propia tradición y del origen de la misma que sitúa en la tradición epicúrea⁴⁰. Rosen destaca cómo dentro del sistema de Epicuro la justicia no es deseable por sí misma, sino que lo es debido a su conveniencia como medio para la ventaja mutua. En esta concepción artificial de la justicia y desligada de cualquier trascendencia encuentra Rosen un puente que conecta con las concepciones de la justicia expuestas por Hume, Smith y Bentham. En el recorrido propuesto por Rosen para el utilitarismo destacará la figura de Gassendi como el máximo exponente de la revitalización del epicureísmo frente al escolasticismo en el siglo XVII y como la pieza fundamental para la comprensión del utilitarismo *humeano* debido a su síntesis de la justicia epicúrea en tres elementos fundamentales: la utilidad como criterio para comprender la justicia, el consentimiento como base de su legitimidad y la extensión a la totalidad de los miembros; síntesis de la que la filosofía *humeana* se considerará una simple variación⁴¹.

⁴⁰ La principal base para la inclusión de Hume dentro del epicureísmo que conecta directamente con el utilitarismo de Bentham la encuentra Rosen en la primacía de la relación entre justicia y utilidad frente a la relación entre utilidad y hedonismo que se da en el posicionamiento de Epicuro y sobre todo en el de Horacio. Véase: Frederick ROSEN. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. Op. Cit. p. 30. El uso de la máxima de Horacio extraída de sus Sátiras: *utilitas, iusti prope mater et aequi*, y no del *rerum natura* de Lucrecio o el *Protágoras* platónico muestran esta conexión que para Hume se hacía fundamental como demuestra su carta a Hutcheson de 1739 donde establecía a Horacio como el elemento fundamental para hacer coherentes a Pufendorf y Grocio: “I cannot agree to your Sense of Natural. Tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this Life or for the next? For himself or for his Maker? Your Definition of Natural depends upon solving these Questions, which are endless, & quite wide of my Purpose. I have never call'd Justice unnatural, but only artificial. Atque ipsa utilitas iusti prope mater et aequi. Says one of the best Moralists of Antiquity. Grotius & Puffendorf, to be consistent, must assert the same”.

⁴¹ Frederick ROSEN. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. Op. Cit. p. 36-37.

El paso interpretativo crucial para conectar la concepción de utilidad establecida por Hume y aquellas establecidas por los filósofos del XIX será el establecimiento de una conexión fuerte entre el uso de la utilidad en Hume y Smith ⁴². Rosen consigue, supuestamente, esta conexión gracias a una reinterpretación del propio utilitarismo de Bentham no limitada al utilitarismo de acto ni a la dictadura de la mayoría. La primera de las dos conexiones fundamentales entre Hume y Bentham, basadas en la reinterpretación del último, la encuentra Rosen en el uso de los conceptos de placer y dolor. Para ambos autores el placer se identifica con lo bueno y el dolor con lo malo (no hay placeres malos o dolores buenos), no existiendo gradaciones del placer o del dolor⁴³. A ésta se suma también la coincidencia en el entendimiento de qué es la utilidad. Para ambos, la utilidad no es un estadio neutral respecto del placer y el dolor, sino que en cualquiera de sus usos supone siempre un placer para la totalidad de los agentes implicados.

Si bien dichas similitudes acercan ambas filosofías, el abismo entre las mismas ha sido siempre el del naturalismo *humeano* frente al racionalismo y el cálculo maximalista benthamita. Frente al argumento clásico que los separa, Rosen propone una revisión del propio naturalismo benthamita que lo conecta directamente con la posición de Hume⁴⁴. Según Rosen, Bentham establece en su *Introduction of Principles of Moral and Legislation* la autoridad absoluta de la naturaleza sobre los propios cálculos racionales de los agentes; establece la soberanía indiscutible del placer y el dolor sobre todas las facetas de la vida humana,

⁴² Ibíd. p. 2. Un acercamiento éste ya realizado por Haakonssen pero con diferente resultado: ver Haakonssen, K., *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Op. cit.

⁴³ Esta concepción del placer en Bentham ofrece para Rosen una vía de conexión con la filosofía de la vida ordinaria propuesta por Hume.

⁴⁴ Para un argumento que separa ambas doctrinas véase: H.O. MOUNCE. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999. Frente a la crítica, incluida en la anterior, que distingue el sentido de la racionalidad en Hume y Bentham, entendiéndose en Hume a un agente socializado primero en la familia y en Bentham a un sujeto atomizado y netamente racional similar al del contractualismo, Rosen arguye la propia crítica al contractualismo de Bentham en su *A Fragment on Government* que lo acerca a Hume. Véase: Jeremy. BENTHAM. *A Fragment on Government*. Op. Cit. p. 51-53.

incluyendo la razón. El placer y el dolor están por encima del cálculo ya que el incremento de la felicidad no responde a un cálculo racional sino a la soberanía del placer sobre los agentes⁴⁵. De esta forma, tanto para Bentham, como para Hume el principio de utilidad evoca una aprobación basada en un sentimiento de placer en el agente no egoísta. Será esta interpretación naturalista de los principios de la filosofía de Bentham lo que ligará de forma definitiva ambas posturas.

De entre los argumentos que sitúan a Hume dentro del utilitarismo partiendo de una revisión anacrónica de sus postulados destacan los propuestos por Alistair Macleod para incluir la filosofía de la justicia de Hume dentro de la corriente utilitarista denominada “*rule utilitarianism*”⁴⁶. Macleod sostiene que para Hume el paradigma de los juicios sobre la justicia son los juicios acerca de acciones particulares. La imposibilidad de emitir juicios sobre la justicia o no de las reglas de propiedad, así como la extraordinaria reducción del ámbito de la justicia al estrecho campo de las relaciones humanas respecto de las posesiones; y el hecho de que su gestación se produce única y exclusivamente para la eficiencia del orden social, determinan, según Macleod, que lo que está por encima de las leyes de justicia no son unas *metareglas* de justicia encuadradas en un proyecto ético-social, sino sencillamente un único principio de utilidad social. Es la utilidad social la que determina que una regla sea o no considerada justa. Al igual que en el “*rule utilitarianism*”, existe, pues, una distinción marcada entre lo que son cuestiones de justicia, y lo que son cuestiones de utilidad⁴⁷.

⁴⁵ En palabras de Rosen: “In this sense the increase of happiness does not depend on or is not subject to rational calculation, but to pleasure and pain. No matter how much we calculate rationally, reason alone cannot produce happiness nor can we change our lives and the institutions under which we live simply by rational calculation. The utility principle differs from all other principles, not in being more rational, but in its recognition and acceptance of the absolute power in nature of pleasure and pain.”. Roderick. ROSEN. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. Op. Cit. p. 65.

⁴⁶ El concepto de *rule utilitarianism* se lo debemos al libro ya clásico de David Lion. Véase: Alistair MACLEOD. «Rule Utilitarianism and Hume’s Theory of Justice.» *Hume Studies* 7.1 (1981): 74-84.; David LYONS. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

⁴⁷ “When questions of justice are allowed to arise –which is when the justice of particular acts is to be determined– questions of social utility do not arise. And when questions of social utility are

Para Macleod, la teoría de la justicia de Hume “degrada” a un estatus secundario los juicios de justicia y los convierte en una especie de subclase especial de los juicios morales, subordinados a un único principio de utilidad social que se acaba convirtiendo, en este sentido, en el único principio moral no derivado dentro del esquema moral⁴⁸.

Otra de las interpretaciones anacrónicas de la filosofía humeana es la ofrecida por Ronald J. Glossop⁴⁹. Tras una exposición, bajo el criterio de la distribución social de los bienes, de cinco formas de utilitarismo, Glossop aventura en cuál de ellas podríamos ubicar la teoría de la justicia de Hume⁵⁰. Para ello, Glossop discute la interpretación que dentro del utilitarismo clásico hace del “*impartial sympathetic spectator*” humeano Rawls, así como la inclusión, por parte de este último, de la filosofía de Hume dentro de una categoría mixta compuesta por el “self-interest-vote-utilitarianism” y el principio de optimalidad paretiano. Frente

allowed to arise –as they do when property rules have to be evaluated– questions of justice do not arise”. Alistair MACLEOD. «Rule Utilitarianism and Hume’s Theory of Justice.» Op. Cit. p.75.

⁴⁸ El texto de Macleod incluye una interesante terna de objeciones a la propuesta moral de Hume que cabe resaltar aquí por su relevancia para nuestra investigación. Macleod señala la deficiencia de la teoría de Hume respecto de la distribución de los costes y los beneficios. La reducción de las reglas de justicia a la mera utilidad social las hace compatibles con situaciones de flagrante desigualdad. La incapacidad de Hume para ver el problema se debe a que sus normas de justicia no pueden considerarse como normas de maximización social, sino como reglas que satisfacen intereses particulares y que solo por defecto se constituyen en un valor de utilidad pública. Nuestra investigación señalará precisamente el itinerario de esta deficiencia. El escepticismo, según Macleod, también conduce a Hume a no ser claro a la hora de establecer un consenso real y universal respecto del contenido de las reglas de justicia, y a dejar sobrevolar la sombra de la parcialidad sobre su propuesta. La imposibilidad de elaborar un juicio de justicia sobre las propias reglas de propiedad deja incompleta, pues, la teoría de la justicia en Hume y la acerca a las formas de dominio y paternalismo que más tarde veremos con profundidad.

⁴⁹ Ronald J. GLOSSOP. “Is Hume a “Classical Utilitarian?”” en *Hume Studies*, vol 2, nº1 (Abril 1976).1-16. Ver también: Ronald J. GLOSSOP. “The Nature of Hume’s Ethics”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 27, 1967.

⁵⁰ La primera de esas formas es el denominado “utilitarismo clásico” que se reduce en Glossop al principio de la mayor felicidad para el mayor número. La segunda forma se denomina “self-interest-vote-utilitarianism”, donde se prefiere la distribución que más gente votaría siendo el voto individual y basado en el self interest de cada uno de esos individuos (sin especificar la posición social relativa de cada uno de ellos). La tercera forma es denominada “average utilitarianism” en el que lo que prima es la cantidad de utilidad por persona frente a la suma total. Se reconoce también un cuarto tipo idéntico al segundo, pero al que se le añade el criterio de optimalidad de Pareto. Y por último una quinta forma de utilitarismo, donde Glossop incluye la filosofía de Hume, que es una especie de híbrido entre la tercera forma y el criterio de igualdad y maximización.

a la interpretación del espectador *humeano* como un ejemplo de criterio para la función de utilidad social que surge de los presupuestos del utilitarismo clásico, Glossop destaca el error de Rawls al interpretarlo bajo la casuística de la “red de suma de utilidades”. Para Glossop, la conclusión de Rawls depende de asumir que el espectador imparcial *humeano* es una especie de mente singular del organismo social que empatizará, de manera neutral, más con los placeres y dolores que con las personas que los experimentan. En este sentido, dicha interpretación supone desvirtuar por completo la definición de la *sympathy humeana* que precisamente pone de manifiesto la importancia mayor de los individuos y su cercanía al espectador frente a las sensaciones que éstos tienen tomadas de manera independiente, así como la durabilidad de esas emociones asociadas a largo plazo con los caracteres de los individuos. Para Glossop, pues, el espectador imparcial propuesto por Hume se acerca más a lo que se considera un “average utilitarianism”. Sin embargo, no a un “average utilitarianism” cualquiera, sino a uno en el que la distribución del número de utilidades por persona cobra una gran importancia y que exige como criterio añadido el de la equidad en el reparto.

Dentro de las actuales interpretaciones en clave utilitarista, sorprende por su novedad la de Mark E. Yellin. La propuesta utilitarista de Yellin trata de reconciliar, dentro de la literatura secundaria sobre Hume, las interpretaciones que resaltan su conservadurismo y lo acercan a Burke, con las peculiaridades más racionalistas en las que algunos han visto una conexión con el proyecto contractualista hobbesiano, partiendo de lo que él considera el concepto vertebrador de toda su filosofía: la utilidad indirecta⁵¹. Según Yellin, la mejor

⁵¹ Mark E. YELLIN, “Indirect utility, justice, and equality in the political thought of David Hume”, *Critical Review*, 14:4, (2000): 375-389. La interpretación de Yellin respecto de la filosofía de Hume y el acercamiento que esta supone del escocés al igualitarismo choca frontalmente con diversas posturas consideradas durante mucho tiempo canónicas. Respecto de las lecturas conservadoras, Yellin caracteriza como insuficientes tanto el juicio de Wollin que convertía la filosofía política de Hume en una especie de producto de la época receloso de las reformas racionalistas, fruto de una progresiva moderación del liberalismo originario; como el pobre papel otorgado a la razón por Livingston. Para las distintas versiones del conservadurismo en Hume: Donald W. LIVINGSTON. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press. 1984; David, MILLER.

manera de interpretar el pensamiento político de Hume es verlo como una forma de consecuencialismo que combina una descripción evolutiva de los orígenes de la sociedad civil y el gobierno, con un modelo racionalista de la acción humana, adaptado a las exigencias de la teoría psicológica del escocés. La importancia dentro de la teoría de la justicia que la utilidad indirecta tiene para Yellin reside en su capacidad de dotar a la teoría *humeana* de la justicia de una normatividad capaz de exigir al sistema cierta dosis de igualdad y redistribución de la propiedad en aras de no hacer caer a nadie por debajo del umbral que marcan las condiciones de la facticidad y eficacia de la justicia.

Aunque Yellin coincide con Livingston en que Hume no aceptaría la imposición arbitraria de un modelo abstracto de distribución (las críticas al igualitarismo racional en la EPM y los *Essays* es bastante clara al respecto), no está de acuerdo con la idea de que la justicia distributiva en Hume se termina en el primer reparto⁵². Para Hume la justicia está basada en la utilidad pública y el interés común, por lo que, según Yellin, no se podría permitir una extrema desigualdad que pusiera en peligro a la sociedad misma. Es por eso por lo que Yellin cree que bajo la teoría de Hume ciertas distribuciones de bienes pueden ser interpretadas como injustas. La conclusión de Yellin es que, latente en los textos del escocés, implícita en sus escritos, respira una doctrina que rechaza las reformas en la distribución que empobrecen la utilidad pública y generen desórdenes públicos; una especie de principio de minimización de la desigualdad. La concepción de la utilidad en Hume, pues, inocular de manera indirecta en la genética de su armazón

Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought. Op. cit.; Anthony, QUINTON. *The Politics of Imperfection*. London: Faber and Faber, 1978; Frederick G. WHELAN *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. cit.; Sheldon, WOLLIN. "Hume and Conservatism." en *Hume: A Re-Evaluation*, ed. Donald Livingston and James King. New York: Fordham University Press. 1976. La interpretación de Yellin también se posiciona contra el exceso que supone la lectura de Gauthier en clave racionalista de Hume y su conclusión contractualista de la filosofía política del mismo basada en el egoísmo posesivo. David GAUTHIER, "David Hume: Contractarian." Op. Cit.

⁵² En la interpretación de Livingston, el primer reparto de la propiedad es la justicia, por lo que la racionalidad en busca de una distribución justa posterior carece de sentido en Hume y es peligrosa. Donald W. LIVINGSTON. *Hume's Philosophy of Common Life*. Op. cit. pp.338-40.

ético político una tendencia igualitaria que ha sido despreciada históricamente por la mayoría de los intérpretes

2.2.3.2. *Críticos con la interpretación utilitarista*

A pesar de la obviedad del papel de la utilidad en la moral *humeana* propuesta en la *Enquiry*, muchos han sido los intérpretes que han descartado la posibilidad de incluir a Hume dentro de la corriente del utilitarismo. Uno de los principales motivos para este rechazo ha sido la no consideración de la segunda *Enquiry* como un texto central dentro de la ética *humeana*, a pesar de las indicaciones expresas de Hume de colocarla en un lugar privilegiado frente al *Treatise*. Los principales valedores de este rechazo de la *Enquiry* son: J. Bricke y F. Snare⁵³. Otro de los motivos para rechazar la interpretación utilitarista de la filosofía de Hume ha sido la consideración del rechazo del *Treatise* como una cuestión meramente literaria y entender la *Enquiry* como un intento expreso de hacer comprensible las ideas desarrolladas en su obra de juventud. Dentro de esta posición podríamos incluir a D.D. Raphael (que deja la cuestión de la importancia de la *Enquiry* abierta, aunque concede rasgos utilitaristas a la ética *humeana*), Frederick Whelan o David Fate Norton⁵⁴. Otros intérpretes han señalado la importancia de la utilidad en Hume diferenciándola precisamente del cuerpo teórico de los principales utilitaristas. Son ejemplo de esta posición Knud Haakonssen, J. L. Mackie o Jonathan Harrison.

Argumentos más detallados sobre la imposibilidad de interpretar a Hume en clave utilitarista los encontramos en Bernard Wand⁵⁵. Wand ha señalado cuatro argumentos bien definidos contra la interpretación utilitarista. El primero de ellos

⁵³ J. BRICKE. *Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology*. Oxford: Clarendon Press, 1996. F. SNARE. *Morals, Motivation and Convention: Hume's Influential Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⁵⁴ D.D. RAPHAEL. 'Hume and Adam Smith on Justice and Utility', *Proceedings of the Aristotelian Society*, (1972) 73: 87–103. D.F. Norton, *David Hume: Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press, 1982; D.F. Norton, 'Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality' in D.F. Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

⁵⁵ Bernard WAND. "Hume's Non-utilitarianism" *Ethics* 72 (1962): 193–6 .

afirma que para Hume la bondad de un acto depende en última instancia de la bondad de los motivos del agente y no de las consecuencias del acto. El segundo está íntimamente relacionado con la justicia: aunque la regla general de que la posesión debe ser estable está justificada en Hume sobre criterios utilitaristas, las reglas particulares que determinan la distribución de la propiedad no lo están. Para Hume estas últimas se fundamentan en la imaginación y la costumbre. El tercer argumento afirma que en la ética *humeana* hay cualidades mentales que son aprobadas no por su utilidad, sino por su inmediata “*agreeableness*”. Pero el que para Wand soporta el fundamento del rechazo del utilitarismo en Hume es el que se deriva de la distinción de los deberes por parte de Hume en deberes naturales y artificiales. Wand demuestra que en la aprobación de la virtud natural no hay un criterio utilitarista, sino una concepción de qué es y qué debe ser nuestra naturaleza. Del mismo modo ocurre para Wand con ciertos deberes sociales vistos desde el punto de vista individual.

Uno de los ataques más recientes contra la interpretación utilitarista del pensamiento humeano ha sido el de Sayre McCord⁵⁶. McCord denuncia a aquellos que tratan de hacer encajar a Hume en el molde utilitarista por convertir la complejidad del pensamiento *humeano* en mera confusión. Para McCord existen demasiadas características dentro del planteamiento de Hume que hacen chirriar la interpretación utilitarista: Hume no habla en ningún momento de maximización de la utilidad; no habla de cálculo a la hora de determinar qué es de utilidad pública o qué consideramos bien público (un tema de controversia en nuestra interpretación); en el origen de la justicia se apela siempre a un interés individual y no a un criterio general; la virtud es deseable por sí misma, al menos la natural, y no en función de sus consecuencias. Además, la ética humeana no se puede considerar “*hedonistic act utilitarian*” debido a que Hume rechaza la acción como primer objeto de evaluación. La acción solo es relevante en cuanto signo del carácter. Frente a los utilitarismos indirectos, Sayre McCord arguye tres

⁵⁶ Geoffrey SAYRE-McCORD. “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, en *Midwest Studies in Philosophy*. 20. (1995).

elementos en la propuesta de Hume que lo alejan de dichas posturas: En primer lugar, Hume no cuenta con la utilidad actual o esperada como determinante de la evaluación; en segundo lugar, no tiene en cuenta las consecuencias de todo el mundo involucrado en los actos que se evalúan; y tercero y último, no toma la utilidad como una medida singular del valor interpersonal⁵⁷.

Sayre McCord a cambio ofrece una interpretación alternativa que ubica la ética *humeana* dentro del movimiento *bauhaus*⁵⁸. Para McCord, Hume desarrolló una ética decididamente no utilitarista que da el papel central a la utilidad, pero sin tener en cuenta la utilidad de los actos —actual o esperada—, de las reglas, motivos o caracteres, como medida o fundamento de la virtud⁵⁹.

2.2.3.3. *Supuestos y problemas fundamentales del utilitarismo*

El utilitarismo, como afirma Sen, es una mezcla de *bienestarismo* y *consecuencialismo*⁶⁰. Tres son sus principios fundamentales:

Principio particular de utilidad (P): *Si la consecuencia de un acto particular fuera no deseable, entonces estaría mal realizar dicho acto.*

⁵⁷ Respecto del primero, Sayre McCord señala que en Hume previo a la utilidad es necesario que el carácter sea aprobado bajo condiciones estándar. Como resultado, ni la utilidad actual ni la esperada, sino la utilidad usual bajo condiciones estándar determina nuestras evaluaciones. Respecto del segundo caso, Hume cree que nuestra atención a la utilidad está limitada a aquellos que podrían, normalmente, entrar en contacto con la persona que tienen el carácter evaluado. Luego, cuando en Hume la utilidad importa, no es la utilidad de todos los que podrían ser afectados por las acciones, sino la de aquellos que constituyen el limitado grupo de agentes cercanos. Respecto del tercer caso, en el origen de la justicia y su obligación, Hume siempre apela al interés individual y nunca al general.

⁵⁸ Según Sayre McCord, interpretar a Hume como un autor dentro del movimiento Bauhaus permite: entender por qué cierta versión del utilitarismo indirecto se adecua a la narración *humeana* de ciertas virtudes (aquellas que son útiles a otros), y entender por qué el utilitarismo indirecto no es totalmente adecuado incluso en este dominio, y por qué la descripción de Hume de la justicia, la propiedad y la promesa tiene ese resabio contractualista.

⁵⁹ La idea guía de la Bauhaus Theory es que cualquier cosa demanda aprobación cuando se hace en virtud de su “estar bien diseñada” para alcanzar ciertos fines o resolver ciertos problemas concretos.

⁶⁰ A.Sen y B. Williams, *Utilitarianism and beyond*. Op. cit.

Generalización utilitarista (G): *Si las consecuencias de que todo el mundo realice cierto tipo de cosas fuera no deseable, entonces debería estar mal para cualquiera realizarlas.*

Ambos consecuencialistas, y un tercero:

Principio de maximización de la utilidad (Máx): *La mayor felicidad para el mayor número.*

Congénito al utilitarismo y a sus tres principios fundamentales existen una serie de problemas endémicos asociados. Analizaremos dichos problemas bajo dos perspectivas fundamentales: la del agente y la de la información moral.

2.2.3.3.1. Problemas asociados al agente

Una teoría utilitarista debe establecer al agente como un decisor enteramente racional al que le son ajenas las emociones y cuyas decisiones en el ámbito privado se efectúan a partir de un cálculo racional independiente de la intuición y sobre una panoplia de valores conmensurable. Dos problemas surgen de dicho condicionante: el primero es su incompatibilidad con el propio agente *humeano* (atravesado, según la descripción del mismo por Hume, por una serie de factores emocionales e irracionales que están a la base de la totalidad de sus decisiones); el segundo, su propia inconsistencia frente a la naturaleza de la casuística en las decisiones humanas. Si del primer problema nos encargaremos con profundidad en el primer capítulo, el segundo nos sugiere los problemas a los que enfrentáramos a Hume de interpretarlo bajo la óptica utilitarista. En este sentido, tendríamos que sortear la crítica de Rawls que indica la no inconsistencia de un agente racional que toma decisiones desde el punto de vista intuicionista, o la de Taylor en la que se señala la posibilidad de que el agente tenga un número de valores o principios inconmensurables entre ellos. Acabáramos en un callejón sin salida, ya que ambas críticas al utilitarismo coinciden en una gran mayoría con la propia antropología *humeana*.

Si partimos del principio de utilidad particular, otros problemas nos salen al paso: el problema de la motivación para el acto de justicia particular desde el punto de

vista del consecuencialismo y el de la invarianza de posición. Si entendiéramos a Hume como un utilitarista clásico, es decir, seguidor del act-utilitarianism, no tendríamos una explicación plausible para los propios actos de justicia individuales. En primer lugar, porque como agentes no tendríamos capacidad de medir la consecuencia del acto, no tendríamos información de su consecuencia ya que en el caso de la justicia la consecuencia positiva es a largo plazo. En este sentido entraríamos en el círculo paradójico que impide una interpretación acertada del *sensible knave*. Los actos de justicia solo son útiles desde el punto de vista de la acción individual y bajo el espectro del consecuencialismo propio del utilitarismo cuando ya se ha instituido un órgano regulador que vela por las normas de justicia o cuando los que la siguen son lo suficientemente numerosos como para imponer el rechazo.

Uno puede cuestionarse dentro de dicho principio quién es el evaluador de la deseabilidad o no de las consecuencias de la acción. Está claro que desde el punto de vista clásico el evaluador es el propio agente. En este sentido, y teniendo en cuenta única y exclusivamente dicho principio, el utilitarismo se acaba constituyendo en una simple teoría de la prudencia que sirve para explicar los primeros movimientos de la teoría de la justicia *humeana*, incluso la posterior aceptación de la misma, pero que adolece de completud respecto de la complejidad de la motivación que el agente *humeano* posee en todas las facetas de la descripción que Hume ofrece para la gestación de las distintas instituciones. Desde el punto de vista del evaluador, el utilitarismo impone una invarianza de posición. Esta exigencia (que Hume parece asumir con su teoría del espectador imparcial), imposibilitaría el propio decurso de la justicia. El problema del bienestarismo asociado al utilitarismo, y que deberíamos presuponer en Hume, es que el valor que se le da a la acción es siempre indirecto, y para poder servir al criterio derivado de maximización es necesaria la invarianza de posición en el evaluador, una invarianza que hace saltar por los aires la propia propuesta de Hume, al menos desde mi perspectiva.

Se podría estipular desde el punto de vista del evaluador que éste fuera algún tipo de espectador imparcial. Sin embargo, no existe dicho espectador en el análisis de situaciones concretas en Hume, ya que la *sympathy* y la creencia que acaba generando visiones “generales” impide dicha conclusión. De hecho, la confusión con el espectador ideal de Smith se produce precisamente por asumir este evaluador. Dicha evaluación somete al utilitarismo a la crítica de la indiferencia por la peculiaridad humana y por la contingencia temporal de la acción; un elemento éste del que no adolece Hume, ya que para que su teoría sea consistente necesita de esa diferenciación sustantiva. Sin embargo, esta postura, adoptada por muchos, no podría dar cuenta del origen de la justicia sin caer en las paradojas ya clásicas de la misma, al tiempo que se vería obligada a introducir bajo dicho presupuesto neutral la aparición de un agente colectivo.

Desde el punto de vista del principio *Máx*, el problema para la interpretación de Hume surge de la exigencia propia de este principio: el tratamiento igual de los agentes. Para comprender a Hume, como veremos más adelante, los agentes deben diferenciarse con claridad, así como sus ámbitos de libertad —ya sea su libertad de agente como la de bienestar y la relación entre ambas⁶¹. Asumir en Hume, aunque indirectamente, un principio maximizador supone interpretar la utilidad de los individuos como interpersonalmente comparable, y esto es algo absolutamente ilegítimo dentro del pensamiento *humeano*. Adoptar ese criterio significaría, además, esconder que en Hume son los individuos los que generan las circunstancias de la justicia desde sus diferentes roles.

Debe asumir, pues, una teoría, si quiere considerarse utilitarista, a diferencia de lo que propone Hume, un solo agente. Como afirma Sen, el utilitarismo, y en cierto sentido cualquier teoría de la justicia, debe asumir, en su alcance colectivo, la suposición de que hay o debe haber un soberano en la decisión para determinar qué es lo correcto para una sociedad entera. En este sentido, debe asumir, por tanto, un agente público, un cuerpo supremo que elija estados de cosas generales

⁶¹ Amartya K. SEN. *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós, 1997

para la sociedad como un todo. La pregunta que surge en ese sentido es la siguiente: a este agente ¿se le exige un criterio de acción, una racionalidad pública? Esa racionalidad colectiva, siempre que se entienda simétrica a la individual (y en este sentido el utilitarismo no hace excepción), solo puede generarse bajo el espacio de la maximización de la utilidad colectiva que exige a su vez que los individuos sean tratados desde el punto de vista de la igualdad. El utilitarismo no asume ninguna diferencia sustancial entre ellos, los establece como meras localizaciones de utilidad que como indica Roemer habilita la posibilidad de la suma de utilidades, pero que Hume no admite⁶². Aunque muchos de los defensores del utilitarismo en Hume desisten de la importancia de la ausencia del principio de maximización en el escocés, es a todas luces evidente la necesidad de dicho principio para la consistencia del utilitarismo como doctrina.

Varios son los problemas asociados al principio de maximización de la utilidad. Roemer señala uno fundamental al aclarar la incoherencia del propio principio ya que requiere la maximización de dos objetivos al mismo tiempo. Dentro de dicha problemática, la cuestión que más nos interesa sin duda alguna, por su relación con Hume, es la necesidad de una población estable para la coherencia del principio. Una necesidad imposible dentro de los parámetros que Hume establece, debido a que el problema al que haría frente su “principio de utilidad” en el origen de la justicia sería, precisamente, el de la variabilidad de la población.

Otro de los problemas asociados al principio de maximización que puede atribuirse con rigor a Hume, pero que ocultarían la verdadera raíz del problema en el escocés, sería la insensibilidad del utilitarismo respecto de la desigualdad (1,99) es igual que (50, 50) en lo que respecta a la suma de utilidad. Una acusación similar en Hume sería del todo miope a la importancia que la propia desigualdad jugará en la movilización de la *sympathy* fuerte y las propias medidas

⁶² J. ROEMER. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

del gobierno una vez institucionalizado el poder de cara a la reorientación de los efectos del libre comercio⁶³.

El último de los problemas asociados con la acción colectiva reside en la cantidad de condiciones que la teoría *bumeana* debería asumir para que de sus presupuestos pudiera generarse una función de utilidad utilitarista de elección social. Desde el punto de vista más técnico, dos son los teoremas que dan cuenta del utilitarismo dentro de la decisión social⁶⁴:

Teorema para entornos no económicos: Siendo U el conjunto de todos los perfiles $u = (u^1, \dots, u^H)$ de la función de utilidad en X ; F la gráfica del subconjunto $D \subseteq U$ en R que asocia a cada perfil de la función de utilidad en D un orden en X ; WP la condición débil de Pareto⁶⁵; I^{66} la independencia binaria de las alternativas irrelevantes; PI la indiferencia paretiana⁶⁷; y AN la condición

⁶³ Asociado a dicha deficiencia tenemos el problema de la “nasty preference” expuesto por Amartya Sen y que hemos tomado de John ROEMER. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. p. 37. Suponemos los estados sociales x, y, z , los individuos 1 y 2, y el perfil de utilidad que asigna las siguientes utilidades a los individuos:

	u^1	u^2
x	4	10
y	7	8
z	7	8

Ahora suponemos que en el estado x el individuo **1** está hambriento y el individuo **2** está comiendo un montón. En el estado y , el individuo **2** ha redistribuido algo de comida en beneficio del individuo **1**, lo que ha incrementado su utilidad. En el estado z , la distribución de la comida es exactamente la misma que en el estado x , pero a diferencia de éste, el individuo **1** está flagelando al individuo **2**, acto a través del cual deriva su utilidad el individuo **1**. En un utilitarismo bienestarista que no tenga una criba de la definición de utilidad, el estado social y y el estado social z son igualmente preferibles a x en función del principio de indiferencia de Pareto y la transitividad en el orden social. El utilitarismo que solo atiende a la información basada en la cardinalidad de la utilidad genera esta situación.

⁶⁴ Seguimos aquí las formalizaciones desarrolladas por Roemer. John ROEMER. *Theories of Distributive Justice*. Op. cit.

⁶⁵ Sea $x, y \in X, u \in \mathcal{U}$. Si para todo $h, u^h(x) > u^h(y)$, Entonces xPy .

⁶⁶ Para todo $x, y \in X$ y para todo $u, u' \in \mathcal{U}$, si $u(x) = u'(x)$, y $u(y) = u'(y)$, entonces xRy si y solo si $xR'y$.

⁶⁷ Si u , entonces, para todo u , si $u^h(x) = u^h(y)$, $F(u)$ coloca x de manera indiferente a y .

de anonimidad ⁶⁸: F satisface PI , WP , I , U , AN , respeta la *cardinal unit comparability*, y genera un orden continuo en R_f , si y solo si F es la función utilitarista de elección social.

El problema lo encontramos en la condición de independencia binaria de alternativas irrelevantes, dado que la misma situación social en Hume genera una transformación en la elección, es decir, dentro del mismo momento de desarrollo de la justicia y debido a los distintos condicionantes psicológicos de los individuos, un sector de la población puede encontrarse en una situación no deseada que habilite la gestación de gobierno. Así mismo, la propuesta humeana tampoco satisfaría la condición AN , ya que, precisamente en el albur de la justicia, son las relaciones interpersonales y la eclosión de las distintas formas de orgullo y amor las que generan transformaciones en la elección de los agentes al punto de gestar las condiciones para la aparición de la convención.

Teorema de Maskin: Siendo $CONT$ el axioma que exige continuidad; EL ⁶⁹ el axioma de eliminación de la influencia de los individuos indiferentes; SP ⁷⁰ la condición fuerte de Pareto; I la independencia binaria de las alternativas irrelevantes, U un dominio no restringido. Si F satisface, U , SP , I , AN , $CONT$ y EL y respeta la *cardinal full comparability*, entonces F es utilitarista.

El principal problema frente a estas condiciones lo tenemos en la condición EL . En nuestra propuesta, precisamente, será la influencia de los individuos “irrelevantes” la que movilizará todo el proceso evolutivo tanto de la justicia, como posteriormente del gobierno.

2.2.3.3.2. Problemas asociados a la información moral

A nivel informacional, el utilitarismo exige una serie de restricciones que hacen peligrar la consistencia de la teoría del propio Hume. La primera de ellas es la restricción asociada a la universalidad. Dicha exigencia requiere el tratamiento

⁶⁸ Si u' es una permutación de u entonces $F(u) = F(u')$.

⁶⁹ Los niveles de utilidad de los individuos indiferentes son irrelevantes para el orden social.

⁷⁰ Sea u un perfil de utilidad. Entonces, si $u(x) \geq u(y)$, entonces $F(u)$ prefiere x a y .

bajo la presuposición de la igualdad de cualquier elemento que pertenezca al mismo conjunto de isoinformación. En este sentido, dicha interpretación supondría incluir dentro del mismo conjunto de isoinformación la panoplia de motivaciones que Hume contempla en la adquisición de posesiones, algo que implicaría la contradicción interna y la inconsistencia dentro de la propuesta descriptiva *humeana* de las circunstancias y el origen de la justicia, ya que no podría establecerse ninguna diferencia entre la valoración de la adquisición de posesiones en función del tiempo social en el que se den, algo que, sin embargo, resulta vital en la descripción propuesta por Hume. Además, como ha señalado Sen, la universalidad en la forma de hacer juicios idénticos en circunstancias idénticas no viene implicada, como sí piensa Hare, por el significado del lenguaje moral. De ser así, se seguiría que la ley de Hume (a saber, la imposibilidad de derivar proposiciones morales de premisas fácticas) tendría que considerarse estrictamente falsa. Si dos acciones son idénticas fácticamente, entonces la universalidad requeriría que fueran moralmente equivalentes⁷¹. En realidad, este requisito se puede considerar un aspecto de la identidad por la que si $x=y$ entonces $F(x)$ es igual a $F(y)$ si se considera (como hace Dewey) que los valores morales son una función de la información fáctica. En el utilitarismo esta condición es la que ofrece objetividad a las creencias morales, sin embargo, Hume propondrá todo lo contrario.

Otra de las exigencias informacionales que exige el utilitarismo y que son comprometidas para entender bien a Hume es la indiferencia de Pareto. Esta condición no tiene en cuenta el uso del “estado social” por parte del agente y el cambio en la valoración de la utilidad que produce ese uso o la temporalidad en la utilidad del mismo. La información irrelevante para el utilitarismo como la intención, el motivo, el momento, sí lo son para una comprensión rigurosa de la justicia en Hume.

⁷¹ Amartya K. SEN «Hume’s Law and Hare’s Rules» *Philosophy* 41 (1966): 75-79. Para ver la propuesta de Hare véase: M. R. HARE. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1991. Para ver en concreto su respuesta a la crítica de Sen véase: M. R. HARE. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981. p. 233-4.

2.2.4. *La interpretación liberal*

La teoría de la justicia *humeana*, como hemos comprobado, no se deja domesticar ni constreñir fácilmente por los rígidos límites de las etiquetas con las que los historiadores de las ideas acostumbran a simplificar y dar carpetazo a la entera complejidad de cualquier propuesta filosófica. No han sido pocos los intérpretes que han querido ver en su descripción de la justicia una propuesta claramente liberal que serviría las veces de puente entre la propuesta contractualista hobbesiana y su reformulación kantiana en la versión de la justicia de Rawls, así como la fuente de la que emana la teoría de la evolución espontánea de la sociedad cuyo eco resuena en las propuestas de Humboldt, Mill o Hayek⁷².

La primera de las bases argumentales para la lectura en clave liberal de la propuesta para la justicia *humeana* es la función de *Minimal State* que Hume confiere, supuestamente, al Estado. Aranda Fraga los sostiene así:

“Sin modificar demasiado los presupuestos liberales hobbesianos, Hume retocará primero su epistemología, torciéndola hacia el modelo newtoniano e ilustrado de la ciencia moderna, con lo cual evitará su racionalidad, para luego modificar apenas su teoría política, asignándole un carácter más decididamente liberal, que presagia ya la teoría de "la mano invisible" con que se sostendrán luego la economía y la política smithianas”⁷³

Sin embargo, este argumento obvia elementos fundamentales que posteriormente desarrollaremos en la tesis como la misión implícita del gobierno de evitar la desigualdad inherente a la lógica del mercado en aras de conservar la efectividad de las propias leyes de la justicia como elementos formales para el equilibrio social, así como las políticas inflacionarias que Hume propondrá en sus ensayos económicos como remedios para los desajustes propios del devenir económico.

⁷² Fernando ARANDA FRAGA. «Costumbre y consenso en la teoría liberal de la justicia de David Hume.» *Convivium* 19 (2006): 3-22.

⁷³ *Ibíd.* p.17.

La segunda de las bases de la lectura liberal es la que entiende que la teoría de la justicia *humeana* se reduce únicamente a las relaciones económicas crematísticas, y que deja de lado la dimensión espiritual del ser humano al que apenas concibe como un poseedor de bienes materiales⁷⁴. Sin embargo, esta acusación no tiene en cuenta la totalidad de la propuesta *humeana* que como veremos, sobre todo en el análisis pasional, observa en el origen de la justicia la estabilización de la identidad y de la dignidad de los individuos como elemento inexcusable para la propia gestación de la convención y las reglas de la justicia.

La última base argumental de esta lectura es la que se centra en las características epistemológicas de la propuesta *humeana*. Las interpretaciones liberales confunden la crítica a los conceptos generales que Hume obtiene de Berkeley, con la idea de la configuración de la agencia individual. Para los intérpretes liberales, en la epistemología *humeana* sólo existen los *individuos* y únicamente éstos son objetos del pensamiento. La mayoría de los intérpretes adscritos a esta corriente leen las colectividades sociales que Hume describe, únicamente en función de los intereses individuales, asumiendo, de manera ilegítima, que su “utilitarismo social” es lo que permite la maximización de las utilidades particulares y la seguridad de la existencia de los individuos. Para la lectura liberal, pues, Hume fundamenta ambos artificios (sociedad y justicia) en los mismos presupuestos liberales e individualistas que condicionan la totalidad de su sistema. Este argumento individualista será refutado cuando comprobemos, en la primera parte de la investigación cómo el agente *humeano* lejos de ser un átomo aislado, configura su identidad y el abanico de sus interés y fines dentro siempre de la comunidad de la que no podrá desprenderse y que acabará constituyéndolo ontológicamente.

⁷⁴ Un reduccionismo economicista que le han adjudicado varios de entre los más reconocidos comentaristas, como por ejemplo John L. Mackie, Barry Stroud o Duncan Forbes.

PRIMERA PARTE:

EL AGENTE

Capítulo Primero:

Los problemas metodológicos de la “ciencia del hombre”.

1. Introducción.

1.1. La dicotomía escéptico-naturalista en el *Treatise*.

El *Treatise* reserva al intérprete desacomplejado que pretende una lectura holística y sistémica del pensamiento de Hume una encrucijada fatal de la que solo puede salir malparado; un conflicto insoslayable que apunta directamente a los principios de toda la propuesta *humeana* y en el que, inevitablemente, tendrá que tomar partido. Hablamos del nudo gordiano que enlaza dos posturas incapaces de coexistir sin doblegar los fundamentos de la coherencia filosófica, y que en el *Treatise* se dan cita y se vinculan: de un lado, el escepticismo y los postulados empiristas del primer libro; del otro, el naturalismo que sobrevuela el resto de la obra⁷⁵.

La primera recepción de la obra de Hume, dominada por la interpretación en clave escéptico-radical de Thomas Reid, no se enfrentó de manera directa a este

⁷⁵ M.O. Mounce ha señalado con claridad las principales diferencias entre el naturalismo y el empirismo que se conjugan en el *Treatise*. Para el naturalismo escocés — que no debemos confundir con el naturalismo positivista más cercano al empirismo—, el conocimiento no tiene su fuente en nuestra experiencia o en nuestros sentidos, sino en su relación con un mundo que trasciende a ambos, y que exige una actitud intencional al sujeto; mientras que para el empirismo, el conocimiento tiene su fuente en la experiencia sensible y en la capacidad interna para justificar nuestras creencias, dejando a la mente un mero papel de “receptor mecánico”. El principal conflicto entre ambos residía en la imposibilidad del empirismo para garantizar la existencia de ese mundo exterior fundamental para el naturalismo, debido a la incapacidad del sujeto empirista de inferirla desde la experiencia sensorial subjetiva. Véase: M. O. MOUNCE. *Hume's Naturalism*. Op. cit. p. 2

problema⁷⁶. Reid había establecido, en su análisis crítico, que el empirismo del siglo XVIII se elevaba sobre los cimientos de la teoría de las ideas y que los principios de ésta, inevitablemente, conducían al escepticismo⁷⁷. En este sentido, Hume se perfilaba en la *Inquiry into the Human Mind* de Reid como el único empirista coherente con el escepticismo implícito en sus fundamentos y principios⁷⁸. Su teoría representacional de la mente, sumada a la devastadora crítica que el primer libro del *Treatise* dirigía contra la idea de “causa”, así como la capacidad que atribuía a la razón para autosubvertirse y anular o mitigar cualquier juicio en una probabilidad tendente a cero, convertían a Hume en el artífice de la disolución de la “teoría de las ideas”, y por defecto en un escéptico radical nexo fundamental entre las posturas de Locke y Berkeley. Pese a ser una interpretación sesgada, excesivamente centrada en el análisis del libro primero en detrimento del resto del *Treatise*, la lectura de Reid fue aceptada por casi la totalidad de los intérpretes hasta la mitad del siglo XX.

Un hito académico desafiaría la ortodoxia escéptica que se había cerrado en torno al *Treatise* y la totalidad de la filosofía *humeana*: la aparición en 1941 de *The Philosophy of David Hume* de Norman Kemp Smith⁷⁹. En sus páginas, la interpretación propuesta por Reid sufre un ataque casi definitivo. Tomando

⁷⁶ De hecho, la filosofía del *common sense* de Reid y sus seguidores se entendió en su momento como una respuesta al escepticismo derivado del empirismo *humeano*. Véase: M. O. MOUNCE. *Hume's Naturalism*. Op. cit. p. 6

⁷⁷ *Ibid.* p. 8.

⁷⁸ Thomas REID. *Philosophical Works*. Ed. sir W. Hamilton. 2 vols. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. pp. 97 y ss. Una reacción similar, aunque mucho más beligerante — rozando el insulto—, fue la defendida por James Beattie, un seguidor de Reid, en 1767, con la alegoría en prosa titulada *The Castle of Scepticism*, cuyos argumentos se refinarían en 1770 con su *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in opposition to Sophistry and Scepticism*, el cual tuvo en éxito notabe en la época. Véase: James BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*. London, 1773. Para un análisis exhaustivo de la mala acogida y la controversia que produjo el texto de Hume entre los académicos ingleses véase: E. C. MOSSNER, *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2001; y, a pesar de su antigüedad o quizá por eso, el texto de Margaret. FORBES, *Beattie and His Friends*. Westminster: A. Constable & Company, Limited, 1904.

⁷⁹ Un texto que era la cristalización de dos artículos en los que Norman Kemp Smith ya había anticipado su lectura naturalista. Véase: Norman KEMP SMITH «The Naturalism of Hume (I)» *Mind* 14.54 (1905): 149-173.; «The Naturalism of Hume (II)» *Mind* 14.55 (1905): 335-347.

como fundamental la influencia directa de Hutchenson y su concepción de los juicios de valor, Kemp Smith defiende que lo que Hume rechaza en el primer libro del *Treatise* es la fundamentación de la “teoría de las ideas” provista por Locke y Berkeley, pero no la teoría en sí misma. Hume impugna la concepción que entiende la “evidencia” que fundamenta el conocimiento en términos de coherencia e inferencia racional, y pone el acento y la importancia en la doctrina que afirma que lo que determina e influye a los humanos a la hora de establecer qué sea o no conocimiento es el “feeling”. Kemp Smith sintetizaba la novedad de la propuesta epistemológica *humeana* en un pasaje genial:

“If the fundamental judgements of moral, as of aesthetics, rest on feelings, not on reason; and if in matters of moral conduct Nature has been thus careful in providing us, independently of all calculation and reflexion, with these immediate monitors, may it not be so likewise in the professedly theoretical field? May not our so-called judgement of knowledge in regard to matters of fact and existence be really acts of belief, not of knowledge —belief being a passion and not a form of insight, and therefore, like all passion, fixed and predetermined by the facts frame and constitution of our human nature?”⁸⁰.

Para Kemp Smith, pues, los argumentos del libro primero del *Treatise* contra las justificaciones o deducciones racionales de la inducción, la causalidad y el mundo externo, sumados a la triple subordinación de la razón respecto de la motivación, la moral y la creencia que postulaba la “subordination thesis”, así como la primacía de la denominada “conciencia vulgar”, redefinían el rol del escepticismo *humeano* y lo entendían como el paso necesario para aclarar el camino a una forma alternativa y naturalista de explicación que cobraría forma y cuerpo en la teoría moral de los libros segundo y tercero⁸¹.

⁸⁰ Norman KEMP SMITH. *The Philosophy of David Hume*. Op.cit. p. 43.

⁸¹ Para Kemp Smith, la ampliación de “sentimentalismo” moral de Hutchenson al plano epistemológico, a través de la cual Hume deduce que el razonamiento es un sentimiento, deriva en la idea de que en todos nuestros conocimientos dependemos en última instancia de nuestra actitud natural o creencia; esto último demostraría que lo que el *Treatise* presenta no es tanto un empirismo como un naturalismo.

Desde entonces, la producción de los investigadores ha ido generando sedimentos interpretativos hasta formar un delta reconocible en el que destacan tres “brazos” hermenéuticos diferenciados: Las lecturas escépticas fundadas en las primeras intuiciones de Reid, cuya base fundamental es la interpretación de la crítica a la explicación racional de la causalidad como un escepticismo radical y fundamental; las lecturas de corte naturalista que tratan, como en el caso original de Kemp Smith, de conciliar el escepticismo del primer libro con el naturalismo de los dos restantes tratándolo como una fase más del mismo; y las que de algún modo buscan un marco allende los dos anteriores que los incluya como momentos fundamentales⁸².

⁸² De entre los valedores del marco interpretativo escéptico —en el que encontramos un abanico de autores que van desde John Stuart Mill, pasando por Leslie Stephen, hasta T.H. Green— destacan, por lo exhaustivo de sus argumentos, los estudios de John Wright y Rober Fogelin quienes —ya bajo la espada de Damocles de la doble lectura escéptico-naturalista— han defendido el escepticismo *humeano* por encima de cualquier conciliación naturalista. El primero de ellos contextualiza a Hume dentro de los filósofos *cartesianos* como Malebranche y Bayle en su intención por comprender, desde un “escepticismo antecedente” en el terreno epistemológico, los principios centrales de la imaginación humana. Fogelin, quien quizá ofrece la perspectiva escéptica de Hume más cuidada y textualmente más rigurosa, defiende un escepticismo múltiple en Hume. Desde el punto de vista del dominio, Fogelin entiende el escepticismo de Hume como un escepticismo general bajo el que cualquier proposición, generada en los ámbitos teórico o práctico, es susceptible de ser eliminada en el cadalso escéptico de la razón. Esa generalidad conduce a Fogelin a calificar el carácter del escepticismo *humeano* de teórico y práctico. Desde el punto de vista del origen, Fogelin ofrece una versión que contraargumenta a la propia percepción que Hume tenía de su pensamiento al afirmar que —y esta es la pieza clave de su propuesta— el escepticismo en lo relativo a la inducción y a la potencial autosubversión de la razón en Hume es un escepticismo antecedente, siendo, en lo relativo a la moral, un escepticismo consecuente. Esto último conduce a Fogelin a entender que el escepticismo de Hume es mitigado —como defienden los naturalistas— salvo en lo relativo al tratamiento de la razón —que en Fogelin tiene la capacidad de demoler incluso el edificio de la creencia— donde el escepticismo de Hume deja de ser académico para constituirse en radical. Las lecturas naturalistas han sido, sin duda, una tónica desde la aparición del texto de Kemp Smith. Las propuestas han oscilado desde las que defienden que Hume abandona su argumento escéptico y que éste no es relevante en el *Treatise*, como es el caso de Barry Stroud o David Norton, que separa los ámbitos metafísico y moral y entiende el escepticismo como una respuesta mitigada a una crisis epistemológica que encuentra su refutación en la propuesta moral —lo que convierte a Hume en un moralista del *common sense* que ve al agente moral capacitado para la distinción de “realidades” morales; a las de aquellos que entienden que el argumento contra la razón no es una reducción de la razón “*per se*”, sino una reducción de la concepción racionalista de la misma en la que la creencia y la *custom* se revelan como las fuentes para la evidencia en las proposiciones. Las interpretaciones de Edward Morris o Annette Baier, en este sentido, caminan en esa dirección.

Nuestra posición, en este sentido, se ubica en el marco que entiende el escepticismo del primer libro desde el punto de vista instrumental y al servicio de la propuesta positiva que el naturalismo —con las reservas pertinentes— ofrece en los dos libros restantes⁸³.

Por último, el principal representante del tercer marco, Paul Russell, defiende, contra la ortodoxia establecida, que la verdadera intención del *Treatise* es fundamentalmente irreligiosa. Russell, basándose en el análisis pormenorizado de la primera recepción del *Treatise*, argumenta que el escepticismo *humeano* debe entenderse dentro de la dinámica que va del pirronismo extremo para rechazar el dogmatismo y la visión religiosa de la filosofía antropológica y su ética, hasta el escepticismo mitigado, útil para desarrollar la ciencia del hombre. Véase: John WRIGHT. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.; Robert FOGELIN *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.; Don GARRET. «'A Small Tincture of Pyrrhonism': Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man.» *Pyrrhonian Skepticism*. Ed. Walter Sinnott-Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 2004. 68-98.; Barry STROUD *Hume*. Op. cit.; Edward MORRIS. «Hume's Skepticism About Reason.» *Hume Studies* 15.1 (1989): 39-60.; Annette BAIER. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Op. cit.; Kevin MEEKER. «Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist?» *Hume Studies* 24.1 (1998): 31-52.; Paul RUSSELL *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Desde el punto de vista histórico, se pueden consultar los estudios de Leslie Stephen o C.W. Hendel que apuntaban ya en la dirección que ha adoptado posteriormente la interpretación de Paul Russell. Véase: Leslie STEPHEN. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. Op. cit.; C.W. HENDEL *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton: University Press, 1925.

⁸³ Para nosotros, y aquí seguimos en parte la lectura M. O. Mounce, la intención del *Treatise*, y en concreto la de su argumentación escéptica, es curarnos —estableciendo los límites de la razón— tanto del escepticismo indiscriminado, como de la metafísica especulativa a la hora de comprender antropológicamente al agente político y moral que bajo el abrigo naturalista es susceptible de ser descrito con meridiana precisión. Respecto del “naturalismo”, dos son, en este sentido, los principales escollos para sostenerlo de facto en Hume: de un lado, la ausencia de una intencionalidad subjetiva en el agente; del otro, la idea de que la necesidad no reside en el objeto externo sino en el sujeto. A pesar de que Hume otorga poderes a la mente —de hecho, otorga una importancia esencial a las ideas de reflexión—, parecen insuficientes para la *intencionalidad* que se deriva del naturalismo escocés. En este sentido, mostraremos cómo esta intencionalidad en la constitución de ciertas experiencias aparecerá en el ejercicio moral del agente a la hora de gestar creencias morales que sirvan de marco para la constitución posterior de las experiencias de los demás. Respecto de la segunda cuestión, a pesar de que la necesidad reside en el sujeto, éste mantiene una creencia estable en el mundo externo. Hume reconoce que nuestro conocimiento de la causalidad presupone una relación *a priori* entre nuestra mente y el mundo cuando afirma:

“Thus the sceptic still continues to reason and believe even tho' he asserts, that he cannot defend his reason by reason.... Nature has not left this to his choice, and has doubtless esteemed it an affair of too great importance to be trusted to our uncertain reasonings and speculations. We may well ask; What causes induce us to believe in the existence of body? but 'tis in vain to ask Whether there be body or not? That is a point, which we must take for granted in all our reasonings” (SBN 187).

Nuestra lectura naturalista no parte, sin embargo, de la obra de Kemp Smith, sino que se nutre del trabajo iniciado por el prestigioso biólogo evolucionista Thomas Huxley en el siglo XIX, quien ya defendió un naturalismo en Hume desde el punto de vista de la importancia de la “ciencia del hombre” para la comprensión de la totalidad del *Treatise*⁸⁴.

Es un hecho que la denominada por Hume como “ciencia del hombre” es siempre un asunto epistemológicamente espinoso dentro de las versiones naturalistas, ya que, a pesar de los argumentos esgrimidos por los intérpretes que defienden la costumbre como una fuente alternativa para dotar de evidencia a los juicios y sortear así el radio de acción escéptico que amenaza al proyecto *humeano*, éstos no son suficientes para establecer la solidez epistemológica que dicha “ciencia del hombre” necesita a la hora de hacer frente a la crítica fundamental establecida por Kevin Meecker, quien objeta que basar la evidencia de los juicios en la costumbre no anula el escepticismo en el plano epistemológico, sino únicamente en el pragmático⁸⁵. Es por eso que nuestra lectura, que tiene en la base epistemológica de la “ciencia del hombre” *humeana* uno de sus principales pilares, debe resolver el obstáculo que Meecker pone en su camino, desafiando las posiciones escépticas clásicas con nuevos argumentos.

⁸⁴ Al margen de su relevancia como biólogo y defensor incansable de la teoría de la evolución, el denominado por sus adversarios como “Bulldog de Darwin” rastreó la importancia de la comprensión biológica del hombre y su relación con la ética, descubriendo en Hume y en la propuesta del *Treatise* un esfuerzo notable encaminado a dicha comprensión. Sin embargo, su trabajo apenas tuvo ni ha tenido repercusión en el mundo académico vinculado a la interpretación de la obra de Hume. Es posible que dicho silencio se deba, de un lado, a su propia condición de *filósofo* no “profesional”, lo que en cierto sentido habría devaluado la autoridad de su interpretación de cara a su inclusión en los debates en torno a la filosofía del escocés; y a una doble coincidencia fatal: La de ir a contracorriente en un momento en el que la lectura escéptica era incuestionable entre sus contemporáneos, y la de acabar eclipsado por el naturalismo posterior de Kemp Smith — sustentado en la primacía de los sentimientos frente a la razón— cuando la interpretación escéptica cedía por fin terreno. Nuestra interpretación en clave evolucionista, bajo el marco de la entropía de la información moral como característica del desarrollo social, surge, en parte, de un intento de comprensión del *Treatise* desde paradigmas similares a los de Huxley. Véase: Thomas. H. HUXLEY. *Hume: With Helps to the Study of Berkeley*. Londres: Macmillan, 1894.

⁸⁵ Kevin MEEKER. «Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist?» Op. cit.

Dos son los principales exponentes del rechazo directo de cualquier connotación epistemológica en la “ciencia del hombre” de Hume: De un lado, Fogelin, exponente principal de la lectura escéptica; del otro, el propio Meecker quien, a pesar de no sostener una lectura escéptica, sí ha desarrollado una crítica que menoscaba cualquier interpretación en clave epistemológica de la ciencia del hombre en Hume reduciendo su naturalismo al plano pragmático. Los argumentos de Fogelin y Meecker, se construyen sobre dos premisas fundamentales: la primera afirma que la “ciencia” solo puede generarse en un contexto de evidencia cuyo juez último sea la razón, a la vez que asume que ésta, en Hume, queda incapacitada para establecer o inferir cualquier relación causal que pueda establecerse como criterio último más allá de la simple comparación de ideas; la segunda, sostiene que el agente *humeano* es siempre consciente de sus limitaciones cognitivas, lo que le impide abordar de forma legítima cualquier empresa epistemológica.

La primera de las premisas no es sino el resultado de una lectura parcial y distorsionada del primer libro del *Treatise*. Si bien Hume establece allí el reducido ámbito de acción de la razón y su frontera fundamental en lo relativo a la inferencia causal, a la vez que destaca su tendencia irrefrenable a la disolución de cualquier juicio en la probabilidad (SBN 182), entender dicha delimitación como un argumento para etiquetar a Hume definitivamente como un escéptico radical, como es el caso concreto de Fogelin, implica no comprender el “nuevo escenario de pensamiento” que Hume propone y leerlo desde una perspectiva racionalista; a su vez, negar la posibilidad epistemológica de la “ciencia del hombre” partiendo de dichas afirmaciones implica, como en el caso de Meecker, leer su “naturalismo” bajo el prisma lógico-positivista del XIX, y convertir el escepticismo mitigado *humeano* en un lastre que anula cualquier posibilidad de ciencia⁸⁶.

⁸⁶ Don Garret ofrece una crítica muy similar contra Fogelin. Véase: Don. GARRET. «'A Small Tincture of Pyrrhonism': Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man.» Op. cit. En el caso de la crítica contra la lectura lógico-positivista del método *humeano* frente a la epistemológica, M. O.

Sendos prismas interpretativos son claramente deficitarios de cara a una comprensión óptima del *Treatise*. Comenzaremos por el análisis del segundo, sin duda el más nocivo de los dos para nuestra lectura. Como claramente defiende Mounce, la metodología newtoniana, tal y como la recepcionó Hume, debe entenderse como un enfrentamiento contra la escolástica, el racionalismo metodológico de Descartes y su mecanicismo⁸⁷. Newton prefiere “explicar” el fenómeno aún a riesgo de incluir en su narración “fuerzas a distancia” no deducibles dentro del propio sistema. No se trata de comprender en esencia, por ejemplo, qué sea “la gravedad”, sino de usarla para explicar los fenómenos. En Newton, la física no puede ser, como pretendía el racionalismo cartesiano, sistemática; su naturaleza metodológica la conduce siempre a ser “provisional” ante la no disponibilidad de toda la información fenoménica necesaria al respecto. El método de Newton consiste, pues, en reconocer los límites de la ciencia, y dentro de esos límites ofrecer explicaciones —modelos— plausibles que expliquen y describan con precisión los fenómenos. Hume, en este sentido, es fiel a este proceder. De hecho, el desorden que denuncia en la filosofía anterior tiene como explicación la ausencia de un ejercicio metodológico honesto como el newtoniano. El escepticismo del primer libro del *Treatise* es la manera con la que Hume, al igual que Newton en la física, establece los límites de la razón dentro de la “ciencia moral experimental” con la que está dispuesto a revolucionar la disciplina. Al igual que ocurre con la gravedad en la propuesta newtoniana, en Hume, la esencia de la mente —fundamental para la determinación de la panoplia de límites del agente moral— permanece desconocida:

“For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally imposible to form any

Mounce establece una crítica similar. Véase: M. O. MOUNCE. *Hume's Naturalism*. Op.cit. pp. 11 y ss.

⁸⁷ Mounce, además, destaca que para los filósofos escoceses el valor de Newton no solo residía en el desafío a la metodología metafísica anterior, sino en el cuestionamiento de su propio objeto de conocimiento. M. O. MOUNCE. *Hume's Naturalism*. Op. cit. p. 10.

notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances and situations” (SBN xvii)⁸⁸

Partiendo de la observación, lo que Hume hace es valerse de un modelo, la “teoría de las ideas”, que permite explicar con acierto cómo surgen los fenómenos mentales, y que, a su vez, admite la inclusión de la “dinámica y la estática” que va a introducir en sus explicaciones “mecánicas” de las operaciones mentales y pasionales merced al principio de asociación. De hecho, el principio general de la teoría de las ideas —la relación impresión-idea— no aparece en el *Treatise* como una máxima metafísica surgida de la introspección, sino como un modelo corroborado por la propia experiencia:

“I consider the order of their *first appearance*; and find by constant experience, that the simple impressions always take the precedence of their correspondent ideas, but never appear in the contrary order. To give a child an idea of scarlet or orange, of sweet or bitter, I present the objects, or in other words, convey to him these impressions; but proceed not so absurdly, as to endeavour to produce the impressions by exciting the ideas” (SBN 5)

La “teoría de las ideas” como modelo está alejada, en este sentido, de los condicionantes escépticos que sí afloran en Locke y Berkeley. La aceptación de la misma responde a un momento de la aplicación de la metodología newtoniana; se trata de un subterfugio para volver más eficaz el método experimental, que no implica, pues, la aceptación de una imposibilidad epistemológica en el terreno del estudio de la naturaleza humana, como pretende Meecker.

⁸⁸ John B. Stewart también señalaba esta similitud fundamental entre la propuesta de Hume y el método newtoniano cuando afirmaba: “In short, Hume treats both ratiocination and passion as operations of human nature which can be described, but which ultimately, like the progress of a star or the fall of an apple, are beyond explanation by natural philosophy”. John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 81.

Si nos liberamos de la nefasta influencia positivista en la lectura de Hume, y en la propia comprensión del método newtoniano, el resto del *Treatise* se revela como el efecto de la comprensión de la naturaleza compleja de los mecanismos sobre los que construimos el conocimiento, así como de las certezas y evidencias que tenemos o creemos tener en torno al mismo. El abrazo del método experimental en el terreno moral ha transformado el criterio de evidencia en virtud del cambio semántico sufrido por la concepción del ejercicio del razonamiento en el terreno empírico⁸⁹. El esfuerzo escéptico ha desnudado la naturaleza de la razón colocando fuera de su alcance la posibilidad de la inferencia causal; sin embargo, dicho esfuerzo no ha descartado en ningún momento la posibilidad de obtener inferencias causales a través de otras facultades inherentes a nuestra naturaleza, y la ayuda de elementos externos como la costumbre. El propio Hume, en este sentido, revela la intención pedagógica de su “escepticismo” en lo que a la concepción del ejercicio del razonamiento inferencial empírico se refiere:

“My intention then in displaying so carefully the arguments of the fantastic sect, is only to make the reader sensible of the truth of my hypothesis, that all our reasoning concerning causes and effects are deriv’d from nothing but custom, and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures” (SBN 183)

Hume en ningún momento renuncia a la posibilidad de la inferencia; sencillamente, ha comprendido que su rastreo debe proseguir por otros derroteros:

“Since it is not from knowledge or any scientific reasoning, that we derive the opinion of necessity of a cause to every new production, that opinion must necessarily arise from observation and experience. The next question, then, shou’d naturally be, *how experience gives rise to such a principle?* But as I find it will be more convenient to sink this question in the following, *Why we conclude, that such*

⁸⁹ Para analizar la diferencia entre los naturalismos positivista (metafísico) y escocés véase: M. O. MOUNCE. *Hume’s Naturalism*. Op. cit. pp. 10 y ss.

particular causes must necessarily have such a particular effects, and why we form an inference from one to another? We shall make that the subject of our future inquiry” (SBN 82).

La necesidad de dicha comprensión está anclada al naturalismo que vertebra la concepción del sujeto *humeano*. En todos nuestros conocimientos dependemos en última instancia, como dijimos más arriba, de nuestra actitud natural o creencia. Como Hume afirma, nuestra naturaleza no puede evitar juzgar y razonar el mundo que tiene en frente⁹⁰; no puede decidir, repentinamente —como creían los escépticos— suspender el juicio⁹¹. Para Hume, pues, debemos, partiendo de la experiencia acumulada, comprender, a pesar de que dicho conocimiento sea inestable dada su provisionalidad, cómo construimos esas inferencias sobre la base de la probabilidad:

“Since therefore all knowledge resolves itself into probability, and becomes at last of the same nature with that evidence, which we employ in common life, we must now examine this latter species of reasoning, and see on what foundations it stands” (SBN 181).

La probabilidad es, pues, el elemento clave para entender el criterio de evidencia *humeano*. La construcción, por parte del agente, de creencias más sólidas o verdaderas debía poder explicarse a partir de los propios mecanismos de la mente. Hume detecta que es la facilidad de transición en la imaginación, merced al efecto de la costumbre, lo que la produce:

“According to my system, all reasonings are nothing but the effects of custom; and custom has no influence, but by enlivening the imagination, and giving us a strong conception of any object.” (SBN 149)

⁹⁰ “Nature, by an absolute and uncountrolable necessity has determined us to judge as well as to beathe and feel” (SBN 183)

⁹¹ De hecho, para Hume no existe un antagonista real que responda a las características de un escéptico radical:

“Whoever has taken the pains to refute the cavils of this total cepticism, has really disputed without an antagonist, and endeavour’d by arguments to establish a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and render’d unavoidable” (SBN 183)

Sin embargo, este modo de comprender la inferencia suscita un problema grave y fundamental en la epistemología *humeana* que se observa con claridad en el siguiente texto:

“Thus all probable reasoning is nothing but a specie of sensation. ’Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinc’d of any principle, ’tis only an idea which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence. Objects have no discoverable connexion together; nor is it from any other principle but custom operating upon the imagination, that we can draw any inference from the appearance of one to the existence of another” (SBN103)⁹²

¿Cómo un estado sensitivo provocado por la imaginación y sus mecanismos puede generar un contexto de evidencia y de distinción entre las inferencias? ¿Si la certeza es una sensación, cómo distinguir entre ellas, cómo diferenciar su grado de evidencia? ¿Cómo puede Hume sostener que algunas creencias están mejor fundamentadas que otras? Para Hume, el individuo regula sus juicios sobre las inferencias causa-efecto a través de “reglas generales” formadas en la naturaleza de nuestro entendimiento y confirmadas por la experiencia de su operación sobre los juicios en torno al mundo que hemos ido estableciendo. Será a través de ellas como el individuo aprenderá a diferenciar entre las circunstancias accidentales y las causas eficaces:

“By them (general rules) we learn to distinguish the accidental circumstances from the efficacious causes; and when we find that an effect can be produc’d without the concurrence of any particular circumstance, we conclude that that circumstance makes not a part of the efficacious cause, however, frequently conjoin’d with it” (SBN 149).

⁹² Para un análisis en detalle de este problema véase: David PEARS. *Hume’s System: An Examination of the First Book of His Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

La repetición con la que a veces, las circunstancias accidentales aparecen en contigüidad con el efecto es lo que crea la falsa controversia entre la imaginación —dada la fuerza con la que opera esa sensación sobre ella—, y la regla general que la cuestiona. El impacto sobre la imaginación de dicha repetición circunstancial nos hace creer que, efectivamente, los elementos circunstanciales generan el efecto, y nos conduce a establecer dicha conexión como una *regla general* que seguir. Sin embargo, cuando revisamos dicho acto mental y lo comparamos con las operaciones del entendimiento comprendemos su naturaleza irregular y los principios erróneos que hemos establecido. Es esta segunda *regla general*, fundada en el escrutinio del entendimiento que mide y compara los elementos y las probabilidades históricas del acontecimiento, el que nos hace distinguir la falsedad del primer juicio⁹³. La costumbre y la imaginación han generado, pues, un escenario en el que calibrar los diferentes grados de evidencia; un espacio edificado sobre las arenas movedizas de la probabilidad en el que, sin embargo, es posible distinguir, en función del uso de una *regla general* u otra, entre la inferencia “vulgar” y el razonamiento refinado:

“The vulgar are commonly guided by the first, and wise men by the second... The following the general rule is a very unphilosophical species of probability; and yet 'tis only by following them that we can correct this, and all other unphilosophical probabilities” (SBN 150)⁹⁴.

⁹³ Stewart sintetiza la posibilidad de discriminación de la falsa creencia en Hume en el siguiente texto: “First, since no *belief* can be authentic belief unless the idea involved is tied to the *here and now* by a chain of natural causality, ideas of things and happenings contrary to nature and beyond it must be dismissed. Second, we ought to assure that our *beliefs* are as soundly based as possible. This means that we ought, by seeking experience, by experimentation, to reduce as much as possible the influence of three proper causes of doubt; that we ought to try to eliminate the distortion caused by the four improper influences; and that we must not be too sure of the accuracy of the ideas we receive in education. Our *beliefs* arise from experience; aware of this, we should try to make our experience as complete as possible. The scientist, Hume tells us, tries to make his believing conform to *the more general and authentic operations of understanding*, but the vulgar from *beliefs* wildly. To assist in this self-critical task of checking our *beliefs*, he sets down the rules of logic in outline form”. John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. pp. 49-50.

⁹⁴ Este criterio cambiará de protagonista —aquí es el *wise man* el que ostenta la capacidad para distinguir entre creencias— cuando llegue el turno del cognitivismo moral basado en el artificio. John

Los límites impuestos a la razón no implican, pues, la inclusión de Hume dentro del ramillete de escépticos radicales, como pretende Fogelin. El imperio del juicio probabilístico y la idea “sensitiva” del razonamiento no generan un espacio incapaz de crear las condiciones de posibilidad de un marco de evidencia sobre el que distinguir los juicios, sino que, más bien, anuncian la apertura de un nuevo escenario de pensamiento para la moral dominado por una concepción de ciencia en la que el criterio de evidencia, tejido por el ejercicio escéptico de la razón, la creencia, la costumbre y su efecto en los mecanismos de la imaginación, tendrá una naturaleza probabilística. La probabilidad en la que Fogelin se apoya para dinamitar el edificio epistemológico *humeano* no es sino el espacio “incierto” sobre el que Hume construye su ciencia; el único, por otro lado, sobre el que es posible construirla. Sin ir más lejos, la “ciencia del hombre” que nos propone el *Treatise* no es sino el ejercicio, por parte de Hume, de liberarnos —haciendo visible las probabilidades que conducen a separar las “causas circunstanciales” de las “efectivas”— de las falsas *reglas generales* sobre las que establecemos principios y conclusiones en torno a la justicia y la moral⁹⁵.

Descartada la primera de las premisas, comprobaremos, también, la debilidad de la segunda. Meecker olvida una de las constataciones antropológicas fundamentales del *Treatise*: que el individuo no está limitado en su quehacer cotidiano por el ejercicio escéptico de la razón, y que éste sirve más bien al filósofo o al científico en su observación a la hora de establecer conclusiones⁹⁶. La alerta escéptica que Hume articula en la primera parte del *Treatise* debe entenderse como un ejercicio de cautela que desarrolla el investigador, el

B. Stewart señalaba, en este sentido, cómo el criterio para distinguir lo real de lo que no lo es, que en el terreno epistemológico pasaba por generar más presente, es decir, por explorar más en la relación causa efecto y generar vivacidad, se transmutaba en el terreno moral donde el error era el principal protagonista. Véase: John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. p. 29.

⁹⁵ La afirmación de Meecker, pues, de que en Hume la ciencia del hombre solo posee un sentido pragmático cae por su propio peso.

⁹⁶ Como veremos en el capítulo dedicado a la moral, el hombre común en su vida cotidiana proyecta y acaba estableciendo una *cuasi-realidad* que acaba constituyendo todo un sistema de “realidades” en función del cual los componentes de la comunidad organizan y limitan sus vidas.

observador, y no el sujeto observado. El agente *humeano*, el objeto de esa “ciencia del hombre” bajo el método experimental, es para Hume el individuo “vulgar”, el hombre común en el que las creencias y las costumbres se dan cita de forma inconsciente generando espacios de evidencia y justificación para los juicios con los que se interactúa y se comprenden las relaciones morales, que el filósofo debe desenmascarar o “corregir” como vimos arriba a propósito de las distintas “reglas generales”.

La novedad del *Treatise* será, precisamente, mostrar cómo las categorías morales no son más que el resultado evolutivo —sin diseño— de ciertas contingencias filtradas por el andamiaje pasional del que no puede desprenderse el individuo y del que solo aspiramos a tener un conocimiento de carácter abierto y contingente que nos sirva prescriptivamente para corregir las desigualdades y problemas que la descripción aflora. Es en este sentido en el que la crítica de Meecker pierde su fuerza. La ciencia del hombre no solo es posible gracias al escepticismo, sino que éste es fundamental para dotarla de un sentido epistemológico a través del cual el filósofo desenmascare las falsas reglas generales que han imperado en el reino moral y esté en condiciones de proponer estructuras institucionales capaces de interpretar la información moral constante que el humano deja como huella e intervenir⁹⁷. El carácter epistemológico y pragmático de la “ciencia del hombre” *humeana* van, pues, de la mano.

⁹⁷ Stewart señalaba con acierto el papel fundamental de la epistemología *humeana*: “The importance of Hume’s epistemology now is clear. We understand the physical and moral worlds by believing, and our beliefs are the product of repeated experience. Hume’s argument is that *all our reasonings concerning causes and effects are deriv’d from nothing but custom; and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures*. It is on the basis of beliefs that the affairs of men, corporations, and nations are conducted. And belief underlines all our physical and moral sciences. Because we expect causes to produce the same effects regularly, we propound explanations of geological occurrences, we propose economic policies, and we undertake to design governments for future generations.”. John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 45.

1.2. La importancia de la antropología del *Treatise*.

Si bien es cierto que, como vimos en el epígrafe anterior, para algunos intérpretes la controversia en torno a la primacía del naturalismo o el escepticismo dentro del pensamiento *humeano* se resolvía en favor del segundo sirviendo así de clave de bóveda para el rechazo de la posibilidad de una deducción a partir de la antropología del *Treatise* de los elementos fundamentales para la comprensión de la propuesta ético-política tanto del propio *Treatise*, como de los *Essays*; para nosotros, que entendemos que la balanza cae, con ciertos matices, del lado de la tesis naturalista, la antropología del *Treatise* es clave tanto para la comprensión del proyecto ético-político del escocés, como para la conexión sistémica de la totalidad de su obra⁹⁸.

La conexión entre el análisis antropológico de los dos primeros libros del *Treatise* y la propuesta ético-política *humeana* no es nueva. La predicó —solo en el desierto— John B. Stewart en la década de los sesenta sin recibir la atención que sin duda merecía. Dos décadas más tarde, el eco de sus intuiciones resonaría en las propuestas de Aryeth Botwinick, David Miller y Frederick Whelan. Desde entonces, su aceptación sin fisuras por parte de la mayoría de los intérpretes ha

⁹⁸ Las obras de Noxon y Passmore, centradas en la irrelevancia de la antropología del *Treatise* frente al resto de su obra, son dos ejemplos notables del rechazo a una interpretación holística y sistémica del pensamiento *humeano*. Esta lectura ahonda sus raíces en las primeras interpretaciones de la epistemología de Hume como un escepticismo radical por parte de Thomas Reid y James Beattie, defendidas más tarde por T.H. Green, Leslie Stephen, Bertrand Russell o Popper entre otros. Desde los límites de ese marco interpretativo, Noxon, por ejemplo, menosprecia el *Treatise* y lo describe como una obra menor, sin rigor, cuyo principal objetivo —el de erigirse en un sistema completo partiendo de nuevos principios, es abandonado por Hume en su obra posterior. La propia evolución de su filosofía política mostraría, según Noxon, el rechazo de la investigación empírica de la psicología humana como fundamento para su pensamiento político y el abrazo, en los *Essays*, de la reflexión en torno a la historia constitucional como base de su filosofía política.

Véase: James NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Alianza Universidad, 1987; John PASSMORE, *Hume's Intentions*. Cambridge: University Press, 1980; Norman KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*. Op. cit.; Thomas REID, *Philosophical Works*, Op. Cit.; James BEATTIE, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*. Op. Cit.; T.H.GREEN y T.H. GROSE eds. *The Philosophical Works of David Hume*. Edimburgo: Black and Tait, 1826. 4 vols.; Bertrand RUSSELL, *Historia de la Filosofía Occidental*, Barcelona: Espasa Calpe, 2005; Karl POPPER, *La Lógica de la Investigación Científica*, trad. V. Sánchez Zavala, 6ª reimp. Madrid: Tecnos, 1982; Leslie STEPHEN, *History of English Thought in the Eighteenth Century*. Op. cit.

sido un hecho⁹⁹. Siguiendo, pues, la propuesta de lectura que ya defendiera con sólidos argumentos Stewart, entendemos prioritario para la correcta interpretación y comprensión de la propuesta ético-política de Hume comenzar por un análisis exhaustivo de la antropología psicológica desarrollada en los dos primeros libros del *Treatise*. En este sentido, el objetivo fundamental de esta primera parte será el de establecer los elementos sustantivos y las limitaciones fundamentales del agente *humeano*.

Previo al análisis de los componentes que sustentan al agente, ofreceremos un bosquejo de los principales aspectos y problemas metodológicos derivados de la investigación “experimental” con la que Hume analizará la naturaleza humana. Tras esta parada obligada, el resto de capítulos que configuran esta primera parte de la tesis mostrarán los resultados del análisis de los elementos que limitan, configuran y afectan la voluntad y la capacidad de análisis y decisión del agente *humeano*, en aras de dilucidar qué individuo tiene Hume en mente cuando elabora su descripción de la génesis de la justicia. Solo con el cumplimiento escrupuloso de este denso itinerario estaremos en condiciones de analizar la coherencia interna de la descripción del origen de la justicia y las principales instituciones humanas que el escocés ofrece a lo largo de su obra, así como el sentido y la eficacia de sus principales propuestas políticas.

2. El nuevo escenario de pensamiento. El método experimental.

El diagnóstico que Hume ofrecía del estado de la filosofía en la introducción del *Treatise* estaba atravesado de ese tono desesperanzador que, por otro lado, deben

⁹⁹ En la actualidad, el principal foco de discusión se centra en dilucidar, como señala con buen criterio Miriam Scheleifer, la manera en la que su obra filosófica y política están conectadas. Véase al respecto: Aryeth BOTWINICK, *Ethics, Politics and Epistemology: A Study in the Unity of Hume's Thought*. Op. cit.; David MILLER, *Philosophy an Ideology in Hume's Political Thought*. Op. cit.; John B. STEWART, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit.; Frederick G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. cit.; Neil McARTHUR, *David Hume's Political Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 2007. Miriam SCHLEIFER McCORMICK. «Hume's Skeptical Politics.» *Hume Studies* 39, n° 1 (2013): 77-102.

tener todos los diagnósticos que anticipan o son la antesala de un salto cualitativo en cualquier disciplina¹⁰⁰:

“’Tis easy for one of judgment and learning, to perceive the weak foundation even of those systems, which have obtained the greatest credit, and have carried their pretensions highest to accurate and profound reasoning. Principles taken upon trust, consequences lamely deduced from them, want of coherence in the parts, and evidence in the whole, these are every where to be met with in the systems of the most eminent philosophers, and seem to have drawn disgrace upon philosophy itself” (SBN xiii).

Una de las principales causas de esa situación de imperfección o incertidumbre en la que se veía sumida la filosofía era la sobreestimación que de sí mismos tenían aquellos filósofos a los que, con cierta ironía, Hume describía enfrascados en acaloradas disputas —que se multiplicaban como si cada cosa fuera incierta—, y, al mismo tiempo, manejándose en las mismas, paradójicamente, con la seguridad de poseer sobre cualquiera de las cuestiones sólidas certezas (SBN xiv-xv). No era, pues, el rigor del razonamiento y el acertado uso de sus fuentes lo que se imponía en cualquier controversia, sino la elocuencia armada del “ruido académico de tamborileros, trompeteros y demás músicos” ajenos a la firmeza intelectual (SBN xiv). La ignorancia de los límites reales de nuestro conocimiento y por ende la errática metodología surgida del propio desconocimiento de dichos límites se revelaba como el principal problema que afectaba a la filosofía. La actitud combativa frente a ese optimismo ilegítimo es la que conduce a Hume a dotar de una importancia mayúscula a la ciencia que estudia al hombre y abordar el acercamiento a la misma desde una posición metodológicamente escéptica y experimental como aclaramos en el epígrafe anterior.

¹⁰⁰ Para Hume esa era la actitud que se esperaba de un investigador con un mínimo de ambición: “Nothing is more usual and more natural for those, who pretend to discover anything new to the world in philosophy and the sciences, than to insinuate the praises of their own systems, by decrying all those, which have been advanced before them” (SBN xiii).

La necesidad de esa revisión metodológica, que en el *Treatise* Hume no había sido capaz de explicar con claridad, se esclarecía en el *Ensayo sobre el entendimiento Humano* cuando, a propósito de los análisis acerca de la libertad, Hume denunciaba la ausencia de un estudio serio acerca de la naturaleza de nuestras aseveraciones y juicios sobre cuestiones de hecho:

“Puede ser, por tanto, un tema digno de curiosidad investigar *de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho*, más allá del testimonio actual de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria. Esta parte de la filosofía, como se puede observar, ha sido poco cultivada por los antiguos y por los modernos y, por tanto, todas nuestras dudas y errores, al realizar una investigación tan importante, pueden ser aún más excusables, en vista de que caminamos por senderos tan difíciles sin guía ni dirección alguna” (ECH 48).

Hume había abordado en el *Treatise* la tarea titánica de esclarecer la naturaleza de las evidencias en las cuestiones de hecho —fundamental para comprender la naturaleza epistemológica sobre la que el hombre articulaba sus decisiones— con la honestidad propia de la juventud, obteniendo como premio un resultado sin duda revolucionario: su inexpugnable concepción subjetiva y probabilística de la causalidad, fundada en las transiciones de la imaginación y los estímulos de la costumbre¹⁰¹. Un resultado de tal magnitud transformaba para siempre el modo legítimo de acercarse al estudio de la naturaleza humana. Si la causalidad no era sino el resultado de una creencia articulada por la conexión que, bajo la sólida base de la experiencia y la repetición, ejecutaba la imaginación merced a la contigüidad y la semejanza; y si la “conexión necesaria”, que tantas veces creyó descubrir la filosofía anterior en los objetos, quedaba reducida por el

¹⁰¹ Frederick Whelan sintetizaba perfectamente la doble definición de causalidad con la que Hume irrumpía en el escenario filosófico: “As a “philosophical relation” causation is mere uniform sequence of similar objects, grounded in observed frequency of incidence. As a “natural relation”, however, causation includes the idea of necessity that we (the observers) bring to it and the liveliness of conception that elicits our belief”. Frederick G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*. Op. cit. p. 54.

escepticismo crítico *humeano* a la “probabilidad mayor” generada por la experiencia directa o indirecta del espectador —desde entonces único custodio de la necesidad externa e interna; entonces, solo el método experimental en sentido riguroso podía ofrecernos información útil para la comprensión cierta de lo que somos, es decir, de nuestra naturaleza humana como cuestión de hecho¹⁰². Se necesitaba pues, tras este primer logro, un nuevo escenario de pensamiento, un nuevo terreno sobre el que hacer germinar nuevos frutos inasumibles para los ya yermos terrenos de la vieja filosofía.

2.1. La controvertida interpretación del subtítulo

El subtítulo del *Treatise* en el que Hume declaraba su intención de introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales ha pasado de ser un “fósil” aceptado acríticamente en la historia de las ideas, según la metáfora de Duncan Forbes, a convertirse en objeto de controversia al menos en los últimos treinta años¹⁰³. La interpretación clásica del subtítulo lo situaba en la órbita de los “recientes” empirismos, sin embargo, como vimos en la introducción, la aparición del texto de Duncan Forbes daba una nueva perspectiva desde la que afrontar el método experimental *humeano*: la de entenderlo dentro de la tradición *iusnaturalista*¹⁰⁴. Para Forbes, la adopción de dicha metodología no suponía una novedad dentro del reino de las letras en lo concerniente al modo de acercamiento al estudio del hombre. Los esfuerzos de Grocio, Pufendorf,

¹⁰² Annette Baier veía en esta “subjetivización” *humeana* de la necesidad el efecto de una determinación mental. Según Baier, nuestra mente está diseñada para evitar “vacíos”, y es por eso por lo que crea “necesidad”, al menos contingente, en todo lo que procesa. Véase: Annette BAIER, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s Treatise*. Op. cit. Cap. 4.

¹⁰³ Duncan FORBES, *Hume’s Philosophical Politics*. Op. cit. p. 3.

¹⁰⁴ La interpretación clásica de su newtonismo —de nefastas consecuencias como señalamos en el primer epígrafe del capítulo— fue defendida por los neopositivistas de principios de siglo. Recientemente algunos autores como Nicholas Capaldi o R.H. Hurburt han desarrollado una reinterpretación epistemológica del newtonismo *humeano*, dentro de la que nos incluimos. Véase: Nicolas CAPALDI, *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne, 1975; R.H. HURBURT, *Hume, Newton and the Design Argument*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.

Cumberland, etc. habían tendido ya en esa dirección¹⁰⁵. La propuesta *humeana*, pues, no aportaba un hecho metodológico diferencial respecto de las anteriores. La novedad en Hume consistió para Forbes, claramente influenciado por la concepción positivista de lo que fue el método newtoniano, en la sofisticación del método de observación e introspección *iusnaturalista*¹⁰⁶. Lo primordial para la constitución de ese nuevo escenario de pensamiento no era, según Forbes, el *newtonismo* de Hume, que en el fondo no era más que el producto de una feliz coincidencia entre la filosofía experimental y su escepticismo religioso, sino la demostración empírica y secular de la ley natural¹⁰⁷.

¹⁰⁵ La nota de Turnbull en el prefacio de la traducción del texto de Heiniccius —un texto estándar de jurisprudencia natural de la época—, en la que afirmaba que dicha obra era un intento de introducir el método experimental de razonamiento en la moral, así como la ausencia de una percepción, por parte del propio Turnbull, de originalidad en dicha metodología —la entendía en la órbita de la tradición iniciada por Cicerón—, o de pertenencia a un momento post-baconiano o post-newtoniano, sirven a Forbes para fundamentar su tesis en lo relativo a la “novedad” del subtítulo. Véase: Duncan FORBES, *Hume's Philosophical Politics*. Op. cit. p. 4.

¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 16. Para Forbes, y en una lectura que rechazamos frontalmente, Hume tomó pronto conciencia de la imposibilidad de la aplicación del método experimental para los asuntos morales, al menos en su sentido más propiamente científico y newtoniano. El escocés fue cediendo ante su pretensión original y abrazó, como afirma Noxon, el método elaborado por Hutchenson, Pufendorf o Cicerón. Noxon va más allá y afirma que, incluso en el *Treatise*, el método experimental —considerado puramente como método— no puede identificarse con el propuesto por Galileo, Newton o Boyle. Una crítica similar en la que se ponía de manifiesto la confusión con la que Hume entendía su elaborada psicología y la confundía con el método empírico novedoso la hacía Dugald Stewart. Además, la falta de conocimiento matemático en Hume para comprender un texto de la complejidad de los *Principia*, y el uso indiscriminado, por parte de Newton, de “verdades ocultas” —debido a la imposibilidad de explicar de manera mecánica la gravedad— que hacían las veces de postulados necesarios, así como del argumento del diseño, alejaban la posibilidad, según estos autores, de una confluencia entre las dos propuestas, a pesar de la sensación que Hume pudiera tener al respecto. Véase: James NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume*. Op. Cit.; Dugald STEWART, *Collected Works*, ed. Sir W. Hamilton, 11 vols, Edimburgo. 1854-60. Vol I, p. 456.

¹⁰⁷ Un escenario, éste, en el que Hume, según Forbes, se definía no como un pintor, sino como una anatomista moral en cuyo haber estaba la aplicación novedosa del principio de asociación y el rechazo frontal a la teología natural y su concepción teleológica de la naturaleza implícitas en la mayoría de las propuestas filosóficas anteriores. En una carta a Hutchenson fechada en septiembre de 1739, el propio Hume denunciaba:

“I cannot agree to your sense of Natural. 'Tis founded on final Causes; which is a Consideration that appears to me pretty uncertain and unphilosophical. For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? Your Definition of Natural depends upon solving these Questions, which are endless and quite wide of my Purpose. I have never call'd Justice unnatural, but only artificial” (Letters, I, 33).

Otros autores, como es el caso de Capaldi, cuya lectura enlaza con la definición del método newtoniano que ofrecimos en el primer epígrafe y hacemos nuestra aquí, sí han explorado las similitudes puramente metodológicas entre Newton y Hume. Para Capaldi, Hume se toma seriamente el programa newtoniano de explicación de la naturaleza humana y acepta las cuatro reglas del razonamiento anticipadas en los *Principia*¹⁰⁸. El propio Hume asumía dicho procedimiento en la introducción del *Treatise*:

“We must endeavor to render all our principles as universal as possible, by tracing up our experiments to the utmost, and explaining all effects from the simplest and fewest causes, 'tis still certain we cannot go beyond experience; and any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical”. (SBN xxi).

Para Capaldi, las unidades aislables en la filosofía de Hume se corresponden con las impresiones e ideas; el principio general es el principio de asociación; y el principio más general, análogo al de gravitación en Newton, es el de la comunicación de la vivacidad que explica la creencia en el libro I, las pasiones y la simpatía en el libro II y los juicios morales en el libro III. El libro tercero del *Treatise*, además, sería un ejemplo claro de cómo extender dichos principios a otros fenómenos en aras de probar su capacidad de explicación¹⁰⁹.

Para Capaldi, a diferencia de Forbes, la parte original, lo que constituye el verdadero giro copernicano en la propuesta *humeana* es su rechazo de la perspectiva “*I Think*” como modelo explicativo del hombre, que era el defendido

¹⁰⁸ Los cuatro principios podían resumirse así: (1) aislar el objeto de investigación; acto seguido, (2) conducir el experimento con la intención de (3) llegar a algunos principios generales que expliquen las relaciones entre los elementos aislados, para más tarde (4) extender los principios a otros fenómenos. Para algunos autores, sin embargo, el verdadero Newton era el de la *Opticks*, mientras que el de los *Principia* estaba más cercano al cartesianismo del que eran herederos los filósofos como Wollaston, Balguy o Price, a los que supuestamente Hume combatía. Véase a este respecto: James NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume*. Op.cit.

¹⁰⁹ Para profundizar en la relación entre Newton y Hume véase: Nicolas CAPALDI, *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne, 1975; James E. FORCE, «Hume's Interest in Newton and Science.» *Hume Studies*, 1987: 166-216.

por Descartes, y que centraba el análisis en el conocimiento, o bien puramente racional, o bien con el añadido experimental del que hacía uso la tradición *iussnaturalista* o los nuevos filósofos empiristas o mecanicistas¹¹⁰. Capaldi defiende que Hume, sin embargo, adopta la perspectiva “*We Do*”. En ella, Hume entiende a los seres humanos fundamentalmente como agentes, como hacedores, inmersos en un mundo físico y social en relación con los otros agentes. Se trata de un punto de vista eminentemente social del hombre¹¹¹. En lugar de escrutar cómo funciona nuestro pensamiento en aras de encontrar un principio de racionalidad para dirigir nuestra acción y más tarde corroborarlo con la experiencia, Hume le da la vuelta al procedimiento. Analiza primero el comportamiento tal y como se da o se ha dado a lo largo de la Historia para extraer de ahí, de la observación directa o indirecta, patrones y elementos comunes que expliquen las normas morales, las convenciones sociales como la justicia, y las instituciones políticas, y nos ayuden, en la medida de lo posible, a entender su génesis y recorrido hasta ahora, así como su capacidad de mejora. La práctica eficiente, pues, precede a la teoría acerca de la misma. Capaldi fundamenta esta versión —descrita por él mismo como filosofía del sentido común—, apoyándose en un texto significativo del *Treatise* en el que se desnuda la clara vocación de novedad *humeana*¹¹²:

“Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature ...Even Mathematics, Natural philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of man....we ourselves are not only the beings, that reason, but also *one of the objects*, concerning which we reason....Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches,...to march up directly to the capital or center of these sciences to human nature itself....In pretending therefore to explain the principles of human

¹¹⁰ Nicolas CAPALDI, *Hume's Place in Moral Philosophy*. Op. Cit. p. 30.

¹¹¹ Una posición, ésta, que no es original y que ya encontramos en la obra de Frederick Whelan. Véase: Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit.

¹¹² Nicolas CAPALDI, *Hume's Place in Moral Philosophy*. Op. Cit. p. 23-24. Donld W. Livingston compartirá la descripción de Capaldi con el matiz de definir la propuesta *humeana* como “la filosofía de la vida común”. Véase: Donald W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life*. Op. cit.

nature, we in effect propose a complete system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security... *We must therefore glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures.* Where experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science, which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility to any other of human comprehension". (SBN xv-xix; cursivas mías).

El análisis del hombre que Hume propone no partirá, pues, de las condiciones de un sujeto aislado que reflexiona acerca de su naturaleza en un ejercicio de introspección, sino de los elementos grupales y sociales que vertebran a dicho sujeto y que son observables y cuantificables, durante su evolución, en términos de un mayor o menor acercamiento al *máximo entrópico* hacia el que se mueve el sistema¹¹³. El escepticismo de Hume se vuelve virulento, únicamente, frente a la posición que otorga a la introspección una primacía fundamental, pero descansa su vocación beligerante ante la posibilidad de ir teorizando, en función de la observación del desarrollo histórico de la acción humana, qué sea nuestra naturaleza. Para Hume, el fundamento estrictamente racionalista o introspectivo del conocimiento de la naturaleza humana había originado toda una panoplia de paradojas y problemas filosóficos artificiales, nocivos para la reflexión moral; tendría que ser, pues, el método experimental, la nuda observación del desarrollo

¹¹³ En este sentido, la antropología política *humeana* supone una relajación del individualismo político lockiano. Véase en este sentido: Steven LUCKES, *Individualism*. Oxford: Baso Blackwell, 1973. Como también ha defendido, en esta línea, Frederick Whelan, la ciencia que Hume propone podría resumirse como: "a science of "moral topics" —of mental life, of behavior both individual and social, and of the working of moral and political institutions". Véase: Frederick G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. cit. p. 84. Una propuesta social ésta, que chirriaba sin embargo a Kemp Smith quien se mostraba crítico con la excesiva exposición a la educación y la propaganda que Hume asumía en los individuos tildándola de irreal. Véase: Norman KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 127.

colectivo e individual de los individuos, el que dictase los principios susceptibles de ser entendidos como esenciales a nuestra naturaleza¹¹⁴.

2.2 El método experimental y sus exigencias.

2.2.1. *El problema de la introspección. La crítica a Platón y a Hobbes.*

Hume sabía que el desarrollo del análisis del ser humano y su naturaleza, tanto por parte de los *iusnaturalistas*, como de las primeras figuras del escenario inglés, no dejaba de ser sino una introspección encubierta y maquillada. El empirismo “metodológico” no era sino, a los ojos de Hume, un elemento nominativo en la mayoría de esos estudios, debido a que la amplia mayoría, por no decir todos, presuponían —como en el caso de los clásicos— los elementos constitutivos de la naturaleza humana¹¹⁵. La explicación para la proliferación de este fenómeno, claramente nocivo para la reflexión ético-política, la encontraba Hume en las concepciones que acerca de la libertad humana tenían sus predecesores. Para el escocés, los individuos, a pesar de conocer solo relaciones de contigüidad contingentes que conducen a la creencia en la correlación, en virtud de los mecanismos asociativos de la imaginación, son propensos a creer que, en virtud de dicha capacidad, penetran en profundidad en los poderes de la naturaleza y perciben algo así como la “conexión necesaria” entre la causa y el efecto. Este optimismo, fruto de la ausencia de una revisión crítica por parte del

¹¹⁴ Frederick G. Whelan denunciaba sin embargo que en Hume sí se mantenía la introspección, avalada por la similitud o semejanza entre los seres humanos, al menos en el primer libro del *Treatise*, cuya materia no era susceptible de ser investigada bajo el método experimental y sí bajo la reflexión individual. Véase: Frederick G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit. p.36. Para estudios que mantienen esta misma postura frente a la metodología del primer libro del *Treatise* véase: Leslie STEPHEN, *History of English Thought in the Eighteenth Century*. Op.cit. vol. 1, pp.25-47; Thomas H. Huxley, *Hume: With Helps to the Study of Berkeley*. Op.cit.; A. E. Taylor. «David Hume and the Miraculous.» *Philosophical Studies* 355-58; G. H. Sabine, «Hume's Contribution to the Historical Method.» *Philosophical Review*, nº 15 (1905).

¹¹⁵ En la famosa carta al Dr Cheyne Hume dejaba claro su antipatía respecto de los moralistas clásicos: “I found that the moral Philosophy transmitted to us by Antiquity, labor'd under the same Inconvenience that has been found in their natural Philosophy, of being entirely Hypothetical, and depending more upon Invention than Experience. Every one consulted his Fancy in erecting schemes of Virtue and of Happiness, without regarding human Nature upon which every moral Conclusion must depend”. (Letters, I, 16). Esta antipatía se hacía extensiva a las deficiencias que en el mismo sentido descubría en las propuestas más “novedosas” de sus contemporáneos.

entendimiento o, quizá, producto de confundir los razonamientos empíricos con el ejercicio mismo de la razón, se mantiene cuando los individuos dirigen sus reflexiones al ejercicio de sus mentes y de su voluntad. Allí, sin embargo, al no tener sensación alguna de conexión entre motivo y acción tienden a creer que la relación de necesidad, que creían comprendían en la naturaleza, no se da de manera efectiva en su interior, y por ende deducen que los efectos que se producen por causas materiales tienen una lógica distinta a los que surgen por el ejercicio del pensamiento y la inteligencia¹¹⁶. Esto les hacía confiar en la solidez de su reflexión; en su libre mirada interior a la hora de articular las características fundamentales del ser humano, ya que daban por hecho una “conexión” pretenciosa entre su aparente libertad individual y una racionalidad compartida por todos los seres humanos que permitía la universalización de sus resultados introspectivos. Este defecto metodológico perpetrado en la misma proporción por empiristas y racionalistas era el resultado de la falta de conciencia de cómo funcionaba nuestro modo de inferir “leyes” como vimos durante el análisis del escepticismo del primer libro. Hume lo mostraba así:

“Parece, ciertamente, como si los hombres empezasen a tratar esta cuestión de la libertad y la necesidad por donde no deben, al iniciarla con el examen de las facultades del alma, la influencia del entendimiento y las operaciones de la mente. Que discutan primero una cuestión más sencilla, a saber, las operaciones del cuerpo y de la materia bruta irracional, e intenten hacerse otra idea de causación y necesidad que la de la conjunción constante de objetos y la consiguiente inferencia de la mente del uno al otro. Si estas notas, en realidad, constituyen la

¹¹⁶ Hume ofrece tres razones que explican por qué la doctrina de la libertad, a pesar de ser absurda, tiene fuerza y adeptos. En primer lugar, porque, a pesar de que reconocemos estar influenciados cuando actuamos, nunca reconocemos en esa necesidad una fuerza o constrictión que nos impida actuar de otra forma confundiendo, trágicamente, lo que no es sino *libertad de espontaneidad* con la denominada *libertad de indiferencia* que el propio Hume rechaza. En segundo lugar, porque hay una falsa sensación de *libertad de indiferencia* que se utiliza como un argumento de su existencia debido a que la necesidad de la acción no es una cualidad inherente al agente, sino que pertenece al marco de análisis de aquellos seres inteligentes que consideran —como espectadores— la acción. La última se corresponde con la equivocada necesidad por parte de la religión o cualquier sistema moral de entender a los agentes como completamente libres para poder legitimar su razón de ser punitiva.

totalidad de la necesidad de lo que nos representamos en la materia, y si universalmente se acepta que estas circunstancias tienen lugar en las operaciones de la mente, la disputa ha llegado a su fin o, por lo menos, ha de considerarse, a partir de ahora, como meramente verbal” (ECH 117).

La idea de que la naturaleza del individuo, por estar al margen del determinismo físico en tanto en cuanto se le suponía la libertad de necesidad, no podía extraerse de la observación, sino desde la propia introspección y posterior generalización, era el problema de fondo de toda la filosofía anterior.

Hume ejemplificará las consecuencias nefastas de esta antropología en el terreno de la filosofía política con su crítica a los “agentes” irreales propuestos por Platón y Hobbes en *La República* y el *Leviatán* respectivamente. La metodología experimental con la que Hume se acerca al estudio de la naturaleza humana se puede interpretar, pues, como una reacción a una tradición arraigada en la filosofía política que, bajo la confianza ciega en la capacidad de la razón para conocer la realidad humana y sus mecanismos, presentaba, sin complejos, en cada disertación filosófica que se preciara y bajo el auspicio único de la nuda reflexión especulativa, una descripción completa y definitiva de los elementos que componían la naturaleza del hombre, así como de los resortes que se articulaban en cualquier situación en la que intervinieran uno o varios sujetos dada la libertad que se les suponía y su vinculación necesaria con la razón y sus exigencias. Lo constitutivamente arbitrario de dichas aseveraciones en torno a qué fuera el hombre y a cómo interpretar sus relaciones socio políticas alarmaban el espíritu de alguien que asumía, como era el caso de Hume, los paradigmas de la nueva filosofía como aquellos capaces de hacernos dialogar con la realidad más allá de la mera elucubración y obtener así resultados legítimos, fiables y duraderos.

Del extenso ramillete de autores que a lo largo de la historia habían asumido dicho axioma o principio “metodológico” erróneo, Hume pone el foco de su crítica en dos figuras realmente significativas. La elección no es baladí. El

primero sufre la feroz contra argumentación del escocés no solo por ser un ejemplo claro de racionalismo ilegítimo, sino por ser el padre del pensamiento utópico, y uno de los primeros en establecer un diseño racional y normativo de lo que debería ser una sociedad bien ordenada¹¹⁷. El segundo —considerado por muchos en la época, junto a Malebranche, como un referente en el análisis psicológico— por ser el adalid, bajo el mecanicismo racionalista, del contractualismo moderno en el que Hume veía no solo el peligro político de la inocencia respecto a las capacidades cooperativas y auto constrictivas del hombre, sino la amenaza real de la fabulación sociopolítica y su particular pesadilla: el absolutismo¹¹⁸.

En sendos posicionamientos teóricos, como hemos adelantado, Hume detecta un problema fundamental: la falta de rigor en la descripción del comportamiento humano. La ficción sobre la que se consolida el pensamiento socio político, tanto en Platón como en Hobbes, viciaba y contaminaba la descripción y la evaluación de la propuesta en torno a la naturaleza de la justicia y el poder; convertía la solución en mera elucubración, en una elección meramente subjetiva por parte del autor, en una cuestión de gusto o preferencia ideológica parapetada en la impostura de una mal denominada “ciencia política”.

Para Hume, los individuos sobre los que se construyen sendos edificios jurídico-políticos no existen en la realidad, no sirven como verdaderos cimientos para una comprensión, un diagnóstico y una transformación real del mundo. Parecen diseñados de forma artificial; modelados en los límites establecidos por el rígido molde que surge de los supuestos teóricos asumidos por los autores y del que salen, una vez cocidos a la temperatura preestablecida, con la forma y el peso

¹¹⁷ Para Hume, la filosofía de Platón representaba las consecuencias de asumir dicho error metodológico, cristalizado en la justificación de una sociedad incapaz de dar cabida a un individuo “normal”, y constituida en una amenaza seria para la libertad.

¹¹⁸ A pesar de la nula, en el caso de Malebranche, o escueta mención, en el caso de Hobbes, por parte de Hume en el *Treatise*, Hume conocía en profundidad y discutía con agudeza sus teorías psicológicas. Véase al respecto: Dugald STEWART, *Collected Works*, Op. cit. I, p.81; C.W. HENDEL, *Studies in the Philosophy of David Hume*. Op. cit.; R.W. CHURCH, *Hume's Theory of the Understanding*. Nueva York: Cornell University Press, 1935.

idóneos que justo los hará encajar en los sistemas que ambos autores proponen. En definitiva, el agente que emana de sendas descripciones no es, a los ojos de Hume, sino una suerte de ficción legitimadora de la arquitectura institucional que se pretende defender; una ficción en definitiva que, como muestra el siguiente texto, adolece de cualquier atisbo de credibilidad:

“Shou’d a traveller, returning from a far country, tell us, that he had seen a climate in the fiftieth degree of northern latitude, where all the fruits ripen and come to perfection in the Winter, and decay in the summer, after the same manner as in England they are produced and decay in the contrary seasons, he wou’d find few so credulous as to believe him. I am apt to think a traveler wou’d meet with as little credit, who shou’d inform us of people exactly of the same character with those in Plato’s Republic on the one hand, or those in Hobbes’s Leviathan on the other” (SBN 402)

2.2.2. Las exigencias del método experimental: El principio de uniformidad.

Elaborada la *pars destruens*, se hace, sin embargo, necesaria una *pars construens*. Para Hume, aportar una descripción introspectiva del hombre como origen ficticio de una cimentada teoría institucional constituía, como hemos visto, un error grave. Su ejercicio teórico necesitaba, sin embargo, para ser legítimo, demostrar la posibilidad real de extraer de la nuda observación del comportamiento humano principios ciertos, leyes y elementos de la naturaleza humana que permitieran rastrear y reconstruir la historia del presente y las condiciones de su transformación. Necesitaba mostrar que el hombre y su comportamiento eran susceptibles de un estudio determinista aun a pesar de su *libertad de espontaneidad* para actuar. Para ello se hacía necesario recorrer un itinerario que pasaba por probar “from experience, that our actions have a constant union with our motives, tempers, and circumstances” (SBN 401). Sin embargo, ese ejercicio fundamental exigía a su vez un presupuesto allende la experiencia que debía

asumirse como axioma: el principio de uniformidad¹¹⁹. La semejanza del pasado con el futuro, el axioma de que las mismas causas producen los mismos efectos, debía asumirse a pesar de que escapaba a nuestro análisis experimental y lógico¹²⁰:

“Es imposible (...) que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza” (ECH 60)¹²¹.

En lo relativo a la posibilidad de un estudio así del hombre, y teniendo en cuenta la imposibilidad de demostrar dicho principio, salían al paso y exigían una “comprobación” empírica, en aras de dotar de rigor al estudio dos nuevas exigencias fundamentales: De un lado, la necesidad de que los elementos que iban a investigarse estuvieran sujetos, al menos, al imperio de la “necesidad del observador”, es decir, que en las acciones humanas en términos de motivación, contexto y acción hubiera o se detectara semejanza y contigüidad; del otro, la posibilidad de realizar “experimentos” con la intención de estudiar los comportamientos humanos aisladamente y testar sus resultados en situaciones variables.

¹¹⁹ Para Whelan y para Ayer la aceptación de la uniformidad en los asuntos morales era una hipótesis de trabajo en Hume. Véase: Frederick WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit.; A. J. AYER, *Hume* Madrid: Alianza Editorial, 1988.

¹²⁰ La conflictividad de este axioma ya fue señalada por Anthony Flew quien destacaba que bajo el esquema *humeano* todas nuestras afirmaciones generales y creencias sobre el futuro solo eran justificables como conclusiones de un silogismo cuya primera y tácita premisa afirmaba la semejanza del futuro con el pasado o la causalidad regular de la naturaleza; sin embargo, dicha premisa resultaba, a todas luces, indemostrable. Véase: Anthony FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*. Op. cit. pp. 82-84.

¹²¹ Frederick Whelan asumía, como el propio Hume en algunas partes de *Treatise*, que podía explicarse a partir de la custom: “the order, or causal regularity, of nature, which is the premise that validates all inferences to future or remote past events and all general statements of facts, is thus only our most universal article of belief, arising like all beliefs from imaginative impulses explicable in term of custom”. Frederick WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit. p. 53. Sin embargo, Whelan no tiene en cuenta que en la generación de la propia *custom* ya actúa, como base, el principio mismo.

Hume en un alarde de optimismo que no era sino una petición de principios, apelaba, desprovisto de pruebas, a la aceptación de sendas exigencias fundamentales:

“Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas (...) ¿Se desean conocer los sentimientos, las inclinaciones y el modo de vida de los griegos y de los romanos? Estúdiense bien el temperamento y las acciones de los franceses y de los ingleses. No puede uno andar muy desencaminado al proyectar sobre los primeros la mayoría de las observaciones realizadas a propósito de los últimos. Hasta tal punto la humanidad es la misma en todo momento y lugar que, en este sentido, la historia no nos da a conocer nada nuevo o extraño. Su principal utilidad es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humano. Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de experiencias (experiments) con las que el político o el filósofo moral fijan los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos por los experimentos que hace de ellos”. (ECH. 107-108)

Sin embargo, y a pesar de que la viabilidad del proyecto estaba clara para Hume, aquella invocación era a todas luces insuficiente. Un soporte tan débil no podía inaugurar toda una revolución. No valía, pues, solo con ese “simple vistazo”. Como añadido a esa intuición, Hume sembraría el *Treatise* de pruebas en favor de dichas exigencias.

Expondremos, en primer lugar, las pruebas a favor de la posibilidad de someter las acciones humanas al imperio de la necesidad a través de la observación. En

segundo lugar, expondremos la solución para la posibilidad de los experimentos fundada en la Historia y sus principales problemas metodológicos.

2.2.2.1. *Pruebas a favor de la necesidad en la acción humana.*

Desde el principio, la legitimidad de la aplicación del principio de uniformidad en la acción humana estaba ligada a la posibilidad de que las acciones, objeto de la observación, fueran susceptibles de ser analizadas desde una óptica casuística. Hume tenía los mimbres con los que hacer frente a dicha comprobación. Su irrefutable crítica al concepto de causalidad había confirmado que la “conexión necesaria” no habitaba en los fenómenos que, interrelacionados, observábamos, sino en la propia capacidad subjetiva del observador para generar creencia a través de la experiencia y la imaginación. La causación no era sino una impresión de reflexión situada en la mente y no en el objeto¹²². Al igual que con la realidad, la consistencia del análisis antropológico y moral dependía de nuestra experiencia y de los mecanismos sobre los que se generaba nuestra creencia. Para que la imaginación tuviera la posibilidad de realizar inferencias era necesario el cumplimiento de la condición de *contigüidad* y *semejanza* en el objeto de observación; encontrarlas en las decisiones profundamente libres de los agentes resultaba vital para la solidez del proyecto *humeano*. En este sentido, la primera batería de pruebas que Hume nos propone tiene como objeto mostrar cómo la observación de las acciones humanas corrobora dicha exigencia.

2.2.2.1.1. Pruebas directas

Las dos primeras pruebas que muestran la posibilidad de analizar el comportamiento humano desde la perspectiva de la contigüidad y la semejanza tienen que ver con la condición natural del individuo. En el primero de los casos Hume hace uso de una obviedad que no por serlo deja de ser menos

¹²² Frederick WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. cit. p. 54. Véase también, para una interpretación que acerca esta idea de la causación *humeana* a los postulados de Wittgenstein: D. G. C. MacNABB, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Hamden, Conn: Archon, 1966.

concluyente: la edad y su relación directa con lo que cabe esperar de un individuo no solo anatómicamente, sino en términos de juicio y decisión:

“Are the changes of our body from infancy to old age more regular and certain than those of our mind and conduct? And wou’d a man be more ridiculous, who wou’d expect that an infant of four years old will raise a weight of three hundred pound, than one, who from a person of the same age, wou’d look for a philosophical reasoning, or a prudent and well-concerted action?” (SBN 401)

El segundo de los casos es un “clásico” dentro de la filosofía política y tiene que ver con el origen de la sociedad: la atracción de los sexos. En este caso, de fácil comprobación, el observador puede tener la certeza de que siempre que dos individuos de distinto sexo, en estado de naturaleza, se encuentren, se acabará formando una sociedad dada la atracción mutua instintiva. Y no una sociedad cualquiera, azarosa o arbitraria, sino una en la que determinados instintos como el de la ternura hacia los hijos, y otros no tan evidentes como los de la primacía en términos de decisión del grupo sobre el individuo, así como la posibilidad de ciertos tipos de altruismos, acabarán por florecer:

“For it is more certain, that two flat pieces of marble will unite together, than that two young savages of different sexes will copulate? Do the children arise from this copulation more uniformly, than does the parents care for their safety and preservation? And after they arriv’d at years of discretion by the care of their parents, are the inconveniencies attending their separation more certain than their foresight of these inconveniencies, and their care of avoiding them by a close union and confederacy?” (SBN 402)

Hume presenta una segunda batería de pruebas en las que el elemento fundamental radica en la conexión entre circunstancias o contextos de decisión y motivación individual o grupal. Sin duda, es esta la prueba fundamental para legitimar la observación como método moral ya que, en el fondo, de lo que se trata con la observación es de cartografiar los caracteres y las motivaciones asociados a las circunstancias; comprobar que una mezcla determinada de

condicionantes naturales, sociales e individuales vuelve irrelevante al sujeto concreto, lo convierte en un elemento perfectamente sustituible y susceptible de ser analizado y rastreado bajo el prisma del razonamiento casuístico.

Las circunstancias van a operar de una manera muy compleja en la agencia del individuo, en sus gustos y tendencias, en su propio código moral hasta constituirlo en mero vehículo de conexiones, ya, indisociables. Hume mostrará la circunstancialidad y la posibilidad de previsión en los comportamientos humanos a través de la diferenciación entre el obrero y el hombre educado o refinado. Hume expone el primer ejemplo de la siguiente forma:

“The skin, pores, muscles, and nerves of a day-labourer are different from those of a man of quality: So are his sentiments, actions and manners. The different stations of life influence the whole fabric, external and internal; and these different stations arise necessarily, because uniformly, from the necessary and uniform principles of human nature”. (SBN 402.)¹²³

Entre ambos sujetos, la distancia no la marca la espontaneidad o el uso de la libertad; el abismo no es tanto la naturaleza como la condición social, y esto última muestra la posibilidad de determinar las decisiones y los comportamientos comprendiendo las circunstancias y las motivaciones y acciones adscritas a las mismas, debido a que ambos agentes son intercambiables sin que la “información moral” se vea afectada. La observación nos muestra, pues, que ciertos entornos, existenciales o sociales, generan determinados comportamientos indisociables¹²⁴.

¹²³ Veremos en el final de esta primera parte la importancia de las *stations of life* para comprender la dinámica que la evolución del agente genera en la concepción metaética de la moral *humeana* y en la medición del alcance de la libertad y la responsabilidad de los diferentes agentes.

¹²⁴ En el caso que vehicula esta investigación, el de la justicia, esta relación será fundamental ya que en el origen de la misma y su posterior desarrollo chocarán frontalmente diferentes entornos antitéticos: el entorno de posesión estable y el de pobreza irresoluble, dando como resultado la configuración distinta de tres naturalezas que de alguna u otra forma tendrán que resolver su convivencia.

No debemos confundir, sin embargo, esta homogeneidad con un determinismo fuerte. Para Hume la relación directa entre circunstancia y comportamiento lo es como producto de una generalización basada en la experiencia y poco más. No está exenta de la subjetividad posicional del espectador ni de su bagaje conceptual a la hora de articular el modelo explicativo. El propio Hume salva la posibilidad de esta mala interpretación de sus ideas en el *Ensayo sobre el conocimiento humano* cuando afirma:

“Sin embargo, no debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias, obrará exactamente de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones. En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles. Por el contrario, con la observación de la diversidad de conducta en distintos hombres, podemos formar una mayor variedad de principios que, sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad” (ECH 109).

No es pues un determinismo radical el que defiende Hume en el estudio observacional de la naturaleza humana; tampoco la de una actitud inocente como la del “vulgo” frente a las anomalías del comportamiento o de la naturaleza, sino la de una actitud inquisitiva, ávida de causas y efectos que contrastar y desvelar y abierta a cualquier conclusión. La búsqueda de principios no tiene una meta prefijada, ni un final previsto o deseado como sí ocurría en el caso de Platón o Hobbes. Las conexiones que se establecen no tienen una naturaleza estable, sino que están en constante transformación en virtud de las distintas anomalías y de las nuevas circunstancias, naturales o artificiales, por las que el hombre va dejando su impronta. Se trata, constantemente, de un juicio probabilístico que declina la balanza de la previsión en virtud de la probabilidad, y que desde un marco tan inestable como contingente, habilita la aparición de principios explicativos:

“In judging the actions of men we must proceed upon the same maxims, as when we reason concerning external objects. When any phenomena are constantly and invariably conjoin’d together, they acquire such a connexion in the imagination, that it passes from one to the other, without any doubt or hesitation. But below this there are many inferior degrees of evidence and probability, nor does one single contrariety of experiment entirely destroy all our reasoning. The mind balances the contrary experiments and deducting the inferior from the superior, proceeds with that degree of assurance or evidence, which remains” (SBN 404).

Al igual que con el mundo físico, lo único que hacemos es estandarizar, con la mayor precisión posible, determinados comportamientos y atribuirles motivaciones. No nos interesa comprender la libertad de cada individuo sino nuestra capacidad para clasificarla o decodificarla (aunque en este ejercicio obviemos comportamientos espontáneos azarosos o desconocidos para nuestros parámetros). Hume no propone, pues, un conocimiento de qué es la naturaleza humana, sino un modelo sofisticado que explique cómo ha funcionado hasta ahora; y que, por otro lado, permanezca abierto para poder transformarse progresivamente en función de la información moral nueva y útil que el desarrollo social va generando¹²⁵. Se trata, pues, de una “normalización” de la conducta; de la creación de un estándar de libertad en virtud de nuestra capacidad para sintetizar la información disponible en torno a las decisiones y elecciones que en las diferentes *stations of life* se producen con más frecuencia¹²⁶.

2.2.2.1.2. Prueba por posibilidad de la normatividad

La prueba analítica que soporta el principio de uniformidad que habilita la investigación empírica de la naturaleza humana es la posibilidad misma de los

¹²⁵ El caso paradigmático de información moral relevante será el del *sensible knave* como veremos en los últimos capítulos de la tesis.

¹²⁶ El ejemplo de la ausencia de libertad del loco es claro al respecto:

“’Tis commonly allow’d that mad-men have no liberty. But were we to judge by their actions, these have less regularity and constancy than actions of wise-men, and consequently are farther remov’d from necessity” (SBN 404)

sistemas normativos (basada en premios y castigos) entre los seres humanos. Los individuos solo podemos construir un espacio moral allí donde la acción se puede comprender a partir de relaciones de causa efecto. La construcción de la sociedad depende, pues, de la sólida institución de ese principio. El conflicto inherente a la convivencia entre humanos los obliga a establecer un sistema normativo y por ende a crear patrones de comportamientos —susceptibles de responsabilidad— asociados a principios de acción comunes deducidos de la Historia o de los experimentos que hayan podido ser evaluados. La necesidad de la normatividad es la razón de que la última prueba tenga un carácter analítico. Con esta prueba Hume pondrá de manifiesto la dependencia de cualquier sistema normativo de la posibilidad del propio principio de uniformidad y su conexión con la artificialidad.

El argumento compatibilista, que permite el estudio de los instintos naturales principales que articulan la voluntad humana, llega con el ejemplo de la religión y el rechazo de la libertad de necesidad. La tesis de Hume afirma que todas las leyes se basan, o están fundadas sobre premios y castigos. Supuestos éstos como sus principios fundamentales, se supone que pueden afectar nuestra motivación o, en otras palabras, que hay una lógica dentro de la motivación que responde a los estímulos placer-dolor. Una libertad de necesidad entendida como parte sustantiva del agente haría inviable el espacio social normativo; impediría la formación de una identidad moral frente a los demás, e incapacitaría a los individuos a la hora de atribuirse responsabilidades. Estaríamos bajo el imperio arbitrario y espontáneo de la nuda acción, que a los ojos de Hume es invaluable:

“Actions are by their very nature temporary and perishing, and where they proceed not from some cause in the characters and disposition of the person, who perform’d them, they infix not themselves upon him, and can neither redound to his honour, if good, nor infamy, if evil. The action itself be blameable; it may be contrary to all the rules of morality and religion: But the person is not responsible for it; and as it proceeded from nothing in him, that is durable or constant, and leaves nothing of that nature behind it, ’tis impossible

he can, upon its account, become the object of punishment, or vengeance. According to the hypothesis of liberty, therefore, a man is as pure and untainted, after having admitted the most horrid crimes, as at the first moment of his birth, nor is his character any way concern'd in his actions; since they are not deriv'd from it" (SBN 411).

En su análisis sobre la libertad y la necesidad en la acción humana, Hume abre, pues, el camino verdaderamente metodológico para comprender al ser humano mostrando la posibilidad de extraer, al igual que de la Naturaleza, conocimientos generales y estables merced a la mera observación externa. La solución para extraer conclusiones será la observación cautelosa de la vida humana, tomándola como aparece en su curso común, observando el comportamiento de los hombres en compañía, concentrados en sus asuntos y en sus placeres.

2.2.2.2. La posibilidad de la "experimentación". La Historia como campo de investigación moral y sus problemas

La otra exigencia de la metodología experimental era, precisamente, la posibilidad de hacer experimentos con los que testar los principios. Frente a la imposibilidad palmaria de hacerlos teniendo a humanos como protagonistas, Hume va a resolver este conflicto reinterpretando el papel que dentro de la filosofía moral ocupa la *Historia*. Para Hume, la Historia recogía, como si de un informe de laboratorio se tratara, los "resultados" de todos los *experimentos* hasta la fecha realizados con el ser humano como protagonista. Experimentos no diseñados, surgidos de la propia espontaneidad humana, pero igualmente valiosos; experimentos no susceptibles de ser modificados o repetidos en función de sus resultados, y que nos velan la posibilidad de pensar qué habría pasado si las circunstancias o los protagonistas hubieran sido distintos, pero que nos permiten entender la naturaleza actual de los individuos a partir de los patrones concretos de conducta que se han ido configurando dentro de la Historia y que, a pesar del

tanto por ciento de arbitrariedad que contienen, han acabado determinando el abanico de las posibilidades del comportamiento futuro¹²⁷.

En este sentido, la fiabilidad de la Historia como dato objetivo se convierte en otro de los presupuestos que Hume debe asumir y probar. Para ello, Hume tendrá que mostrar, de un lado, la objetividad del historiador como fuente; del otro, la fiabilidad de la cadena de transmisión de la información.

2.2.2.2.1. Pruebas a favor de la fiabilidad de la cadena de transmisión y de la objetividad del historiador

La seguridad de la cadena de transmisión de la información histórica venía avalada por la labor, ajena al interés malintencionado, de los copistas:

“Mean while to give a solution of the preceding objection upon the supposition, that historical evidence amounts at first to an entire proof; let us consider, that tho’ the links are innumerable, that connect any original fact with the present impression, which is the foundation of belief; yet they are all the same kind, and depend on the fidelity of Printers and Copists. One edition passes into another, and into a third, and so on, till we come to that volume we peruse at present. There is no variation in the steps. After we know one, we know all of them; and after we have made one, we can have no scruple as to the rest. This circumstance alone preserves the evidence of history, and will perpetuate the memory of the present age to the latest posterity” (SBN146).

La fiabilidad entonces, sorteada la objeción de la pérdida de creencia y vivacidad en virtud de la larga cadena de transmisión, dependía del buen hacer y la objetividad del historiador, que Hume entendía posible merced a las circunstancias y los intereses personales que envuelven el ejercicio mismo de la transmisión de la historia:

¹²⁷ De hecho, en el uso de la Historia como fuente del conocimiento de nuestra naturaleza radica el supuesto de que ésta está sujeta a la artificialidad. En cierta medida, uno puede anticipar ya el esquema que Hume reserva a la justicia. La complejidad a la hora de comprender qué sea un ser humano reside precisamente en eso, en su ductilidad, en su irretroactividad, en su dependencia del pasado, en el vacío de fines que lo atraviesa y vertebra.

“so many men, without any interest, wou’d never conspire to deceive us; especially since they must, in the attempt, expose themselves to the derision of all their contemporaries, when these facts were asserted to be recent and universally known” (SBN 405).

A priori, no había ningún indicio de conspiración contra el futuro —nuestro presente— por parte de los historiadores, ni posibilidad alguna de falsear los acontecimientos en virtud de la presión contemporánea sobre el honor de los mismos. Sin embargo, como veremos a continuación, ninguna de las dos pruebas está exenta de problemas u objeciones.

a. Problemas de la fiabilidad de la historia. Engaño, épica y valoración.

Como hemos visto, el principal problema del uso metodológico de la historia residía en la sinceridad y objetividad del historiador, de sus documentos y de la cadena de transmisión. Hume, como hemos adelantado, es demasiado inocente aquí. Hay un optimismo antropológico implícito en algunos de los comportamientos sociales que da por hecho ocurren en la configuración de las narraciones históricas. En ningún momento contempla la posibilidad de que el engaño en la narración histórica pueda responder a un interés contemporáneo por parte del propio historiador. Partiendo de una conclusión bastante peregrina —la de que nadie se expondría gratuitamente a ser vilipendiado en la antigüedad por inventarse la Historia— no parece tener en cuenta que esa asunción no es definitiva, y que los ejemplos en las narraciones históricas de acontecimientos deliberadamente ficticios son extensas; sin ir más lejos, el propio Heródoto sería un claro ejemplo no solo de ficción histórica, sino de dramatización parcial de la misma con prejuicios localistas como ya sentenciara acerca del mismo Plutarco en su *Herodoti malignitate*¹²⁸.

Hume olvida también lo que más arriba indicábamos a propósito de la acción como fuente de información moral o antropológica. En este sentido, la parte

¹²⁸ Véase: PLUTARCO. *Obras morales y de costumbre*. 13 vols. Madrid: Gredos, 2001. Vol. 9. HERODOTO, *Historia*. Traducción por Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1984.

objetiva de los acontecimientos históricos puede ser asumida sin que ello implique ausencia de subjetividad en el campo de investigación. Recordemos que eran los motivos asociados a las circunstancias, y no las circunstancias en sí, los que nos interesaban, y que en este sentido la posición desde la que el historiador evalúa esas condiciones sí es del todo relevante. El papel de los sujetos o de los pueblos desfavorecidos en la Historia está sometido a esa interpretación que en la narración histórica los oscurece o los ilumina. Un ejemplo válido lo tenemos en el propio Tucídides y la conexión entre determinadas circunstancias políticas y sociales y las motivaciones egoístas o colectivas de los pueblos¹²⁹.

Tampoco tiene en cuenta, a la hora de dar por hecho la objetividad del historiador, la necesidad de la unidad narrativa que atenaza al mismo y lo obliga, como se afirma en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* a rellenar, de alguna forma, los *huecos* para dar a los acontecimientos una lógica interna:

“Mientras que el historiador reconstruye la serie de acciones en su orden inicial, se eleva a sus fuentes y principios ocultos y esboza sus consecuencias más remotas, y escoge para su tema una determinada porción de aquella gran cadena de acontecimientos que componen la historia de la humanidad, intenta en su relato tratar cada eslabón de esta cadena. Algunas veces, la ignorancia invencible hace que todos sus intentos sean inútiles. Otras, *suple por conjetura aquello de lo que no tiene conocimiento*, y siempre tiene conciencia de que, cuanto menos inconexa sea la cadena que presenta a sus lectores, más perfecta es su obra” (ECH 42, cursivas mías).

Esta necesidad que obliga en aras de la credibilidad a conjeturar en favor de la unidad de la Historia, unida a aquella pasión de los historiadores clásicos por incorporar a sus narraciones los caracteres personales y sus motivaciones en un acto especulativo (el propio Hume lo hará en su *History*), acercan la Historia,

¹²⁹ TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. 4 vols. Madrid: Gredos, 2003.

peligrosamente, a la Épica. De hecho, en la misma nota al pie, Hume acaba por identificarlas:

“La unidad del argumento no consiste, como algunos piensan, en que se tenga a un solo hombre como tema. A ese hombre le ocurren una infinidad de cosas, algunas de las cuales es imposible reducir a una unidad y de la misma manera no se puede agrupar muchos actos de un mismo hombre para formar un solo acto. Las acciones de un hombre no sólo son interdependientes en cualquier periodo limitado de su vida, sino durante toda su duración, de la cuna a la tumba. Y no es posible prescindir de un eslabón, por diminuto que sea, en esta cadena regulada, sin afectar a toda la serie de acontecimientos que le siguen. Por tanto, la unidad de acción que se encuentra en biografías o en la Historia difiere de la poesía épica, no cualitativamente, sino en grado (...) Como la diferencia, por tanto, entre historia y poesía épica consiste solo en los grados de conexión que unen los distintos sucesos que componen su tema, será difícil, si no imposible, determinar con precisión los límites que, mediante palabras, separan la una de la otra. Se trata de una cuestión de gusto más que de razón. Y quizá su unidad pueda descubrirse en un tema donde a primera vista, y considerando las cosas en abstracto, menos esperaríamos encontrarla.” (ECH 42-45).

En su asimilación con el ejercicio de la poesía épica, la Historia incluso parece no mostrarse, quizá, como el territorio desde el que aislar principios comunes en nuestra naturaleza. Siguiendo con la prolífica cita, Hume afirma:

“la poesía épica informa de más detalles conectados con la acción individual y las pasiones que la Historia; describe con mayor precisión las mínimas circunstancias” (ECH 42).

En este sentido, y teniendo en cuenta que el uso metodológico de la Historia persigue un objetivo definido —la descripción de la naturaleza humana—, nos salta al paso la siguiente paradoja: para aprender de las motivaciones humanas individuales, para visualizar el funcionamiento de los mecanismos de decisión, de acción humanas, ofrece un escenario más detallado la épica, en la que el autor

reflexiona en torno a la forma en la que actúa e interactúa la libertad individual en su ámbito más cerrado, que la Historia, más ocupada en los grandes acontecimientos y la descripción de los grandes hombres cuya singularidad los hace precisamente poco valiosos para la generalización. Para tener un conocimiento cierto de la naturaleza del hombre, además, necesitamos un largo periodo de tiempo. Es la Historia la que los analiza omitiendo detalles y centrándose en acontecimientos colectivos; luego ¿de dónde surge el conocimiento experimental del hombre como agente individual? ¿De la introspección de los propios historiadores cuando analizan a las grandes figuras, las cuales estaríamos en condiciones de asumir como anomalías o excepciones dentro del propio género humano? ¿Se deduce solo de la Historia el carácter grupal del individuo y de la poesía épica sus motivaciones individuales? ¿Estamos, en este sentido, sometidos al dominio de la conjetura del historiador o el poeta en lo que concierne a los motivos que consideramos estables y vinculados a las acciones y circunstancias concretas, y por ende alejados de la pretendida objetividad que nos presumía el método “experimental”?

En el fondo, el estudio de las cualidades racionales y pasionales no se da en la Historia como tal, al menos en una primera instancia, sino que se produce en la apreciación de la uniformidad de las pasiones y motivaciones en la poesía y en concreto en la épica. No es, pues, la Historia de los hechos la que informa del hombre, sino la épica poética. La Historia como tal, sin embargo, no pierde su carácter de fuente de “experimentos” ya que en ella observamos la conexión entre los grandes acontecimientos y las reacciones de las colectividades —susceptibles, por supuesto, de ciertas dosis de maquillaje—; mientras que de las composiciones poéticas o épicas extraemos la manera en que estos acontecimientos afectan la composición de la volición del agente a partir de la similitudes que apreciamos en los distintos autores y sus particulares héroes o protagonistas. La lectura conjunta de la Historia y la Épica, entendidas como “experimentos”, sirve para aislar circunstancias colectivas y artificiales que asociadas a las respuestas pasionales de algunos de sus protagonistas individuales

indican de alguna forma ciertas regularidades en la conducta humana que pueden establecerse, inductivamente, como “leyes”.

b. El problema de la entropía en la información moral.

Desde el punto de vista de la información, un sistema complejo tiende siempre por defecto a alcanzar su mayor grado de entropía; es decir, tiende a su estado más probable. En el caso de la “humanidad”, como sistema social, su tendencia entrópica —regulada por el principio de libertad asintótica— es el desorden que acaba disipando la concentración de la información útil¹³⁰. Este fenómeno no le es ajeno al proceso metodológico con el que Hume se enfrenta al conocimiento de la naturaleza humana, ya que se funda en una experiencia que, en parte, si no en el todo, no es sino una interpretación de la información histórica acumulada y considerada relevante. Teniendo en cuenta el fenómeno entrópico en la propia evolución de la información moral, resulta mucho más complejo de lo que el propio Hume es capaz de asumir desandar hacia atrás el camino para rastrear el ramillete de motivos estables que explican la toma de decisiones de los individuos desde una posición de observación neutral. A diferencia de la mecánica newtoniana, donde la dirección de la línea del tiempo no incidía en el resultado que las ecuaciones ofrecían acerca de la posición, la velocidad, la fuerza etc. de los objetos, en el terreno de la información moral, la dirección de dicha línea y sus distancias se revelaban cruciales en tanto en cuanto sus variaciones suponían una pérdida exponencial de información útil en aras de la objetividad o de la detección de las distintas arbitrariedades generadas por individualidades que no tienen por qué responder a tendencias propias de lo humano, pero que sin embargo, pueden haberse visto beneficiados por el comportamiento de réplica y haberse constituido en equilibrios probables¹³¹.

¹³⁰ La entropía no tiene por qué desordenar el sistema, de hecho, hay sistemas entrópicos que tienden a ordenarse. En el caso de las sociedades humanas lo que se desordena es la información moral útil.

¹³¹ La artificialidad se revelará como un serio problema dentro de la evolución moral, sobre todo a la hora de establecer lo que realmente nos es esencial como humanos. En este sentido, las anomalías morales se convertirán en información relevante que el filósofo tendrá la obligación de

La *custom* descrita por Hume tiene como supuesto fundamental la irreversibilidad en los asuntos sociales (los fenómenos originarios se toman como modelos, se repiten y se constituyen en naturaleza) y la constitución de ciertas arbitrariedades y loterías temporales en patrones naturales de comportamiento merced a otros mecanismos de la voluntad como la repetición¹³². En la propuesta experimental de Hume hay que asumir, pues, el lastre de lo ya acontecido. Es precisamente ese presupuesto negativo el que separa a Hume y a su propuesta de cualquier artificio utópico e irrealizable, así como de cualquier pretensión *iusnaturalista* de comprender qué sea la naturaleza humana. No se puede desandar la historia y lo que es peor, nuestro conocimiento de lo que somos debe asumir esos condicionantes “no-naturales” y ciertos escenarios artificiales que han tomado carta de naturaleza. Esa espinosa circunstancia es la que convierte en escrupuloso el análisis *humeano*, su seña de identidad para comprender con claridad su reflexión en torno a la justicia, su análisis de la tendencia entrópica del comportamiento moral humano y sus propuestas de mejora.

La limitación metodológica que la entropía de la información moral supone es, si cabe, más importante si tenemos en cuenta que los proyectos vitales de los individuos siguen una tendencia exponencial a interrelacionarse según avanza el tiempo y la complejidad misma de las sociedades y las relaciones humanas:

“Es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es totalmente completa en sí misma, ni se realiza sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente. El más modesto artesano cuenta por lo menos con la protección del magistrado para asegurarse los frutos de su labor. Asimismo, espera encontrar compradores cuando lleve sus productos al mercado

comprobar si responden a un nuevo equilibrio, o si son la denuncia de una artificialidad arbitraria de dominio o desigualdad que impide el concurso estable y equilibrado del sistema.

¹³² Dentro de esta problemática encontramos lo que Amartya Sen denomina el problema del “y sí...” y que Hume entenderá como un elemento regulativo para estructurar nuestras legítimas aspiraciones dentro del claustrofóbico universo de convenciones en el que se transforma nuestra naturaleza una vez echa a andar la sociedad. Véase: Amartya SEN. *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus, 2010.

y los ofrezca a un precio razonable (...). A medida que los hombres aumentan sus relaciones y complican su trato con otros hombres, en sus proyectos de vida incluyen un mayor número de acciones voluntarias que fundamentalmente esperan que han de colaborar con las suyas. Para todas estas conclusiones toman las pautas de su conducta de la experiencia pasada, como ocurre con sus razonamientos sobre objetos externos y creen firmemente que los hombres igual que los elementos, han de seguir actuando tal como siempre los han conocido” (ECH 113).

Esta apreciación de Hume tendrá una importancia capital en el análisis tanto del origen como de las consecuencias de la justicia. Nos servirá, aunque ahora no es el momento de profundizar en ello, para mostrar cómo en el fondo toda la concepción social y toda la reflexión ético política de Hume está sustentada en la división de los sujetos ético-políticos y la diferenciación de sus ámbitos de libertad de proyección vital, es decir, en la desigualdad en sus aspiraciones ideales y fácticas de felicidad en función de la tendencia entrópica de la sociedad.

c. El problema de la posibilidad de la ciencia política

El último de los problemas es el que Hume denuncia en su ensayo sobre la libertad civil. Con buen criterio allí se afirma la imposibilidad de tener un conocimiento estable o fiable de la naturaleza humana debido al corto tiempo relativo que los hombres llevan en el planeta pululando con sus asuntos en la historia:

“Con todo, me inclino a sospechar que el mundo es todavía demasiado joven para establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad. Nuestra experiencia no alcanza ni a tres mil años; de modo que no sólo el arte de razonar es aún imperfecto en esta ciencia, como en todas las demás, sino que nos falta materia suficiente sobre la que ejercitarlo. No sabremos con certeza qué grado de refinamiento es capaz de alcanzar la naturaleza humana en la virtud y el vicio, ni lo que a la humanidad

puede deparar una gran revolución en su educación, costumbres y principios”
(Ensayos 95)

Es clara la conciencia que el propio Hume tenía de la contingencia de sus logros, y de la necesidad de asumir esa naturaleza en las leyes acerca del comportamiento humano; ya en la introducción del *Treatise* avisaba con acierto:

“But if this impossibility of explaining ultimate principles should be esteemed a defect in the science of man, I will venture to affirm, that ’tis a defect common to it with all the sciences, and all the arts, in which we can employ ourselves.”
(SBN xviii).

Capítulo Segundo:

Los límites cognitivos de la agencia.

1. Introducción

La poderosa intuición que atravesaba el segundo de los tres objetivos que articulaban el trabajo, ya clásico, de David Miller sobre el pensamiento político de David Hume no ha recibido la atención que sin duda alguna merecía¹³³. Aquel esbozo de una relación directa y fundacional entre la teoría del conocimiento y la propuesta ético-política del escocés daba pie a una pregunta clave para comprender la totalidad del pensamiento *humeano* que Miller concretaba en las primeras páginas de su investigación:

“the broader question has to do with the relationship between Hume’s philosophy and his economic, political and historical writing: did Hume effectively abandon philosophy when he turned his attention to these other subjects, or does his treatment of the latter represent a series of applications of the philosophical principles that he had previously established?”¹³⁴.

El ensayo de Miller, ceñido al objetivo de demostrar que la filosofía política de Hume era más una original reconstrucción de los fundamentos filosóficos del pensamiento político que una reacción a los acontecimientos políticos de su tiempo, respondía con éxito a su limitado propósito clarificando la conexión a

¹³³ En la introducción de su investigación, Miller exponía una terna ambiciosa de objetivos: restaurar la posición histórica de Hume dentro de la historia de la filosofía política; explicar la influencia directa entre su filosofía, el empirismo, y su posicionamiento político, el liberalismo; y por último, la puesta en claro de lo inútil de la diferenciación entre *liberalismo* y *conservadurismo* en el siglo XVIII británico. Miller no era original en este sentido, ya que tanto Stewart como Botwinick habían planteado la relación entre la epistemología *humeana* y su pensamiento político resuelta en ambos con suerte dispar. Sin embargo, sí podemos considerarlo el primero que la señaló como la cuestión fundamental a resolver para una comprensión profunda de la teoría política *humeana*. Véase: David MILLER, *Philosophy and Ideology in Hume’s Political Thought*. Op. cit.

¹³⁴ David MILLER, *Philosophy and Ideology in Hume’s Political Thought*. Op. cit. p. 5.

través de un análisis exhaustivo de la teoría del juicio, pero dejaba como una cuestión pendiente el análisis minucioso de todas las implicaciones y vías abiertas por dicha relación fundamental.

Pese a las posibilidades que dicho cuestionamiento ofrecía dentro de la heurística del pensamiento político *humeano*, el trabajo posterior de los intérpretes no se ha centrado en completar una descripción detallada de las consecuencias de esta relación en la teoría de la justicia *humeana*. Ninguno de sus principales intérpretes —ni siquiera aquellos que han abordado de forma exclusiva el problema de la justicia— ha conectado, pues, la naturaleza y los límites de los *conceptos generales* con los que se maneja el sujeto *humeano* y los razonamientos *causa-efecto* que produce a partir de los mismos, y que se perfilan con detalle en el libro primero, con el ejercicio de toma de decisiones que se les presupone a los individuos en la génesis de la justicia y su posterior desarrollo.

Una de las mayores lagunas en la bibliografía en torno a la justicia en David Hume es, precisamente, la ausencia casi absoluta de un análisis exhaustivo de los elementos que rigen la capacidad de decisión en el sujeto o en los sujetos que se ven envueltos en el problema al que la justicia ofrece solución. Independientemente de cuál sea el texto en el que se base el análisis, los investigadores no han puesto en cuestión los desequilibrios que se producen entre la forma en la que supuestamente trabaja la mente del individuo del primer libro del *Treatise*, y la que se presupone a todos los agentes involucrados en el escenario ético político del origen de la justicia que se describe en el libro tercero¹³⁵. La panoplia de paradojas que surgen del análisis de la justicia *humeano* es el fruto de esta ausencia o falta de interés¹³⁶.

¹³⁵ Encontramos una excepción en el valioso debate que sobre el denominado “tonto racional” mantienen David Gauthier y Annete Baier a propósito de la naturaleza y la posición que la figura del *sensible knave* ocupa dentro de la reflexión de Hume en torno a la justicia y la motivación hacia la misma. Sin embargo, no podemos afirmar con rotundidad que en ambos autores se establezca una correlación fuerte entre los límites cognitivos y las preferencias de los agentes. Analizaremos este debate en profundidad cuando tratemos la figura del *sensible knave* más adelante. Véase al respecto: David GAUTHIER. «Artificial Virtue and the Sensible Knave.» *Hume Studies* 18, n° 2 (1992): 401-

Establecer con claridad los límites de la agencia que surgen con esta conexión resulta, sin embargo, fundamental no solo para sistematizar su pensamiento con garantías, sino para evaluar su propuesta descriptiva del origen mismo de la justicia y corregir el modo en el que la interpretamos. El principal objetivo de este ejercicio es, pues, establecer los puentes teóricos que vuelvan consistente la descripción de la justicia con el individuo descrito en los dos primeros libros del *Treatise*, así como comprender, a la luz de ésta, el desarrollo antropológico que cristalizará en la división de los distintos sujetos políticos. En este primer capítulo, en concreto, analizaremos los elementos cognitivos que limitan a la propia agencia. Para cumplir con el mismo dividiremos el capítulo en dos apartados diferenciados. En primer lugar, enumeraremos las exigencias, relativas a la teoría del conocimiento, sustanciales a cualquier teoría de la justicia; es decir, aquellas que nos obligan a esclarecer el criterio de irrelevancia informacional y el de objetividad que están a la base de la definición del problema y de la composición normativa de su solución. En segundo lugar, y partiendo de las limitaciones anteriores, trataremos de subsanar un vacío que el propio Miller no contempló como importante: el estudio concienzudo de los elementos previos al juicio. En dicho análisis pondremos el foco en dos aspectos fundamentales: de un lado, la configuración de los conceptos generales, fundamentales en lo que respecta a la comprensión del problema que surge en las circunstancias de la justicia, por parte del individuo; y del otro, la estructura del razonamiento “causa-efecto”, crucial para entender la toma de decisiones *consecuencialista* de los individuos en los primeros pasos de la gestación de las normas de justicia.

427; Annette BAIER. «Artificial Virtues and the Equally Sensible Knaves: A Response to Gauthier.» *Hume Studies* 2, n° 18 (1992): 429-440.

¹³⁶ El propio Hume desatendió el análisis de esta relación. Aunque implícito en sus trabajos posteriores, la falta de un esclarecimiento de la misma en la obra del escocés propició, en cierta medida, la interpretación parcial de su obra y el abandono de esa parte importante de su antropología política.

2. Las exigencias epistemológicas de la teoría de la justicia.

2.1. Los problemas de irrelevancia y objetividad en la teoría de la justicia.

Uno de los mayores inconvenientes a los que cualquier teoría de la justicia debe enfrentarse de forma ineludible es el de la delimitación rigurosa del problema al que “la justicia” ofrece solución y la extensión de los individuos que tienen razones suficientes para coincidir en la identificación del mismo en términos semejantes o análogos. La demarcación del problema debe hacerse además bajo un condicionante concreto que exige que los individuos involucrados en el conflicto tomen conciencia del mismo como un problema colectivo que surge de la combinación de las diferentes agencias y su afectación recíproca, y no como un problema meramente individual o grupal capaz de ser resuelto unilateralmente¹³⁷. La exigencia de dicha delimitación viene dada por la naturaleza misma de la solución que las normas de justicia representan. La solución afecta, en principio, a todos los individuos involucrados, y por extensión a todos aquellos que entren, de manera voluntaria o no, en la esfera de acción de dicha normatividad. Esto último implica la suposición de una convergencia importante de las voluntades afectadas tanto en la definición del problema como en el consenso para su resolución a través del establecimiento de normas de convivencia que formarán el futuro ADN social y a las que se les presupone un índice importante de imparcialidad. En este sentido, dos criterios se revelan fundamentales a la hora de comprender, de un lado, cómo se delimita el problema por parte de los individuos, y del otro, qué restricciones le exigimos a su solución: el criterio de irrelevancia informacional que delimita la información no necesaria en la definición del problema, y el criterio de objetividad que

¹³⁷ Esta es una condición que debe aplicarse solo al conjunto de los individuos que aceptarán las normas. Podría darse el caso de que una comunidad se dotara de normas de justicia tras una experiencia conflictiva con un tercero, sin que éste tuviera que participar de la composición de la norma, ni verse afectado por su campo de acción.

marcará la fuente de la que emanará el alcance de la imparcialidad de las normas¹³⁸.

2.1.1. El problema de la irrelevancia informacional en los conflictos humanos.

Las teorías de la justicia parten siempre de dos condiciones discutibles: una antropológica —la igualdad de los individuos en su relación directa con el problema; y otra epistemológica —la comprensión colectiva de la naturaleza y las causas del problema. Ninguna de las propuestas da importancia a las circunstancias cronológicas, grupales o económicas que diferencian a los individuos implicados, ni considera dicha información relevante en la constitución del problema mismo y su solución. En este sentido, y asumiendo que las normas de justicia son una solución colectiva aceptada por todos, cabe preguntarse: ¿Es posible definir y comprender un problema colectivo como el que Hume describe en el origen de la justicia, íntimamente relacionado con la extensión variable de dicha colectividad y los recursos fijos de los que dispone, asumiendo la irrelevancia de la *posición cronológica* ocupada por el agente en el problema? ¿Pueden entenderse como semejantes los individuos involucrados en el problema que Hume define, teniendo en cuenta que la génesis del problema se sitúa en la carencia material para satisfacer una nueva avidez que surge una vez la sociedad crece, y solo en un nuevo individuo? ¿Es la escasez de recursos una condición natural que envuelve a todos los individuos por igual o, por el contrario, una situación artificial que se genera con el desarrollo natural de las distintas voluntades e instintos y que surge en un escenario de profunda desigualdad y transformación antropológica? De ser cierto esto último, ¿Es legítimo establecer un criterio de irrelevancia informacional en lo que respecta a la *posición cronológica*? ¿Es legítimo entender las condiciones antropológicas,

¹³⁸ Los criterios de semejanza e invarianza se sobreentienden incluidos dentro del de “irrelevancia informacional”.

materiales, etc., de los individuos en el problema de la justicia como condiciones de invarianza bajo las cuales reciban el mismo tratamiento?¹³⁹

Al margen de la batería de preguntas que interrogan el proceder descriptivo de Hume en torno a las circunstancias de la justicia, y que abordaremos en los capítulos finales, surge una que apunta de manera directa a los límites cognitivos de la agencia del individuo protagonista en el conflicto respecto del mismo problema: ¿Podría el individuo *humeano* comprender esas diferencias en el caso de que las hubiera, o está incapacitado para comprender la dimensión total del problema al que se enfrenta y condenado a una definición y a una solución parcial del mismo? ¿Se dan las condiciones cognitivas fundamentales para que los individuos se entiendan los unos a los otros como iguales frente al problema? ¿Afecta en dicha comprensión y percepción la posición cronológica que ocupan dado el carácter entrópico social e informacional de su espacio moral? ¿Es precisamente esa parcialidad la que facilita la solución coordinada?

Estas cuestiones nos obligan, en el terreno de la justicia, de un lado, a reinterpretar cualquier hipótesis de toma de conciencia de un problema colectivo que establezca la coordinación de todos los individuos involucrados, analizando la legitimidad o no del criterio de irrelevancia utilizado en la concepción, por parte de su agente, tanto de las realidades colectivas a las que pertenece, como de los problemas que las afectan; y del otro, a analizar su uso real, por parte de los protagonistas del conflicto, en aras de delimitar el grado de influencia que puedan ejercer determinados subconjuntos sobre la totalidad de los individuos, así como las consecuencias de dicha influencia.

La laxitud o no del criterio de irrelevancia se convierte, pues, en un elemento clave cuando los “conceptos generales” con los que los individuos configuran su

¹³⁹ Estas cuestiones fundamentales tendrán cumplida respuesta en el análisis que posteriormente haremos de las circunstancias en las que Hume entiende se origina la justicia, así como en el análisis de la relación intergeneracional implícita en la misma. El marco hermenéutico que hemos propuesto, basado en la entropía de la información moral, nos permitirá explicar el origen de la justicia manteniendo la relevancia de la posición cronológica del agente.

concepción de la comunidad, de lo público, en definitiva, de lo colectivo, son los que determinan el modo de comprensión y evaluación de una realidad conflictiva para el propio grupo. El grado de diferencia asumible que establezcamos dentro del principio de semejanza para incluir a individuos distintos dentro del mismo grupo, y entenderlos como iguales frente a una amenaza, es decisivo a la hora de comprobar: de un lado, si es legítimo el tratamiento que se les da a los individuos en la configuración del problema; y del otro, si el conjunto de normas que se presuponen beneficiosas para todos los individuos lo son o no para todos. El análisis de la legitimidad o no de la semejanza será fundamental también para determinar la consistencia de la motivación que hay en el trasfondo de la aparición de las normas de justicia y su cumplimiento, así como la influencia de las normas en ciertos subconjuntos que aparecerán ineludiblemente en el desarrollo mismo de la sociedad (como será el grupo que precipitará la aparición del gobierno, el grupo gamma)¹⁴⁰.

Dicho ejercicio, en lo que concierne al estudio concreto de la obra de Hume, implicará responder, de un lado, al interrogante de si el individuo articulado por Hume es capaz de generar un criterio de irrelevancia que no vicie parcialmente la lectura del problema y su diagnóstico e identifique con precisión las diferencias sustanciales que surgirán entre los individuos tanto en el origen como en su desarrollo; y del otro, a la cuestión de si en la propuesta de Hume todos los individuos involucrados en el problema de la justicia son o no relevantes para la

¹⁴⁰ Sobre todo, porque esos subconjuntos “irrelevantes” de individuos serían tratados al margen de las circunstancias que diferencian de manera sustantiva su acceso a la agencia, su acceso al bienestar. Sus aspiraciones naturales se entenderían satisfechas con la solución normativa propuesta a pesar de no ser así. Esto implicaría que cualquier ejercicio de desvío de ese equilibrio sería interpretado como un déficit moral o motivacional censurable. En el fondo se tratará de la criminalización de un colectivo cuya naturaleza es distinta y desigual porque surge en un contexto ya artificial que lo determina. Al mismo tiempo, este nuevo individuo y su *desvío* de la tendencia más probable dentro de la sociedad generará, como veremos más adelante, información moral relevante que estará a la base de las reformas institucionales que se irán produciendo en la sociedad política.

solución y, por ende, si dicha solución es el resultado del ejercicio espontáneo de la libertad de todos o solo de la de unos pocos¹⁴¹.

2.2. El problema del criterio de objetividad

La necesidad de trascender las limitaciones de nuestras perspectivas posicionales a la hora de configurar normas de justicia es una exigencia implícita en cualquier teoría de la justicia, pero ¿es sustancial al planteamiento propuesto por Hume? Los criterios de las normas que se enumeran como solución al conflicto de la inestabilidad de las posesiones: ¿son válidas y útiles por definición para cualquier sociedad, incluida la que surge justo antes del gobierno y después? ¿Lo son solo para los individuos concretos que las generan como estrategia de solución? ¿Lo son solo para un grupo concreto y reconocible de la totalidad de los individuos de dicha comunidad?, y a raíz de estas preguntas: ¿cuál es el tipo de objetividad e imparcialidad de la que es capaz el agente *humeano*?

La exigencia fundamental para que las “normas de justicia” sean efectivamente la solución a un conflicto social del que la sociedad al completo sale reforzada es, sin duda, la condición de “no-subjetividad”. La condición de “no-subjetividad”, como señala Sen, exige:

“la posibilidad de una comprensión y comunicación sobre una base objetiva (de tal manera que las creencias y expresiones de cada persona no sean ineludiblemente confinadas a una cierta subjetividad personal que los otros no sean capaces de penetrar)... así como la aceptabilidad objetiva (de tal suerte que las personas puedan participar en debates sobre la corrección de las tesis formuladas por otras personas)”¹⁴².

¹⁴¹ La respuesta a la primera cuestión será clave a la hora de entender la diferencia fundamental entre la concepción *humeana* de la justicia y la que tienen filósofos posteriores como Kant o Sidgwick quienes, a pesar de estar en las antípodas en lo que al planteamiento moral se refiere, entendían crucial la inclusión y la exigencia de cobertura universal en lo concerniente a la justicia. Véase: Immanuel KANT. *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. H. SIDGWICK. *The Methods of Ethics*. Londres: MacMillan, 1907.

¹⁴² Amartya SEN, *La idea de la justicia*. Op. Cit. p. 147. La importancia de esta condición para la justicia la señalaba Kramer cuando destacaba la necesidad de dar por hecho una comunidad

Es decir, para que la propuesta normativa sea imparcial, todos los individuos involucrados deberían ser capaces de entenderse como miembros de una misma comunidad afectados por un mismo problema para, de esa forma, entender que en cierta medida la solución pasa por hacer concesiones al otro en un ejercicio no egoísta de la libertad.

Analizaremos las características principales de dos condiciones distintas de objetividad —la condición de objetividad clásica y la condición de objetividad posicional—, con la intención de esclarecer, más adelante, en cuál de ellas se encuentra ubicada la propuesta *humeana*.

2.2.1. La condición de objetividad clásica

La condición de objetividad clásica está cimentada sobre una exigencia epistemológica fundamental: la independencia de la posición. Podemos precisarla cabalmente citando la definición aportada por Thomas Nagel en su *The View From Nowhere*:

“una opinión o forma de pensamiento es más objetiva que otra si depende menos de los aspectos específicos de la constitución y la posición del individuo o del carácter particular del tipo de criatura que es”¹⁴³. (Traducción mía)

Si asumimos este criterio de objetividad, deberíamos poder responder, a partir de la antropología *humeana*, a la siguiente cuestión fundamental: ¿es posible para el agente *humeano* combinar su perspectiva particular del mundo con una visión objetiva del mismo, compartida por todos, en la que está incluido él mismo y su perspectiva? O planteado de otro modo: ¿tiene el individuo *humeano* la capacidad para trascender su punto de vista particular a la hora de establecer qué es un “hecho problemático” y cómo le afecta a corto y largo plazo, como miembro de una colectividad, a él y al resto de la sociedad implicada? ¿Se dan las condiciones materiales y temporales suficientes para que los individuos protagonistas en la

lingüística estable a la hora de establecer las normas de justicia. Véase: Matthew KRAMER. «The Deferral of Nature in Hume's Theory of Justice.» *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 2, n° 2 (1989): 139-150.

¹⁴³ Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Nueva York: Oxford University Press, 1986. p.5.

génesis de la inestabilidad de las posesiones estén habilitados para que la posicionalidad sea irrelevante en la comprensión del problema en el corto y en el largo plazo?¹⁴⁴

2.2.2. La condición de objetividad posicional

En contraste con la condición clásica de objetividad encontramos lo que Amartya Sen denomina “objetividad posicional”¹⁴⁵. Bajo esta condición, el foco se sitúa en la observabilidad y la comprensión de la realidad que son invariantes con respecto a la persona, pero relativas a la posición. Su único requisito es, pues, la invarianza interpersonal¹⁴⁶. Las variaciones posicionales difícilmente pueden atribuirse a la “subjetividad” sino, más bien, a distintos marcos de recepción y evaluación de la realidad, identificables al margen de quién o quiénes los ocupen. La objetividad posicional, sin embargo, posee una tara congénita en relación con el prejuicio. El dominio de las perspectivas posicionales puede hacer que para la gente resulte muy difícil trascender sus visiones posicionalmente limitadas y las confundan con una ilusoria objetividad transposicional *clásica*. Cuando los límites de las creencias locales o grupales son fuertes, puede haber un firme rechazo a la hora de aceptar que existe una iniquidad real en la propia perspectiva incluso para aquellos que la padecen¹⁴⁷. Como señala Amartya Sen, la objetividad posicional genera, en función de la fuerza con la que se arraiga, lo que la filosofía marxista dio en definir como “ilusión objetiva”. Citando a Sen:

“Así interpretada, una ilusión objetiva es una creencia posicionalmente objetiva que resulta, en efecto, equivocada desde el punto de vista del escrutinio transposicional. El concepto de ilusión objetiva invoca tanto la idea de una

¹⁴⁴ Un problema éste que veremos con más profundidad en el estudio del *general point of view*

¹⁴⁵ Amartya Sen, *La idea de la justicia*. Op. Cit. p.188.

¹⁴⁶ Huelga decir que las características posicionales no están limitadas por la ubicación espacial, sino que dentro de las mismas pueden estar incluidas características temporales o de clase. Un ejemplo más arriesgado de “posicionalidad” son las relaciones y conexiones personales. Bernard Williams estudió esto último con claridad. Véase Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

¹⁴⁷ Claros ejemplos de esto último son las mujeres en las sociedades tradicionales, los trabajadores en los sistemas neocapitalistas, o como veremos más adelante, uno de los grupos protagonistas dentro de la creación de la justicia que Hume describe.

creencia posicionalmente objetiva cuanto el diagnóstico transposicional de que dicha creencia es, en efecto, equivocada”¹⁴⁸.

Si asumimos esta condición de objetividad en la descripción de Hume y en su antropología, debemos responder a una pregunta fundamental: ¿Comparten los individuos protagonistas en el conflicto que da lugar a la justicia la misma posición? A pesar de su imposibilidad para trascender su perspectiva ¿gozan de una objetividad “parroquial” en la que al menos confluyen los intereses de todos los afectados?¹⁴⁹ De ser así, ¿se mantiene en el tiempo con el avance de la sociedad? O, por el contrario, ¿la solución propuesta descriptivamente por Hume asume en algún momento de la descripción lo que hemos definido como “ilusión objetiva” con todas sus nefastas consecuencias?¹⁵⁰

Expuestas las condiciones veremos ahora los elementos que limitan cognitivamente al individuo *humeano* y qué criterio de irrelevancia y de objetividad podemos presuponerle en función de los mismos.

¹⁴⁸ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, Op. Cit. p.193. Sen, sin embargo, no tiene en cuenta que la “ilusión” no es un diagnóstico transposicional, sino un diagnóstico posicional susceptible de estar evaluando bajo la misma “ilusión” que denuncia.

¹⁴⁹ Entendemos por “objetividad parroquial” el tipo de objetividad que se desprende de una imparcialidad como la entendida por Rawls en su teoría de la justicia y que no es sino un punto común en el que confluyen las perspectivas de los distintos miembros de una comunidad cerrada y concreta. Véase: John RAWLS. *A theory of Justice*. Cambridge: Harvard University. Press, 1971.

¹⁵⁰ La necesidad de asumir la ilusión objetiva para hacer consistente la descripción del origen de la justicia *humeano* nos conduciría a un escenario de interpretación completamente nuevo en el que tendríamos que replantear elementos sustanciales a la justicia como la propia concepción de “utilidad pública”, así como comprobar hasta qué punto la descripción de la gestación de las normas de justicia bajo la ilusión objetiva no sería en realidad la descripción de una decisión “colectiva” afectada por el teorema de imposibilidad de Arrows y la imposibilidad de sortear la condición de dictadura. Véase: Kenneth ARROW. *Social Choice and Individual Values*. Nueva York: Wiley, 1951.

3. Los límites cognitivos del agente: los conceptos generales y el criterio de irrelevancia informacional.

3.1. Introducción

En este apartado abordaremos el análisis de dos elementos fundamentales dentro de la antropología *humeana*, al menos, en lo que a nuestros intereses en torno a la justicia se refiere. En primer lugar, nos detendremos en la composición de los conceptos generales por parte del individuo y la restricción informacional que de forma natural lo limita, con la intención última de esclarecer, de un lado, cuál sea el criterio de semejanza e invarianza que presumiblemente estaría obligado a imponerse a sí mismo en la comprensión de la colectividad a la que pertenece y del conflicto de la inseguridad de las posesiones en el que se verá envuelto; y del otro, el tipo de objetividad y por defecto de imparcialidad al que podría acercarse con dicha limitación ¹⁵¹. En segundo lugar, analizaremos el razonamiento consecuencialista para delimitar un marco desde el que explorar hasta qué punto, y en función de las circunstancias materiales de los distintos individuos dentro del conflicto en cuestión, sería legítimo asumir que todos los individuos involucrados en el problema de la inestabilidad de las posesiones tienen motivos suficientes para crear y aceptar, a través de su comportamiento, las normas de justicia establecidas en el *Treatise*, así como comprobar si la génesis del gobierno se debe en última instancia a una característica compartida por todos los individuos o solo por un sector de la población.

¹⁵¹ Tendremos, pues, que concretar qué sea la *comunidad* y cuáles sean las limitaciones del individuo propuesto por Hume para comprenderla como un espacio casi equitativo de ejercicio de la libertad y de intereses comunes y compartidos. La formación y la comprensión de dicho concepto por parte del sujeto propuesto nos puede dar pistas acerca de, si como Hume da por hecho, se puede generar una convención progresiva en base a una idea común de utilidad pública como se afirma en la segunda *Enquiry* o de comunidad o sociedad natural como se da a entender en el *Treatise*, en el desarrollo progresivo de la justicia como respuesta al conflicto de la inseguridad en las posesiones. O si, como afirma Bicchieri, en Hume la *comunidad artificial* surge de la solución de conflictos en subconjuntos y de la extensión de ciertas creencias y replicas de comportamientos. Véase: Cristina. BICCHIERI. *The Grammar of Society. Nature and dynamics of Social Norms*. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

3.2. La formación de los conceptos generales

La naturaleza y las limitaciones de los conceptos generales dentro del marco epistemológico del sujeto *humeano* se tornan fundamentales a la hora de vislumbrar o dar respuesta a una pregunta crucial no solo en Hume, sino en cualquier teórico de la justicia: ¿es posible un marco de objetividad conceptual entre los individuos involucrados tanto en el problema como en la “solución” o, por el contrario, la naturaleza misma del problema impide la posibilidad de la objetividad?¹⁵² ¿Conduce el naturalismo abierto *humeano* a la parcialización y la limitación natural de nuestras concepciones generales a través de las cuales configuramos lo que consideramos nuestro mundo o nuestra comunidad y los problemas que la atañen, acercándose de esta forma a la objetividad posicional? De ser así, ¿La concepción de la *comunidad* del individuo *humeano* presupone un criterio de semejanza que no atiende a la diferencia cronológica o material e interpreta a todos los individuos involucrados en el problema compartiendo la misma posición frente al mismo? Aclaremos, de un lado, las limitaciones propias del individuo *humeano* a la hora de superar su posición en la comprensión del problema de la inestabilidad de las posesiones con la intención de corroborar más tarde, en el análisis de las circunstancias de la justicia, la imposibilidad de una solución imparcial para todos; del otro, veremos cómo el tratamiento que Hume hace de los individuos no tiene en cuenta la tara congénita con la que los ha dotado a la hora de poder comprenderse como miembros de una misma comunidad¹⁵³. Los límites propios de las ideas generales mostrarán a un

¹⁵² Si bien el uso lingüístico de dichos conceptos no supone un problema relevante dentro de la teoría del conocimiento y, como indica Russell en su libro *El conocimiento humano*: “para entender una oración general solo es necesario entender la *comprensión* lógica, los casos en que se conocen las *extensiones* son excepcionales”; y si bien se asume, sin mayor conflicto, tanto su ambigüedad, como la falta de completud de los elementos de su conjunto referencial a través de convenciones establecidas bajo laxas normas de irrelevancia e invarianza, el alcance de dichas normas y la extensionalidad del conjunto representativo sí suponen un problema fundamental cuando nos adentramos en el espacio ético. Véase: Bertrand RUSSELL, *El conocimiento humano: su alcance y sus limitaciones*. Madrid: Taurus, 1959. p. 143

¹⁵³ Veremos la importancia de esta cuestión cuando tratemos la convención y la formación de la expectativa de los comportamientos futuros de los agentes. Comprobaremos entonces los efectos

individuo incapaz de salvar su parcialidad y precisamente por eso, proclive a la creación artificial de la imparcialidad y la objetividad.

3.2.1. El descubrimiento de Berkeley: la naturaleza de las “ideas generales”

La importancia que para Hume tenía la opinión de Berkeley acerca de la naturaleza de las ideas abstractas o generales se ve reflejada en su descripción de la misma como:

“One of the greatest and most valuable discoveries that has been made of late years in the republic of letters” (SBN 17).

Berkeley afirmaba que las ideas generales no eran sino ideas particulares adjuntas a un término concreto que les daba, de un lado, una significación más extensiva, y del otro, la capacidad de referir a una cantidad inmensa de individuos similares entre ellos. Hume, convencido de la certeza de dicha afirmación, nos propone en el *Treatise* una batería de argumentos para una defensa desde sus postulados epistemológicos sintetizados en su comprensión de las impresiones y las ideas.

Según Hume, una idea abstracta debería por su propia naturaleza representar todas las posibilidades contenidas en su objeto de representación. La idea de “hombre”, por ejemplo, de existir como naturaleza propiamente abstracta, debería poder representar a los hombres de todas las tallas y cualidades. En este sentido, para que dicha idea fuese posible debería darse al menos una de estas dos posibilidades:

- a) La posibilidad de representar de una vez todas las tallas y cualidades posibles
- b) La posibilidad de no representar ninguna talla o cualidad en absoluto.

La primera opción se rechazaba siempre debido a que presuponía una capacidad infinita en la mente del individuo. Sin embargo, la segunda opción, la que

positivos que esta incapacidad tiene de cara a la solución y cómo el desconocimiento de su posición global impedirá a los individuos ser más egoístas o arriesgados en su negociación.

defiende la posibilidad de no representar ninguna talla o cualidad, ha sido aceptada tradicionalmente. Es esta última afirmación el objetivo del ejercicio crítico de Hume en defensa de la adopción de la intuición de Berkeley. Para rechazarla, en primer lugar, Hume demuestra que no se puede concebir ninguna cantidad ni cualidad sin tener una noción precisa de sus grados; y, en segundo lugar, demuestra que, aunque la capacidad de la mente no sea infinita, no existe contradicción en suponer que podemos formar una noción “imperfecta” de todos los grados posibles, es decir, transformar en general lo que en la naturaleza de la idea es particular a la hora de usarla desde la óptica de la representación.

En lo concerniente a la imposibilidad de concebir cualquier cualidad o cantidad sin gradación como se presuponía más arriba Hume ofrece tres argumentos:

Argumento 1

1. Los objetos diferentes son distinguibles
2. Los objetos distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación
3. Las dos proposiciones anteriores son válidas a la inversa.
4. La abstracción implica separación. Cabe, entonces, la siguiente pregunta: ¿son todas las circunstancias que abstraemos de nuestras ideas generales distintas y diferentes de aquellas que consideramos esenciales a la “idea particular” que poseemos en la mente?
5. Es evidente que no podemos separar la longitud de la línea, de la línea misma; ni el grado preciso de una cualidad de la cualidad misma.
6. Luego: la idea abstracta y la idea particular son la misma.

El segundo de los argumentos se basa en las conclusiones del primer libro y parte de la aceptación de la teoría de las ideas como modelo mental.

Argumento 2

1. Ninguna impresión se presenta en la mente sin cualidad y cantidad
2. Todas las ideas provienen de las impresiones

3. Ideas e impresiones solo difieren en fuerza y vivacidad.
4. Luego: la idea abstracta debe poseer cantidad y cualidad exactamente igual que la impresión de la que procede.

Argumento 3

1. Todo en la naturaleza es individual
2. Lo que es absurdo en los hechos y la realidad, lo es también en la idea¹⁵⁴
3. Formar la idea de un objeto, limitado por un grado determinado de cualidad y cantidad, es exactamente lo mismo que formar una idea.
4. Es imposible, pues, formar una idea que no esté confinada y limitada particularmente por una cualidad y una cantidad concreta.
5. Luego: las ideas abstractas son ellas mismas individuales, aunque se conviertan en generales en su representación.

La conclusión fundamental de los tres argumentos arriba citados es que todas las “ideas generales” con las que el individuo acabará formando su concepción del mundo son particulares, es decir, contienen una limitación natural en función de la experiencia del individuo. Son impresiones concretas que han perdido su vivacidad y que obviamente varían en cada individuo de forma sustancial en función de las circunstancias histórico-espaciales y personales en las que han sido obtenidas por los sentidos y procesadas más tarde por los enlaces de la imaginación¹⁵⁵. Pero, si bien la naturaleza contingente de la idea *abstracta* no supone un problema *per se*, la atribución de su capacidad representativa merced a una cualidad de la mente humana para generar nociones imperfectas de conjuntos variables o incompletos sí lo hace, al menos en el terreno moral que es en el que nos movemos.

¹⁵⁴ Su funda en la conexión entre ideas e impresiones y la máxima de que todas las ideas proceden de impresiones simples

¹⁵⁵ Este hecho implica que las ideas generales no son inocentes cuando refieren una realidad y la reducen a un común denominador subjetivo; es decir, importa y mucho de dónde proceden y quién las genera en algunos casos, sobre todo si tenemos en cuenta el impacto y la influencia que la imitación, la educación y la opinión de los demás tienen sobre el agente *humano*.

El sujeto *humeano* y su capacidad representativa transforman una experiencia o creencia individual y subjetiva en un concepto que abarca en su representatividad una parte de la realidad no conocida o limitada en términos rigurosos; y lo hace de una manera imperfecta con la intención de que sirvan para nuestros propósitos comunicativos en la vida¹⁵⁶. El sujeto utiliza una idea concreta, producto de sus vivencias o creencias, a la que asocia un conjunto de isoinformación bajo el triple criterio de semejanza, invarianza e irrelevancia informacional subjetivo de su experiencia personal —que tiene como límite las diferencias irrelevantes que conoce—, con el que es capaz de etiquetar individuos y situaciones que la costumbre y la imaginación le llevan a asociar como semejantes, tomando como irrelevantes las diferencias particulares de los elementos que componen el conjunto de realidad representado¹⁵⁷. Este ejercicio le permite hablar en términos generales del “hombre”, de la “sociedad”, del “gobierno”, sin necesidad de conocer toda la extensión de los mismos ni las diferencias sustanciales que existen entre sus componentes ya que les atribuye, ilegítimamente, una invarianza de escala¹⁵⁸. La repetición en el tiempo de experiencias similares o análogas le permite constituir los estándares —extremadamente contingentes— de irrelevancia, de entre los que destaca por su problematicidad, el de irrelevancia extensional y por defecto el de irrelevancia

¹⁵⁶ De hecho, como veremos más adelante, servirán para entender la posterior generalización del *salient* y la creación mental de la comunidad o sociedad civil en el origen del gobierno.

¹⁵⁷ Un ejemplo problemático en Hume, que exploraremos con detenimiento en capítulos posteriores, será la relación que establece el sujeto entre el conflicto familiar por las posesiones —del que supuestamente aprende el valor de utilidad de la cooperación— y el que da origen a la justicia. Conflictivo, decimos, porque a la hora de extrapolar sus causas y soluciones no se atiende a las diferencias sustanciales que sí existen entre la experiencia directa familiar donde la composición de la comunidad y el árbitro que regula sus conflictos están claros, y el conflicto de la justicia donde dichas circunstancias, de existir, no son susceptibles de ser clarificadas. Bajo el modelo *humeano*, pues, dichas diferencias quedan solapadas en virtud de la extensión generalizadora que elabora el sujeto generándose, en este sentido, un buen ramillete de problemas prácticos. Nuestro análisis a partir de la teoría de juegos posterior tratará de mostrar una solución formal a esa confusión.

¹⁵⁸ La *invarianza de escala* es la propiedad de los objetos que no sufren cambios si la escala de tamaño es multiplicada por un factor común (homotecia). Aplicado al estudio de la sociedad, y en concreto, como lo usamos aquí, a la percepción que el agente tiene de la misma, la *invarianza de escala* implica la creencia de que el aumento en número de los componentes de la comunidad no transforma su naturaleza colectiva ni su esencia.

cronológica¹⁵⁹. Ante un déficit similar cabe, pues, preguntarse: ¿qué ocurre cuando la extensión se vuelve fundamental en un problema práctico?, es decir, ¿qué ocurre cuando la naturaleza de la realidad y del problema que se quiere definir se transforma y cambia de manera constante en función de su mayor o menor extensión según avanza el tiempo? ¿Cuáles son los mínimos requisitos de invarianza cuando utilizamos un conjunto variable para delimitar un problema con implicaciones normativas; cuando la toma de decisiones bajo el aspecto evaluativo tiene como consecuencia la reducción de la libertad de bienestar de otros sujetos?¹⁶⁰ ¿Está habilitado el individuo que Hume nos propone para comprender la complejidad de esa realidad, o absorberá en su concepción general, limitada por su experiencia, todo el abanico de diferencias nuevas y constitutivas sin tomarlas en consideración en virtud de ese criterio de irrelevancia que vemos adopta a la hora de comprender realidades colectivas o variables? ¿Cuáles serán las consecuencias de esa limitación cognitiva en la supuesta convergencia que se necesita a la hora de delimitar el problema “común” al que hacen frente los individuos en el origen de la justicia cuando no sean compartidas por los protagonistas?¹⁶¹ ¿Cuál será la consecuencia de esa limitación en lo que concierne a la objetividad e imparcialidad de la que es capaz? Contemplemos un escenario paradigmático en este sentido: la concepción de la *comunidad*. En la inclusión de elementos dentro de la etiqueta “*comunidad*”, la capacidad de representación general vuelve irrelevante la variación en número de

¹⁵⁹ Para el sujeto *humeano* será imposible apreciar la relevancia de la posición cronológica en el desarrollo de la naturaleza de los individuos. La barrera intergeneracional será insalvable y no habrá en este sentido comprensión mutua.

¹⁶⁰ Con libertad de bienestar nos referimos al término acuñado por Amartya Sen en contraposición al de libertad para ser agente y que podemos definir como: “la idea general de la libertad para conseguir bienestar”. Véase: Amartya K. SEN. *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós, 1997.

¹⁶¹ Como veremos en el capítulo dedicado a la “convención”, será, paradójicamente, esta limitación, es decir, la parcialidad insalvable en el individuo *humeano*, la que le permita resolver el problema y la que genere la aparición de una concepción de “imparcialidad” como estrategia parcial para una comprensión también parcial del problema. En Hume, como veremos más adelante, el problema de la justicia y el gobierno es resuelto por los agentes sin tener una conciencia clara de la naturaleza misma del problema. Es precisamente ese elemento lo que diferencia su respuesta de la de Hutcheson, ya que la inclusión del otro en la solución se hace desde el desconocimiento de la parte que juega en el problema y su génesis. La parcialidad en Hume, en este sentido, puede ser cooperativa en su ceguera.

los individuos debido a que no se establece, al menos por el agente que describe Hume, una condición de “relevancia extensional” —inmigrantes— o cronológica —nuevas generaciones—, basada en un límite a partir del cual cualquier aumento deba ser considerado bajo una diferenciación sustancial en el acceso a la esfera de libertad que se considera normal o al conjunto de posibilidades mínimas para la consecución de los objetivos que se han estipulado como connaturales y que podemos identificar aquí con la felicidad, la seguridad personal y “familiar”, así como el acceso a los distintos estatus sociales que comienzan a aparecer¹⁶². Esto significa que un individuo *i* juzgará similares, de un lado, el abanico de oportunidades y de capacidad para la libertad (de agencia o de bienestar) que se da entre los individuos que conoce y a los que les une una relación de cercanía familiar o social, y que le sirven de marco de referencia para interpretar a los demás, y del otro, el que presupone tienen aquellos que en el transcurrir del tiempo se incorporan o forman una nueva parte de la sociedad, sin discriminar entre ellos ninguna circunstancia que obligue a un tratamiento diferenciado de su agencia o sus circunstancias, a pesar de que la circunstancia temporal en la que este nuevo individuo pasa a formar parte de la comunidad trastoca la posibilidad del ejercicio fáctico de su voluntad y limite su radio de acción y de afectación de los demás, así como los intereses que los mueven o que rigen su avidez. En este sentido, es casi imposible que los agentes involucrados en el problema de la inestabilidad de las posesiones y posteriormente de la estabilidad de la propia justicia, comprendan y diagnostiquen el problema en los mismos términos: para algunos el problema será, como Hume defiende, una

¹⁶² En el ámbito de la teoría del conocimiento, Russell ya examinó este problema:

“la cuestión más importante es si tales generalizaciones, cuando no están probadas por enumeración completa, deben ser consideradas como afirmando una relación de comprensiones, ciertas o probables, o solo una relación de extensiones. Y, además, si hay una relación de comprensiones que justifique “todo A es B”, ¿ella debe ser una relación lógica que haga tautológica la generalización o existe una relación extralógica de comprensiones, de la que adquirimos un conocimiento probable por inducción?”. Bertrand RUSSELL *El conocimiento humano: su alcance y sus limitaciones*. Madrid: Taurus, 1959. p. 151. Dentro del espectro de individuos “absorbidos” de manera ilegítima en el concepto de comunidad, por ejemplo, estarían aquellos “no poseedores” o simple y llanamente las generaciones futuras. Lo problemático de semejante asimilación se estudiará en profundidad cuando describamos las circunstancias de la justicia.

consecuencia de la avidez de posesiones incontrolable, mientras que para otros será un problema de redistribución, desigualdad y avidez básica no satisfecha. Los desequilibrios en términos de responsabilidad y de comprensión del conflicto de las posesiones que genera esta limitación son de extrema importancia. Entre otras cosas, la propia evaluación de lo que se considera prudente o de lo que se considera causa de la situación conflictiva diferirá irremediabilmente. La falta de una comprensión total de los elementos que influyen en el problema conduce a los individuos a buscar la causa del mismo en los límites que cercan sus concepciones generales y el peso que la memoria guarda de las relaciones de semejanza que han establecido, y por defecto a errar en el diagnóstico.

La descripción de Hume no es consciente de la transformación de algunos instintos bajo la diferencia cronológica; no tiene en cuenta esta circunstancia cuando da por hecho la *comunidad de intereses* entre los individuos que generan el problema y los que tienen serias razones para resolverlo bajo normas de propiedad¹⁶³.

En lo que respecta a la convergencia a la hora de establecer la naturaleza del problema, cuesta relativamente poco comprender rápidamente el principal inconveniente: la no equivalencia entre los distintos criterios de semejanza para los conjuntos variables representados por el concepto general de comunidad de cada individuo. Lo que un individuo *i* entiende por *comunidad* o por *hombre* no tiene por qué coincidir con lo que un individuo *j* entiende debido al subconjunto particular que toman como referencia y que utilizan con una proyección general. En este sentido, el problema surge porque a pesar de la diferencia entre ambas concepciones mentales, el conjunto real de individuos que son representados es el mismo, es decir, aquellos que generan las circunstancias de la justicia (o que son afectados por ella). Cada uno de ellos es tratado en ambas concepciones, y al

¹⁶³ Comprobaremos más adelante, en el análisis de las circunstancias de la justicia, cómo la diferencia cronológica supondrá la transformación del significado moral de la avidez en relación con la estabilidad de la comunidad.

margen de lo constitutivo de sus diferencias frente al mismo problema, como agentes “semejantes” en cuestión de motivación y objetivos. Esto ocurre porque el agente *humeano* entiende los conceptos generales como el de *comunidad* bajo un ilegítimo principio de invarianza de escala como indicamos más arriba¹⁶⁴. Decimos ilegítimo porque el individuo no está capacitado para distinguir el momento y las circunstancias críticas que suponen un cambio de fase, del resto de momentos y circunstancias del propio devenir social¹⁶⁵. Es decir, la restricción

¹⁶⁴ Supongamos que el individuo i posee una idea particular de a que se ha generado en el conjunto de circunstancias X de las que él forma parte. Según la propuesta de Hume, el conjunto de isoinformación asociado al concepto general en torno a a puede formarse, bien porque la idea particular b en el conjunto de circunstancias X comparte bajo la perspectiva subjetiva del individuo i la casi totalidad de las propiedades de a , es decir, si $(a, b \in X \wedge \exists i/a \approx b) \Rightarrow a, b \in \theta_i$ (siendo θ un conjunto de isoinformación en el que sus miembros son tratados del mismo modo J); o porque en el conjunto de circunstancias Y , la idea particular b se comporta para el individuo i de la misma manera que a en X siendo para dicho individuo $X \approx Y$. En este sentido podemos afirmar que si $\{\exists i/[X(a) \approx X(b)] \vee [X(a) \approx Y(b)] \wedge X \approx Y\} \Rightarrow a, b \in \theta_i$. Siendo θ_a el conjunto de isoinformación que representa al concepto general de a donde los individuos son tratados del mismo modo J , podemos considerar que la restricción informacional asociada a la contingencia de la construcción del concepto general deriva en una condición de invarianza:

$$x, y \in \theta_a \Rightarrow J(x, y)$$

Lo que Hume propone es que esa relación sea válida siempre para cualquier elemento n que se encuentre bajo uno de las dos circunstancias anteriores. Es decir, sea c un elemento desconocido para i que pertenece al conjunto de circunstancias X y posee al menos un rasgo compartido con a que solapa todas las demás diferencias bajo el criterio de irrelevancia del sujeto i ; ante una situación de conflicto dentro de las circunstancias X , que podríamos entender perfectamente como un cambio de circunstancias en virtud de la propia aparición de c , el sujeto i dará por hecho que $c \in \theta_i$, y que por defecto, lo que en la primera percepción es $a \approx b$, se transforma ahora en $a \approx b \approx c \approx a$ para el conjunto de circunstancias X , recibiendo por parte del sujeto i el mismo tratamiento a la hora de evaluarlos, es decir, el sujeto i creará una transitividad en virtud de la exigencia de invarianza a la hora de ejercer la propiedad del tratamiento: $J(a, b) \wedge J(b, c) \wedge J(a, c)$ ilegítima que impediría una evaluación correcta del papel que juega c en el conflicto y su solución, así como la comprensión de la propia transformación del conjunto de circunstancias X . Si añadimos que el elemento c es, a su vez, otro sujeto j , afectado por la misma limitación que i , y entendemos la transformación de sendas circunstancias como un problema a resolver de forma colectiva, descubrimos que dicha solución no puede ser el fruto de un consenso ya que ambos protagonistas desconocen el papel que juegan todos en el problema, sino el producto de esa comprensión ilegítima y ficticia en la que un punto de convergencia ciego, interpretado de forma distinta por ambos, consigue equilibrarlos y hacerlos cooperar.

¹⁶⁵ El individuo *humeano*, aun si pudiera manejar una concepción completa de la comunidad, sería incapaz de determinar si dicha comunidad posee invarianza de escala ya que está incapacitado para identificar el momento concreto en el que se produciría la *homotecia social*.

informativa, connatural a su modo de comprensión de las realidades colectivas, y el criterio de irrelevancia que surge de la misma, le hacen entender el aumento de los individuos que componen la comunidad solo desde el punto de vista cuantitativo —asumiendo, desde un principio, la aparición del factor multiplicativo común— y nunca desde el cualitativo¹⁶⁶.

Hay, pues, una imposibilidad en el individuo *humeano* a la hora de comprender qué sea la colectividad a la que pertenece, y cuáles sean las causas de los principales problemas que la afectan. Dicha imposibilidad arroja sombras sobre los postulados motivacionales que Hume presupone en el origen de la justicia, como por ejemplo, la convergencia de voluntades que referimos anteriormente y que precisaba de un marco común de comprensión del problema¹⁶⁷. El sujeto que Hume describe en el libro primero del *Treatise* está “cosido” a su contexto y “cose” a los demás al mismo cuando razona articulando concepciones generales que incluyen (de manera legítima o no) realidades de las que no ha tenido experiencia o que desconoce y que asume como semejantes a las que ha recabado por su propia experiencia personal, en virtud del establecimiento inductivo de un número de experiencias suficientes para hacer la extrapolación. Esta limitación imposibilita el cumplimiento de las exigencias de objetividad clásica que veíamos en el epígrafe anterior. El tratamiento de aquellos que no son parte de nuestra “vecindad” cognitiva se hará desde la parcialidad y el desconocimiento más absoluto de sus circunstancias y de nuestra responsabilidad en la configuración de las mismas, sin ser conscientes de que trazamos generalizaciones desde una perspectiva posicional. La evaluación de los elementos que originan el conflicto tendrá como base fundamental el espacio de libertad que asumimos como normal y que no es otro que el que hemos experimentado personalmente; luego,

¹⁶⁶ Quizá por eso, para comprender la solución que Hume propone, sea necesario acudir a las ideas de Schelling y Lewis a propósito de las estrategias en los conflictos. Al creer los individuos que están frente a semejantes pueden coordinar un *salient*, un verdadero equilibrio que se adivine en el horizonte como una solución común. Véase: David LEWIS. *Convention*. Oxford: Clarendon Press, 1984.; Thomas SCHELLING. *The Strategy of Conflict*. Nueva York: Oxford University Press, 1960.

¹⁶⁷ Comprobaremos esta realidad en el individuo *humeano* cuando analicemos las limitaciones de la *sympathy*.

es imposible para el individuo *humeano* trascender su posición, imposible para él comprender con un grado aceptable de certeza la naturaleza de un problema común a no ser que comparta las circunstancias materiales y posicionales con el resto de individuos implicados. En este sentido, la única objetividad que cabe atribuir a la propuesta *humeana* es la que definimos más arriba como objetividad posicional. Una objetividad que le servirá paradójicamente para resolver el conflicto y que generará, a la postre, una criminalización intergeneracional.

3.2.2. La concepción de la comunidad en el Treatise y la naturaleza de la imparcialidad¹⁶⁸.

A pesar de que, como hemos señalado en el epígrafe anterior, el concepto de *comunidad* es fundamental para la definición de la naturaleza del problema y la constitución de las normas de justicia que lo resuelven, no hay en el *Treatise* ninguna definición del mismo¹⁶⁹. Sin embargo, podemos usar un razonamiento por analogía para deducirlo a partir de la exposición de otros conceptos similares como por ejemplo el de “gobierno”. Detengámonos en las páginas del *Treatise* allí donde Hume, sin otorgar una importancia sustancial a los mismos, esboza una serie de ejemplos, a priori equivalentes, acerca de cómo nuestra mente opera en el sentido delimitado más arriba. De los cuatro ejemplos que Hume propone, es el tercero el que nos interesa. En él, Hume define en unas pocas líneas cómo se forma y se utiliza en el razonamiento la idea de gobierno:

“We do not annex distinct and compleat ideas to every term we make use of, and that in talking of government, church, negotiation, conquest, we seldom spread out in our minds all the simple ideas, of which these complex ones are compos'd. 'Tis however observable, that notwithstanding this imperfection we may avoid talking nonsense on those ideas, as well as if we had a full comprehension of them”. (SBN 23)

¹⁶⁸ Analizaremos el concepto de comunidad únicamente desde el punto de vista epistemológico de su formación. El análisis de la vecindad desde la *sympathy* se hará más tarde, cuando abordemos el estudio de las distintas pasiones y su relación con la agencia.

¹⁶⁹ Ni ninguna exposición explícita que concrete la manera en la que el individuo lo gestaría y lo comprendería.

El concepto de “gobierno” que el individuo maneja en el ejemplo de Hume se reduce a una parte concreta de sus elementos; una parte representativa o fundamental que sirve para identificar cualquier otra composición que a priori tenga la misma denominación; una parte que sirve para extraer conclusiones acerca del comportamiento de dicha colectividad. Esta forma de comprensión de ciertas realidades es la consecuencia irremediable de la transformación representativa de la idea particular, y una consecuencia, además, de la lógica de la cercanía que configurará el terreno pasional del individuo, como veremos en el siguiente capítulo.

La concepción de la “comunidad” por parte del individuo estará atravesada de la misma lógica. Solo unos cuantos grupos, los más cercanos a nosotros, configurarán nuestra percepción de la misma cuando ésta se agrande. ¿Qué implicaciones tiene esta limitación para la descripción de la justicia que Hume nos propone? Lo que el individuo que Hume propone considere como normalidad estará supeditado a lo que encuentra en sus relaciones cercanas, en sus relaciones más directas, más allá de las cuales apenas si puede alzar la vista. En este sentido, el diagnóstico de lo que considere una “anormalidad” o situación conflictiva vendrá determinado por la alteración de ese contexto o paisaje social cercano. Si atendemos a lo que Hume propone como motor del conflicto social, es decir, la ausencia de recursos frente a la avidez de una población en crecimiento, y lo interpretamos atendiendo a su gestación cronológica, comprobaremos las carencias a las que conduce la concepción de comunidad que el individuo mantiene y la imposibilidad, por parte de los protagonistas de dicha circunstancia conflictiva, de llegar a un entendimiento común y objetivo de las causas del problema. La incorporación de nuevos elementos a la comunidad generará problemas estructurales en la misma que afectarán de forma distinta a sus componentes en función de su situación cronológica y del estatus que tengan en la misma. En virtud de nuestra restricción informacional, de nuestro criterio de semejanza-irrelevancia, seremos miopes a la compleja casuística del mismo; pensaremos, además, que todos los individuos se ven afectados de la misma forma y en la misma medida;

buscaremos, pues, sus causas en el desajuste de aquello que interpretamos razonablemente como el ejercicio de nuestra libertad y cuyo marco de acción hacemos extensible a todos los demás; entenderemos el problema como un problema endémico generado por nuestra propia naturaleza en relación con nuestro contexto, un contexto que creemos comparten en la misma proporción todos los individuos involucrados, y de cuya naturaleza conflictiva creemos que la totalidad puede salir bajo una solución que en el fondo es la que nos satisface pero que entendemos, bajo nuestra miopía social, que satisface a todos por igual. En el diagnóstico del problema endémico de la comunidad, se valorará una misma condición natural —la de la avidez de posesiones— desde una perspectiva parcial que nos impedirá ver el verdadero foco del problema; en este sentido, la avidez de posesiones trasmutará su valor en función de esta limitación conceptual: será la gran damnificada porque se la considerará nociva, siendo, sin embargo, que en el albor de la sociedad cumplía con su función de bienestar. Frente al problema de la redistribución se objetará su tendencia irrefrenable como el foco del problema, lo que supondrá, no solo un error claro en el diagnóstico, sino la anulación implícita de la avidez legítima en los nuevos individuos y por ende la anulación de su libertad de bienestar¹⁷⁰.

La ineficacia de la representatividad imperfecta de las concepciones generales dentro del espacio ético se muestra aquí nítida. El sujeto *humeano* no tiene en cuenta los efectos entrópicos del ejercicio de la agencia y el cambio de escenario en el que se encuentran aquellos que se incorporan. El agente *humeano* no incluye en su concepción de lo comunitario a todo el espectro y por ende es insensible al cambio antropológico sufrido por el nuevo agente en liza. Cuando el individuo piensa en la comunidad lo que tiene en mente es una impresión directa, parcial, a la que atribuye la fuerza suficiente para representar la totalidad con la única

¹⁷⁰ La avidez no fue un problema para los primeros individuos en tanto en cuanto configuró su legítima aspiración a la libertad de bienestar traducida en la adquisición de posesiones que otorgaban garantías al grupo. Luego, no es una condición negativa *per se*. Veremos esto con más detalle en la segunda parte de la tesis.

garantía que le da el hecho de que la costumbre le ha obligado a entender al resto de los individuos en condiciones semejantes a los que está acostumbrado a ver.

En lo que respecta a la solución, se interpretará como necesidad social la propiedad privada solo porque la comunidad de los poseedores obtiene un equilibrio bajo dicha estrategia, y se legitimará bajo la misma luz la criminalización de aquellos que actúen contra su institucionalización amparándose en la seguridad de comprender qué es y en qué consiste la naturaleza humana y su influencia en la esencia misma de la comunidad. Se entenderá entonces que lo que la prudencia o el *self interest* aconsejan a un grupo de individuos debe ser exactamente, y en la misma medida, lo que dicha prudencia aconseja a aquellos individuos de los cuales desconocemos sus circunstancias.

Éste es, probablemente, el principal error de Hume a la hora de acometer una descripción profunda de qué sea la justicia. En su descripción, Hume no ha tenido en cuenta que las condiciones materiales bajo las que se generan las circunstancias de la justicia han separado a los sujetos cuyas limitaciones epistemológicas impedirán llegar a una solución de equilibrio óptima a la heterogeneidad de sus intereses. El consenso progresivo de la justicia, incluyendo al gobierno como la institución que la garantiza, si debe acontecer como Hume propone, debe estar amparado por la “ilusión objetiva” de aquellos que padecen la iniquidad de la constitución de las normas de la propiedad o por un dominio ilegítimo por parte de los beneficiados por las mismas.

Estamos en condiciones de deducir, de todo lo anterior, qué tipo de imparcialidad es la que se produce en el ámbito de la justicia. La imparcialidad de la que es capaz una sociedad compuesta de agentes como los que describe Hume solo puede ser cerrada, es decir, reducida al conjunto de individuos o grupos que generan las normas de justicia y a la fórmula de equilibrio entre sus intereses. La idea evolutiva de la convención y la asunción del espectador ideal como criterio del juicio moral nos pueden confundir a la hora de interpretarla, y acercar la posición de Hume a la idea que Amartya Sen expone en su texto sobre la justicia

a propósito del espectador ideal de Adam Smith¹⁷¹; sin embargo, la parcialidad a la que están sujetos los protagonistas en la génesis de las normas de justicia y su influencia sustantiva en lo que se considerará la postura neutral del *general point of view humeano*, hacen que la convención *humeana* tenga como tara congénita exactamente el mismo problema que Sen denuncia en la formulación rawlsiana del pacto para la equidad. Solo el ejercicio del gobierno a la hora de asumir la información moral relevante que aportarán los nuevos protagonistas en el terreno ético, el *free rider* y sobre todo el *sensible knave*, podrá, como resultado de la búsqueda de nuevos equilibrios sociales, transformar los contenidos fundamentales de la sociedad y articular un criterio de imparcialidad dinámico y abierto¹⁷².

4. El razonamiento consecuencialista.

4.1. Introducción

En el ejercicio de la libertad que se presupone en el origen de la justicia, debemos, si no queremos acabar lidiando con nuevas paradojas, asumir que el individuo va más allá de la simple reacción instintiva¹⁷³. En la descripción *humeana*, los individuos deben diagnosticar la situación y abordarla desde una “*prudencia oblicua*”, es decir, desde un interés que sortee el corto plazo y las prescripciones de su egoísmo. Aunque Hume no lo hace explícito en el texto, es obvio que el agente debe elaborar un *razonamiento consecuencialista* para tomar la decisión que se le presupone.

El razonamiento consecuencialista no es sino un razonamiento causa-efecto sobre estados en los que la toma de decisión afecta a nuestra condición de

¹⁷¹ Para un desarrollo de los conceptos de imparcialidad cerrada y abierta véase: Amartya SEN. *La idea de la justicia*. Op. cit. Cap. 6.

¹⁷² Analizaremos esta circunstancia con más detenimiento en los capítulos dedicados al ejercicio y conservación del poder.

¹⁷³ De no ser así, la justicia sería una virtud natural a la que estaríamos inclinados sin un cálculo previo. Si la solución al conflicto complejo de la escasez no proviene del artificio obrado por la imaginación, y supeditado a un razonamiento causa-efecto, tendríamos que encontrar un instinto que lo produjese, y que Hume de hecho se encarga de descartar cuando rechaza la benevolencia o el amor por la humanidad como motores de la actitud justa (SBN 480 y ss).

bienestar, y, por defecto, a la condición de bienestar de los demás. Estudiaremos sus características siguiendo un itinerario “cronológico”. Analizaremos primero las dos relaciones previas y fundamentales para el desarrollo del mismo: la *resemblance* y la *contiguity*. En segundo lugar, profundizaremos en las distintas partes del razonamiento causa-efecto, comprobando sus límites en lo que a la “prudencia” en conflictos colectivos se refiere y trataremos, al final, de describir las condiciones a las que dicho razonamiento está vinculado cuando la respuesta de su ejercicio son las normas de justicia.

4.2. La *resemblance*

La primera condición para que se genere cualquier tipo de razonamiento probabilístico es que la impresión sobre la que extraeremos consecuencias mantenga una relación de semejanza con una impresión anterior que “habe” en nuestra mente en forma de idea para que la creencia en los efectos asociados, reconocidos por la experiencia, cobre fuerza. La única manera para que el individuo se sienta seguro de que está capacitado para formar un juicio es que sienta que está frente a una situación ya experimentada o semejante¹⁷⁴.

El criterio para determinar la semejanza de una realidad frente a otra está determinado por la condición de invarianza que se establece en los conceptos generales estudiados más arriba. Si recordamos, estos últimos constituían, bajo la relevancia parcial de ciertos subconjuntos, qué elementos eran necesarios para poder afirmar que se estaba frente a algo similar, es decir, qué elementos eran los necesarios para identificar un objeto cuyas cualidades reconocemos e identificamos, o una situación que se repite y sobre la que podemos predecir ciertos desenlaces probables.

En este sentido, el individuo puede encontrarse ante dos tipos de *resemblances* cuando una impresión presente le afecta: una natural, que se constituye para los

¹⁷⁴ De otra forma el “a priori acumulativo” junto con las consecuencias de la repetición no podrían hacer el resto. A propósito del “a priori acumulativo” véase: Sergio RÁBADE. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos, 1975.

objetos individuales y surge del propio sujeto sin conflicto alguno; y otra artificial, que sirve para identificar estados más complejos como, por ejemplo, los estados sociales, generada por los conceptos generales y sustentada por una mezcla de experiencias subjetivas y contenidos mentales que no tienen por qué proceder de nuestra experiencia directa¹⁷⁵. La semejanza que hemos definido como natural no genera ningún problema, ya que el individuo puede establecer semejanzas entre objetos individuales con criterios de irrelevancia informacional muy subjetivos y limitados a sus experiencias previas sin que ello conlleve un perjuicio grave a la hora de tomar decisiones o evaluar sus consecuencias¹⁷⁶. Sin embargo, el criterio de semejanza artificial será más problemático como veremos más adelante cuando analicemos la necesidad de la existencia de la causa o su identificación dentro del razonamiento causa-efecto. La complejidad de la definición para cualquier colectividad, como vimos más arriba, se verá incrementada exponencialmente a la hora de articular un criterio para identificar situaciones sociales conflictivas equiparables o similares, ávidas de solución. La dificultad reside en la delimitación de los elementos o la combinación de los mismos que definen la naturaleza conflictiva del escenario social. Si los dominios de los elementos colectivos implicados son reducidos, como en el caso del conflicto de las posesiones dentro del seno de la familia, la delimitación de la causa se establece con un porcentaje alto de fiabilidad; sin embargo, cuando los dominios son amplios y las interrelaciones de los elementos que los componen extensas, como en el caso de la justicia, un mismo problema, a priori similar, puede ser producido por muy diferentes causas y no ser en realidad

¹⁷⁵ Pueden provenir de la educación, la influencia de la opinión de los demás etc.

¹⁷⁶ Uno puede, perfectamente, adoptar un criterio muy laxo de irrelevancia informacional para identificar manzanas y asumir como iguales diferentes tipos de manzanas (que un experto sí distinguiría), sin correr el riesgo, a menos que alguna fuese venenosa, de producir un perjuicio relevante a su bienestar o al de los demás. Lo mismo ocurre con el problema de la identidad. Es obvio que la identidad se transforma y que uno no es el mismo con el paso de los años, sin embargo, la laxitud del criterio en el reconocimiento de la semejanza a la hora de identificar a las personas y prever de alguna manera “reacciones”, “carácter” etc., tiene el mismo e inocuo efecto.

el mismo problema¹⁷⁷. El agente *humeano* no puede determinar las causas reales y complejas del conflicto de las posesiones, es por eso que su solución solo puede pasar por una simplificación que lo asocie a una experiencia más limitada y concreta, es decir, por una construcción artificial de la semejanza que deberá producirse entre los protagonistas.

4.3. La contiguity

La segunda de las condiciones para la aparición del razonamiento causa-efecto es la experiencia repetida de la relación de contigüidad entre la impresión sobre la que se realiza el razonamiento y los estados que serán previstos por el agente como efectos probables. Al igual que en el caso de la *resemblance*, la *contiguity* podemos dividirla en dos: una natural y otra artificial. Todas las relaciones de contigüidad que almacenamos en la memoria y que proceden de experiencias personales a lo largo de nuestra vida nos dotan de seguridad a la hora de anticipar eventos cuando estamos frente a una impresión de similares características. Es fácil, en este sentido, entender el influjo de la continuidad en la viveza de nuestra imagen mental y la facilidad para la imaginación a la hora de saltar de un evento a otro. Sin embargo, cabe, también, dentro del esquema *humeano*, la constitución de una *contiguity* de la que no hemos tenido experiencia pero que asumimos como propia y garantizada. Se trata de *contiguities* aprendidas a través de la educación, en virtud de nuestro conocimiento y confianza en la historia, o simplemente de nuestra credulidad en lo que dicen o hacen aquellos que nos rodean¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Un ejemplo fundamental de esto último es la propia extrapolación del conflicto familiar al conflicto social de la inseguridad de las posesiones que establece Hume. Hume ofrece una explicación del desarrollo del proceso de toma de decisión en el origen de la justicia que da por hecho la semejanza entre el conflicto de la justicia y el conflicto familiar de la posesión entre hermanos; sin embargo, y aunque el agente puede entenderlos similares en función de su criterio de invarianza de escala, ambos problemas sostienen entre sí diferencias sustanciales que los incapacita para ser extrapolables entre ellos. En el caso familiar la comunidad, como vimos arriba, está bien definida, existe un árbitro común neutral en el problema, un interés común en la resolución del conflicto etc., nada de eso puede resolverse de forma precisa en el caso de la justicia donde ni siquiera el objetivo común podría definirse entre los protagonistas del problema.

¹⁷⁸ Hume describe la credulidad como una de las características más obvias en la naturaleza humana: “No weakness of human nature is more universal and conspicuous than what we

La importancia de la contigüidad artificial es fundamental para dar coherencia al supuesto cálculo que elabora el individuo en la primera toma de decisión a través de la cual concede y establece el derecho de propiedad. El conflicto de la inestabilidad de las posesiones puede considerarse un *novum* dentro del abanico de problemas a los que se enfrenta el individuo, y en este sentido, entendiendo que la justicia no tiene una motivación natural o instintiva, sino artificial, solo es posible que la imaginación proceda de forma práctica elaborando su tránsito merced a un aprendizaje artificial basado en la educación o en la extrapolación. Una educación —que podemos entender como familiar— que se sustentará en dos principios vitales para comprender hasta qué punto las decisiones que generan las normas de justicia son artificiales y no naturales: de un lado, la simplificación de los conflictos colectivos y sus efectos a partir de concepciones generales extrapolables bajo laxos criterios de irrelevancia; del otro, el imperio de un axioma dudoso que es el que impulsa el razonamiento: la semejanza de las cosas en el tiempo. ¿Qué situaciones precedentes entiende Hume han configurado en el imaginario del individuo la posibilidad de concluir que frente a la inestabilidad de las posesiones la alternativa óptima es la concesión del derecho de la propiedad y su respeto? Desde el punto de vista del estado de naturaleza que el propio Hume utiliza en el *Treatise*, parece que la experiencia familiar jugará ese papel fundamental y determinará la “contigüidad” que el individuo tendrá en cuenta a la hora de adoptar una decisión en cuanto a su comportamiento. Es decir, desde que el agente entiende —de forma ilegítima como hemos adelantado— que el conflicto de las posesiones guarda una relación de semejanza con el que recuerda tuvo en el seno familiar, las “consecuencias” positivas asociadas a las decisiones que se establecieron en éste se vuelven, efectivamente,

commonly call CREDULITY, or too easy faith in the testimony of others” (SBN 312-313). Respecto de la influencia de la educación sobre la composición de nuestras creencias en determinadas semejanzas, contigüidades o juicios de causa-efecto, Hume se expresa en los siguientes términos: “All those opinions and notions of things, to which we have been accustom’d from our infancy, take such deep root, that ’tis imposible for us, by all the powers of reason and experience, to eradicate them; and this habit not only approaches in its influence, but even on many occasions prevails over that which arises from the constant and inseparable union of causes and effects.” (SBN 116)

extrapolables al primero iluminando la senda de la solución de forma “nítida”. Al igual que con el caso de la semejanza artificial, los problemas de extrapolación que se generan con la contigüidad artificial y sus consecuencias en la gestación de las normas de justicia serán abordados en profundidad cuando analicemos las circunstancias de la justicia.

4.4. El razonamiento causa-efecto

Entendidas estas particularidades veremos los distintos elementos sobre los que se construye el razonamiento empezando por el concepto de “causa”.

En su análisis de la relación de causalidad Hume pone todo su esfuerzo, de un lado, en demostrar que la noción de causa no es una intuición fundamental y necesaria que surge espontánea cuando explicamos la realidad; y del otro, en ofrecer una descripción completa de las partes y el funcionamiento del razonamiento probabilístico a través del cual derivamos efectos de causas en las que creemos¹⁷⁹. Será este último ejercicio el que ocupará nuestro interés en tanto en cuanto establece las condiciones en las que el agente realiza su “cálculo” consecuencialista.

¹⁷⁹ Como anticipamos en el capítulo anterior, para el rechazo del concepto de “causa” como una intuición fundamental Hume aborda el análisis de la pieza clave dentro de dicho constructo epistemológico: el concepto de “conexión necesaria”. En su análisis, Hume responderá a dos preguntas clave: la primera, aquella que cuestiona la razón por la cual se mantiene que todo lo que existe tiene una causa; la segunda, la que cuestiona las razones en virtud de las cuales derivamos de forma necesaria efectos particulares de causas particulares. Respecto a la primera pregunta, para Hume, la intuición de que todo lo que existe tiene una causa no es una certeza en sentido estricto ya que no es una de las cuatro relaciones del conocimiento puro. La separación de la idea de *causa* de la idea de *principio de existencia* es claramente posible por la imaginación, por lo que cualquier demostración basada en la “necesidad de la causa” se convierte en una falacia y un sofisma (SBN 80). Sufrirán esa crítica feroz: la propuesta de Hobbes —por su debilidad e incoherencia en el tratamiento del principio de existencia—, la de Clarke —porque su razonamiento es claramente circular— y la de Locke —por cometer la misma falacia circular que Clarke. Respecto de la segunda cuestión, Hume mostrará cómo a través de la experiencia solo alcanzamos a detectar contigüidades cronológicas entre fenómenos, pero nada que vaya más allá de esta certeza sensorial. La repetición de dicha relación es la que estaría detrás de nuestra tendencia ilegítima a asociar causas particulares a efectos particulares.

A diferencia del razonamiento analítico que extrae información no sintética de los objetos o ideas presentes, la idiosincrasia del razonamiento de causa-efecto es precisamente su capacidad para extraer “información” más allá de los confines del propio objeto o de la propia impresión y anticiparla para decidir la balanza de la voluntad a un lado o al otro bajo el riesgo asumible de la probabilidad¹⁸⁰. Sin embargo, como afirma Hume, aunque la mente en el razonamiento de causa-efecto transporta su punto de vista más allá de los propios objetos que ve o recuerda, no debe perderlos de vista completamente, ni la razón trabajar únicamente con ideas sin la mezcla de creencias, impresiones, o ideas de la memoria equivalentes.

En este sentido, la primera condición para que el razonamiento tenga fuerza y pueda hacerse efectivo es precisamente el establecimiento de la existencia de las causas o bien a través de la memoria o los sentidos, o bien a través de una inferencia desde otras causas hasta llegar a un elemento del que no tengamos duda alguna fue una impresión para nosotros en algún momento. Es decir, el sujeto necesita de la convicción en la existencia del elemento que da origen a su cálculo *sui generis*; necesita del concurso de la creencia.

4.4.1. La existencia de la causa.

En el establecimiento de la existencia de la causa va a jugar un papel clave la “creencia”. De hecho, en última instancia, será la creencia la que servirá de

¹⁸⁰ Recordemos que si bien en Hume la razón no es el origen de la voluntad, sí puede asesorarla en tanto que proveedora de medios. El estudio del razonamiento probabilístico de causa-efecto que Hume va a plantear como elemento fundamental en la toma de decisiones “racionales” de su agente no es sino un desarrollo profundo de la célebre máxima del obispo Butler: “*la probabilidad es la guía de la vida*”. Véase: Bertrand RUSSELL. *El conocimiento humano: su alcance y sus limitaciones*. Madrid: Taurus, 1959. p. 347. Hay que diferenciar, en este sentido, la probabilidad que trata de proposiciones, y a la que Hume se refiere, de la probabilidad matemática que trata de funciones proposicionales. La probabilidad que es “guía para la vida” no es del tipo matemático, no solo porque es relativa a datos arbitrarios o porque lo es a todos los datos atinentes a la cuestión, sino porque posee un “carácter intrínsecamente dudoso” debido a la vaguedad de muchas de las creencias que están a la base de nuestro razonamiento. Como afirma Russell: “se reconoce generalmente que las inferencias de la ciencia y el sentido común difieren de las de la lógica deductiva y la matemática en un aspecto muy importante, a saber, que, cuando las premisas son verdaderas y el razonamiento es correcto, la conclusión solo es probable”. *Ibíd.* p. 343

criterio para el establecimiento operativo del propio razonamiento. Es por eso que, antes de analizar los problemas que el convencimiento en la existencia de la causa genera dentro del cálculo que da origen a las normas de justicia, nos detendremos en aclarar brevemente qué entiende Hume por “creencia”.

La ambigüedad con la que Hume trató el estudio de la *belief*, definida algunas veces como una propiedad de algunas percepciones, y otras como una actitud mental del sujeto, fue radiografiada con detalle por Kemp Smith¹⁸¹. Nosotros, en aras de la claridad, usaremos la segunda acepción que es la que Hume parece mantener a lo largo de sus escritos. En este sentido, la creencia es definida por Hume cómo:

“A lively idea related to or associated with a present impression” (SBN 96).

En este sentido, podemos entender la *belief* no como una actividad espontánea que precede al propio ejercicio del conocimiento, sino como un estado mental de confirmación sensitiva que se produce merced a un largo proceso de acumulación de la experiencia, vehiculado a través de las asociaciones causales establecidas por el sujeto y la costumbre.

4.4.1.1. *La causa del problema al que dan solución las normas de justicia.*

El conflicto fundamental al que se enfrenta el individuo, en lo que se refiere al razonamiento respecto de la justicia, es precisamente la delimitación de cuál sea la causa que origina el problema y su creencia en la existencia de la misma. Qué sea la causa, dentro del razonamiento del individuo, dependerá sustancialmente de cómo se entienda la naturaleza del conflicto. En este sentido, frente a las circunstancias que Hume plantea en su descripción, caben dos identificaciones

¹⁸¹ Kemp Smith atribuye esta ambigüedad de la *belief* a las influencias cruzadas de Newton y de Hutchenson. La influencia de Newton llevaría a Hume a entenderla como una “cualidad” de algunas percepciones, mientras que la de Hutchenson fomentaría el entenderla como una actitud de la mente en determinadas circunstancias asociativas. Véase: Norman KEMP SMITH. *The Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 74. El propio Hume reconocía en el “apéndice” del *Treatise* la dificultad para definir un concepto tan escurridizo: “I confess, that ’tis imposible to explain perfectly this feeling or manner of conception. We may make use of words, that express something near it” (SBN 629)

distintas del problema que conducen a distintas interpretaciones de las causas en virtud de las experiencias que sirven para generar el razonamiento: de un lado, la escasez de recursos frente a la avidez natural y positiva del ser humano; y del otro, la inestabilidad de las posesiones debido a la insaciabilidad de la avidez humana una vez creado el contexto artificial de la escasez¹⁸². Sin embargo, la narración de Hume descarta la primera, dando por hecho que la escasez de recursos es una condición contextual humana cuasi natural, y focaliza el problema de la justicia en la segunda. Esto último limita el abanico de los individuos capaces de identificar las causas del problema en los términos en los que Hume las expone, y el de aquellos capaces de interpretar la solución en la panoplia de normas que Hume describe.

Hume vincula, pues, el origen de la justicia a aquellos que tienen posesiones suficientes que defender —riquezas materiales, honores y estatus—, y a aquellos que, asumiendo el esquema de honores, desean su estabilidad para dotar de sentido los proyectos de vida que han desarrollado. Alguien sin posesiones suficientes no puede establecer un razonamiento consecuencialista que desemboque en la relación que Hume implícitamente da por hecha entre el problema y su presumible solución; su imaginación está incapacitada para asociar como consecuencia lógica del problema la prudencia a largo plazo o la imparcialidad, sencillamente porque la naturaleza del problema a la que subjetivamente como agente se enfrenta es radicalmente distinta¹⁸³. La solución

¹⁸² La dificultad para entender la naturaleza del conflicto no está lo suficientemente abordada por Hume. El individuo *humeano*, como comprobamos más arriba, está imposibilitado para trascender su posición en el propio conflicto, por lo que su descripción de la naturaleza del mismo será siempre parcial. De hecho, el sujeto que Hume describe puede estar frente a un *novum* e interpretarlo como un estado social ya reconocido con el perjuicio que eso supone en su tratamiento y en sus condiciones —como vimos en el caso de la capacidad para extrapolar conflictos similares cuya semejanza se sostenía sobre la fina cuerda del criterio de invarianza de escala. En este sentido, es obvio que frente a la situación que Hume plantea, los individuos desde sus posiciones, puedan interpretar la naturaleza del conflicto de manera distinta según el nivel de posesiones que posean.

¹⁸³ El individuo que más adelante identificaremos como *gamma* (γ) no verá semejanza entre su problema y el problema familiar, por eso no encontrará un *salient* común con el que resolver el conflicto que mantiene con los demás.

normativa de la justicia en Hume se limita a aquellos que pueden convertirse con la misma en propietarios, alcanzar un buen estatus, o ver asegurado el camino y la estructura social que los asegura¹⁸⁴.

En el origen de la justicia el individuo adopta una decisión que no atiende a su interés personal directo. Se trata de una decisión que no implica una acción directa, sino un reconocimiento. El reconocimiento de la posesión del otro como legítima. Para que esta decisión sea posible el individuo ha tenido que identificar dicho estado problemático con otro similar del que sí tiene la experiencia suficiente como para que la imaginación pueda ejercer su influjo asociativo y conducir al sujeto, de un lado, hacia la creencia de que el reconocimiento de los “derechos” de propiedad del otro es la solución óptima al problema, y del otro a la firme creencia de que dicho reconocimiento será recíproco¹⁸⁵. El conflicto que sirve como base para el razonamiento frente al *novum* que significa la inestabilidad de las posesiones, y que identificamos más arriba como el conflicto familiar de las posesiones entre hermanos, conduce al individuo a una identificación de las causas muy concretas que Hume define con claridad: la avidez de posesiones. Esto limita la génesis de las circunstancias y del papel que en ellas juegan sus protagonistas. Solo aquellos que creen que es la avidez la causa del problema pueden estar motivados para adoptar comportamientos que generan normatividad en su imitación y limitan la esfera de la libertad.

4.4.2. La transición al efecto y sus problemas

Queda por ver cómo, una vez establecida la causa, el individuo a través de su imaginación salta al efecto bajo la creencia de que acaecerá. Es a través de la experiencia, aunque no necesariamente de la experiencia directa como, según

¹⁸⁴ Esa circunstancia material es inapelable, ya que alguien sin posesiones, y sin una experiencia consolidada de los beneficios del estatus y del mercado como solución para mantenerlo, solo podría entender la naturaleza del conflicto bajo el marco de la escasez e identificar su causa en la desigualdad producida por la acción natural de aquellos que le anteceden.

¹⁸⁵ El ejemplo del bote justifica que el sujeto entienda que el otro está igualmente obligado a remar si quiere llegar a un objetivo común. Sin embargo, comprobaremos en la segunda parte de esta investigación lo desacertado del ejemplo a la hora de entender la situación de todos los individuos involucrados en el conflicto.

Hume, inferimos la existencia de un objeto de otro (SBN 87). Pero no de cualquier experiencia. Hume impone un requisito fundamental para esta experiencia: la *constant conjunction*. Es fundamental que los estados de cosas estén en nuestra memoria conectados de manera secuencial, y que dicha secuencia se haya repetido un número oportuno de veces para que la imaginación en su uso probabilístico y merced a sus normas de transición obre el “milagro” y dé el salto de la causa al efecto. En este sentido, y siguiendo con la descripción del razonamiento en el origen de la justicia, los individuos deben poseer una experiencia de los beneficios de la propiedad privada lo suficientemente consolidada para que frente al conflicto de la inestabilidad de las posesiones se asocie rápidamente el reconocimiento cooperativo de la misma como solución.

Cuando la experiencia del individuo de la *constant conjunction* es directa, es decir, ha sido experimentada por él mismo, pocas objeciones se pueden hacer al planteamiento *humeano* en la toma de decisiones de dicho individuo amparado por dichas conexiones. Sin embargo, dentro de la descripción del sujeto en el primer libro del *Treatise*, Hume deja abierta la posibilidad de la creencia en “conexiones constantes” que no han sido experimentadas directamente por nosotros o de las que apenas si hemos tenido más de una experiencia como en ejemplo del experimento único (SBN 105). Estas “anomalías” no afectarán directamente a la toma de decisiones en el origen de la justicia —al menos entre aquellos para los que las normas son una opción viable merced a su experiencia directa del conflicto familiar y su identificación o extrapolación con el mismo—, pero sus problemas nos servirán para entender los peligros a los que la agencia no es inmune una vez echa a andar la sociedad y se establecen los gobiernos. La memoria o creencia en la *constant conjunction* puede provenir de la experiencia de otro individuo, es decir, nuestra creencia en determinadas conexiones puede venir determinada no por un número de repeticiones experimentada por nosotros mismos, sino por otros mecanismos que generan de igual manera la creencia en la conexión y por ende el desarrollo similar del razonamiento causa efecto. Dicha artificialidad explicará en parte la obediencia al gobierno o el

sometimiento alienante a determinadas convenciones por parte de aquellos a los que en términos objetivos no beneficia dicho esquema.

A continuación, expondremos alguno de los problemas asociados al tránsito que efectúa la imaginación, así como los peligros de las creencias generadas artificialmente que hemos descrito más arriba.

4.4.2.1. *El problema de la conexión entre “estados sociales”*

Deducir al modo *humeano* que tras el golpe en la copa acontecerá el sonido es relativamente sencillo. Uno fácilmente reconoce una copa y los elementos transitorios de la imaginación afectados por la contigüidad y la *custom* rápidamente y de manera casi imperceptible hacen su trabajo. Pero deducir que tras los primeros conatos de malestar tras la institución de la justicia se debe instituir un gobierno y una serie de categorías nuevas, que dotan de nuevo sentido a las acciones, es algo más complejo de lo que parece intuir el propio Hume. El terreno, en este sentido, está demasiado abonado a la ambigüedad y la manipulación. Para establecer dicha deducción, tuvieron que existir estados de cosas que entendamos como semejantes, que hayamos recibido con meridiana objetividad, y que hayamos asumido como relevantes para nuestro conocimiento; Situaciones en las que determinados actos cuando han sido seguidos por determinadas medidas han funcionado en la manera en la que entendemos nos es beneficiosa, como ocurría en el caso del origen de la justicia y la experiencia extrapolable del conflicto familiar. En la génesis del gobierno abordaremos esta dificultad, es decir, la de transitar por estados sociales que suponen una novedad y para los que no hay un esquema precedente que sirva de marco de referencia, ni una experiencia previa que lo avale.

4.4.2.2. *El problema del mentiroso.*

Hume se encargará de mostrarnos cómo nuestra imaginación puede asumir perfectamente, y sin una lesión de la *belief*, información externa que no necesariamente es inocente y que ciega nuestra capacidad para comprender qué sea nuestro *self interest* y nos alienan. Nos referimos a la excepción, recogida en el

Treatise, del mentiroso. Es la influencia de la repetición sobre las conexiones de la imaginación la que está a la base de la excepción:

“And as an idea of the memory, by losing its force and vivacity, may degenerate to such a degree, as to be taken for an idea of the imagination; so on the other hand an idea of the imagination may acquire such a force and vivacity, as to pass for an idea of the memory, and counterfeit its effects on the belief and judgment. This is noted in the case of liars; who by the frequent repetition of their lies. Come at last to believe and remember them, as realities; custom and habit having in this case, as in many others, the same influence on the mind as nature, and infixing the idea with equal force and vigour.” (SBN 86).

Esta excepción ha pasado, siempre, desapercibida en los análisis a pesar de ser de vital importancia a la hora de comprender los “juicios” o las “realities” fundacionales de las instituciones socio-políticas (SBN 108). El mentiroso a costa de repetir una y otra vez la mentira o la fantasía de su imaginación la dota de vivacidad. Lo mismo ocurre en el caso de la repetición constante, por parte del gobierno, de una relación causal-social o de una concepción general parcial para definir conceptos como el de comunidad, el de gobierno, el de revolución, pacto etc. De hecho, en el esquema *humeano*, esta habilidad para generar creencia al margen de lo que indican los sentidos explica, perfectamente, la alienación de los individuos que, a pesar de no obtener beneficio alguno en el consenso de la justicia y por defecto en el del gobierno, asumen su pertenencia a la comunidad e interpretan las normas de justicia desde el prisma moral impuesto (ilusión objetiva)¹⁸⁶.

El hecho de que la repetición continuada de una mentira (que entendemos producto de la imaginación) genere la creencia sólida en la existencia de la causa

¹⁸⁶ Analizaremos esto en detalle más adelante a propósito del tránsito del no cognitivismo al cognitivismo cuasi-realista de la ética *humeana*. Una obediencia que el propio Hume tildaba de insólita cuando en uno de los ensayos afirmaba no comprender cómo era posible que los muchos fuesen gobernados por los pocos, y cuyo origen situaba en la fuerza política de la opinión. De hecho, en Hume, el mentiroso no tiene por qué servirse de la mentira para beneficio personal lo que justificaría el autoengaño alienante de ciertos individuos.

es un cauce abierto a la generación de elementos del discurso que generan razonamientos que afectan a la voluntad con la misma fuerza que la percepción, y que acaban por generar “asociaciones” y “*realities*” que determinan el decurso de las legitimidades socio políticas posteriores.

4.4.2.3. *El problema de la educación*

Si bien Hume expone el caso del mentiroso desde el punto de vista individual, y se nos podría objetar una generalización de su efecto ilegítima, existe una interacción social que genera también creencia y en la que el individuo no está abandonado a su suerte sino tutelado. Nos referimos a la educación. La fuerza de la educación en Hume no ha sido lo suficientemente señalada por la mayoría de los intérpretes. De hecho, como señalábamos más arriba, dentro de su teoría, la educación es la principal causa de nuestra incapacidad para asumir lo que los sentidos nos ofrecen y el vehículo a través del cual la realidad artificial en la que se acaba convirtiendo el espacio moral se trasmite:

“All those opinions and notions of things, to which we have been accustom’d from our infancy, take such deep root, that ’tis impossible for us, by all the powers of reason and experience, to eradicate them; and this habit not only prevails over that which arises from the constant and inseparable union of causes and effects” (SBN 116).

Capítulo Tercero:

Los límites pasionales de la agencia en Hume I.

Voluntad y prudencia.

1. Introducción: La teoría de la acción.

El principal obstáculo con el que el intérprete se encuentra a la hora de abordar la teoría de la acción de Hume es el propio Hume. En su exposición de la misma en el *Treatise* es donde encontramos al Hume más farragoso y ambiguo; al más complejo y al más proclive a la controversia. Sin ir más lejos, la interpretación de sus pasajes fundamentales ha constituido una disputa constante entre quienes entienden en su propuesta el destierro definitivo de la razón y los que ven en ella la posibilidad de una razón práctica de carácter instrumentalista¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Dentro de los que mantienen una posición escéptico-naturalista respecto del papel de la razón en la acción encontramos a Norman Kemp Smith, Frederick Whelan o Jean Hampton. En la misma corriente, pero sin una tendencia naturalista, al menos desde los supuestos estipulados por Kemp Smith, encontramos posiciones como la de Annette Baier o Alfred Glathe. Entre las posiciones más profundamente escépticas encontramos a Christine Korsgaard, Elijah Millgram y Daniel Shaw como exponentes principales. Del otro lado, de entre los defensores de la posibilidad de una razón práctica, al menos en su vertiente no normativa, encontramos a aquellos que apoyan su versión en la capacidad de la creencia para dirigir la acción —previa aparición del deseo— como son John Stewart, Philipa Foot, Jonathan Harrison, Barry Stroud, John Mackie, Francis Snare, John Bricke, J. Baillie, Elizabeth Radcliffe o Tito Magri. Rachel Cohon representa, dentro de esta corriente, la posición más arriesgada ya que directamente ve prescindible la necesidad del deseo como base. Véase: KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*. Op. cit.; FREDERICK WHELAN *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. cit.; CHRISTINE KORSGAARD, "Skepticism about Practical Reason" en *The Journal of Philosophy* 83.1 (1986): 5–25; y "The Normativity of Instrumental Reason," en *Ethics and Practical Reason*, ed. Garrett Cullity and Berys Gaut, New York: Clarendon Press, (1997), 215–54. JEAN HAMPTON, "Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?" *Hume Studies* 21.1 (1995): 57–74; JEAN HAMPTON, *The Authority of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ELIJAH, MILLGRAM. "Was Hume a Humean?," en *Hume Studies*, vol. 21, n° 1, (1995); pp. 75-93; DANIEL SHAW, "Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy," *Hume Studies*, vol XVIII, n°2 (Noviembre, 1992) 349-368; STEWART, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit.; MACKIE, *Hume's Moral Theory*. Op. cit.; COHON *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Op. cit.; Elizabeth, RADCLIFFE,

Inmersos en esa tensión trataremos, en la medida de nuestras posibilidades, de dar una visión razonable de la concepción de la voluntad *humeana* analizando el papel que en la misma juegan la razón, las creencias, las pasiones y la costumbre, perfilando así las principales aristas que configuran al agente que más tarde será protagonista en el análisis de la génesis de la justicia y su posterior desarrollo. Comenzaremos este bosquejo analizando el papel de la razón a través de un estudio en profundidad del significado del famoso *slave passage*, para abordar después el alcance y el impacto que las distintas pasiones, enumeradas a lo largo del *Treatise*, tienen sobre la dirección efectiva de la agencia, con la única intención de limitar de manera efectiva la modelización que en los últimos capítulos propondremos para la cristalización de la convención, las normas de justicia y el gobierno.

2. El papel de la razón en la acción. El *slave passage*

La totalidad de la tradición filosófica, aunque con mayor protagonismo la racionalista, había asumido como una verdad inamovible el papel jerárquico de la razón en la acción humana, tanto desde el punto de vista moral, como desde el punto de vista meramente instrumental basado en el egoísmo individual. La decisión de un individuo podía definirse como prudente (racional) toda vez que asumiera los dictados que la razón exigiese al respecto, e irracional en el caso de que fuese la nuda pasión y no la razón la protagonista en la ecuación. Sin embargo, ninguno de los grandes autores dejó clarificado el origen y el porqué de esos dictados salvo en sus posicionamientos holísticos, fundados claramente en las intuiciones y construcciones metafísicas de sus filosofías. Hume interrogará dicho supuesto y denunciará la falacia que supone admitir que la razón puede y

“Kantian Tunes on Humean Instrument: Why Hume is not *Really* a Skeptic About Practical Reasoning”, en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 27, nº 2, (Junio 1997), pp 247-270; Tito, MAGRI, “Natural Obligation and Normative Motivation in Hume’s *Treatise*”, en *Hume Studies*, vol XXII, Nº 2, (1996), 231-253; Philipa, FOOT, “Hume on moral judgment”. In D. Pears (ed.), *David Hume: A Symposium*, London: St Martin’s Press, 1963, pp.74–80; Jonathan HARRISON, *Hume’s Moral Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1976; F. SNARE. *Morals, Motivation and Convention*. Op. cit; J. BRICKE. *Mind and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1996. J. BAILLIE. *Hume on Morality*. London: Routledge, 2000.

debe dirigir nuestra acción controlando a la “ciega” pasión. Para ello, elaborará un itinerario bien definido en el que perseguirá dos objetivos claros: En primer lugar, demostrar que la razón por sí sola no puede ser un motivo para una acción de la voluntad; en segundo lugar, demostrar que la razón nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.

Dos argumentos son los que Hume pondrá en liza para demostrar sus tesis: el “argumento de la enumeración” y el de “la cualidad representativa”: el primero de ellos, centrado en la división propia del ejercicio de la razón y su relación con la acción, trata de dilucidar el conflicto motivacional entre razón y pasión en el caso de que lo hubiere; mientras que el segundo, centrado en la naturaleza original y no representativa de las pasiones, trata de arrojar luz al conflicto cognitivo entre éstas y las creencias. Analizaremos sendos argumentos bajo la luz de las distintas corrientes interpretativas que han ido pronunciándose en torno a los mismos para finalmente ubicar con concreción el lugar y la posición que ocupa nuestra lectura.

2.1. El argumento de la enumeración

El primer argumento que Hume propone en el *Treatise* para el análisis del papel de la razón en la acción se puede sintetizar de la siguiente forma:

1. El entendimiento se ejerce de dos maneras diferentes:
 - a) Cuando juzga desde la demostración considerando las relaciones abstractas de nuestras ideas (razonamiento matemático).
 - b) Cuando juzga desde la probabilidad: considerando las relaciones de los objetos de los cuales solo la experiencia y la creencia nos aportan información (razonamiento empírico)¹⁸⁸.
2. Como la voluntad siempre tiene que ver con “realidades empíricas”, y el ejercicio de la razón matemática se circunscribe al mundo de las ideas

¹⁸⁸ Como muy bien han señalado Elijah Millgram y Christine Korsgaard, la primera premisa del argumento, donde Hume divide y limita el ejercicio de la razón a su uso demostrativo o empírico, puede considerarse una petición de principios por parte de Hume. Véase: Elijah MILLGRAM, “Was Hume a Humean?” Op. Cit. Christine KORSGAARD, “Skepticism about Practical Reason”. Op. Cit.

abstractas, ambas facultades no parecen estar en conexión la una con la otra¹⁸⁹.

3. Parece, pues, que la única influencia reside en los razonamientos de causa-efecto. Sin embargo, esta influencia solo dirige la acción, no la origina como señala Hume acto seguido:

“’Tis obvious, that when we have the prospect of pain or pleasure from any object, we feel a consequent emotion of aversion or propensity, and are carry’d to avoid or embrace what will give us this uneasiness or a satisfaction. ’Tis also obvious, that this emotion rests not here, but making us cast our view on every side, comprehends whatever objects are connected with its original one by relation of cause and effect. *Here then reasoning takes places to discover this relation, and according as our reasoning varies, our action receive a subsequent variation. But ’tis evident in this case, that the impulse arises not from reason, but is only directed by it.* ’Tis from the prospect of pain or pleasure that the aversion or propensity arise towards objects” (...) “Where the objects themselves do not affect us, their connexion can never give them any influence; and ’tis plain, that as reason is nothing but the discovery of this connexion, it cannot be by its means that the object are able to affect us” (SBN 414) (cursivas mías)

4. Se infiere, pues, que la razón por sí misma —incluso cuando se entiende como “razón” la operación de la imaginación que genera la conexión causa-efecto— no puede producir ninguna acción, o dar origen a una volición, así como prevenirlas o disputar la preferencia con una pasión o una emoción. Su papel, en cualquier caso, está limitado a la provisión de razonamientos causales que iluminen los medios necesarios para los fines o deseos que surgen espontáneos en el individuo.

¹⁸⁹ Hume relega las operaciones aritméticas a simples compañeros de viaje dentro de las decisiones, como en el ejemplo del mercader: “A merchant is desirous of knowing the sum total of his accounts with any person: Why? But that he may learn what sum will have the same *effects* in paying his debts, and going to market, as all the particular taken together. Abstract or demonstrative reasoning, therefore, never influences any of our actions, but only as it directs our judgment concerning causes and effects” (SBN 414).

Al calor de este primer argumento han surgido dos corrientes de interpretación que han abierto diversas y controvertidas líneas interpretativas: la normativa, que podemos subdividir en escéptica o instrumentalista, y la psicológica¹⁹⁰. Haremos una breve exposición de sus lecturas al respecto para ubicar con más concisión nuestra interpretación del mismo.

2.1.1. La versión escéptica.

Esta lectura defiende a un Hume escéptico frente a la posibilidad de que exista una razón práctica desde el punto de vista instrumentalista que dirija las acciones de los seres humanos. En su versión más radical, supone que los individuos son incapaces de dirigir sus planes, sus intenciones, sus acciones etc., distinguiendo entre una manera de hacerlo correcta y eficaz, y otra incorrecta e ineficaz, en términos normativos. Varios son los autores que en los últimos años han interpretado a Hume desde esta óptica; destacan entre otros nombres los de Christine Korsgaard, Jean Hampton, John McDowell, Elijah Millgram, John Broome, y Donald Hubin¹⁹¹.

Partiremos de Hampton para esclarecer esta versión. Para Hampton, una teoría instrumentalista de la razón puede sintetizarse de la siguiente manera:

“1) An action is rational to the extent that an agent believes (reasonably) that it furthers the attainment of an end; and

¹⁹⁰ No existe una denominación canónica para la corriente normativa no-instrumentalista. Entre los autores que han descrito desde una óptica general el problema, Michelle Mason la denomina “escéptica” y David Phillips “nihilista”. Véase: Michelle MASON. “Hume and Humean on Practical Reason”, en *Hume Studies*, vol 31, n° 2, (2005). 347-378; David PHILLIPS. “Hume on Practical Reason: Normativity and Psychology in *Treatise* 2.3.3”, en *Hume Studies*, vol 31, n° 2, (2005): 299-316.

¹⁹¹ John McDOWELL, “Two Sorts of Naturalism,” en *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, ed. Rosalind Hursthouse, New York: Clarendon Press, 1995, 149–79. pp. John BROOME, “Normative Practical Reasoning,” en *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary Volume 75 (2001): 175–93, 178. Donald HUBIN, “What’s Special about Humeanism?” *Nous* 33.1 (1999): 30–45, 30. Elijah MILLGRAM, “Was Hume a Humean?” Op. Cit. Christine KORSGAARD, “Skepticism about Practical Reason”. Op. Cit. Jean HAMPTON, *The Authority of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

2) Human reasoning involves the determination of means to achieve ends, in a way determined by the theory . . . and

3) These ends are in no way fixed by reason operating non-instrumentally; i.e., what makes them our ends are something other than reason”¹⁹².

Partiendo de dicha síntesis, Hampton concluye que la propuesta de Hume, en lo que se refiere al papel de la razón, no es instrumentalista porque rechaza la primera aseveración. Según Hampton, Hume rechaza cualquier posibilidad de una autoridad de la norma instrumental:

“Hume rejects completely the idea that [reason] has any normative authority over action. . . . For. . . instrumentalist, to say that “reason has authority over us” is really to say that [the] instrumental norm has authority over us. But Hume rejects the idea that there is such an objective authoritative norm . . . [when we violate the instrumental norm] Hume insists that we do not violate any authoritative code of reason applying to action—because no such code exists”¹⁹³.

Admitir, pues, que la norma instrumental es una norma válida de la razón práctica significaría admitir al menos un tipo de imperativo —el de que querer fines implica indefectiblemente querer sus medios—, y eso no soportaría la objeción naturalista¹⁹⁴. A pesar de que la razón pueda aportar información instrumental, la acción o la pasión en Hume no es susceptible de ser considerada racional o irracional; ni siquiera el hecho de tener a nuestra disposición los medios eficaces para conseguir nuestros fines podría impedir que un agente tomara la decisión de no asumirlos y seguir entendiéndose su acción como normal. Sirven de ejemplo para esto último las afirmaciones que, en este caso, Hume hace a propósito de la no maximización de nuestro interés, y nuestra incapacidad para evaluar dicha decisión de forma negativa:

¹⁹² Jean HAMPTON, Op. cit., p. 57.

¹⁹³ Jean HAMPTON, Op. cit., p. 66.

¹⁹⁴ Una visión muy similar es la defendida por Elijah Millgram. Para Millgram, en el modelo instrumentalista, y tomando como referencia un punto de vista kantiano, la razón práctica genera motivaciones subsidiarias —deseos e intenciones— para los medios que satisfacen los deseos originarios, y eso implicaría romper de manera directa con la conclusión del primer argumento, y en el fondo con la conclusión definitiva del papel de “esclava de la pasión” que Hume le reserva a la razón. Véase: MILLGRAM, «Was Hume a Humean?». Op. Cit.

“’Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. ’Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian or person wholly unknown to me. ’Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknowledg’d lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than the later” (SBN 416) ¹⁹⁵.

Otro de los intérpretes más influyente dentro de esta corriente es, sin duda, Christine Korsgaard. Ella divide el escepticismo en dos: escepticismo de contenido y escepticismo motivacional. El primero es un escepticismo sobre la habilidad de los principios formales de la razón para dar, por sí solos, una guía sustantiva a la elección y la acción; un escepticismo que mantiene que no podemos generar conclusiones acerca de cómo debemos elegir o actuar partiendo solo de consideraciones formales. El escepticismo motivacional niega que la razón práctica sirva, por sí sola, como motivo para la acción del ser humano. Es el escepticismo motivacional, y no el de contenido —del que Hume no aporta ningún argumento y que da por hecho con la limitación inicial de la razón en la primera premisa—, el que, según Korsgaard, encuentra su formulación clásica en el *slave passage* del *Treatise*.

Korsgaard ofrece, además, dos argumentos a favor de la lectura de Hume como un escéptico acerca de la idea de que el principio instrumental de la razón práctica sea un requerimiento racional para la acción. El primer argumento, dirigido contra las interpretaciones instrumentalistas bajo el título “*causation is not rational guidance argument*”, expone cómo Hume puede demostrar que el resultado de una acción no es el resultado de una actividad mental propia del agente, sino más bien, de los procesos psicológicos que operan sobre él y lo afectan. Según su argumento, el agente en Hume está en una posición inmejorable para predecir

¹⁹⁵ Como acertadamente ha señalado John Mackie, esta acotación a nuestro modo de entender la racionalidad o la razonabilidad de las acciones del agente atenta directamente contra la concepción egoísta y racionalista de un Hobbes y por defecto contra su corolario más ético —que predicara Butler— que presupone la primacía de la conciencia. J. L. MACKIE. *Hume’s Moral Theory*. Op cit. p. 46.

cómo las circunstancias influirán, probablemente, en su conducta, pero no para actuar considerándolas como razones para la acción¹⁹⁶.

El segundo argumento de Korsgaard, que denomina “*the incoherence of the instrumental principle without normative foundation argument*”, afirma que si se mantiene que el principio instrumental es el *único* principio de la racionalidad práctica, no puede mantenerse, además, que desear algo sea una *razón* para perseguirlo¹⁹⁷. Hume, según Korsgaard, mantiene esto último cuando se refiere a los deseos. El principio de “instrumentalidad” de la razón práctica no puede funcionar como un requerimiento racional para la acción, según Korsgaard, sin el concurso de un principio no instrumental que imprima carácter normativo a los fines para cuya realización los medios son necesarios. En ausencia de dicho principio no instrumental, el instrumentalismo no puede marcar una distinción entre lo que el agente tiene razones para hacer y lo que el agente va a hacer.

2.1.2. La versión instrumentalista.

Rastreando las interpretaciones en torno al argumento de la enumeración, encontramos una primera “proto-exposición” de la versión instrumentalista en la obra de John B. Stewart, quien señalaba la importancia de la razón en la toma de decisiones que no venían mediadas por la violencia inmediata o la urgencia del

¹⁹⁶ Para Christine Mason este argumento es una petición de principios ya que no está demostrado que para asegurar la normatividad del razonamiento práctico haya que interpretarlo ligado a la necesidad de la acción. Desde la lectura de Radcliffe, por ejemplo, Hume localiza el estatus normativo del razonamiento práctico que emplea el principio instrumental en los estatus normativos de las *sentiments-derived beliefs*. Véase: Michelle MASON «Hume and Humean on Practical Reason». Op. Cit.; Elizabeth RADCLIFFE «Kantian Tunes on Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic about Practical Reasoning.» *Canadian Journal of Philosophy* 27.2 (1997): 247-270.

¹⁹⁷ Mason también pone en duda la fuerza de este argumento que Korsgaard dirige contra Elizabeth Radcliffe. Según Mason, el argumento de Korsgaard entiende el principio instrumental como un imperativo hipotético kantiano, sin embargo, en la lectura de Radcliffe no se atribuye a Hume semejante imperativo cuyo status normativo deriva de la racionalidad de querer un fin. Hampton hace la misma crítica afirmando que Korsgaard confunde con el imperativo hipotético lo que en realidad no es sino un mero estado de los hechos causales. Véase: Michelle MASON. “Hume and Humean on Practical Reason”. *Hume Studies* 31, n° 2 (2005): 347-378.; Elizabeth RADCLIFFE. “Kantian Tunes on Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic about Practical Reasoning”. Op. cit. Jean HAMPTON. «Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?» *Hume Studies* 21.1 (1995): 57-74.

presente y el interés “cortoplacista”¹⁹⁸. Una lectura similar, aunque más elaborada, la encontramos en el análisis sobre la filosofía moral *humeana* de J. L. Mackie. Mackie admitía la conclusión de este primer argumento aceptando el papel protagonista y fundamental del deseo en la acción, y el secundario atribuido al razonamiento empírico que en este caso quedaba relegado al de mero instrumento¹⁹⁹.

La defensora más lúcida y prolífica de la versión instrumentalista es sin duda Elizabeth Radcliffe²⁰⁰. Admitiendo que la razón práctica por sí sola no puede hacer surgir la acción ni la voluntad del individuo, Radcliffe defiende la posibilidad de que, a pesar de su impotencia, ésta, en conjunción con algo más, genere conclusiones de relevancia práctica para el agente²⁰¹. Su argumento a favor de una teoría de la razón práctica en Hume descansa en la idea de que la psicología motivacional descrita en el *Treatise* tiene la capacidad de alojar patrones de razonamiento y conclusiones que preceden a las decisiones del agente y pueden conectarlo causalmente con la acción²⁰². Según Radcliffe, en Hume, los sentimientos morales producen, de manera no inferencial, creencias con contenido moral, del tipo “X es virtuoso (o vicioso)”. Partiendo de estas creencias, y de los razonamientos del modo “causa-efecto”, el individuo puede hacer un razonamiento práctico que delimite su decisión²⁰³.

¹⁹⁸ John B. STEWART *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op.cit. p. 78-79.

¹⁹⁹ “If we expect pleasure or pain from any object, we are thereby attracted or repelled, and so motivated to action. Anything that we see to be connected as a cause with the original object as its effect will also attract or repel us in the same way. So causal knowledge or belief does indeed influence action. But, Hume says, the impulse here does not arise from reason, but is only directed by it”. John L. MACKIE. *Hume’s Moral Theory*. Op. Cit. p. 44.

²⁰⁰ Véase: Elizabeth RADCLIFFE. “Kantian Tunes on Humean Instrument: Why Hume is not *Really* a Skeptic About Practical Reasoning” Op. cit.; y “How Does the Humean Sense of Duty Motivate?” en *Journal of the History of Philosophy*, n° 34 (Julio 1996); pp 383-407.

²⁰¹ Elizabeth RADCLIFFE. “Kantian Tunes on Humean Instrument: Why Hume is not *Really* a Skeptic About Practical Reasoning”. Op.cit., p 254.

²⁰² *Ibid.* p. 255

²⁰³ Radcliffe ofrece un ejemplo de razonamiento práctico partiendo de dichas premisas:

“1. “Cruelty is vicious, or I ought to avoid being cruel [derived from a feeling of moral displeasure]”;

Otro de los exponentes de esta lectura instrumentalista de la razón es Daniel Shaw. Para Shaw, del primer argumento no se concluye que el deseo pueda, por sí solo, mover al agente a la acción sin la ayuda o el concurso de la razón²⁰⁴. Lo novedoso de la propuesta de Shaw es que no necesita mantener que el deseo ocupa una posición cronológica necesariamente anterior al ejercicio de la razón, sino que, bajo su criterio, la razón puede perfectamente, a pesar de no mover por sí misma a la acción, generar un nuevo deseo que en conjunción con la misma sí produzca la acción en el agente.

2.1.3. La interpretación psicológica.

La versión psicológica del pasaje se la debemos a David Phillips²⁰⁵. Para Phillips la tesis que Hume refuta con los argumentos que concluyen en el *slave passage* es:

i) Razón y pasión pueden entrar en conflicto.

De la que podemos extraer dos versiones:

i-a) Versión psicológica: La creencia de una persona puede entrar en conflicto con sus pasiones.

i-b) Versión normativa: Las pasiones pueden violar las normas de autoridad.

2. “Not talking about my success in front of my friend is necessary to avoiding cruelty in this case [derived from reason]”;

3. “Not talking about my success in front of my friend is virtuous, or I ought not to talk about my success in front of my friend [derived from feeling and reason]”. *Ibíd.*, p. 258.

²⁰⁴ Shaw se sirve del propio ejemplo del mercader para poner de manifiesto la necesidad de la previsión para que el deseo, en este caso de pagar o saldar la deuda, pueda llevarse a efecto. Véase: Ver Daniel. SHAW. «Reason and Feeling in Hume’s Action Theory and Moral Philosophy.» *Hume Studies* 18.2 (1992): 349-368. Para algunas versiones similares véase: Michael SMITH, “The Humean Theory of Motivation”, *Mind*, 96, 1987. 36-61; David LEWIS, “Desire as Belief”, *Mind*, 97, 1988. 323-332.

²⁰⁵ David PHILLIPS. “Hume on Practical Reason: Normativity and Psychology in ‘Treatise 2.3.3.’” *Hume Studies* 31, n° 2 (2005): 299-316. Aunque según Philips, algunas variantes de la versión psicológica la podemos encontrar en J. L. MACKIE. *Hume’s Moral Theory*. Op.cit. cap 3. Allí Mackie aprueba la lectura de Harrison de que la creencia nos mueve a la acción solo si es relevante para la satisfacción de la pasión; el razonamiento demostrativo o probable solo afecta a nuestra acción en la medida en que genera creencias relevantes para la misma. Véase también: Jonathan HARRISON *Hume’s Moral Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

La tesis de Hume, según Phillips, niega la versión **i-a**, pero no dice nada acerca de la **i-b**.

Según Phillips, el problema de la interpretación normativa, que está a la base de las distintas interpretaciones del pasaje que acabamos de exponer, reside en su modo de interpretar la expresión “contrario a la razón”. La visión normativa interpreta lo que es contrario a razón como algo erróneo en virtud de su oposición a una autoridad normativa racional, es decir, presupone la jerarquía de la razón y ve en Hume su refutación desde el mismo paradigma. Sin embargo, para Phillips la expresión “contrario a la razón” significará en Hume únicamente aquello que entra en conflicto con el modo de deliberar de la facultad en cuestión, es decir, con la transición de la imaginación en el razonamiento causa-efecto.

Lo único que Hume pone de manifiesto en el argumento de la enumeración es, pues, que ambos razonamientos, el teórico y el empírico, no son eficaces motivacionalmente. La clave en este primer argumento, frente a una lectura normativa, es la tesis de que la pasión no puede entrar en conflicto con la creencia en el modo en el que las pasiones entran en conflicto unas con otras en términos de impacto motivacional.

2.1.4. La interpretación de Rachel Cohon.

Quizá la lectura más arriesgada, la más heterodoxa, es la propuesta por Rachel Cohon quien, contra toda la tradición, ve en los argumentos *humeanos* la posibilidad de que el producto principal de la facultad para razonar, la creencia, lejos de limitarse a servir como un elemento instrumental que sirve de guía a la nuda pasión, tenga autonomía para mover a la acción al agente. Para Cohon, la expectativa de placer o dolor podría entenderse perfectamente como la creencia, la idea viva, de que el dolor o el placer pueden proceder de un objeto, y por defecto, esta creencia generar por sí misma la motivación (*motivating passion*) de aversión o propensión²⁰⁶.

²⁰⁶ Rachel COHON. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Op. cit. p. 18. A dicho argumento suma otro que entiende como determinante: “While reason and passion can never “dispute for the

Para Cohon, las acciones intencionales proceden siempre de pasiones y afecciones producidas por creencias de un tipo particular —las creencias en placeres o dolores venideros—, sin el concurso o ayuda de pasiones anteriores. No se trata de creencias en abstracto de aquello que conviene o no al hombre —lo que convertiría por otro lado a Hume en un racionalista—, sino de creencias acerca de ciertas situaciones concretas que están en el “almacén” del agente²⁰⁷. Para Cohon, pues, lo que afirma el argumento es que ningún proceso de razonamiento puede generar pasiones, voliciones o acciones sin la ayuda de otro proceso; sin embargo, nada se dice de productos como las “*hedonics beliefs*” que surgen del razonamiento empírico y pueden causar pasiones sin “*inputs*” causales adicionales, a pesar de que la razón por sí sola no pueda producir acción alguna. La pasión no es el producto de un razonamiento, pero sí puede serlo de una creencia²⁰⁸.

2.1.5. Nuestra posición.

Nuestra posición defiende el carácter instrumental de la razón en el agente. En este sentido, lo asumimos porque creemos que es fundamental para que, en el origen de la justicia, la estrategia que habilitaría progresivamente las normas de justicia tenga una réplica y se pueda crear un contexto moral. Si los razonamientos “causa-efecto” no tuvieran una influencia directriz sobre la acción motivada, el origen de la justicia tal y como lo expone Hume no sería posible. En la aparición y consolidación de las normas de justicia el agente necesariamente debe tener un fin y debe obedecer el razonamiento extrapolado que le indica una

government of the will and actions . . . [t]he moment we perceive the falsehood of any supposition [of the existence of a pleasant or painful object], or the insufficiency of any means, our passions yield to our reason without any opposition” (SBN 416). Thus when reasoning reveals the falsehood of our belief, we cease to believe, and once we do, passion consequently disappears. Now if we cease to believe that a certain means is efficacious and so cease to desire that means, our desire for the end may remain. But if we cease to believe that the end is pleasant, our desire for the end ceases also. Belief alone entirely silences passion.”

²⁰⁷ Rachel COHON. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*. Op. cit. p. 31.

²⁰⁸ El error cometido por las lecturas tradicionales parte de aplicar una transitividad ilegítima en el ejercicio de la razón y confundir los límites de su producto con los de su actividad. La transitividad no puede aplicarse a los procesos y precisamente la razón en Hume lo es. Rachel COHON. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*. Op. Cit. p. 74.

solución como medio para el mismo a partir de la experiencia familiar²⁰⁹. A pesar de que limitamos la capacidad de razonamiento a su uso instrumental, no hacemos lo mismo con su producto. En este sentido, aceptamos la idea que en torno a la capacidad de la creencia para generar acción defiende Rachel Cohon, ya que la vemos apoyada textualmente en las siguientes líneas del *Treatise*:

“There is implanted in the human mind a perception of pain and pleasure, as the chief spring and moving principle of all its actions. But pain and pleasure have two ways of making their appearance in the mind (...) They may either appear in impression to the actual feeling, *or only in idea* (...) Did impressions alone influence the will, we should every moment of our lives be subject to the greatest calamities (...) Belief, therefore, since *it causes an idea to imitate the effects of the impressions, must make it resemble them in these qualities*” (SBN 119, cursiva mía).

A lo largo de la exposición de los imaginarios que surgirán con la formación de las normas de la justicia podremos apreciar cómo las “*hedonics beliefs*” artificiales pueden generar por sí mismas, y sin el concurso de pasiones adyacentes, la aparición de actos volitivos. Un ejemplo claro de esto último será la aparición del *salient* en el origen de la justicia o la constitución de la *calm passion* a partir de su configuración por parte de la creencia.

2.2. El argumento de la “cualidad representativa”.

El Segundo argumento propuesto en el *Treatise* a propósito de la relación entre la razón y la acción utiliza una senda que se aleja del conflicto motivacional para centrarlo en la naturaleza ontoepistémica de los protagonistas en cuestión. Podemos sintetizarlo de la siguiente manera:

1. La pasión es una existencia original y no contiene ninguna cualidad representativa que la convierta en una copia de otra existencia o modificación de la existencia
2. La razón es el descubrimiento de la verdad o la falsedad

²⁰⁹ De lo contrario no podríamos explicar por qué los agentes imitan determinados comportamientos o por qué la virtud y el vicio son considerados por Hume como motivos para el orgullo.

3. La verdad y la falsedad consisten en el acuerdo o desacuerdo entre las relaciones reales de las ideas, o entre la existencia real y las cuestiones de hecho.
4. Lo que no es susceptible de este acuerdo o desacuerdo, no puede ser verdadero o falso y por defecto no puede tener relación con nuestra razón.
5. Es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de ese acuerdo o desacuerdo ya que son existencias (*facts and realities*) originales, completas en sí mismas y sin ninguna referencia a otras pasiones, voliciones o acciones
6. Es imposible, pues, que sean consideradas contrarias o conformes a la razón. (SBN 415)

Hume reconoce, sin embargo, dos casos en los que una afección podría ser considerada no razonable:

“First, when a passion, such as hope or fear, grief or joy, despair or security, is founded on the supposition of the existence of objects, which really do not exist. Secondly, when in exerting any passion in action, we chuse means insufficient for the design’d end, and deceive ourselves in our judgement of causes and effects. Where a passion is neither founded on false suppositions, nor chuses means insufficient for the end, the understanding can neither justify nor condemn it. ’Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. ’Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian or person wholly unknown to me. ’Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknowledg’d lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than the later” (SBN 416).

Al igual que ocurriera con el primer argumento, este nuevo razonamiento *humeano*, así como las “salvedades” asociadas al mismo, ha sido motivo de controversia entre los intérpretes.

2.2.1. La interpretación escéptica

Para Millgram, la fortaleza del argumento reside en el marco sobre el que se funda: su teoría semántica. Según Millgram, la teoría semántica de Hume basada en la distinción de los contenidos mentales en función de la vivacidad impide la posibilidad de introducir las pasiones y los deseos en el espectro de gradación sobre el que se establecen dichas distinciones. El deseo no es representacional porque no varía según varíe su vivacidad. Esta característica es la que le lleva a afirmar que las pasiones no poseen la cualidad representativa, derivando de ahí, la imposibilidad de que los deseos o acciones puedan ser correctos o incorrectos y por ende estar sometidos al ejercicio instrumental de una racionalidad práctica²¹⁰.

2.2.2. La interpretación instrumentalista.

La fortaleza del argumento ha sido puesta de manifiesto, también, por aquellos que apoyan una versión instrumentalista²¹¹. De entre ellos destaca la defensa de Daniel Shaw quien a través de una batería de contraargumentos va mostrando la solidez de la conclusión *humeana* independientemente de los supuestos que acerca de la razón se consideren legítimos²¹². En primer lugar, Shaw muestra la solidez del argumento *humeano* frente a una concepción menos limitada del ejercicio de la razón. En el caso de que asumiésemos que la razón no solo se ocupa de la verdad o la falsedad, sino de la consistencia o inconsistencia, —lo que a priori atendería contra la conclusión—, sería relativamente sencillo vincular semánticamente el análisis de la inconsistencia con el de la falsedad. Apoyándose en las doctrinas de Richard Hare, y con la intención de dificultar esa conexión entre inconsistencia y falsedad, Shaw arremete con un nuevo contraargumento: Según Hare, las frases

²¹⁰ David Philips critica que del hecho de que las pasiones no representen nada, y no puedan ser verdaderas o falsas, se concluya que no puedan ser correctas o incorrectas. Para Philips este hecho solo significa que su corrección o incorrección no es asunto de veracidad o falsedad, de adecuación o inadecuación representacional. Véase: David PHILLIPS. “Hume on Practical Reason: Normativity and Psychology in *Treatise* 2.3.3.” en *Hume Studies*, 31.2 (2005): 299-316. p. 305.

²¹¹ Entre otras cosas porque un contenido representacional de la pasión implicaría un papel de la razón mucho más amplio que el meramente instrumental. De hecho, implicaría asumir los preceptos de los racionalistas morales como Wollaston o Clarke.

²¹² Daniel SHAW «Reason and Feeling in Hume’s Action Theory and Moral Philosophy.» Op. Cit.

imperativas pueden ser inconsistentes entre sí mismas, pero como los imperativos no pueden ser ni verdaderos ni falsos, su consistencia no tiene por qué implicar veracidad o falsedad, de modo que podría mantenerse la crítica al argumento —basada en la actividad de la razón— en la búsqueda de inconsistencias. Sin embargo, se puede argumentar que en el imperativo ya se presupone una razón con la capacidad ejecutiva de dirigir la acción a un determinado fin que en el fondo es lo que se quiere demostrar. Shaw llega, pues, a la conclusión de que, independientemente de la actividad que otorguemos a la razón, más o menos limitada, centrada en la veracidad o falsedad, o en la inconsistencia o consistencia, el argumento de Hume y su conclusión se mantienen sólidos. En su empeño por “testar” el argumento, Shaw aborda la segunda batería de posibles críticas centradas en la segunda premisa del argumento: la idea de que las pasiones y las acciones no tienen contenido de pensamiento. Shaw acaba mostrando que incluso si aceptásemos que los deseos tienen contenido de pensamiento, necesitaríamos el concurso de un *feeling* para que se dé la acción, por lo que incluso las voces contrarias al argumento *humeano* que se fundan en la discusión de la naturaleza misma de los deseos apenas si lo harían tambalear.

2.2.3. La interpretación psicológica.

Para David Philips el segundo argumento lo único que confirma es que no hay conflicto cognitivo entre las creencias y las pasiones. Lo que afirma el argumento es que las pasiones no pueden entrar en conflicto con las creencias en el modo en el que lo hacen las creencias entre sí, es decir, en términos de condiciones de verdad o contenido cognitivo en función de las diferentes *general rules* asociadas a contenidos probabilísticos.

2.2.4. *La versión de Stroud.*

Una de las principales críticas al argumento es la articulada por Barry Stroud. Según Stroud, en este argumento Hume confunde la razón con su producto²¹³. Para Stroud, los objetos de la razón, las proposiciones, pueden definirse en términos de verdadero o falso; sin embargo, la acción que las produce, es decir, el razonamiento o el acto mismo de creer no tiene por qué someterse a ese encorsetado límite²¹⁴. En este sentido, tanto el proceso mental de la creencia, como la creencia misma, se deben considerar “existencias originales” incapaces de ser evaluadas bajo el filtro epistemológico con el que la “razón teórica” evalúa su entorno racional²¹⁵. De ese modo, Stroud concluye que la razón como proceso puede perfectamente, dentro de los parámetros *humeanos*, producir una acción. En el fondo, Stroud articula un argumento similar al de Cohon, ya que utiliza como sinónimos a la hora de producir la acción la facultad de “razonar” con el proceso sensitivo-mental de “creer” y este último con la creencia misma. El proceso mental de “creer”, al ser un acto sensitivo y una “existencia original”, no es sino la misma creencia ya resuelta como estado de existencia en el individuo. Las creencias, pues, como existencias originales incapaces de ser evaluadas bajo el binomio verdad-falsedad, poseen la misma naturaleza que las pasiones, como ya indicara con ciertos matices Rachel Cohon, y por dicho motivo pueden generar una acción²¹⁶.

²¹³ De hecho, la esencia del argumento *humeano* parte de la base de que para que algo sea contrario a la razón debe ser contrario a su objeto, y que siendo éste la proposición —susceptible de ser verdadera o falsa en virtud de su representatividad—, aquello que se le contrapone debe, por defecto, poseer una “cualidad representativa” susceptible de ser evaluada como verdadera o falsa. Cuando Hume concluye que la pasión es una “existencia original” y, por ende, no puede contraponerse a la *razón*, confunde ésta con un *conjunto de proposiciones*, olvidando su naturaleza de “facultad” o proceso mental.

²¹⁴ Hay que tener claro que Stroud aquí está usando el concepto “razonar” como un sinónimo de “creer”, es decir, entendido como el acto sensitivo a través del cual nos posicionamos respecto de un objeto o sentimos “creer” en él.

²¹⁵ Barry STROUD. *Hume*. Op. cit. pp. 160-161.

²¹⁶ Stroud lo ejemplifica así: “A mother can believe that her son is a good boy while also believing that he has just committed his seventh robbery and assault, and that good boys don’t do such things. There can be conflict, or tension, even felt tension, between believings. This is not to say only that all the propositions believed cannot be true together. That is so, but the conflict I am

2.2.5. Nuestra posición

Nuestra lectura, centrada en las creencias que constituyen el espacio moral que transitarán los individuos tras la gestación de las normas de justicia, se distancia, esta vez, del resto de las interpretaciones del argumento. Las creencias morales, a diferencia de aquellas que tienen que ver con la realidad física, surgen a partir de los sentimientos de valoración que se van estandarizando entre los individuos. La necesidad de un periodo de gestación para la aparición de una estandarización de la evaluación, y por defecto de la posibilidad de disponer de un *general point of view* como criterio moral, hace que las primeras creencias, fruto de los primeros juicios evaluativos, no sean susceptibles de contenido epistemológico, es decir, sean, como afirma Barry Stroud, existencias originales. Sin embargo, una vez que el espacio moral se ha constituido y está a la mano el *general point of view* como una hipótesis convencional a través de la cual sortear la parcialidad de nuestra sympathy y asumir como “imparciales” los juicios y creencias que se han establecido como normales dentro de los comportamientos humanos, las creencias sí son susceptibles de verdad o falsedad, dejando de ser existencias originales para convertirse en naturalezas representativas dentro de la acción o evaluación *alienada* de los agentes²¹⁷. En este sentido, aceptamos la conclusión del argumento solo en parte, ya que, como veremos, la creencia determinará la acción moral de los individuos una vez establecidas las normas de justicia.

2.3. El slave passage

La conclusión de los dos argumentos anteriormente expuestos cristaliza en el famoso *slave passage*:

“Thus it appears, that the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call’d so in an improper sense. We speak not

referring to cannot be understood purely in terms of the truth-values of the propositions believed. It is a conflict or tension between two different ‘original existences’ or ‘modifications of existence’, and it is just as familiar in the case of beliefs, or believings, or inclinations to believe, as it is in the case of passions or emotions”. *Ibíd.* pp.161 y ss.

²¹⁷ La doble naturaleza cognitiva y no cognitiva de la creencia moral se estudiará con más detalle en el siguiente capítulo

strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”. (SBN 415)

Kemp Smith veía en este pasaje la idea de la primacía de la conciencia vulgar; la clave a través de la cual el naturalismo *humeano* hacía frente al escepticismo radical que autores como Reid o Beattie le habían supuesto. También Whelan veían en sus líneas la solución al conflicto entre el escepticismo y el naturalismo que partía de la unidad de la razón y la pasión en la naturaleza humana, constituyéndose en la base de los juicios, las acciones y los pensamientos²¹⁸.

Desde la versión que defendemos, y desde el naturalismo sobre el que sostenemos nuestra antropología, nuestra forma de entender el papel de la razón en la agencia se conduce en la misma senda. La razón, entendida como el razonamiento basado en la facilidad de tránsito por parte de la imaginación merced a la influencia de la *custom*, participa de la acción como generadora de creencias que por su misma naturaleza tienen una influencia directa en la formación de pasiones o de propensiones que inclinan la balanza de la decisión. Éstas pueden actuar de forma instrumental o, en determinadas circunstancias, de forma directa como generadoras de la acción. La razón, entendida como la capacidad para comparar ideas y establecer relaciones, es esclava, en este sentido, de la pasión o de los actos sensitivos de la creencia, ya que su ejercicio, en lo que concierne a la acción, se pone en funcionamiento cuando la pasión ya ha irrumpido.

3. La prudencia en la acción. El problema de su definición.

En la controversia en torno al papel de la razón, la solución propuesta por el propio Hume en el *slave passage* abría un nuevo frente en su antropología y su moral: ¿cómo se origina lo que entendemos por conducta razonable? ¿Cuál es el

²¹⁸ “The “slave” passage thus expresses, epigrammatically, a normative position that grows out of his science of human nature, and interpreted broadly, is central to his philosophy as a whole. Hume’s adoption of this position, the reasons for which will become clearer when we turn to his moral philosophy, constitutes the essence of his naturalism”. Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*. Op. cit. p. 81.

estatus de lo que denominamos prudencia? ¿Cómo interpretar desde ese nuevo paradigma el *self-interest* y su redirección que tanta importancia tendrá en la gestación de las normas de justicia y de las principales instituciones políticas a las que hará frente el individuo? Para disipar esas dudas era necesaria una definición sólida y sin ambigüedades de la “voluntad” en todas sus dimensiones, sin embargo, en su intento, Hume, arroja más sombra que luz.

3.1. ¿Qué es la voluntad?

Si uno rastrea el *Treatise* con la premisa de encontrar una definición firme, sólida y definitiva de la voluntad, concluirá su búsqueda bajo una tremenda frustración. Si hay un concepto ambiguo en la filosofía *humeana* ese es sin duda el de voluntad. Hume usa indiscriminadamente la perspectiva del actor y la del espectador a la hora de ofrecer sus definiciones. En el *Treatise*, enmarañadas en las distintas perspectivas, encontramos al menos tres formas de entenderla: a) voluntad como poder efectivo consciente b) voluntad como pasión directa c) voluntad como decisión o elección consciente. Trataremos de ofrecer una descripción unitaria que nos permita comprender el problema del *self interest* y la acción o elección prudente.

En plena exposición de la conexión y la asociación de ideas Hume articula una primera definición de voluntad como la capacidad para transformar un poder, del que se es plenamente consciente, en una acción:

“When a person is possess’d of any power, there is no more required to convert it into action, but the exertion of the will” (SBN 12).

De la definición se derivan dos importantes conclusiones: de un lado, la vinculación de la libertad con el poder material y fáctico para su ejecución; del otro, la existencia de un sujeto estable, conecedor de sus capacidades, y capaz de tomar decisiones, como agente activo²¹⁹. La base de la noción de poder en Hume

²¹⁹ Esta definición desafía la idea pasiva de la voluntad como una reacción mecánica al placer o al dolor y vuelve más sólidos los posicionamientos de Rachel Cohon y Barry Stroud que en parte asumimos en el epígrafe anterior.

se construye sobre su crítica a la escolástica. Recordemos a este respecto las palabras de la sección XIV del primer libro del *Treatise* cuando Hume afirmaba:

“The distinction, which we often make betwixt *power* and the *exercise* of it, is equally without foundation” (SBN 171)

En este sentido, y volviendo a la primera definición, “tener un poder” significa poco menos que tener la capacidad de ejercerlo sobre algo y ser conscientes de que la tenemos. Desde el punto de vista del agente individual aislado, esto significa que para ejercer su *libertad* y cumplir con la dirección hacia la que lo mueven sus deseos necesita poseer la capacidad física necesaria para hacerlo. Si entendemos al agente inmerso en la sociedad, el ejercicio de su libertad estará supeditado a la posibilidad de activar los mecanismos fundamentales para que su *poder social* se pueda llevar a cabo. En este sentido, y como veremos al final de este capítulo, cualquier posibilidad de acción dentro de la sociedad tendrá que estar avalada por la aceptación y valoración de los demás, por lo que la libertad del agente dependerá de su efectividad a la hora de producir causas para dicha aprobación. La aceptación social estará, pues, sujeta a la casuística del amor — clave de la evaluación y la valoración, como con acierto viera Pall Ardal— y por defecto a las del orgullo, lo que une para siempre, dentro de la descripción *humeana*, el poder de hacer cosas en la sociedad, y la puesta en práctica del ejercicio de la voluntad y el de la libertad, con la adquisición de propiedades, riquezas etc.

A su vez, esta noción de la voluntad como una actividad consciente se completa con el análisis que Hume ofrece acerca de la importancia que los motivos que presuponemos en los demás tienen a la hora de evaluar las capacidades de las que disponemos para ejercer nuestra libertad desde el punto de vista social, y que suponen límites que van más allá de los meros recursos individuales o materiales que maneja el agente. Una vez que la pasión ha entrado en concurso la definición del poder que contenía, como elemento sustantivo, su ejercicio salta por los aires. Las ideas y suposiciones acerca del poder del que era capaz o poseía el agente,

con independencia de su ejercicio actual ejercían una influencia determinante sobre las pasiones y por defecto sobre la voluntad (SBN 312). Nuestra naturaleza social, y como veremos más adelante, artificial, convertía las creencias y las ideas en vectores capaces de articular un espacio “moral” con fronteras y límites claros desde los que actuar. Desde el punto de vista del agente, y teniendo en cuenta dicho espacio, las creencias y opiniones juegan un papel fundamental a la hora de generar motivos reales de acción que se conviertan en motores de la voluntad en virtud de la conciencia que ofrecían de nuestro poder real²²⁰:

“We are pleas’d when we acquire an ability of procuring pleasure, and are displeas’d when another acquires a power of giving pain...A man has no power, where very considerable motives lie betwixt him and the satisfaction of his desires, and determine him to forbear what he wishes to perform...when a person acquires such an authority over me, that not only there is no external obstacle to his actions; but also that he may punish or reward me as he pleases, without any dread of punishment in his turn, I then attribute a full power to him, and consider myself as his subject or vassal” (SBN 312).

El individuo, partiendo de las creencias artificiales que maneja, establece un razonamiento probabilístico con el que evalúa, en primer lugar, lo que harán el resto de individuos involucrados en el contexto de su acción, y en segundo lugar, la posibilidad que, en virtud de dicha previsión, tiene de llevar a cabo los fines que de manera inconsciente le dictan sus deseos²²¹. Aunque solo podemos tener certezas absolutas del comportamiento futuro de los demás cuando de por medio hay motivos muy fuertes (SBN 313), no cabe la menor duda de que el concurso de las creencias, las ideas sociales, las opiniones etc. establecen un radio de acción

²²⁰ A pesar de que los motivos no pueden desprendernos de nuestra libertad de espontaneidad en sentido estricto.

²²¹ El razonamiento con base histórica determina claramente lo que esperamos de los demás. Y lo que esperamos de los demás está en el origen de la modificación de nuestro ejercicio de la libertad, es decir, del ejercicio de nuestra voluntad. En este caso, como vimos con Cohon, la creencia puede frenar o acelerar la acción.

que determina nuestra propia agencia y la de los demás²²². Es por eso que Hume concluye:

“Since therefore we ascribe a power of performing an action to every one, who has no very powerful motive to forbear it, and refuse it to such as have; it may justly be concluded, that the *power* has always a reference to its *exercise*, either actual or probable” (SBN 313)

La segunda de las definiciones que se ofrece genera una confusión que el propio Hume reconoce, y que entendemos surge de la necesidad de ubicarla como una de las pasiones directas en tanto en cuanto es definida como un tipo de impresión²²³. Esta definición aparece a propósito de la definición de las pasiones directas:

“The impressions, which arise from good and evil most naturally, and with the least preparation are *the direct passions* of desire and aversion, grief and joy, hope and fear, *along with volition*. The mind by an *original instinct* tends to *unite itself with the good*, and to *avoid the evil*, tho’ they be conceiv’d merely in idea, and be consider’d as to exist *in any future period of time*” (SBN 438)²²⁴.

²²² Los patrones de comportamiento que con el desarrollo social se han entendido como estables y razonables acaban adoptando el estatus ontológico de leyes de la naturaleza que servirán tanto para preveer lo que harán los demás como para asumir lo que uno “puede” o “debe” hacer. No solo se corrobora así que la creencia puede determinar o motivar la voluntad del agente, al menos en ese momento temporal en el que ya se ha estandarizado la panoplia de comportamientos asociados a las distintas *stations of life*, sino que además se confirma que el juicio moral que se produce en ese momento posee un carácter cognitivo, ya que la creencia que lo mueve ya no es una existencia original sino representativa de esa red artificial de convenciones que limitan o alienan la vida social del agente. Veremos en el siguiente capítulo cómo se produce esa metamorfosis.

²²³ Parece una exigencia para la conformación de su explicación mecánica de la voluntad.

²²⁴ Autores como Norman Kemp Smith no profundizaron en la complejidad de su ubicación dentro de la filosofía *humeana* y la situaron, en su división de las pasiones, dentro de las pasiones directas y violentas. Sin embargo, autores como Árdal han destacado la conflictividad de la naturaleza de la voluntad. En su célebre estudio sobre el libro segundo, Árdal afirma, a propósito de la voluntad, que, si se la considera una impresión, es obvio que debe ser entendida como un tipo de pasión, en este caso, como una pasión secundaria, directa y violenta (así la entendía Kemp Smith). El problema es que la voluntad no siempre es considerada una impresión que genera o determina la acción por sí misma, y en este sentido, dominada por los motivos, por lo que incluirla de forma

A pesar de que Hume aquí entiende la voluntad como una pasión directa, en realidad no es esa su naturaleza. Su vinculación con el deseo y el hecho de que en el fondo es también, aunque solo en parte, un efecto del placer o el dolor, de la creencia del bien o el mal futuros, obliga a Hume a incluirla en este pasaje dentro del abanico de las pasiones²²⁵. Sin embargo, mucho antes en el *Treatise*, cuando aborda el problema de la libertad y la necesidad, Hume muestra claramente el carácter original de la voluntad cuando afirma:

“Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the WILL; and tho’, properly speaking, it be not comprehended among the passions, yet as the full understanding of its nature and properties, is necessary to the explanation of them, we shall here make it the subject of our enquiry. I desire it may be observ’d that by the will, *I mean nothing but the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to a new motion of our body, or new perception of our mind. This impression (...) ’tis impossible to define, and needless to describe any farther*” (SBN399).

En nuestra investigación trataremos esta definición como definitiva, ya que habilita la relación entre el agente como evaluador, en el que las creencias se combinan para ofrecer una imagen del placer, el dolor o el “deber” de determinadas decisiones o acciones, y el agente como actor²²⁶.

estricta dentro de las pasiones directas resultaría inconsistente. Véase: P. S. Àrdal. *Passion and Value in Hume’s Treatise*. Op. cit.

²²⁵ Annette Baier denunciaba, por otro lado, cómo de todas las definiciones, Hume se había centrado en la voluntad como efecto, interpretándola siempre desde el punto de vista del espectador y no del agente. Es por eso que Baier afirma que a pesar de que en cierto parágrafo del *Treatise* aparece incluida entre las pasiones directas, Hume la trata más bien como un efecto de nuestra experiencia pasada y nuestra anticipación del dolor; un efecto predecible como cualquier otro, no implicando esta suerte de determinismo una ausencia de la deliberación. Véase: Annette BAIER. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s Treatise*. Op. cit. p.152.

²²⁶ Seguimos, en este sentido, la definición ofrecida por Stewart: “The will, strictly speaking, be reports, is not a passion; it is the connector between the self as *judge of goods and evils and the self as actor*; it is the medium between our passions and our moral, political and artistic activities”. John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. pp. 73-74.

Concretada la definición de voluntad que manejaremos de aquí en adelante, es ahora el turno de abordar el problema que el *slave passage* y su demoledora conclusión había producido en lo que a la concepción de la prudencia se refería.

3.2. La conducta razonable y el problema de la definición del *self interest*.

Annete Baier se quejaba en su *A Progress of Sentiments* de la preferencia en favor de la perspectiva del espectador —y en detrimento de la del agente— que Hume adoptaba a la hora de analizar la acción humana en el *Treatise*²²⁷. El proyecto *humeano*, en el que el juicio moral dependerá del análisis del espectador, justificaba, sin embargo, dicha preferencia. Sin embargo, de cara a nuestro propósito, que no es otro que determinar la coherencia entre la definición del agente y la descripción del origen de la justicia que se produce en el *Treatise*, este “abuso” de la perspectiva del espectador dificulta, si cabe, un poco más la compleja empresa de determinar qué sea la prudencia o la acción razonable y cómo se produce en el agente *humeano*.

En el anterior epígrafe concluimos, a propósito de la voluntad, cómo los sentimientos que la movían, lejos de actuar solos, lo hacían con el concurso subordinado de los procesos de razonamiento causa-efecto y sus productos, las creencias. El papel que dichos razonamientos y creencias juegan dentro de la toma “consciente” de decisiones por parte del agente lo señala con acierto Frederick Whelan²²⁸:

“Given a certain inclination of emotion or desire, moreover, the reasoning faculty may come into play to specify the *exact nature of potentially gratifying objects* and to discover the means of their attainment...By revealing the precise attributes of an apparently attractive object, or the difficulties (or costs) involved in achieving it, or the probable consequences of its attainment, *reason may generate*

²²⁷ Annette BAIER, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Op.cit. p. 152.

²²⁸ Entrecomillamos la palabra porque, como veremos más adelante, el acto de prudencia viene determinado por un tipo de pasión que solo identificamos por sus efectos: las *calm passions*.

*new ideas that arouse the passion of aversion, which then counteracts or redirects the previous desire*²²⁹ (cursivas mías)

Este ejercicio de razonamiento que, de un lado, esclarece la verdadera naturaleza del objeto que provoca la pasión y, del otro, genera con su escrutinio una pasión nueva que o bien se contrapone o bien refuerza a la anterior, solo puede producirse en los momentos de *deliberación*, cuando el agente se enfrenta a una indecisión manifiesta de la que, quizá sin saberlo, toma conciencia. Las características del agente *humeano*, sin embargo, limitan las condiciones de posibilidad de dicha deliberación. Es inútil cuando la violencia del presente altera nuestra voluntad; imposible cuando la impresión del placer o el dolor activa con su vivacidad los mecanismos de la voluntad sin mediación posible. La deliberación, pues, en tanto en cuanto tiene como componente fundamental el juicio de causa-efecto, solo puede producirse cuando el objeto que estimula la idea de placer, y por defecto el deseo, o la idea de dolor, y por defecto la aversión, no forma parte del presente más inmediato²³⁰. El razonamiento, en su labor instrumental, tiene el deber de “desnudar” la verdadera naturaleza de aquello que mueve nuestro deseo. En su ejercicio, rastreará la totalidad disponible de juicios probabilísticos en torno al “potencial gratificador” que el objeto en cuestión atesora; es decir, el razonamiento mostrará, en lo que cabría denominar como cálculo consecuencialista, la “correcta”, y por ende más detallada, deducción de todas las consecuencias relativas a la persecución o

²²⁹ Frederick G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit. p. 140

²³⁰ Como con acierto señalaba Stewart, en Hume no puede haber error en la inmediatez del presente, ya que la realidad y el criterio a través del cual la determinamos es precisamente el presente (“here and now”) del que tomamos conciencia. La posibilidad del error y de la falsa creencia, solo puede darse cuando escrutamos objetos —consecuencias— pertenecientes al pasado o al futuro. Precisamente en el terreno del juicio moral es donde esta falsa creencia produce sus *monstruos* más singulares. Stewart lo denunciaba cuando afirmaba: “Even more common are mistakes of judgment in the moral subjects. All Irishmen are witty. All absolute monarchies are bad. The loss of bullion by a country weakens that country. These are examples of ideas which, although false, darken men's minds and distort policy”. Véase John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op.cit. p 28-29. De hecho, el *Treatise* no es sino el esfuerzo de Hume por denunciar esas falsas creencias nocivas.

consecución del objeto de deseo²³¹. Hume descubre de esta forma uno de los rasgos fundamentales de lo que será el criterio de razonabilidad dentro de la decisión del agente: el que identifica como “razonable” cualquier acción motivada por la “correcta” identificación de la naturaleza de los objetos que mueven nuestra acción y sus “verdaderas” consecuencias²³².

La deliberación, para producirse, exigía además la aparición de una pasión. El *slave passage* tras poner de manifiesto la limitación de la razón frente a la pasión en lo relativo a la voluntad, cristalizaba en una máxima fundamental para la acción humana: “nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse” (SBN 415)²³³. En este sentido, para que el conjunto de ideas y juicios producido por el razonamiento acerca de las consecuencias del objeto fuera efectivo, debía formar parte constitutiva de un tipo de pasión capaz de realizar ese giro en la voluntad. La razonabilidad, pues, exigía a Hume una ampliación del concepto de pasión de modo que incluyera “pasiones” capaces de encerrar estados no agitados susceptibles de ser confundidos con las operaciones de la razón, y, por defecto, con la “frialdad” que le presuponemos al hombre dueño de sí mismo²³⁴. Hume denominará a este tipo de pasiones *calm passions* y establecerá

²³¹ Aquí “correcta” denota simplemente la relación más repetida, más probada o escrutada por el entendimiento; es decir, aquella que procede del sometimiento al segundo tipo de regla general del que dimos cuenta en el capítulo anterior a propósito de la distinción entre el nivel de evidencia de las creencias.

²³² Un rasgo no exento de controversia dada la dificultad de conciliarlo con el aspecto pasional del criterio. La definición de las *calm passion* generará con su ambigüedad una tensión entre la identificación de este rasgo con el del sabio (*wise man*) —y su mejor comprensión de las causas eficientes dentro del escenario probabilístico— y la del hombre común (*vulgar man*) —basada en la aceptación acrítica de determinados juicios por la masa convertidos en *custom*.

²³³ Una exigencia con la que Hume daba carpetazo a un *locus moralis* incuestionado en la historia del pensamiento: el pretendido combate entre razón y pasión.

²³⁴ Como destaca Frederick G. Whelan, Thomas Reid denunciaba cómo este uso ampliado del concepto de pasión, capaz de incluir emociones tranquilas y reflexivas, así como principios de acción, convertía la tesis de la subordinación en algo paradójico. Sin embargo, esta estrategia de ampliación respondía más bien a las exigencias, desde el prisma escéptico, de comprender el mecanismo de los razonamientos y creencias de los individuos en ausencia de una justificación lógica, así como los rasgos no racionales más característicos de la conducta humana. Véase Frederick G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit. pp. 138-139.

dentro del terreno de la clasificación de las pasiones una distinción controvertida e imprecisa: la división entre *calm passion* y *violent passion*²³⁵.

En el *Treatise* Hume define a las pasiones violentas como una suerte de efímero desorden o perturbación en el “alma”, percibido con una gran intensidad debido a la cercanía espacio-temporal de los objetos que la agitan, y por ende de sus efectos. Para las *calm passions*, sin embargo, Hume reserva en el *Treatise* una definición más amplia que las entiende bien como instintos “originales” tales como la benevolencia, el resentimiento, el amor a la vida y la atención por los niños; bien como el apetito general por el bien y la aversión por el mal considerados como tales; o bien como el sentido de belleza y deformidad en la acción, la composición artística y los objetos externos²³⁶. Varios son los factores que explican su naturaleza “calmada”: en primer lugar, la propia lejanía del objeto que la hace brotar. Una distancia temporal que hace que la pasión constituya sus mecanismos de agitación a partir de las impresiones que surgen de los distintos juicios de causa efecto probabilísticos que han generado, de manera progresiva, el sistema de *realities* socialmente admitido²³⁷. La uniformidad artificial y la familiaridad que dicho sistema genera explican la característica principal de la pasión, aquella que hacía que la confundiésemos con el ejercicio de la razón y que solo la notásemos por sus efectos: la ausencia en su aparición de turbulencias emocionales. Si lo que volvía violenta a una pasión cualquiera era la curiosidad o la incertidumbre con la que excitaba la mente del agente, la familiaridad de los

²³⁵ Una división que pudo extraerla de Hutchenson y su *A System of Moral Philosophy*. Véase: Frederick G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit. p. 141. El propio lugar que las *calm passion* ocupan dentro del esquema de las pasiones ha sido motivo de controversia para los intérpretes. Un ejemplo de esto último es la que mantienen las lecturas de Norman Kemp Smith y Paul Ardal. Nuestra propuesta, en este sentido, asume la división elaborada por John B. Stewart. Véase: John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op.cit. p. 59.; P. S. ÀRDAL. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Op cit.; Norman KEMP SMITH. *The Philosophy of David Hume*. Op. cit.

²³⁶ John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op.cit. p. 76.

²³⁷ Como afirma Baier a propósito de la inexistencia del combate entre razón y pasión, la *calm passion* ya lleva incorporado el efecto del razonamiento, es decir, la batería de creencias. Annette BAIER *A Progress of Sentiments*, Op. cit. p.

bienes que componían el tejido propio del que brotaba la *calm passion* generaba, justo, el efecto contrario²³⁸.

La familiaridad con algo reducía la emoción que sentíamos al perseguirlo, su lejanía —entendida aquí en términos de recompensa o felicidad— operaba de la misma forma. Es esta familiaridad la que socialmente acaba convirtiendo a la *calm passion* en un “principio de acción”. Hume lo explica en la sección cuarta del libro segundo:

“’Tis evident passions influence not the will in proportion to their violence, or the disorder they occasion in the temper; but on contrary, that when a passion has once become a settled principle of action, and is the predominant inclination of the soul, it commonly produces no longer any sensible agitation. As repeated custom and its own force have made every thing yield to it, it directs the actions and conduct without that opposition and emotion which so naturally attend every momentary gust of passion.” (SBN 418-419)²³⁹

La familiaridad no es sino el reflejo de aquello sobre lo que controlamos el “futuro”. Su tendencia a convertirse silenciosamente en un principio de acción responde al hecho de que estamos orientados, de manera casi inconsciente, a perseguir los futuribles donde la probabilidad es más alta (principio entrópico) con el fin último de alargar nuestra felicidad, es decir, caminamos hacia las composiciones sociales en las que todos juegan un papel reconocible.

Sin embargo, como señalara Baier, lo único que Hume consigue en el *Treatise* es despejar la incógnita de quiénes son las partes dentro del combate que se produce en la deliberación, y cuáles son sus características. En ningún momento explica cómo se produce el combate ni por qué se imponen en el mismo las *calm*

²³⁸ Annette BAIER, *A Progress of Sentiments*, Op. cit. p 167. Véase también: John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op.cit. p 77.

²³⁹ En uno de los añadidos al libro primero, a propósito del entusiasmo poético, Hume sentenciaba lo mismo: “Where the vivacity arises from a customary conjunction with a present impression; tho’ the imagination may not, in appearance, be so much mov’d; yet there is always something more forcible and real in its actions, than in the fervors of poetry and eloquence” (SBN 631).

*passions*²⁴⁰. Esta ausencia se debe a que la superioridad de la *calm passion* se describe en el *Treatise* desde una interpretación tendencial y monolítica de la pasión. Un claro ejemplo es la alerta respecto de la fuerza o la debilidad de dichas pasiones que el propio Hume articula al final de la sección tercera del libro segundo:

“We must, therefore, distinguish betwixt a calm and a weak passion; betwixt a violent and a strong one” (SBN 419)

La fuerza no está asociada a la violencia desde el punto de vista de la “tendencia”, pero no del momento concreto. La superioridad de la *calm passion*, de cara a la justicia, debe explicarse en los contextos en los que el agente sufre la intensidad de una pasión violenta —la avidez— y debe contrarrestarla poniendo frente al objeto momentáneo otro más lejano capaz de reorientarle. Esa situación clave es la que Hume no termina de especificar con claridad. ¿Cómo contrarrestaría la *calm passion* en el proceso de deliberación la intensidad de la impresión con la que nos azotaría una *violent passion*?

Una explicación plausible es la que nos ofrece la propia Annette Baier. Según Baier, no existen pasiones calmadas o violentas *per se*, ni mucho menos un combate en el que sendas naturalezas contrapuestas midan sus fuerzas relativas. De ser así, es decir, suponiendo la existencia de pasiones constitutivamente calmadas o violentas compitiendo en la mente del individuo jamás podría producirse una conducta denominada razonable y ventajosa a largo plazo en la que dominase una *calm pasión*²⁴¹. John B. Stewart ya había anticipado los mimbres interpretativos para la solución hermenéutica al problema cuando afirmaba, a propósito de las *calm passions* que: “Normally these passions exert their influences without much turmoil or perturbation; but that they are genuine passions is shown by the truth that occasionally they become extremely moving”²⁴².

²⁴⁰ Annette BAIER, *A Progress of Sentiments*, Op. cit. p 167.

²⁴¹ Ni siquiera un conflicto, ya que predominaría un objeto de deseo en una posición temporal determinada.

²⁴² John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op.cit. pp. 76-77. Stewart, sin embargo, no aclara la causa de la imposición de la *calm passion* sobre las *violent passion* a pesar

Será Baier la que recoja esos presupuestos y ofrezca una respuesta sólida que hacemos nuestra:

“The moment there is any conflict of motivation, then there will be the danger that all parties in the soul will become violent. How then can any of these passions appear emotionless and calm? Hume's account of the causes of violence in passions, especially his thesis that "an opposition of passions commonly causes a new emotion in the spirits, and produces more disorder, than the concurrence of any two affections of equal force" (SBN 421) seems to threaten to make nonsense of his own previous talk of calm passions counteracting violent ones (SBN 418). *The most that could be expected to occur would be that a typically calm passion counteracts a typically violent one, by becoming briefly violent during the time of opposition.* It is, however, only "commonly" that opposition of passions cause disorder, so in theory there might be occasional calm negotiated victories of more considered preferences over momentary gusts of more violent opposed passions. But the victory will not often be won without resort to counter-violence, if "when we wou'd govern a man, and push him to any action, 'twill commonly be better policy to work upon the violent than the calm passions" (SBN 419). Presumably this is as good a policy with oneself as with anyone else”²⁴³. (Cursivas mías)

Es por eso que las pasiones que dominan con su tranquilidad la voluntad no son necesariamente *calmadas*, sino *típicamente calmadas* en función de su “rutinización”, lo que no impide que florezcan con ciertas dosis de “violencia” (entiéndase fuerza) en sus enfrentamientos. Desde ese punto de vista, las *calm passions* ganarían su combate porque evitaría las emociones y el desorden en el alma a la hora de tomar las decisiones, a pesar de convertirse brevemente en una pasión

de que da a entender que las pasiones pueden pasar de violentas a calmadas en virtud de la repetición.

²⁴³ Annette BAIER, *A Progress of Sentiments*, Op. cit. p. 168. La idea de que cualquier pasión era susceptible de ser denominada como una “calm passion” ya fue anticipada por Frederick Whelan. Véase: Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. Cit. p.141.

violenta durante la contraposición con la pasión cortoplacista y típicamente violenta²⁴⁴.

Establecida la distinción entre los dos tipos de pasión, aclarada con Baier la forma en la que la *calm passion* puede imponerse, Hume articula un esbozo de lo que debe entenderse como una segunda y más elaborada definición del criterio de razonabilidad: la prevalencia, en la toma de decisiones del agente, de las pasiones calmadas sobre las violentas:

“What we call strength of mind, implies the prevalence of the calm passions above violent” (SBN 418)

El significado de este criterio, como anticipamos más arriba, esconde ciertas dificultades. Ya sabemos que el agente que actúa de forma razonable o prudente no puede hacerlo de manera voluntaria, y que la prevalencia de la *calm passion* sobre la *violent passion* se debe al tejido de credulidad que haya creado en torno a los objetos que afectan su ánimo, y la cantidad mayor o menor de juicios causa efecto sobre los que haya fundado su familiaridad. De las explicaciones que Hume ofrece en torno a las *calm passions* parece deducirse que ofrecen una perspectiva de verdad superior. En este caso, cabe una cuestión fundamental: en el capítulo anterior ya vimos cómo el sabio era aquel capaz de escrutar con más profundidad la probabilidad de los efectos y determinar así, mejor, sus causas; sin embargo, aquí, al entrar en concurso la familiaridad con las consecuencias de la acción dentro de la sociedad, debemos tener en cuenta la reacción de los demás, en términos de valoración o aceptación, de modo que en el terreno de la acción, la razonabilidad podrá implicar dos cosas: o bien la acción bajo una deliberación bajo los parámetros del *wise man*; o bien una acción que responda a los parámetros socialmente aceptados y que no tendrían por qué corresponderse con el acercamiento a la verdad —probabilidad mayor— de las consecuencias del

²⁴⁴ El rechazo connatural a los cambios bruscos o excesivamente novedosos que definían al individuo *humeano*, y la influencia de la repetición y el hábito a la hora de generarles una zona de confort explica por qué la artificialidad que genera costumbre y lugares comunes acaba por configurar toda la fuerza de la que dispone la *calm passion* e identifica ser prudente con un “acostumbrarse”. Véase, en este sentido, para una lectura similar: Annette BAIER, *A Progress of Sentiments*, Op. cit. p.187.

objeto, sino a una verdad artificial maleable sujeta a las limitaciones en la comprensión de la realidad social de todos los demás²⁴⁵.

En cualquiera de los dos escenarios propuestos surgen problemas. En el caso de que actuar bajo la prudencia supusiera una comprensión de la tendencia entrópica “real” de una acción partiendo de la información histórica, tendríamos un doble conflicto: el primero la no aceptación de los demás y el hecho de que nadar a contracorriente transformaría en estable la violencia primitiva de la pasión, por lo que en ningún caso podríamos saber si, efectivamente, descubrimos las consecuencias o las producimos²⁴⁶; y en segundo lugar, el hecho de que desconoceríamos el nivel de *ruido* almacenado en la información moral de la que disponemos para elaborar nuestro análisis casuístico, precisamente, sobre el que construimos nuestro conocimiento probabilístico. En el caso del segundo escenario, es decir, aquel en el que la *calm passion* se identifica con lo aceptado por el hombre común (*vulgar man*), tendríamos que asumir nuestra incapacidad para discriminar en las causas, aquellas que son arbitrarias y no eficientes, y la necesidad de entender que la tendencia que determinamos en las acciones está regida por una peligrosa arbitrariedad. Decimos peligrosa arbitrariedad, porque lo que el hombre común asume puede proceder de análisis simplificados de la realidad social, y elaborados malintencionadamente por un número reducido de individuos influyentes socialmente. Además, conduciría al agente a una suerte de mediocridad capaz de volver estable la sociedad a fuer de eliminar a aquellos que por alguna u otra razón desarrollasen una capacidad escéptico-crítica como la que Hume refleja en el *Treatise*. Desde nuestro punto de vista, estos dos escenarios,

²⁴⁵ En este segundo caso, la verdad dependería de la reacción de los demás a determinadas elecciones individuales, lo que vuelve mucho más compleja la información moral que el agente tendrá disponible luego.

²⁴⁶ Este será el caso de todas aquellas acciones o caracteres que suponen una nueva información moral. Al desviarse de la probabilidad estas nuevas acciones o caracteres suponen información útil; el hecho de constituirse en nueva información puede, o bien determinar su error, o bien constituir las en fuerzas capaces de generar nuevos ámbitos de virtud, como veremos en el siguiente capítulo. Sin embargo, en ninguno de los dos casos podemos determinar a priori qué tendencia seguirán.

lejos de disputarse qué sea la prudencia, convivirán juntos dentro del propio proceso social²⁴⁷.

La razonabilidad que Hume vincula a las *calm passions* tiene como correlato una definición de la prudencia ligada al interés. Ser prudente será, teniendo en cuenta todo lo anterior, “actuar más de acuerdo con nuestros intereses”, entendiendo como el “verdadero” interés, el interés a largo plazo. El largo plazo se convierte en el criterio de nuestro interés ya que es el que, de alguna u otra forma, corrobora el acierto o no de la decisión en cualquiera de los modelos de prudencia descritos más arriba.

Tres cuestiones surgirán a propósito de esta conexión: ¿qué debemos entender por interés a largo plazo? ¿Por qué es preferible? ¿Tiene el agente *humano* capacidad y autonomía para elegirlo?

3.2.1. ¿Qué es el interés a largo plazo?

En el *Treatise* el “*self-interest*” puede adoptar dos formas diferenciadas: un *self interest* nocivo, incapaz de evaluar con acierto la naturaleza real de sus objetos de deseo, y que conduce a la irrelevancia social del agente; y otro beneficioso capaz de conjugar armónicamente los intereses que el agente percibe como propios con lo que el sistema de *realities* social deduce, cabe esperar de él²⁴⁸. Es este último *self interest*, fundamentado en el juicio causa efecto, el que Hume considera interés a

²⁴⁷ Daremos cuenta de esta “convivencia tensionada” de ambos modelos de prudencia cuando analicemos el papel de motor social y de reforma de fenómenos morales como el *sensible knave*.

²⁴⁸ El caso de *self interest* nocivo es complejo, ya que depende de lo que entendamos por “real”. Como dijimos más arriba, si adoptamos la perspectiva de prudencia del *wise man*, podemos hablar de un agente conducido contracorriente por su *self interest*, y obligado o bien a combatir y transformar con su ejemplo el decurso social —y convertir su *self interest* nocivo en una suerte de *strenght of mind* heroica— o a alienarse, y convertir en nocivo ese *self interest*, a través de un “aprendizaje” social que lo habilitaría de cara a los demás pero impediría para siempre cualquier conquista de felicidad en el agente. Pero si asumimos el sistema de *realities* socialmente aceptado, como criterio último, podría darse la paradoja de alguien capaz de profundizar en la realidad de las consecuencias de las acciones y elaborar un proyecto vital desde el que alcanzar la felicidad, que sin embargo actúa contra su interés dado que obvia los cimientos artificiales sobre los que se construye la realidad en la que escarba.

largo plazo²⁴⁹. El interés a largo plazo no es sino el predominio dentro de los objetivos de la acción del agente para su felicidad de los medios que se deducen del razonamiento causal que socialmente se ha ido estableciendo. La felicidad de los agentes, pues, no la determinan los propios agentes en soledad; su conquista no viene precedida de un análisis profundo de lo que somos y queremos. Se trata, más bien, de una amalgama de creencias inoculadas y de experiencias de comportamiento reforzadas por los demás, o, mejor dicho, aceptadas por los demás. Es, pues, la costumbre y su inercia la que erosiona nuestra impulsividad al punto de constituir sobre nuestra base emocional tendencias calmadas que se definirán como prudencia y que no tienen por qué corresponderse con aquello que maximiza objetivamente nuestro bienestar material o espiritual individualmente, sino aquello que maximiza la posibilidad de espacios comunes dentro de la comunidad en los que jugar un papel esencial o protagonista.

Hume ha dado vía libre a la influencia de la volatilidad de las costumbres y del influjo de los colectivos sobre los individuos al punto de entender la acción prudente como aquella capaz de mimetizarse con lo “esperado” dentro de la convención aceptada mayoritariamente. El individuo *humeano* está expuesto como vimos más arriba a una fuerte influencia social; es pasivo frente a esa cantidad de información que recibe y por ende construye sobre esos artificios su propio proyecto vital y su definición de la felicidad. En este sentido, estamos ante, claramente, individuos que no pueden ir más allá de su alienación estructural y que deben lidiar con la imposibilidad de una evaluación neutral de sus tendencias.

De dicha definición del largo plazo surgen una serie de cuestiones: ¿Dónde está el límite racional a la hora de posponer gratificaciones a favor de objetos de

²⁴⁹ Para Frederick Whelan, aun asumiendo que efectivamente la mayor parte de la psicología *humeana* apunta en la dirección de entender el largo plazo como aquello asumido por el vulgo-masa, el ejercicio de deliberación a través de la corrección del juicio y de la imposición de las *calm passions* (que no entiende como meramente pasiva, es decir, que no entiende como el producto de la asimilación de la convención), los agentes que deliberan más sobre su condición, pueden sortear el interés a corto plazo y posponer su gratificación para alcanzar sus “verdaderos” intereses. Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. Cit. pp.145-146.

felicidad remotos? ¿Cómo de *largo* es el interés a largo plazo?²⁵⁰ ¿Podemos desde nuestra perspectiva entrópica entender el largo plazo como un máximo entrópico de desorden o libertad? ¿Podría el individuo por sí mismo ser consciente de eso?

La extensión de la lejanía de la gratificación prudente es algo que se establece y construye convencionalmente. Ningún individuo puede controlar esa magnitud; de hecho, parte de la arbitrariedad sobre la que se consolida la sociedad es precisamente que la variabilidad de las condiciones de ese “largo plazo” en función de las propias decisiones que a diario toman los individuos²⁵¹.

3.2.2. ¿Por qué es preferible el largo plazo?

Una vez definido en qué consiste el *self interest*, y su vertiente a largo plazo, otra pareja de problemas surge en la exposición *humeana*. La cita Silvana Castignone casi al final de su exposición sobre la razón y la conducta sin profundizar en sus posibles soluciones: ¿por qué es preferible el objeto de la *calm passion*? ¿Es posible preferirlo deliberadamente?²⁵²

La primera de las cuestiones, la que nos ocupa en este epígrafe, solo puede tener una respuesta clara desde el punto de vista social, y entendiendo al individuo y sus preferencias como la traducción de esas creencias que socialmente se han ido construyendo y afectando las distintas pasiones en el devenir del hábito. En este sentido, el objeto de la *calm passion* sería preferible únicamente porque el individuo *humeano*, alérgico a la brusquedad de ciertas novedades, sigue ciegamente la senda preestablecida de lo que conoce o presupone por la creencia, es decir, aquello que cree lo dota de una felicidad más duradera. Incluso si adoptamos la posición de un agente al que la convención no beneficia en nada, y que en algún momento se verá fuertemente influenciado por los beneficios de un comportamiento improbable y novedoso, debemos presumir que su *calm passion* se gestará a partir de la información social disponible que lo obliga a actuar en

²⁵⁰ Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. cit. p. 146.

²⁵¹ Hume en el ensayo *On commerce* advierte, de todos modos, que lo razonable es no posponer la gratificación “muy lejos”. Véase: Works, vol. 3. p. 287.

²⁵² Silvana CASTIGNONE. *Giustizia e bene comune in David Hume*. Milano: Giuffrè, 1964.p. 39.

consonancia con lo que exigen los demás, si bien no como un fin en sí mismo, sí al menos como un medio para otros fines ajenos a esa pauta social.

3.2.3. ¿Podemos deliberadamente optar por el largo plazo?

La cuestión del autocontrol o la deliberación en el agente *humano* es un terreno espinoso. Nuestra falsa sensación de libertad, recordemos, se debía precisamente a nuestra ceguera acerca de las causas de las pasiones que determinan nuestra voluntad en cada momento²⁵³. No existe ningún cálculo que tenga detrás un “yo” con una conciencia plena de lo que le interesa, sino más bien, un espacio en el que confluyen una serie de pasiones dentro de las cuales, algunas por su repetición, toman la delantera frente a las que momentáneamente surgen con una virulencia extrema. Es por eso que, en cualquier caso, solo estamos en condiciones de describir qué circunstancias sociales están detrás de una configuración de las *calm passion* que haga de su objeto las normas de la convención y por ende la persecución de un comportamiento favorable al interés a largo plazo.

Existen, en este sentido, tres modelos de agencia en el que dicha persecución se produce. En primer lugar, podemos concebir al agente en el que la *calm passion* surge de la asimilación de las creencias y costumbres que genera la convención y para el que dicha tendencia no supone un conflicto de intereses ni un sacrificio inasumible en lo que concierne al placer más momentáneo; la *calm passion* que domina a este agente decide la balanza hacia el largo plazo fijado por la comunidad sin apenas esfuerzo. En segundo lugar, podemos concebir al agente para el que el sacrificio es mucho mayor, pero en el que la *calm passion* también se ha nutrido de la panoplia de creencias que sustenta la convención; en este individuo la decisión a favor de lo que considera su interés a largo plazo comporta un “aparente esfuerzo”, ya que la pasión violenta puede afectar más los resortes de su voluntad, sin embargo, su *calm passion* se acabará imponiendo. Por último, podemos concebir un agente en el que la *calm passion* no se haya gestado

²⁵³ Annette BAIER. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Op. Cit. p. 153.

dentro de los parámetros de la convención, quizá porque ha sido impermeable a los esfuerzos alienantes de la educación, y su juicio en torno a las consecuencias de determinadas acciones ha generado una concepción distinta, y al margen de lo que dicta la comunidad, de lo que es su propio interés; este individuo puede, aun así, cumplir socialmente con lo que exige la comunidad, sino que no lo hace desde el dominio de la *calm passion*, sino desde la influencia del razonamiento y la creencia instrumental, es decir, su comportamiento social responde a un razonamiento en busca de medios, orientado por una *calm passion* que persigue como fin la transformación de sus circunstancias sociales y que le dicta desobedecer la norma allí donde no se expone a la acusación de los demás, maximizando así su interés directo y no poniendo en riesgo su interés a largo plazo.

Capítulo Cuarto:

Los límites pasionales de la agencia en Hume II.

Las pasiones indirectas.

1. Introducción: La importancia de las pasiones indirectas en la agencia.

Una de las conclusiones fundamentales que pueden extraerse del capítulo anterior es la absoluta interdependencia entre lo que consideramos nuestro *self interest* en todos sus sentidos y las valoraciones y acciones de los demás. En este sentido, y en relación con el conflicto que da lugar a la justicia como solución cabe preguntarse: ¿qué hay en nuestra naturaleza que nos enfrenta? Y, teniendo en cuenta la aparición de la sociedad, ¿Qué hay en nuestra naturaleza que nos hace cooperar? La respuesta de Hume al primer interrogante será la aparición necesaria de la avidez. El genuino trazo psicológico con el que explicará el origen de la misma, y que cubre prácticamente la descripción de las pasiones indirectas, servirá a su vez para dar respuesta a la segunda cuestión.

Como recientemente ha afirmado Gerald Postema en un artículo en el que trata de desgranar la psicología que hay detrás del origen de la justicia, son los aspectos tales como las pasiones miméticas perfiladas por los principios de la simpatía, las referencias sociales y la “*reversal comparison*” los que dan origen y sentido a la avidez que configura el problema al que la justicia trata de dar respuesta, así como a los comportamientos que están detrás de su solución normativa. En este sentido, comprender la génesis y los tipos de avidez que se dan cita en el agente *humeano* pasa por un análisis exhaustivo de las pasiones indirectas que la vertebran.

Hume nos ofrece una razón que justifica, precisamente, el estudio de las pasiones indirectas en relación con la voluntad:

“These indirect passions, being always agreeable or uneasy, give in their turn additional force to the direct passions, *and increase our desire and aversion to the object.*” (SBN439).

Las pasiones indirectas jugarán, pues, un papel fundamental en la tendencia del individuo y en la puesta en acción de su voluntad. Atendiendo a la interpretación que de las mismas ofreciera Stewart, podemos denominar a estas pasiones como pasiones genuinamente “sociales”²⁵⁴. Mientras que las pasiones directas cristalizan cuando un individuo tiene la percepción de un bien o un mal que lo afecta, las pasiones indirectas surgen tras un proceso que implica al menos un factor más. Como indica Stewart, estas pasiones surgen cuando un individuo evalúa a una persona, ya sea él mismo o algún otro²⁵⁵.

2. Los principios generales de la teoría de las pasiones.

Antes, sin embargo, de abordar el estudio pormenorizado de esas pasiones indirectas, nos detendremos brevemente en la exposición de los principios psicológicos que están a la base de la propia teoría de las pasiones *humeana*, los cuales operan singularmente, en combinación o en competición directa con las experiencias cognitivas y afectivas de los seres humanos. Son cuatro los principios que vertebran la teoría de las pasiones de David Hume: a) El principio

²⁵⁴ La importancia de su análisis para la comprensión de la agencia de los individuos en el albor de la justicia es fundamental como acertadamente concluye en este sentido el propio Stewart: “These passions, our feelings about ourselves and others, based on comparisons with the standard of worthiness prevailing within our society, *are outstanding as causes of behavior*, and, therefore, are of great importance to the moral, economic, and governmental institutions of every group and nation”. John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 60.

²⁵⁵ *Ibíd.* p. 60. Tres años más tardes Pall Árdal profundizaría en esta intuición concluyendo que los sentimientos morales a través de los cuales evaluábamos los caracteres de los individuos no eran sino el producto del ejercicio de estas pasiones, en concreto del amor y el odio. Véase: Pall. S. ÁRDAL. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Op. Cit.

de asociación, b) la *sympathy* c) el principio contextual o principio de referencia social, y d) la comparación²⁵⁶.

Al margen de la importancia capital del principio de asociación, suficientemente clarificada en el análisis del entendimiento, la relevancia del resto de los principios que completan el esquema debe ser señalada en su relación con la agencia. La *sympathy*, entendida como una capacidad de comunicación responsable del desarrollo, la combinación y la trasmisión de los sentimientos humanos, así como del desarrollo de un sentido coherente y seguro del *self*, es fundamental para entender la bifurcación en términos de dignidad y libertad que se producirá en el origen de la justicia. Solo aquellos individuos capaces de una trasmisión efectiva de sus sentimientos podrán estar en condiciones de cooperar con un objetivo común. La *sympathy* además tiene una doble vertiente, fuerte o débil, de la que depende un principio antes señalado y de vital importancia para la cooperación como el de la tendencia paralela de la voluntad, que estarán en la base de las principales reformas y de la comprensión de la información moral que los individuos en desigualdad proporcionarán²⁵⁷.

El tercero de los principios, el contextual, trabaja en tándem, aunque no siempre, con la *sympathy*. El juicio de los seres humanos está casi siempre atravesado por la comparación y en este sentido, nuestra experiencia está fuertemente influenciada por aquello que la rodea. Dentro de ese contexto, uno de los factores fundamentales para entender las tendencias y decisiones de los individuos en sociedad es, como dijimos más arriba, la opinión de los demás. Opiniones que pueden provenir de individuos vinculados a nosotros por la cercanía, o simplemente congeladas en las costumbres sociales o las “general rules”. Nuestra

²⁵⁶ Gerald J. POSTEMA, “Whence avidity? Hume’s psychology and the origins of justice”, *Synthese*, nº 152, (2006): 371-391. En el apartado de la *sympathy* se dan por supuesto las dos posibilidades, fuerte y débil, que Hume recoge en el *Treatise*.

²⁵⁷ La aparición de la voluntad paralela se produce cuando nuestros intereses dependen de la satisfacción de los intereses de otro sujeto en un juego de cooperación de suma no cero como el que Hume ejemplifica a propósito de los mercaderes cuyo éxito depende del éxito del otro. En este sentido, la *sympathy* genera ese efecto cuando su aparición se produce de manera violenta ante una situación de profunda desigualdad, de peligro evidente o de injusticia e inmoralidad claras.

respuesta individual a los *inputs* sensoriales estará perfilada, pues, por estos condicionantes.

Según Postema, Hume identifica dos corolarios en este principio contextual en combinación con el principio de comparación: el “*contrast principle*” y la “*reversal comparison*”. El “*contrast principle*” tiene importantes efectos en nuestra vida psíquica y en nuestras interacciones sociales. Al igual que desde el punto de vista cognitivo los objetos nos parecen más grandes o más pequeños en función de con qué se los compare, la evaluación de nosotros mismos sufre de la misma volatilidad. Nos sentimos miserables o felices en comparación siempre con la condición de los demás. La “*reversal comparison*”, en cambio, atenta directamente contra el principio de la *sympathy* ya que, en ciertos contextos, el modo en el que se transmiten los sentimientos de los demás es empatizado de forma opuesta por el sujeto, y allí donde debería surgir la compasión, surge la malicia, así como la envidia donde debería surgir la admiración.

Establecidos los principios, expondremos con detalle las principales pasiones indirectas haciendo especial hincapié en su relación con la toma de decisiones que se producen en el origen y desarrollo de las normas de justicia

3. El orgullo (*pride*) y la humildad (*humility*)

3.1. Definición²⁵⁸.

Hume diferencia en la descripción de las pasiones indirectas entre objeto y causa. En el caso concreto del orgullo y la humildad, el objeto de la pasión es el “self” o la sucesión de ideas e impresiones de las que tenemos una íntima memoria y

²⁵⁸ La dificultad de cualquier intento por definir una pasión ya era advertida por Hume en el propio inicio de la sección dedicada al estudio del orgullo y la humildad: “The passions of PRIDE and HUMILITY being simple and uniform impressions, ’tis imposible we can ever, by a multitude of words, give a just definition of them, or indeed of any passions” (SBN 277). De hecho, no fueron pocos los que criticaron su manera de entender y renovar conceptos con carga negativa como el de orgullo. Uno de los críticos más desafiantes en este sentido fue Thomas Cogan, quien dedicó severas críticas al tratamiento del orgullo en Hume en sus dos tratados sobre las pasiones. Véase: Thomas, COGAN. *A Philosophical Treatise on the Passions*. London: S. Hazard, 1802; Thomas COGAN, *An Ethical Treatise of the Passions. Founded on the Principles investigated in a Philosophical Treatise*. London: John Binns, 1810.

conciencia. La aparición del *orgullo* está relacionada con la ventaja que sintamos en la idea que tenemos de nosotros mismos, así como la aparición de la *humildad* con el sentimiento que experimentemos de desventaja (SBN 277). Si el *self* no entra en consideración, no hay lugar para la aparición de dichas pasiones. En vista de que ambas pasiones comparten el mismo objeto, es imposible que éste a su vez sea la causa que las produce, en tanto en cuanto imposibilitaría la diferenciación entre ambas, ya que ninguna de ellas se distinguiría de la otra.

La causa es siempre una cualidad placentera o dolorosa asociada a un objeto o a un sujeto íntimamente relacionado con nosotros. Hume explica así el proceso: “the first impression (idea) that is presented to the mind is that of the cause or productive principle. This excites the passion connected with it; and that passion, when excited, turns our view to another idea, which is that of self” (SBN 278)

Esta doble asociación tiene su fundamento en un conjunto de propiedades inherentes a la naturaleza humana: En primer lugar, la asociación de ideas. El ser humano pasa siempre, inevitablemente, de una idea a otra que guarda con esta la relación de semejanza, contigüidad o causa efecto; es imposible para la mente permanecer en una misma idea durante un tiempo considerable sin que se produzca esa transición. En segundo lugar, la asociación de impresiones. Para Hume todas las impresiones semejantes están conectadas y tan pronto surge una aparece la otra. Las impresiones, las pasiones, configuran siempre una cadena. La mente, cuando está envuelta en la influencia de una pasión, difícilmente se mantiene durante largo tiempo en el mismo estado pasional. La naturaleza humana es lo suficientemente inconstante como para admitir semejante regularidad. La transición de una pasión a otra es esencial a su naturaleza. La tercera y última es la transición de impresión a idea o viceversa que es mucho más fácil cuando ambas coinciden en el mismo objeto (SBN 282 y ss).

El sistema propuesto de dobles relaciones que da origen al orgullo posee, sin embargo, ciertos límites. En primer lugar la relación con nuestro “self” tiene que ser muy cercana (*closer*), es decir, el objeto que nos produce placer debe estar

ligado a nosotros de una forma íntima²⁵⁹. En segundo lugar, el objeto no solo debe ser muy cercano a nosotros, sino “*peculiar*” para nosotros, o al menos, común para nosotros y unas pocas personas. De otro modo, el hábito, la costumbre o la regularidad en el objeto nos harían inmunes a la sensación de placer. En tercer lugar, el objeto placentero o doloroso debe ser “*discernible*” y claro no solo para nosotros, sino *para todos los demás*. Recordemos lo que avanzábamos más arriba acerca del principio contextual y su relación con la comparación. Nuestra escala estandarizada de medir lo que nos produce placer y lo que resulta realmente peculiar tiene como base el contexto social, y en ese sentido, la opinión o el juicio que los demás tienen de esos objetos o cualidades. La causa de la pasión, además, debe ser “*constante*”. El orgullo, al estar vinculado con el *self*, y a pesar de la volatilidad del mismo —el propio Hume lo reconoce en el libro primero— debe proceder de una fuente constante que nos permita vincularla a nuestra identidad, es decir, que nos habilite a entenderla extendida en el tiempo. Por último, está el límite que sobre las mismas ejercen las “*general rules*”. Las “*general rules*” tienen una gran influencia sobre estas pasiones toda vez que articulan rankings entre los hombres en función de las riquezas etc., que determinan algunas de nuestras asociaciones posteriores. Son las creencias establecidas como “*generals rules*” las que determinan, en sentido estricto, la eficacia de los principios expuestos sobre la mente y por ende la aparición de las pasiones²⁶⁰. Las pasiones sociales o indirectas como el orgullo no son sino el reflejo de un aprendizaje comunitario que determina nuestra forma de entender

²⁵⁹ Hume pone como ejemplo de esta necesidad la participación en una fiesta: “We may feel joy upon being present at a feast, where our senses are regaled with delicacies of every kind: But ’tis only the master of the feast, who, beside the same joy, has the additional passion of self-applause and vanity” (SBN290).

²⁶⁰ Las general rules llegan a ser en Hume la pieza clave para entender todo el progreso y el avance filosófico de su *Treatise* como queda reflejado en el siguiente texto: “It may not be amiss to observe on this occasion, that the influence of general rules and maxims on the passions very much contributes to facilitate the effects of all the principles, which we shall explain in the progress of this treatise” (SBN293)

nuestros intereses y de generar nuestros objetivos y fines²⁶¹. Hume lo ejemplifica en el siguiente fragmento a propósito de las “general rules”:

“For ’tis evident, that if a person full-grown, and of the same nature with ourselves, were on sudden transported into our world, he wou’d be very much embarrass’d with every object, and wou’d not readily find what degree of love or hate, pride or humility, or any other passion he ought to attribute to it” (SBN293).

Es por eso que podemos entender, como defienden Davidson y Árdal en este sentido, que el orgullo es una forma de autoevaluación personal respecto del papel que jugamos socialmente²⁶². El orgullo y la humildad serán pues considerados elementos que definen de alguna u otra forma nuestro estatus social como afirma con rotundidad Steven Wallech²⁶³.

De cara a la agencia, estas dos pasiones no están asociadas a la generación directa del deseo. El orgullo y la humildad solo influyen en la acción, pero no la despiertan de manera automática:

“For pride and humility are pure emotions in the soul, unattended with any desire and not immediately exciting us to action”. (SBN367)

Es decir, el orgullo y la humildad no nos mueven de forma directa a la acción, pero sí pueden afectarla indirectamente ya que son los receptores de las creencias que crean el espacio en el que se configura la idea de qué es lo que nos interesa. De hecho, son los receptores de todo el entramado social que acaba en realidad configurando a la *calm passion*. Como anticipamos, el orgullo es el mecanismo fundamental de socialización que hace que el agente asuma patrones de

²⁶¹ Subsiste en los propios límites formales del orgullo la necesidad operativa de poseer. El sujeto *humeano* es un poseedor inevitable.

²⁶² Para profundizar en esta forma de entender el orgullo en Hume véase: D. DAVIDSON, “Hume’s Cognitive Theory of Pride”, *Journal of Philosophy*, 73, (1976): 744-757; P. ÁRDAL, “Hume and Davidson on Pride”, *Hume Studies*, n° 15, vol 2, (1989): 387-394; véase también, D. BENNET, “Hume’s Pride”, en B. Vermazen, *Essays on Davidson*, Oxford: University Press, 1985. Págs 89-91.

²⁶³ Steven WALLECH, “The Elements of Social Status in Hume’s Treatise”, *Journal of History of Ideas*, n° 45, (1984): 207-218.

comportamiento socialmente aceptados y genere una “*calm passion*” que se constituirá, de cara a los demás y a él mismo, en prudencia²⁶⁴.

Establecida la definición, expuestos los límites, Hume le dedica un buen número de páginas a explicar con más detalle las causas que producen orgullo y humildad. Dichas explicaciones nos servirán para extraer detalles sobre el agente que nos serán de utilidad en nuestro análisis de la justicia. Seguiremos en su exposición el mismo orden que el articulado por Hume en el *Treatise*. Serán las explicaciones sobre la ventaja y la riqueza las que concentrarán nuestra atención²⁶⁵. No se trata de una exposición descriptiva de las pruebas que Hume ofrece sobre la doble relación que se da en esas causas para demostrar que efectivamente provocan esas pasiones. Nuestro objetivo es extraer de sus ejemplos y explicaciones tendencias que conformen un mapa fiable del individuo que Hume tiene en mente.

3.2. Causas del orgullo y la humildad

El análisis de las distintas causas que producen el orgullo y la humildad nos ofrece una cartografía de ciertas tendencias latentes en el ser humano y que Hume, a través de su observación experimental comienza a deducir con cierta seguridad. Exploraremos las razones que convierten a dichas causas en motores del orgullo para extraer pautas y direcciones que por ser comunes y recurrentes se convierten en fundamentales dentro del agente.

3.2.1. *El amor a la fama.*

El “amor a la fama”, a pesar de ser considerado una causa secundaria en lo que respecta al orgullo y la humildad tiene sobre la pasión la misma influencia que la virtud y el vicio, la belleza o la deformidad. Detrás de la obviedad y al margen de los argumentos escrupulosos del escocés para demostrar que la causa cumple con la doble relación, se esconden una serie de evidencias de las que podemos

²⁶⁴ Esto ocurrirá hasta que las circunstancias materiales lo permitan.

²⁶⁵ Las explicaciones sobre cómo el vicio y la virtud, o la belleza y la deformidad producen orgullo y humildad se expondrán en el capítulo dedicado a la agencia moral.

deducir preferencias, tendencias y límites claros y precisos de la propia agencia, así como elementos sustanciales de los que cualquier individuo no puede escapar.

Una de las primeras conclusiones que pueden derivarse de la exposición del “amor a la fama” es el hecho de que la decisión del individuo *humeano* no puede interpretarse nunca bajo el rígido esquema del egoísmo o el individualismo²⁶⁶. El agente *humeano* está sujeto a un límite que determina la configuración del orgullo y la limitación que éste produce en el ejercicio de su voluntad: la opinión y los sentimientos de los demás²⁶⁷. Todos los estímulos anteriormente descritos por Hume en el *Treatise* como la influencia de la propiedad, las riquezas, etc., es decir, todas las tendencias que de manera legítima se articulan válidas en la toma de decisiones del agente, sienten aquí un freno inevitable que en el fondo no es sino el elemento diferenciador del individuo *humeano* respecto del resto de los experimentos antropológicos ideados por sus predecesores. Hume lo deja claro en el siguiente fragmento:

“Our reputation, our character, our name are considerations of vast weight and importance; and even the other causes of pride; virtue, beauty and riches; have little influence, when not seconded by the opinions and sentiments of others” (SBN 316).

Uno puede estar bajo causas que ofrecerían estímulos, o frente a elementos a los que tiende debido a la influencia positiva que ejercen sobre su orgullo y, sin

²⁶⁶ Frederick Whelan señalaba cómo el descubrimiento por parte de Hume de la dimensión social de la experiencia lo obligaba a rechazar el individualismo metodológico de Locke y por defecto sus efectos en la concepción de la moral y la política. Los que defienden un agente egoísta en Hume lo hacen bajo el prejuicio que supone leer al escocés desde el prisma benthamita. Véase: Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op.cit. p.118.; Steven LUCKES. *Individualism*. Op. cit.

²⁶⁷ De esta manera Hume se posicionaba en un debate que había enfrentado a los autores defensores de la tesis del “*self-love*” —que seguían de alguna manera el egoísmo hedonista hobbesiano y que veían el interés individual como la única motivación de las acciones humanas y los juicios morales— contra aquellos que defendían una pluralidad en las pasiones y en los impulsos que activaban a la gente, incluyéndose en las mismas las afecciones desinteresadas tales como la benevolencia y la piedad que entendían no podían reducirse a formas del “*self-love*”. Representantes de la corriente hobbesiana eran Mandeville, y de la corriente del “moral sense” Shaftesbury, Hutcheson, Butler y el propio Hume. Véase: Nicolas CAPALDI. *Hume's Place in Moral Philosophy*. Nueva York: Peter Lang, 1992.

embargo, tener un estímulo mayor y no presente en forma de creencia o concepción de lo que al respecto opinan los demás que frene el ejercicio de su voluntad. Como ha indicado con acierto Gerald Postema, las pasiones del individuo *humano* no subsistirían si no estuvieran secundadas por las opiniones y sentimientos de los demás; los agentes descritos en el *Treatise* serían incapaces de articular una batería de deseos que no tuvieran una referencia social, es decir, no podrían construir un sentido seguro y estable del *self* sin esa referencia inevitable²⁶⁸.

La *sympathy*, nuestra capacidad para ser afectado por los sentimientos y emociones de los demás (SBN 319 y ss) convierte la aprobación de los que configuran nuestro núcleo más cercano en un criterio fundamental a la hora de delimitar nuestra balanza a un lado o al otro en la deliberación. Importa más ser aceptado “moralmente” dentro de la comunidad, que nuestro “interés” personal entendido de forma egoísta como la ventaja cortoplacista derivada de la acción, o la ventaja malentendida dentro de un proyecto personal que nade contracorriente a la comunidad. Esta influencia no es baladí, sino que va más allá y se constituye en un auténtico freno incluso ante decisiones que, articuladas bajo la “creencia verdadera”, es decir, aquella que profundizaba en la probabilidad de las conclusiones en torno al objeto o a la finalidad de la acción, desafiarían la convención establecida en una suerte de “sabio egoísmo”. Esto último lo podemos observar cuando Hume, tras referirse a la influencia de la *sympathy* en los niños, añade:

“But also in men of the greatest judgment and understanding, who find it very difficult to follow their own reason or inclination, *in opposition to that of their friends and daily companions*. ’Tis this principle we ought to ascribe the great uniformity

²⁶⁸ Postema apuntilla esto último con una cita de los diálogos de Hume donde el escocés afirma: “of all our opinions, those, which we form in our own favor; however lofty or presuming are at bottom, the frailest and the most easily shaken by the contradictions and opposition of others”. Según Postema, es precisamente esa necesidad de reconocimiento la que genera el conflicto y la competición con los demás. Profundizaremos en ese tema cuando abordemos el origen de la justicia. Véase: Gerald J. POSTEMA «Whence avidity? Hume’s psychology and the origins of justice.» Op. cit.

we may observe in the humors and turn of thinking of those of the same nation” (SBN316).

La inclinación del agente, legítima e individual, o su razonamiento práctico —si entendemos como tal la reflexión bajo el razonamiento causa efecto de los medios que acercan los objetivos que perseguimos en forma de deseo—, tienen frente a sí una frontera de difícil concreción. Porque en el fondo todos los componentes de la comunidad están en la misma situación. La configuración de una uniformidad artificial que genera lo que es la comunidad es lo que hay detrás de esto. Se trata de una tensión recíproca que acaba deshaciéndose de la concreción interpersonal para adquirir carta de naturaleza y convertirse en una fuerza real y fáctica capaz de “domesticar” las voluntades individuales y homogeneizarlas de alguna manera, o al menos en algunos territorios que desde ese momento quedarán yermos para la semilla de la libertad de espontaneidad²⁶⁹.

La necesidad de reconocimiento es más primaria que el resto de causas del orgullo. La prudencia que en el capítulo anterior identificamos como un largo plazo casi impuesto desvela aquí su verdadera naturaleza. Actuar de forma prudente no significa otra cosa que asumir la normalidad con la que el grupo se reconoce estable y actuar conforme a ella o buscar la forma de mantener esa estabilidad²⁷⁰.

En Hume, la comunidad se auto limita de manera inconsciente y se configura en distintos niveles, *stations of life*, dentro de los cuales, y estudiados sus campos de

²⁶⁹ John Stewart señalaba esto mismo cuando afirmaba al respecto: “We may even do more: we may feign virtues, abilities, adventures, and possessions —all things that would cause us pride immediately if we had them— and hide our wants and debilities, in order to enjoy praise, which make us proud, and to avoid blame, which would humiliate us. The total result is that members of any group tend to acquire a common character”. John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. p.67.

²⁷⁰ Una forma de comportamiento que vemos diariamente en cualquier sociedad donde las costumbres y los esquemas de sacrificios se acaban convirtiendo en una topografía de obligado cumplimiento en tanto en cuanto determinan lo que se considera normalidad. Wallech señalaba en su artículo cómo la propia *calm passion* identificada con la prudencia en el agente no era sino una forma de alienación individual cuyo resultado era la formación de lo que se denominaría “sentido común”. Steven WALLECH. «The Elements of Social Status in Hume’s Treatise.» *Journal of History of Ideas* (1984): 207-218.

acción, se puede analizar el grado de espontaneidad de libertad de un agente y delimitar su responsabilidad cuando, paradójicamente, esa necesidad de influenciar en la opinión de los demás que los homogeneiza se convierte en una fuente inagotable para la propia avidez y la inestabilidad del grupo.

3.2.2. *El status social*

La influencia necesaria de la opinión y valoración de los demás en la construcción de nuestra identidad como una respuesta a ese estímulo fundamental describe a un individuo para el que la importancia psicológica del *status* social y todo lo que lo influye y determina será crucial. El individuo *humeano* es incapaz de aislarse respecto de lo que le rodea; no puede, al modo cartesiano, crecer y sembrar la tierra de objetivos que germinen en felicidad sin la “aprobación” del resto. Hume lo clarifica en el siguiente texto:

“The uneasiness of being contemn’d depends on sympathy, and that sympathy depends on the relation of objects to ourselves; since we are most uneasy under the contempt of persons, who are both related to us by blood, and contiguous place. Hence we seek to diminish this sympathy and uneasiness by separating these relations, and placing ourselves in a contiguity to strangers, and at distance from relations...The contempt of my neighbours has a certain influence; as has also that of my kindred: But these influences are distinct, and never unite; as when the contempt proceeds from persons who are at once both my neighbours and kindred” (SBN 322-323).

El individuo *humeano* depende de su contexto ya que su satisfacción personal (y su personalidad) está cosida a la comparación que los demás hacen de su situación y la que se le presupone como miembro de la comunidad como se recoge en este otro fragmento:

“Every thing in this world is judg’d of by comparison. What is an immense fortune for a private gentleman is beggary for a prince. A peasant wou’d think himself happy in what cannot afford necessaries for a gentleman. When a man has either been accustom’d to a more splendid way of living, or thinks himself

intituled to it by his birth and quality, every thing below is disagreeable and even shameful” (SBN 323).

Las pasiones indirectas a la vez que lo transitan, lo definen para siempre y lo vinculan a una panoplia de necesidades artificiales que se acabarán volviendo fundamentales en el desarrollo íntegro de su naturaleza. Es el ejemplo, como veremos más adelante en detalle, de la necesidad de objetos externos asociados al florecer de pasiones positivas como el orgullo²⁷¹. Hume ha anclado para siempre en su antropología un paradigma que recorrerá sus páginas de principio a fin haciendo sus paradas más importantes en los epígrafes relacionados con el contrato y la igualdad. Se trata de la necesidad que se gesta en el individuo, de forma indefectible, de mantener una cierta jerarquía o diferencia social (*rank*), para dotar de sentido sus aspiraciones.

En Hume, pues, el individuo no puede dotarse a sí mismo de objetivos; no puede dotarse a sí mismo de un discurso cuya meta sea la felicidad; no puede invocar sus intereses sin el concurso de los esquemas grupales interactivos, así de simple. La preponderancia de la conservación del estatus y el rechazo natural a una rebaja del mismo, toda vez que es el estatus social el que determina nuestra capacidad para disfrutar del resto de causas placenteras, será una pieza clave para entender el origen de la justicia y el comportamiento de los pequeños grupos²⁷².

²⁷¹ Wallech afirmaba con acierto que las pasiones que cimentaban la construcción del *self* lo vinculaban para siempre con los elementos externos que las causaban, en este caso con las propiedades. Gerald Postema, dando un paso más, establecía el origen de la avidez en la necesidad de influenciar en los demás y generar cada vez más y mejores motivos de orgullo. Nosotros vamos más allá y entendemos que la necesidad de mantener las desigualdades es un comportamiento que se produce incluso en los desfavorecidos quienes la necesitan para, algún día, poder cambiar de status. Véase: Steven WALLECH. «The Elements of Social Status in Hume’s Treatise.» *Journal of History of Ideas* (1984): 207-218. Gerald J. POSTEMA «Whence avidity? Hume’s psychology and the origins of justice.» Op. Cit.

²⁷² Esto explica también la imposibilidad natural de los individuos postulados por Hume para el contrato y la redistribución de la riqueza ya que supone una rebaja del estatus y hemos visto qué papel juega la idea que tenemos del mismo en la configuración de nuestras pasiones indirectas. La “fama” no es sino la aspiración de cualquier individuo a ejercer influencia sobre los demás entendida esta como una forma de libertad. Todos esos vectores acabarán por conducir a una solución óptima en la creación de la imparcialidad.

3.2.3. Ventajas y desventajas externas. La comunidad y el territorio como fuente de orgullo.

La ventaja y la desventaja es otra de las causas fundamentales del orgullo o la humildad. Sin embargo, pese a la aparente obviedad de dicha afirmación, la concepción que Hume tiene de lo que un individuo considera ventajoso nos enseña, a través de sus ejemplos, las principales e inevitables influencias grupales que sufre su agente y que hasta ahora no habían sido descritas con precisión. Para Hume la ventaja es una percepción que el individuo tiene de los beneficios —geológicos y humanos— de la comunidad a la que pertenece. En este sentido afirma:

“Men are vain of the beauty of their country, of their county, of their parish. Here the idea of beauty plainly produces a pleasure. This pleasure is related to pride. The object or cause of this pleasure is, by the supposition, related to self, or the object of pride...Men are also vain of the temperature of the climate, in which they born; or the fertility of their native soil; of the goodness of the wines, fruits or victuals, produc'd by it; of the softness or force of their language; with other particular of that kind”. (SBN306)

Sin embargo, esta exposición de orgullo “nacional” subvierte para una parte de la comunidad el orden lógico de la mecánica de la pasión. En los ejemplos expuestos se puede apreciar cómo lo que produce orgullo es simple y llanamente un efecto de la concepción de pertenecer de plena totalidad a la comunidad, es decir, la consecuencia de sentirse reconocido dentro de la misma y asumir sus cualidades como propias.

No es que el clima sea placentero y al asociarlo a nuestra comunidad nos sintamos orgullosos —como por otro lado debería ser la cronología de los elementos que componen el orgullo—, sino que nos parece placentero porque nos sentimos orgullosos de pertenecer a una determinada comunidad. De entenderlo de otra forma deberíamos asumir que todos los climas son placenteros, todas las tierras maravillosas etc., dado el orgullo que sobre su territorio o grupo muestran los individuos de cualquier lugar o índole. En el

fondo, lo que atraviesa esta manera de entender la ventaja es la relación de nuestra identidad con la comunidad, es decir, la formación misma de la concepción de la nación²⁷³.

Lo que alimenta el “orgullo grupal” o *nacionalismo* del agente *humeano* es el placer que se deriva directamente de la exclusividad. Es la sensación de exclusividad la que agita su valoración positiva del entorno y la que conduce sus decisiones²⁷⁴. Sirva como ejemplo de esto último el siguiente fragmento:

“There are some, that discover a vanity of an opposite kind, and affect to depreciate their own country, in comparison of those, to which they have travell’d. these persons find, when they are at home, and surrounded with their country-men, that the strong relation betwixt them and their own nation is shar’d with so many, that ’tis in a manner a lost to them; whereas their distant relation to a foreign country, which is form’d by their having seen it and liv’d in it, is augmented by their considering how few there are who have done the same. For this reason, they always admire the beauty, utility and rarity of what is abroad, above what is at home” (SBN 307).

La conciencia grupal de la ventaja no se limita única y exclusivamente a la percepción de un valor añadido a nuestra identidad, sino que opera sobre nosotros moviendo nuestra voluntad hacia decisiones de carácter altruista cuando el individuo descubre que sin comunidad desaparece su éxito personal²⁷⁵.

²⁷³ Esta subversión cronológica en los elementos de la pasión tiene una explicación plausible a partir de los efectos que sobre la identidad tienen las reglas generales. En el caso paradigmático de la nación y nuestro orgullo por la misma, Donald C. Ainslie ha señalado cómo una vez que las sociedades se vuelven extensas, la única forma de entender la empatía por lo que Hume denomina “carácter nacional” se debe exclusivamente a la forma acrítica en la que los individuos han asumido las reglas generales que vinculan su identidad a la de la nación. Véase: Donald C. AINSLIE, “The Problem of the National Self in Hume’s Theory of Justice”, *Hume Studies*, vol 27, n°2 (1995): 289-314.

²⁷⁴ La exclusividad originaria sería auto percibida y sentida porque, como veremos más adelante, la nación surge de cierta exclusión de otros grupos. La posterior sensación de exclusividad puede interpretarse, como vimos en la nota anterior, como un efecto de las *general rules*. Véase: Donald C. AINSLIE, “The Problem of the National Self in Hume’s Theory of Justice”. Op. Cit.

²⁷⁵ Aunque en sentido estricto ni el orgullo ni la humildad son pasiones que a priori muevan a la acción, esta conciencia de la relación entre nuestro *self* y la composición misma del grupo explica lo

La dirección de nuestro altruismo, sin embargo, estará radicalmente determinada por la influencia de aquellos a través de los cuales podemos sentir el bienestar del *pride* o el malestar de la *humility*: los ayudamos en aras de evitar humillarnos en sus fracasos.

Dentro de esta lógica comunitaria que opera en el andamiaje pasional del individuo y que afecta a su voluntad tenemos que atender a los objetivos fundamentales de este ejercicio de “lealtad” grupal. Si atendemos a la conexión entre nuestro orgullo y la posesión de riquezas (que más adelante exploraremos), una de las tendencias observables en los individuos es el deseo de que los que nos rodean sean ricos, es decir, el deseo de que nuestro entorno comunitario —al menos entre aquellos que originariamente lo componen— esté compuesto de individuos susceptibles de excitar nuestra estima algo que queda reflejado con claridad en el siguiente fragmento:

“As we proud of riches in ourselves, so to satisfy our vanity we desire that every one, who has any connexion with us, shou’d likewise be possest of them, and are asham’d of any one, that is mean or poor, among our friends and relations. For this reason we remove the poor as far as from us as possible; and as we cannot prevent poverty in some distant collaterals, and our forefathers are taken to be our nearest relations; upon this account every one affects to be a good family, and to be descended from a long succession of rich and honourable ancestor” (SBN 307).

Del texto se pueden extraer una batería importante de conclusiones encaminadas a una mejor comprensión de los mecanismos que tensan las decisiones e impulsos del individuo, al menos cuando actúa teniendo al grupo como referencia principal.

que más tarde será esa tendencia de altruismo grupal que analizaremos junto a la pasión del amor. A propósito del altruismo véase: Norman KEMP SMITH. *The Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 162; Evander Bradley McGILVARY. «Altruism in Hume’s Treatise.» *The Philosophical Review* 12.3 (1903): 272-298.; Robert J. LIPKIN «Altruism and Sympathy in Hume’s Ethics.» *Australasian Journal of Philosophy* 65 (1987): 18-32.

En primer lugar, Hume señala con claridad una reacción-valoración importante que consolida esta idea de voluntad “grupal”: nos avergonzamos de aquellos que son pobres o no muestran socialmente su capacidad de riqueza. Esta actitud, como Jano, tiene una doble cara: de un lado, muestra el deseo de asegurar posesiones a los que nos rodean, es decir, de actuar de manera altruista desde la óptica del interés personal, influenciados por una *sympathy* fuerte en virtud de la cercanía e impulsada a su vez por las exigencias mismas del orgullo y sus efectos sobre nuestra identidad; pero del otro, funciona como un límite invisible frente a aquellos colectivos o individuos que el agente no estará capacitado para admitir. El agente *humeano* no quiere tener relación con los “pobres”. En el texto lo señala con claridad: la premisa es alejarse y alejar al grupo de aquellos que no pueden sostener el status social a partir de sus posesiones y de los que apenas podemos sentirnos orgullosos en ningún momento. La comprensión o la benevolencia y caridad solo pueden darse entre aquellos que ya forman parte de nuestro círculo y somos incapaces de obviar o expulsar, o respecto de aquella cuya extrema desigualdad hace aflorar sobre nosotros una *sympathy* fuerte.

La conciencia de grupo, la identificación de nuestro *self* con el entorno cercano se muestra en el corolario que Hume atribuye a esta tendencia cuando explica la razón del orgullo por pertenecer a una familia rica. Esa pertenencia supone una ventaja psicológica (no tiene por qué ser real), ya que implica que mentalmente sentimos la pertenencia a un colectivo con capacidad para prevenir la pobreza en el tiempo. El mantenimiento de las posesiones consolida nuestra confianza, así como el hecho de compartir un nexo común, a través de la propiedad, refuerza nuestro sentido de la exclusividad y los vínculos familiares.

Este efecto grupal no ocurre solo con la trasmisión de las posesiones. También cuando lo que se trasmite son honores. La tendencia del individuo a la relevancia y dominancia social que se puso de manifiesto más arriba juega aquí un papel importante. Los honores o las riquezas son símbolos de reconocimiento que se traducen en poder efectivo frente a los demás y en mayores espacios para la

libertad. Es obvio entonces que hay una fortísima tendencia a mantener esas ventajas y comodidades.

Las conclusiones extraídas del análisis de la ventaja muestran, pues, una conciencia comunitaria fundamental en el anhelo de mayor libertad a través del mantenimiento del status vía posesiones, honores y riquezas.

3.2.4. Propiedad y riquezas. Esferas de libertad.

La propiedad es sin duda alguna la relación que más comúnmente produce orgullo (SBN309). Si el sujeto *humeano* estaba fuertemente vinculado a la evaluación del resto de los componentes de la comunidad, es fácil entender la fuerza de la “propiedad” para activar el orgullo dado que la propiedad, dentro del esquema *humeano*, es un reconocimiento artificial —moral— de los demás, un derecho que nos conceden y un sinónimo claro del status que entienden nos pertenece²⁷⁶.

La explicación social en virtud del reconocimiento de la influencia de las propiedades sobre el orgullo arroja luz a la hora de determinar la segunda de las causas —la primera estaba vinculada a nuestra necesidad de que el grupo mantuviera cierto nivel—, que convierten la avidez en una necesidad inevitable e incontrolable en el ser humano. La acumulación de posesiones que se revelará clave en el origen de la justicia está íntimamente relacionada con esta mecánica propia del orgullo y la necesidad del reconocimiento²⁷⁷. Gerald Postema

²⁷⁶ No hay que olvidar que el debate en torno a la propiedad era un lugar común en el siglo XVIII ya que la propiedad constituía y determinaba no solo la posición económica, sino el poder político y el status personal. En el siglo XVIII la propiedad significaba un elemento fundamental para el orden social, es decir, para el reparto de roles dentro de las relaciones humanas. A cada tipo de propiedad (landed, moneyed) se asociaba un tipo de personalidad —recordemos el argumento tory que identifica a los primeros como patriotas y a los segundos como sospechosos de desplazar sus riquezas a futuribles enemigos. Como también ha señalado Steven Wallech al respecto: “not only property generate pleasure in the wealthy and pain in the poor, but specific rules that define ownership also affect the degree of pride and distinction associated with possession. These rules convert the passions of pride and humility into explicit social phenomena”. Steven WALLECH. «The Elements of Social Status in Hume’s Treatise.» Op. cit. p. 210.

²⁷⁷ Hume nos regalaba un ejemplo claro de la relación entre reconocimiento y posesión cuando analizaba las causas del amor que al uso eran las mismas que el orgullo: “A person looking at a window, sees me in the street, and beyond me a beautiful palace, with which I have no concern: I

radiografiaba la naturaleza de la avidez *humeana* asociándola a la necesidad de la influencia y preeminencia sobre los demás. La avidez que Hume ponía sobre la mesa —de clara influencia ciceroniana— actuaba sin control debido a la conexión fundamental de nuestra identidad y bienestar con la opinión de los demás, y la necesidad de hacer prevalecer nuestra influencia sobre ellos a través de los mecanismos que, merced a la mediación de la *sympathy*, derivan nuestro orgullo de una evaluación externa positiva²⁷⁸.

En el fondo, como ya defendimos, lo sustancial en el uso de la propiedad o, mejor dicho, en el ejercicio de acumulación de posesiones es que nos daba ventaja para satisfacer nuestro deseo comunitario y en términos individuales implementar nuestra libertad de espontaneidad cuyo ejercicio en el fondo, o cuya esfera de acción, mejor dicho, depende en gran medida de ellas. La libertad para un agente como el *humeano* que está en constante dependencia de la valoración que del mismo hace el grupo, está en clara dependencia del reconocimiento y por defecto de nuestra capacidad de influencia sobre los demás, y la forma en que materialmente ésta se hace efectiva es la acumulación de posesiones y el reconocimiento que se deriva de ellas. Poseer cosas implica un aumento de nuestras posibilidades de influencia en los demás que se traducirán en el reconocimiento de nuestra valía para el grupo y en un radio mucho más amplio para el ejercicio sin obstáculos de nuestra libertad.

No debemos, sin embargo, limitar nuestra comprensión de la influencia dentro del grupo a la posesión material, sino que debemos ampliar nuestra visión y centrar nuestra atención, a la hora de analizar cómo funciona la dupla posesión-influencia, en el influjo que tiene la percepción del poder efectivo-probable de conseguir propiedades sobre el orgullo. La riqueza ejerce una influencia

believe none will pretend, that this person will pay me the same respect, as if I were owner of the palace” (SBN 331)

²⁷⁸ Postema señalaba con claridad la doble concepción de la avaricia en el *De Officiis* de Cicerón donde los actos injustos siempre provenían o del miedo o de la avaricia, siendo esta última controlable solo en el caso de la necesidad e ilimitada cuando su *leitmotiv* no era sino asegurarse la influencia y la preeminencia en la república. Gerald J. POSTEMA «Whence avidity? Hume’s psychology and the origins of justice.» Op. Cit.

fundamental en nuestra percepción mental (no tiene por qué darse de forma real) sobre lo que está a nuestro alcance y sobre los límites del ejercicio de nuestra libertad —entendida ésta como la satisfacción sin perturbación de nuestros deseos a partir del uso libre de la posesión y la influencia en los espacios de reconocimiento de los demás asociados a la misma²⁷⁹. Hume lo clarifica en el siguiente fragmento del *Treatise*:

“If the property of any thing, that gives pleasure either by its utility, beauty or novelty, produces also pride by a double relation of impressions and ideas; we need not be surpriz’d, that the powers of acquiring this property, shou’d have the same effect. Now riches are to be consider’d as the power of acquiring the property of what pleases; and ’tis only in this view they have any influence on the passions” (SBN311).

La concepción, pues, de este poder es importante a la hora de entender los mecanismos que mueven al individuo. Si bien en Hume no había distinción posible entre el poder y su ejercicio, convirtiéndose este postulado en el elemento clave contra la definición de libertad que manejaba la escolástica, dicha premisa no se cumple cuando éste se relaciona con nuestras pasiones. La mera suposición del poder merced a los imaginarios colectivos, o a las ideas que nuestra imaginación articula a partir de juicios causales fundamentados en experiencias concretas, tiene la misma influencia sobre la voluntad del individuo que la constatación de su ejercicio. La importancia de este efecto no reside tanto en cómo afecta a nuestra capacidad de sentir orgullo, sino a cómo afecta a la valoración y ejercicio de nuestra libertad, así como a nuestra forma de valorar a los demás y su capacidad para “limitarnos”. Hume explica de una forma sencilla cómo se produce ese efecto a distancia que presuponemos procede de algún tipo de razonamiento causa efecto y de alguna evidencia sensible o conjeturable:

²⁷⁹ Recordemos lo que dijimos en los primeros capítulos acerca de la influencia de la creencia en la posibilidad de llevar a cabo nuestros deseos en función de los motivos que intuíamos o deducíamos en los demás; o los ejemplos que el propio Hume ponía al respecto cuando describía ese mismo cálculo en el individuo que acudía al cadalso o el que observaba incrédulo su propia invasión militar.

“we are pleas’d when we acquire an ability of procuring pleasure, and are displeas’d when another acquires a power of giving pain” (SBN312).

La previsión de lo que ocurrirá o del poder que amasan los demás y cómo lo usarán afecta a nuestra pasión y explica en cierto sentido la emergencia de esa necesidad por postularse poderoso e influyente frente a los demás que estará en cierta medida en el origen del conflicto de las posesiones que originará la justicia. Será el rechazo de la humildad previsible lo que pondrá en funcionamiento nuestra voluntad (entendiendo en este caso la suma de nuevas pasiones interpersonales con mayor influencia sobre la voluntad como el amor o el odio). Porque la condición de libertad de un hombre no solo se mide por lo que puede hacer (entendido de forma fáctica), sino por la posibilidad de realización que asocia a sus deseos y que de alguna u otra forma está vinculada a su orgullo. Es en este segundo sentido en el que la sociedad entra en juego y con ella su manera de permitir distintos radios de libertad. El mero razonamiento puede limitar nuestra voluntad y nuestra libertad si como conclusión del mismo derivamos cierto poder restrictivo en los demás. Hume lo explica en este extenso, pero aclaratorio pasaje:

“Nothing is more fluctuating and inconstant on many occasions, than the will of man; nor is there any thing but strong motives, which can give us an absolute certainty in pronouncing concerning any of his future actions. When we see a person free from these motives, we suppose a possibility either of his acting or forbearing; and tho’ in general we may conclude him to be determin’d by motives and causes, yet this removes not the uncertainty of our judgments concerning these causes, nor the influence of that uncertainty on the passions. Since therefore we ascribe a power of performing an action to every one, who has no very powerful motive to forbear it, and refuse it to such as have; it may justly be conclud’d, that power has always a reference to its exercise, either actual or probable, and that we consider a person as endow’d with any ability when we find from past experience, that ’tis probable, or at least possible he may exercise it. And indeed, as our passions always regard the real existent of objects, and we

always judge of this reality from past instances; nothing can be more likely of itself, without any farther reasoning, than that power consists in the possibility or probability of any action, as discover'd by experience and the practice of the world" (SBN 313)

En este sentido, por ejemplo, un individuo sabe que su libertad se ha coartado cuando otro tiene sobre él una autoridad arbitraria y sin límite, aún cuando no la ejerza como queda reflejado en el siguiente fragmento:

"But when a person acquires such an authority over me, that not only there is no external obstacle to his actions; but also that he may punish or reward me as he pleases, without any dread of punishment in his turn, I then attribute a full power to him, and consider myself as his subject or vassal" (SBN312)²⁸⁰.

El ejercicio del poder, su constatación material, es siempre el centro de gravedad dentro del ser humano ya sea de forma actual o probable como en esta ocasión. En la aparición del orgullo siempre hay una concepción del poder efectivo o probable del que disponemos para ejercer nuestra libertad que no es sino una traducción del estatus que los demás tienen razones suficientes para concedernos —en base a sus propias previsiones del poder efectivo que podemos ejercer sobre ellos y de la autoevaluación del que ellos mismos poseen.

Esto último explica con claridad una doble tendencia natural en el agente. En primer lugar, la tendencia a evitar que los demás (y entendemos por los demás a aquellos que no forman parte de su círculo próximo) acumulen una autoridad excesiva como consecuencia directa de los efectos negativos sobre nuestra propia autoevaluación. Hume lo expone en el siguiente fragmento:

"Now 'tis evident, that wherever a person is in such a situation with regard to me, that there is no very powerful motive to deter him from injuring me, and consequently 'tis uncertain whether he will injure me or not, I must be uneasy in such a situation, and cannot consider the possibility or probability of that injury

²⁸⁰ Esa conciencia de incapacidad será la claustrofóbica sensación que Hume prevé tendrán las nuevas generaciones que se incorporen a una sociedad institucionalizada.

without a sensible concern. The passions are not only affected by such events as are certain and infallible, but also in an inferior degree by such as are possible and contingent. And tho' perhaps I never really feel any harm, and discover by the event, that, philosophically speaking, the person never had any power of harming me; since he did not exert any, this prevents not my uneasiness from the preceding uncertainty." (SBN 313)

Estamos genéticamente diseñados para rechazar la tiranía en contextos de información limpia y no alienados. La importancia de esto último en relación con la aceptación de ciertos comportamientos o normas de justicia es muy interesante. Resulta, para el individuo que Hume postula, sencillamente imposible que alguien acepte o se pliegue con su comportamiento (recordemos que en la justicia de Hume no hay pacto), a un sistema normativo en el que pueden tener su libertad seriamente limitada, y mucho menos la institucionalización de un poder político de similares características. De hecho, si tras el análisis de la circunstancia de la justicia entendiéramos la necesidad de postular individuos en esa situación sería muy difícil interpretar que su carácter conflictivo se disipa con una estrategia de prudencia. Entenderíamos que su lucha por la igualdad, entendida aquí como una aversión natural a la autoridad de los demás no cesaría jamás, acercando de esta forma los fines del individuo *humeano* a los propuestos por Tocqueville para el devenir de las sociedades, ya que determinadas figuras supondrían ese anhelo legítimo y constante por la igualdad en términos de libertad. Esta búsqueda de igualdad no debe interpretarse como una búsqueda de un sistema igualitario o equitativo, sino simple y llanamente una búsqueda de aumento de libertad como se puede deducir del siguiente fragmento:

"We may farther observe, that this satisfaction encreases, when any good approaches in such a manner that it is in one's own power to take or leave it, and there neither is any physical impediment, nor any very strong motive to hinder our enjoyment. As all men desire pleasure, nothing can be more probable, than its existence when there is no external obstacle to the producing it, and men perceive no danger in following their inclinations" (SBN 314)

El individuo *humeano* está diseñado para orientar su acción a una mejora constante de los espacios de libertad de los que dispone. La ampliación de la esfera de libertad, es pues, una tendencia a través de la cual se explicará cualquier comportamiento anti sistémico, así como la creación del mercado entre aquellos que converjan en lo paradójico de producir con la acumulación de posesiones su propia inestabilidad.

En segundo lugar, y asociada a la búsqueda de libertad y a nuestra tendencia a evitar la acumulación de poder en los demás, tenemos su antítesis que no es sino la tendencia de los individuos a la dominación o acceso a la autoridad que Hume retrata en el siguiente fragmento:

“For the same reason, that riches cause pleasure and pride, and poverty excites uneasiness and humility, power must produce the former emotions, and slavery the latter. Power or an authority over others make us capable of satisfying all our desires; as slavery, by subjecting us to will of others, exposes us to a thousand wants, and mortifications.

’Tis here worth observing, that the vanity of power, or shame of slavery, are much augmented by the consideration of the persons, over whom we exercise our authority, or who exercise it over us. For supposing it possible to frame, statues of such an admirable mechanism that they cou’d more and act in obedience to the will; ’tis evident the possession of them wou’d give pleasure and pride, but not to such a degree, as the same authority, when exerted over sensible and rational creatures, whose condition, being compared to our own, makes it seem more agreeable and honorable” (SBN 315)²⁸¹.

El poder y la autoridad sobre los demás son cruciales para la satisfacción de nuestros deseos, y si bien no podemos interpretarlo a pie juntillas en lo que respecta a los círculos de amigos donde el desequilibrio tendrá su respuesta en la

²⁸¹ Al hombre rico le interesa mantener a su alrededor un buen número de pobres con los que compararse y así implementar su placer. Esta afirmación explicará de algún modo la tensión en el progreso de la sociedad entre los que defenderán una estrategia burguesa que sostiene dicha desigualdad, y los que, de forma antistémica o no, la combaten.

configuración de las normas de la justicia y la constitución del mercado, sí podemos entrever aquí la idea que sostiene que para un grupo puede resultar un objetivo legítimo y plausible la búsqueda de dominación de otro distinto en aras de garantizar su propia estabilidad interna. En este sentido, podríamos entender algunos de los pasos presupuestos en el origen del gobierno. Sobre todo, si, como vemos en el texto, el placer aumenta en función de sobre quiénes ejercemos el poder. En el caso que nos ocupa, es entendible que una serie de individuos esté interesada en el mantenimiento o creación de una clase pobre con la que compararse y multiplicar el goce de su status.

3.3. Amor y odio.

3.3.1. Definición

Las pasiones indirectas del amor y el odio jugarán, junto con las ya expuestas, un papel crucial y fundamental en la comprensión del carácter social y comunitario del agente *humeano*. Su naturaleza también es definida por Hume identificando y diferenciando su objeto y sus causas. El objeto del amor o el odio es siempre otra persona de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos íntimamente conscientes. Las causas son las mismas que atribuíamos al orgullo y la humildad, es decir, la sensación de placer o dolor que producen por sí mismas las características del agente objeto de la pasión:

“We may also suppose with some shew of probability, that the cause of both these passion (love and hatred) is always related to a thinking being, and that the cause of the former produce a separate pleasure, and of the latter a separate uneasiness” (SBN 331)

Si bien el orgullo y la humildad no eran una fuente directa para la acción, el amor sí lo será en tanto en cuanto es el principal productor de deseos. En este sentido, en los primeros compases de su exposición del amor, Hume termina de dejar claro lo que ya anticipamos en la exposición del amor a la fama y el orgullo: que, en el fondo, todo nuestro sistema para producir deseos depende en última instancia de la aprobación de los demás:

“There are few persons, that are satisfy’d with their own character, or genius, or fortune, who are no desirous of showing themselves to the world, and acquiring the love and approbation of mankind” (SBN 331-2).

El deseo de reputación orienta nuestras decisiones; está por encima del orgullo y lo determina ya que nuestra preferencia está condicionada a lo que los demás entienden por bueno tener o elegir.

Otro de los elementos interesantes de la mecánica del amor que nos ofrece información relevante en cuanto al modo en el que se gestan los deseos en el individuo es la condición de que la cualidad que nos agrada tiene que ser constante en la personalidad del sujeto. Como esto último requiere de conocimiento y experiencia, el amor (en su vertiente de productor de deseos o de evaluación moral) se limita a aquellos que nos rodean o de los que, entendemos, tenemos información cierta acerca de su personalidad. La importancia de este detalle se vuelve evidente en nuestra interpretación del origen de la justicia. El amor es una forma de reconocimiento, de vinculación entre el destino de un sujeto y el nuestro, o el de nuestras decisiones. En este sentido, veremos más adelante cómo hay grupos incapaces de simpatía, compasión etc., con otros grupos conflictivos a sabiendas de la legitimidad de su acción. La respuesta a este interrogante la tenemos en el siguiente texto:

“’Tis evident in the first place, that the circumstance is not decisive; and tho’ it may be able to diminish the passions, ’tis seldom it can entirely remove them. How few criminals are there, who have no ill-will to the person, that accuses them, or to the judge, that condemns them, even tho’ they be conscious of their own desert? In like manner our antagonist in a law-suit, and our competitor for any office, are commonly regarded as our enemies, tho’ we must acknowledge, if we wou’d but reflect a moment, that their motive is entirely as justifiable as our own” (SBN350-1).

3.3.2. *El parroquialismo, de nuevo: el amor sin causa.*

Para Hume, los hombres se unen sin necesidad de perseguir ninguna eficiencia colectiva o cooperativa. El aburrimiento puede trasmutar su genética y adoptar la forma de la necesidad aristotélica generando grupo o comunidad:

“I so far agree, that I own the mind to be insufficient, of itself, to its own entertainment, and that it naturally seeks after foreign objects, which may produce a lively sensation, and agitate the spirits...Hence company is naturally so rejoicing, as presenting the liveliest of all objects, viz., a rational and thinking Being like ourselves, who communicates to us all the actions of his mind; make us privy to his inmost sentiments and affections; and lets us see, in the very instant of their production, all the emotions, which are caus'd by any object” (SBN 353).

Si bien la compañía de otro ser humano es positiva para nosotros en casi todos los sentidos, la compañía de nuestro grupo cercano o cerrado nos genera un placer de tal magnitud que incapacita nuestra propia capacidad crítica:

“Nothing is more evident, than that any person acquires our kindness, or is expos'd to our ill-will, in proportion to the pleasure or uneasiness we receive from him, and that the passions keep pace exactly with the sensations in all their changes and variations...When our nation is at war with any other, we detest them under the character of cruel, perfidious, unjust and violent: But always esteem ourselves and allies equitable, moderate, and merciful If the general of our enemies be successful...he is a sorcerer. He has communication with daemons...he is bloody-minded, and takes pleasure in death and destruction. But if the success be on our side, our commander has all the opposite good qualities...his treachery we call policy: his cruelty is an evil inseparable from war. In short, every one of his faults we either endeavour to extenuate, or dignify it with the name of that virtue, which approaches it. 'Tis evident the same method of thinking runs thro' common life” (SBN 348).

Esto ocurre así debido a que:

“For as the company of stranger is agreeable to us for a short time, by enlivening our thought; so the company of our relations and acquaintance must be peculiarly agreeable, because it has this effect in a greater degree, and is more durable influence” (SBN353)

Nuestro grupo nos es más agradable porque la pasión es más intensa y duradera. Y esto es así porque las transformaciones que sufre nuestra identidad necesitan a su vez de una especie de “sustrato” repetitivo que nos dote de carácter, y en este sentido, aquello que nos resulta semejante desde el punto de vista de la costumbre produce en nosotros esa sensación de reconocimiento que altera el orden natural del “acostumbrarse”, y en lugar de disipar la fuerza de la novedad inicial, la reproduce con facilidad:

“in both cases a love or affection arises from the resemblance, we may learn that a sympathy with others is agreeable only by giving an emotion to the spirits, since an easy sympathy and correspondent emotions are alone common to relation, acquaintance, and resemblance” (SBN 354)

A pesar de la requerida “doble relación” de impresiones e ideas entre la causa y el efecto para la aparición del amor y el odio, Hume introduce una excepción en el caso del primero. El amor puede ser excitado solo por una relación de un tipo distinto, a saber, entre nosotros mismos y el objeto —sin exigirle a este último ninguna cualidad que de forma aislada pudiera resultar placentera o destacable. Esta peculiaridad es de suma importancia para entender el comportamiento grupal del individuo, su parroquialismo e incapacidad de actitud crítica respecto de lo que hace. La relación de cercanía vuelve miope al individuo en este sentido. La base textual para esta afirmación la encontramos al inicio de la exposición del amor a las relaciones donde Hume afirma lo siguiente:

“Whoever is united to us by any connexion is always sure of a share our love, proportion'd to the connexion without enquiring into his other qualities. Thus the relation of blood produces the strongest tie the mind is capable of in the love of parents to their children, and a lesser degree of the same affection, as the relation lessens. Nor has consanguinity alone this effect, but any other relation

without exception. We love our country-men, our neighbours, those of the same trade, profession, and even name with ourselves” (SBN 352).

No solo la conexión puede generar un amor acrítico, sino que también la “*acquaintance*”, o el hábito y la intimidad que adquirimos con una persona (a pesar de que no tenga una relación constatable con nosotros más allá de la frecuencia de verla). Esto tiene serias implicaciones en la propia evaluación moral y gestación de deseos. La frecuencia, que en el fondo no es sino otro tipo de relación produce ese solapamiento de la actitud crítica y nos gobierna circunstancialmente haciendo brotar la pasión del amor y la preferencia por dichas personas. Si recordamos lo que Hume decía acerca de las exigencias inherentes al grupo, como por ejemplo aquella necesidad de trabajar para que la comunidad no estuviera compuesta por “pobres” etc., estas afirmaciones pueden conducirnos a vislumbrar un individuo absorbido por una lealtad casi irracional que lo maneja y en aras de la cual elabora su proyecto de vida grupal. En el fondo, es la propia naturaleza de la *sympathy* la que produce este efecto sobre la agencia. En Hume la *sympathy* no es una cualidad ilimitada del individuo, sino que trae consigo limitaciones cruciales. La *sympathy* no es una comunicación indiscriminada de los sentimientos de los demás, sino el vehículo a través del cual las relaciones cercanas se logran afianzar y, por ende, la principal barrera para la apertura del propio grupo a la comprensión de la diferencia. La generación empática de una pasión en nosotros tiene lugar cuando recibimos la idea de la pasión en otra persona a través de la observación de los signos externos. Esto implica que solo podemos “simpatizar” con los sentimientos de aquellos que están ante nosotros, a con la gente de cuyas circunstancias conocemos una descripción fiable y completa. No podemos simpatizar con categorías generales como las de “humanidad” —esta será una de las diferencias fundamentales a la hora de entender la motivación moral respecto de Hutchenson—, o con

etiquetas sociales como “los desfavorecidos” etc., o con personas lejanas a nosotros territorialmente o socialmente²⁸².

3.3.3. *La estima por los ricos y los poderosos*

Entramos en un terreno delicado dentro de la exposición de las pasiones por parte de Hume. Dentro de su sistema todo parece bien ensamblado excepto esta compleja situación de la estima por el rico o poderoso²⁸³.

Hume tiene una cosa clara:

“Nothing has a greater tendency to give us esteem for any person, than his power and riches; or contempt, than his poverty and meanness. And as esteem and contempt are to be consider’d as species of love and hatred, ’twill be proper in this place to explain these phenomena” (SBN 357)

Una serie de cuestiones surgen al hilo de esta afirmación: ¿Por qué surge la estima y no las pasiones atravesadas del principio de comparación como la envidia? ¿Se puede dar esta pasión, necesitada de la *sympathy*, con personas que no forman parte de nuestro círculo más cercano? Hume explica este fenómeno desconcertante a través de tres causas. La primera de ellas parte de la idea de que siendo las posesiones agradables por sí mismas, producen un sentimiento de placer en aquellos que las admiran —en los cuales el principio de comparación se

²⁸² El propio Whelan señala en este sentido la similitud en la forma de entender la fuerza de la sociabilidad empática del individuo *humeano* con la propuesta por Shaftesbury, destacando que en ambos: es en el “grupo pequeño” donde el interés material se ha asentado como el modelo donde la sociabilidad cristaliza de manera definitiva y se posiciona frente a una idea generalista y homogeneizante como, por ejemplo, la de humanidad. Véase: Frederick G WHELAN. Op. Cit. p. 170-178. Una idea similar puede encontrarse en: John B. STEWART. Op. Cit. p. 66.

²⁸³ Gerald Postema se ha cuestionado acerca de esta aparente incoherencia tratando de demostrar la razón por la cual la riqueza de los otros produce estima en lugar de envidia o resentimiento como cabría esperar dentro del esquema *humeano*. Su respuesta parte de la “*mirroring construction of the self*” de los individuos y el concurso de las *generals rules* y la *sympathy* para hacer partícipes en la distancia de la creencia en la ventaja que obtendrían de los poderosos los individuos desfavorecidos, y de la mayor influencia de aquellos que ostentan más reconocimiento en la sociedad. La explicación de Postema a la no aparición de la envidia es que, según su interpretación, lo que aparece es el sentimiento de emulación para acaparar el mismo grado de libertad e influencia que los poderosos y que nos obliga a ser más industriosos y a acaparar más posesiones. Para nosotros, sin embargo, esta lectura es incompleta, ya que solo sirve entre aquellos que son del mismo grupo y tienen razones para competir. Véase: Gerald J. POSTEMA. Op. Cit.

inhibe. La segunda causa plausible por la que la estima puede florecer en el agente es la expectación de la ventaja que el sujeto puede extraer del rico al compartir sus posesiones. La tercera causa es la propia *sympathy* que nos hace participar de la satisfacción de aquellos poseedores a los que nos acercamos.

Respecto de la primera causa, Hume afirma que siendo sus posesiones agradables nos producen un sentimiento compartido, empático, de placer. En cierto sentido es cierto, pero no suficiente para la formación de una pasión compleja que aúna amor y humildad como la estima. La explicación para la formación de la pasión a partir de las cualidades de las pasiones hay que buscarla en la formación del deseo de los individuos a partir de la imitación de aquellos a los que reconocen dentro del grupo. Como afirma Postema, estimamos a “amigos” ricos que nos hacen desear lo que tienen, pero que al ser considerados amigos, es decir, al pertenecer a nuestro grupo cercano, no podemos envidiar ni odiar²⁸⁴. En este sentido, la estima por los ricos es solo una cualidad que poseen los individuos dentro de la comunidad y solo asumible entre aquellos que comparten una estrecha relación.

La segunda causa que Hume arguye, adolece de la misma falta de consistencia. El propio Hume se da cuenta de los problemas de coherencia que suscita el hecho de que el amor se funde en la previsión que tengamos de adquirir ventaja de las riquezas del rico, ya que implica que tengamos una relación cercana con él o, al menos, elementos de juicio suficientes como para considerarla factible. De no ser así, resulta ciertamente difícil entender esta estima:

“We must suppose a friendship and good-will to be conjoin'd with the riches. Without that circumstance 'tis difficult to conceive on what we can found our hope of advantage from the riches of others, tho' there is nothing more certain,

²⁸⁴ En el origen de la justicia veremos cómo la imposibilidad de satisfacer el deseo de emulación debido a la escasez de posesiones implicará la constitución de la justicia y el mercado —el amor grupal que se tienen facilitará a los agentes la asunción de las normas y la identificación de un interés común como grupo. Postema, en este sentido, al no diferenciar la constitución de distintos grupos cree que solo ocurre esa primera convergencia: “in the condition of Humean `state of nature' competition for esteem takes the elemental form of competition over possessions, the carrier of esteem as well as the stuff of survival”. Gerald J. POSTEMA. Op. Cit. p 386.

than that we naturally esteem and respect the rich, even before we discover in them any such favourable disposition toward us” (SBN 361)

¿Cómo es esto último posible? Si bien podemos aceptar la idea de que la influencia de una regla general o creencia instalada en la sociedad nos puede influenciar a la hora de establecer un juicio que prevea la posibilidad remota de adquirir una ventaja, y esto serviría para aceptar la tesis *humeanas*, no serviría sin embargo para aquellos miembros de la misma sociedad donde la lejanía impida de cualquier manera, al menos mientras la educación no se ha consolidado, la previsión de cualquier ventaja por muy remota que esta fuera. ¿Cómo, entonces, es posible que la estima sea entendida por Hume desde ese punto de vista tan genérico? La respuesta ya la anticipamos anteriormente; la propiedad en el siglo XVIII es algo más que una mera ventaja, expresa un signo claro del carácter moral de su poseedor. El protoliberalismo entendía esta conexión como algo natural, como un signo de diferenciación moral que al parecer Hume entendió como un instinto evaluativo común a cualquier individuo independientemente de su condición:

“A man, who is himself of a competent fortune, upon coming into a company of strangers, naturally treats them with different degrees of respect and deference, as he is inform’d of their different fortunes and conditions; tho’ ’tis impossible he can ever propose, and perhaps wou’d not accept of any advantage from them. A traveler is always admitted into company, and meets with civility, in proportion as his train and equipage speak him a man of great or moderate fortune. In short, the different ranks of men are, in a great measure, regulated by riches, and that with regard to superiors as well as inferiors, strangers as well as acquaintance”. (SBN 361-2)

La tercera causa viene a confirmar lo que estaba implícito en las otras dos. Hume la sitúa en la simpatía que nos hace partícipes de la satisfacción de aquellos que nos son cercanos. Solo a través de la educación y de la alienación pueden los que no son cercanos participar del juego psicológico que les hace creer que pueden obtener ventaja futura de los ricos o aspirar a su condición.

Podemos afirmar que la estima por los ricos que no forman parte de nuestro círculo y de los cuales no podemos obtener ventaja solo puede darse una vez que la sociedad se ha conformado y que hay un contexto ético y normativo que transforma la propiedad y su mantenimiento en una condición del estatus social y la posición social. En Hume, a diferencia de Kant, el valor moral de una persona, su dignidad, su condición de ciudadano y el ejercicio de su libertad están en una íntima relación con aquello que poseen.

Hume ha confundido los dos aspectos de las circunstancias. En el estado presocial, antes de la configuración de la justicia, no puede darse una estima por el rico a no ser que forme parte de nuestro grupo y constituya una causa evidente de orgullo. Sin embargo, echada a andar la normatividad moral de la justicia y la consolidación de los valores morales que relacionan propiedades, situación social y caracteres o personalidades, la estima por alguien rico y poderoso se convierte en un lugar común siempre y cuando la comparación no sea posible.

Sin cerrar el hilo argumentativo, y siguiendo con la explicación social que Hume hace de la estima a los ricos con independencia de la cercanía, es interesante ver cómo la fundamenta en la influencia (que solo puede ser social) de las “general rules”. Socialmente se establece la creencia de la ventaja de estar cerca de un rico y el individuo mimetiza dicha creencia hasta convertirla en motor de la pasión de la estima como advierte Hume:

“The general rule still prevails, and by giving a bent to the imagination draws along the passion, in the same manner as if its proper object were real and existent”. (SBN362)

3.4. Benevolencia e ira

Las pasiones suponían para el análisis filosófico una dificultad que las ideas, dada su impenetrabilidad, no ofrecían: la de combinarse más allá de la mera composición hasta llegar a mezclarse y dar lugar a nuevas pasiones. En este sentido, Hume analiza los ingredientes susceptibles de ser mezclados con el amor y el odio y el resultado en forma de pasión que surge de los mismos.

El amor y el odio son pasiones incompletas, no descansan en la emoción que producen, sino que llevan a la mente mucho más lejos. Esto corrobora que, en realidad, lo que configura la agencia *humeana* no puede considerarse al margen de la realidad grupal ya que el principal motor, o uno de los principales motores al margen de los instintivo, es el amor o el odio que solo pueden darse, como hemos comprobado con anterioridad, en comunidad. Como indica Hume, el amor siempre es seguido por un deseo de felicidad de la persona objeto de nuestro amor y una aversión a su miseria, mientras que el odio va acompañado de un deseo de miseria y de una aversión de la felicidad de la persona que odiamos. Hay que tener en cuenta que el individuo que pone en marcha la estrategia de comportamiento que dará lugar a la creación y aceptación de las normas de justicia está influenciado por esta tendencia indisoluble en su naturaleza al igual que aquellos que aprueban dichos comportamientos y los asumen. Esta tendencia, pues, incapacita por completo al agente para actitudes cooperativas con aquellos que no entendemos que formen parte de nuestro círculo cercano o de intereses, o cuyos comportamientos perjudican en cierta forma a los nuestros.

Un último elemento que confirma la importancia del grupo en la agencia del individuo es la conexión del amor con el deseo en términos de causa-efecto. Hume rechaza que haya una finalidad asociada de forma sustancial al deseo, y mucho menos que esta sea, precisamente, el amor. Lo que define al amor y al odio no es el deseo, sino al revés. El individuo *humeano* es un individuo irremediamente comunitario cuyos deseos están mediados por esa relación y de las cuales no puede separarse. En este sentido, no puede esperarse del agente *humeano* un ejercicio de integración racional del otro; está incapacitado para el reconocimiento puramente intelectual del derecho del otro²⁸⁵. El derecho, que en Hume no es sino un reconocimiento que se articula con el comportamiento que respeta la posesión, solo puede darse en un contexto donde el amor como pasión

²⁸⁵ Para profundizar en esta circunstancia véase: Yuval LIVNAT «Benevolence and Justice.» *Journal of Value Inquiry* 37.4 (2003): 507-15.; Catherine WILSON «A Humean Argument for Benevolence to Stranger.» *Monist* 86.3 (2003): 454-68.

puede florecer con garantías —ya que la evaluación moral dependerá del amor— y para esto es fundamental una comunidad de intereses²⁸⁶.

3.5. Compasión

El deseo de felicidad o miseria no es un efecto exclusivo que surge únicamente con la pasión del amor o el odio, sino que es susceptible de aparecer a partir de principios secundarios que conforman una especie de falsificación pasional. La compasión en este sentido imita los efectos del amor. La piedad o compasión es definida en Hume del siguiente modo:

“Pity is a concern for...in the misery of others, without any friendship or enmity to occasion this concern” (SBN 369)

La piedad puede surgir sin la intermediación de la amistad y la enemistad. Lo que opera en ellas según Hume es la simpatía; pero una simpatía que, a pesar de tener como objeto algo que no nos afecta de manera directa o indirecta, se produce con una intensidad altísima y vívida:

“All human creatures are related to us by resemblance. Their persons, therefore, strike upon us in a lively manner, and produce an emotion similar to the original one...A spectator of a tragedy passes thro’ a long train of grief, terror, indignation, and other affections, which the poet represents in the persons he introduces. As many tragedies end happily, and not excellent one can be compos’d without some reverses of fortune, the spectator must sympathize with all these changes, and receive the fictitious joy as well as every other passion”. (SBN 369)

La manera en la que Hume entiende que se produce esta transmisión de sentimientos es debido a que formamos un juicio de la condición de esa persona (podemos formarlo con garantías porque no estamos afectados), y conducimos nuestra imaginación desde las causas de su condición hasta sus efectos, valorando a posteriori la actuación del individuo con admiración o rechazo,

²⁸⁶ La importancia de este límite en la génesis de la justicia es fundamental: explica la imposibilidad de un contrato social al modo hobbesiano, lockiano o roussoniano.

siguiéndose de la misma la compasión por la mala fortuna en el caso de que la hubiera. La imaginación es afectada por la *general rule* y nos hace concebir una idea viva de las pasiones por las que atraviesa el individuo haciéndonos sentir la misma pasión como si fuéramos nosotros o alguien cercano los involucrados. Se trata de una *sympathy* parcial. Un ejemplo aclara esta concepción de forma definitiva:

“’Tis an aggravation of a murder, that it was committed upon persons asleep and in perfect security; as historians readily observe of any infant prince, who is captive in the hands of his enemies, that he is more worthy of compassion the less sensible he is of his miserable condition. As we ourselves here acquainted with the wretched situation of the person, it gives us a lively idea and sensation of sorrow, which is the passion that generally attends it; and this idea becomes still more lively, and the sensation more violent by a contrast with that security and indifference, which we observe in the person himself”. (SBN 371)

Este fenómeno explicaría por qué el encuentro con la “información moral” de la desigualdad es el clave para entender el avance institucional en aras de la igualdad. Hemos defendido cómo el agente humano es impermeable a las tribulaciones de aquellos individuos que no están en el radio de su *sympathy*, sin embargo, cuando la intensidad es grande, la *sympathy* opera sobre la imaginación y “obliga” al agente, por mediación de una *general rule*, a entender que sendas voluntades corren paralelas y de un modo oblicuo a preocuparse por el destino de esos otros agentes que apriori, y en circunstancias normales, pasarían desapercibidos para él.

3.6. Malicia y envidia. El imperio del principio de comparación.

La definición de malicia que Hume nos ofrece en el *Treatise* es la siguiente: “alegría en el sufrimiento de los demás, sin ofensa o injuria de por medio”. Para entender esta pasión debemos, previamente, entender el papel que la comparación ejerce, al margen de la *sympathy*, en la autoevaluación de nuestra identidad y nuestra posición social.

El “uso” de la comparación por parte del agente tiene en Hume una connotación negativa que deja sobrevolar un supuesto a todas luces problemático dentro del esquema de su pensamiento como podemos apreciar en el siguiente fragmento:

“So little are men govern'd by reason in their sentiments and opinions, that they always judge more of objects by comparison than from their intrinsic worth and value” (SBN372).

¿Qué quiere decir Hume con ser gobernado por la razón en materia de sentimientos? ¿Es posible esto último, dados los principios y supuestos que ha desarrollado? en ese caso, ¿es solo la comparación la manera de juzgar de los individuos, al menos cuando no puede mediar la simpatía que hemos dado en denominar grupal?

Hume explica el ejercicio de la comparación y su influencia a través de dos principios. El primero afirma que los objetos e ideas se nos presentan siempre acompañados de una emoción proporcionada. La *custom*, sin embargo, nos hace insensibles a esa emoción y hace que la confundamos constantemente con el sujeto o idea y nos aleje de la percepción real del valor intrínseco del objeto. Con el segundo principio se indica nuestra adherencia inevitable a las “general rules” las cuales pueden pervertir nuestros sentidos sin que percibamos en ningún momento nuestra falta de objetividad en la evaluación. Con esto se concluye que el agente *humeano* maneja un filtro sobre el que estructura sus intereses enormemente mediatizado.

La principal conclusión aquí es sin duda el hecho de que el aumento o disminución de la emoción que experimentamos, en función claramente de la comparación inconsciente que se produce en nosotros, nos engaña a la hora de establecer un juicio sobre las dimensiones reales del objeto. Algo similar nos puede ocurrir a la hora de evaluar los efectos de nuestros comportamientos y el de los demás en el origen de la justicia.

Partiendo del hándicap que trae consigo la comparación podemos entender sus consecuencias cuando el papel que juega es el de nuestra propia autoevaluación:

“The misery of another give us a more lively idea of our happiness, and his happiness of our misery” (SBN375)

Cuando Hume explica que nos juzgamos a nosotros mismos por comparación con los demás, debemos tener en cuenta que se trata de una comparación con gente no cercana sobre la que no puede mediar amor u orgullo, porque de ser así tendríamos un grave problema de coherencia y el individuo *humeano* caería en los resortes de la individualidad hobbesiana. Se produce, a través de la comparación, un doble ejercicio en la voluntad del agente *humeano*: de un lado, cuando la comparación se produce sobre otro agente sobre el que el amor puede producirse, la comparación despierta la emulación, de otro, cuando la comparación se produce con un agente al margen del radio de nuestra sympathy, se produce envidia.

Si comparásemos la miseria de alguien que nos es cercano, lo que se debería producir es benevolencia, pero no alegría, a menos que podamos ejercer la comparación al margen de los fenómenos más directos de juicio. Sin embargo, Hume deja claro que el juicio por comparación es un juicio que procede de nuestra incapacidad para ver la realidad en su auténtico valor:

“Here then is a kind of pity reverts, or contrary sensations arising in the beholder, from those which are felt by the person, whom he considers. In general, we may observe, that in all kinds of comparison an object makes us always receive from another, to which it I compar’d, a sensation contrary to what arises from itself in its direct and immediate survey”. (SBN 375)

Cuando la comparación es con alguien cercano, sin embargo, lo que surge de la comparación no se proyecta en el otro individuo sino sobre nosotros mismos, es decir, empatizamos con el sentimiento que tendría la otra persona si se comparara con nosotros. Por eso, la comparación con extraños nos induce, por ejemplo, a que existan pobres, pero la simpatía nos induce a la eliminación de la

pobreza en nuestro entorno. Con este ejemplo podemos poner el broche a los elementos de influencia grupal.

Que la envidia puede ser un motor eficaz en el origen de la justicia, al menos en el enfrentamiento entre distintos grupos de individuos vertebrados por intereses claramente contrapuestos y no por una competición por reconocimiento basada en la estima, lo muestra este texto:

“Envy is excit’d by some present enjoyment of another, which by comparison diminishes our idea of our own”. (SBN 377)

Lo que se moviliza en la envidia no es tanto la pasión de la avidez, sino la consideración que de nosotros mismos tenemos, es decir, el juicio que surge acerca de quiénes somos en realidad, cuál es nuestra libertad y cuál es nuestra dignidad. Hume no explora el concepto de dignidad, pero en el fondo está en la base del conflicto humano tal y como él lo plantea. Desde el empirismo, la dignidad se constituye con las posesiones o con la probabilidad fáctica del ejercicio de la libertad, el goce y la felicidad, y esto es algo que en la sociedad *humeana* está expuesto de forma constante en la comparación que hacemos de lo que tienen los demás; luego, en el origen de la justicia puede darse esa lucha por la dignidad, o posteriormente, en el periodo fundacional del gobierno con la aparición de nuevas generaciones encorsetadas en un contexto artificial lesivo.

A diferencia de lo que pudiera creerse, Hume señala cómo la envidia puede producirse en sentido inverso²⁸⁷:

“But even in the case of inferiority, we still desire a great distance, in order to augment still more the idea of ourself”.

Este efecto de la comparación explica claramente la necesidad de la desigualdad en el desarrollo social que Hume propone; al mismo tiempo, explica también por qué las normas de justicia no son unas medidas para resolver esa situación. La tendencia fundamental entre los seres humanos es la de disminuir la desigualdad

²⁸⁷ Este segundo tipo de envidia lo exploraremos cuando analicemos las causas psicológicas de la necesidad de la desigualdad en algunos grupos.

por parte de aquellos que se encuentran situados en el extremo inferior de la sociedad y la de agrandarla por parte de aquellos que gozan de la cómoda situación que ofrece el otro extremo. En esa dialéctica de tensión se sostiene la sociedad. Luego, la avidez que genera el primer conflicto de justicia, es a la vez un impulso natural y una necesidad personal de dignificación. La complejidad de esta búsqueda de estatus se puede refinar con el mercado, pero planteará serios problemas para las nuevas generaciones.

Hume termina de sentenciar esta dialéctica cuando afirma que no es la desproporción lo que produce la envidia, sino la proximidad entendida desde el punto de vista del estatus. Alguien muy rico no siente “envidia” del pobre muy pobre, pero sí la sentirá del pobre que progresa y se acerca a su estatus. Lo que deseamos es mantener nuestra exclusividad y no compartirla para que deje de serlo.

3.7. La semejanza en la tendencia final de la pasión y su deseo. La base de la cooperación en el origen de la justicia.

Hume no desconoce lo extraño de la relación entre el amor y la piedad y el odio y la malicia. Sabe de la contradicción que a priori supone para su sistema dado que siendo la piedad una tristeza y la malicia una alegría, la primera debería producir odio y la segunda amor. La respuesta que evita esta aparente contradicción amplía el catálogo de cualidades de las pasiones:

“In order to cause a transition of passions, there is requir’d a double relation of impressions and ideas, nor is one relation sufficient to produce this effect. But that we may understand the full force of this double relation, we must consider, that ’tis not the present sensation alone or momentary pain or pleasure, which determines the character of any passion, but the whole bent or tendency of it from the beginning to the end. One impression may be related to another, not only when their sensations are resembling, as we have all along suppos’d in the preceding cases; but also when their impulses or directions are similar and correspondent.” (SBN 381)

El supuesto que Hume utiliza es el de que las pasiones que poseen una dirección y tendencia intrínseca a la acción —quedan excluidas el orgullo y la humildad por ser impresiones puras—, es decir, el amor y el odio, pueden alterar su mecánica ya que su asociación no tiene por qué producirse única y exclusivamente en virtud del placer o dolor asociado a la misma, sino en virtud de la semejanza en la dirección o intención final de la misma. En este sentido es fácil entender cómo la piedad se asocia en términos de finalidad con la benevolencia y ésta con el amor, así como la malicia se asocia a la “furia o rabia” y ésta al odio.

Si bien esto último solo tiene cierta relevancia técnica dentro del propio programa antropológico *humeano*, los “experimentos” a través de los cuales trata de consolidar sus afirmaciones sí poseen un interés especial por cuanto nos aportan nueva información de gran utilidad para comprender el escenario del origen de la justicia.

Veamos por ejemplo el “experimento” de los trabajadores y los mercaderes en el que Hume trata de mostrar cómo la benevolencia y la furia o rabia, y consecuentemente el amor y el odio, surgen cuando nuestra felicidad o miseria tienen una dependencia de la felicidad o miseria de otra persona, sin que haya entre las dos una relación más al margen:

“Suppose, that two person of the same trade shou’d seek employment in a town, that is not able to maintain both, ’tis plain the success of one is perfectly incompatible with that of the other, and that whatever is for the interest of either is contrary to that of his rival, and so vice versa. Suppose again, that two merchants, tho’ living in different parts of the world, shou’d enter into co-partnership together, the advantage or loss of one becomes immediately the advantage or loss of his partner, and the same fortune necessarily attends both. Now ’tis evident, that in the first case, hatred always follows upon the contrariety of interests; as in the second love arises from their union” (SBN 383)

En el ejemplo de los trabajadores, Hume está estableciendo un juego de suma cero en el que ve imposible la cooperación. El odio, allí, surge de forma natural. De hecho, el conflicto de la justicia puede entenderse desde esa perspectiva, sin

embargo, a diferencia del sujeto racional de Nash que puede calcular un equilibrio que se erija como solución, el individuo *humeano* está dominado por elementos pasionales que le impedirían establecer ese cálculo. El ejemplo de los mercaderes es un claro ejemplo de que solo aquellos que comparten un interés común —grupal— pueden cooperar²⁸⁸.

A las dos causas mostradas hasta ahora, de las que surge la transición de la pasión, a saber, la relación de ideas e impresiones, y la conformidad en la tendencia y la dirección de los deseos asociados, se suma una tercera relacionada directamente con la *sympathy* y que también explica la distinta relación por ejemplo frente a la pobreza. Hume afirma:

“When a sympathy with uneasiness is weak, it produces hatred or contempt by the former cause; when strong, it produces love or tenderness by the latter”.
(SBN 385)

Cuando la miseria de alguien tiene una fuerte influencia sobre nosotros, como en el caso de que alguien cercano y vinculado con nuestro orgullo y por defecto con nuestra identidad la sufriese, la vivacidad de la concepción no se limitaría, según Hume, al objeto inmediato, sino que difundiría su influencia sobre todas las ideas relacionadas y nos daría una noción muy viva de todas las circunstancias de esa persona, es decir, de su pasado, presente y futuro posible, probable o cierto. A través de esta fuerza emocional nos interesaríamos por él, y sentiríamos una simpatía que se volvería piadosa sin ninguna duda. Del otro lado, si la vivacidad de esa primera concepción disminuyese, disminuirían también todas las ideas relacionadas destruyendo de esa manera la idea de las condiciones futuras de ese individuo, lo que implicaría necesariamente nuestra falta de interés en el destino del mismo. Es decir, si el problema humano está disuelto en una concepción general (“los pobres” por ejemplo), la *sympathy* apenas si ejerce influjo sobre nosotros. Como el propio Hume señala:

²⁸⁸ Será el caso de los remeros en la justicia que solo identificará a un sector de la población: los componentes de un mismo grupo en el que la avidez por la emulación los va a enfrentar pero que como comunidad tienen un interés común que se explica por los distintos orgullos.

“But however we may look forward to the future in sympathizing with any person, the extending of our sympathy depends in a great measure upon our sense of his present condition”. (SBN 386).

En el capítulo del entendimiento hemos visto cómo las circunstancias reales de mucha gente quedan ocultas en la criba que el principio de irrelevancia de los conceptos generales produce. En este sentido, el agente que opera con dicho principio es completa y absolutamente miope al “posible” futuro de aquellos individuos que han sido absorbidos como iguales en su concepción general, y en ningún momento siente la voluntad o el deseo que lo vincula a los mismos. Solo cuando la miseria del otro nos es presente y tiene una fuerte influencia en nosotros es cuando nos vinculamos al pasado, presente y futuro de la persona en cuestión. Hume siembra algunos ejemplos de esto último:

“We may under-value a peasant or servant; but when the misery of a beggar appears very great, or is painted in very lively colours, we sympathize with him in his afflictions, and feel in our heart evident touches of pit and benevolence. The same objects cause contrary passions according to its different degrees” (SBN 387)

“A barren desolate country always seems ugly and disagreeable and commonly inspires us with contempt for the inhabitants. This deformity, however, proceeds in a great measure from sympathy with the inhabitants...The view of a city in ashes conveys benevolent sentiments; because we there enter so deep into the interests of the miserable inhabitants, as to wish for their prosperity, as well as feel their adversity” (SBN 388)

Capítulo Quinto:

Los límites de la agencia moral

1. Introducción.

Si existe un terreno sembrado de controversia dentro de la propuesta filosófica *humeana* ese es sin duda alguna el de su reflexión en torno a la gestación de los juicios morales y nuestro comportamiento moral. En este capítulo estudiaremos en profundidad la *pars destruens* cristalizada en su crítica a la moral racionalista, y abordaremos con exhaustividad su propuesta sentimentalista —*pars construens*— analizando sin reservas cada uno de los problemas a los que ha dado lugar, así como las distintas soluciones que los intérpretes han ofrecido. Por último, ofreceremos una lectura desde el paradigma evolutivo y entrópico que manejamos en esta tesis que aúne las distintas posturas en torno a su concepción metaética y que nos servirá para entender la relación de los distintos agentes antropológicamente distintos que surgen en el *Treatise* en el amanecer de la justicia.

2. Exposición de los argumentos anti racionalistas

El racionalismo moral, la filosofía contra la que argumentaría Hume en las primeras páginas del libro tercero del *Treatise*, no era sino una reacción frente a la concepción según la cual los principios de lo justo y lo injusto se fundaban, en última instancia, en la voluntad divina o en la ley positiva²⁸⁹. Clarke y Cudworth,

²⁸⁹ El debate moral se había centrado siempre, no tanto en determinar qué actos eran virtuosos o cuáles viciosos, sino en entender por qué era “bueno” hacer lo primero y evitar lo segundo. Como el hombre virtuoso, de asumir la división de motivos y la existencia de un porqué fundamental en la motivación, era aquel que cumplía en mayor grado con las posibilidades morales de la naturaleza humana, el debate se había centrado en la correcta definición de qué fuera la naturaleza humana

dos de sus mayores exponentes, lidiaban, en este sentido, contra sendas propuestas²⁹⁰. De sus conclusiones se derivaba, de un lado, que la naturaleza de las cosas determinaba un orden independiente y anterior —necesario e inmutable, eterno y universal— de relaciones de lo justo y lo injusto, susceptible de ser conocido por la razón; del otro, el hecho de que la agencia moral no era producto de una sanción externa, sino de una intuición racional interna consecuencia de una facultad moral activa²⁹¹. Para los racionalistas, en definitiva, la acción virtuosa era aquella que poseía una mayor adecuación con las relaciones universales que la propia razón distinguía.

2.1. La incapacidad de la razón como fundamento de la distinción moral

Si bien Hume acepta entre sus presupuestos que la moral es una facultad activa, así como la distinción propuesta por el propio Clarke entre el plano epistemológico y motivacional en relación con la virtud; asestará, sin embargo, un duro golpe a la base de la propuesta racionalista, el *intuicionismo*, mostrando, de

“verdadera”. En este sentido, una primera respuesta fue la que conectaba al hombre virtuoso con la obediencia a Dios. El hombre virtuoso obedecería la ley de Dios no por su contenido, sino por tratarse de un mandato. La base de esta idea se secularizará en Hobbes donde será el gobierno el verdadero intérprete del mandato. Véase al respecto: John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. p. 87.

²⁹⁰ Clarke rechazaba frontalmente la idea hobbesiana de que solo existía obligación moral allí donde un soberano podía obligar a su cumplimiento. Véase: Samuel CLARKE, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation: The Boyle lectures 1705 in the Works of Samuel Clarke*. London: J. and P. Knapton, 1738; *rpt* New York Garland Publishing, 1978. 609-10. Una selección de las conferencias Boyle la podemos encontrar en D. D. RAPHAEL, ed., *The British Moralists 1650-1800* vol. I. Oxford: Oxford University Press, 1969. Para una exposición resumida véase: John RAWLS, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2001.

²⁹¹ Hume estará de acuerdo con ellos en este punto, es decir, en el denominado *internalismo moral*. Para Hume, la conciencia moral era una facultad activa; lo corroboraba el hecho indiscutible del que nos informa la experiencia común: los individuos, a menudo, son gobernados por sus deberes y no ejecutan determinadas acciones bajo la opinión de la injusticia, así como cumplen con otras bajo el influjo de la obligación (SBN 457). La diferencia, pues, estribará en que para los racionalistas la razón sí era activa y capaz de adoptar ese rol moral activo, mientras que para Hume no:

“[Philosophy is divided in] speculative and practical; and as morality is always comprehended under the latter division, 'tis supposed to influence our passions and actions, and to go beyond the calm and indolent judgments of the understanding” (SBN 457).

un lado, la imposibilidad activa de la razón y su incapacidad para elaborar las distinciones morales, y del otro las contradicciones que una propuesta como la racionalista genera en el ámbito moral.

Para dicha labor, Hume expone dos argumentos a través de los cuales muestra por qué situar la conciencia moral en la razón es situarla en una parte inactiva de la naturaleza humana. El primero de ellos es el denominado “argumento de la motivación” que podemos resumir como sigue:

El juicio moral excita las pasiones y produce o previene acciones. Sin embargo, el juicio racional por sí mismo nunca mueve a la acción (SBN 457). Si la conciencia es una capacidad activa, y la razón es incapaz de mover a la acción, no puede, bajo ningún concepto, ser la fuente de la distinción moral en función del supuesto con el que Hume concluye el argumento:

“An active principle can never be founded on an inactive; and if reason be inactive in itself, it must remain so in all its shapes and appearances, whether it exerts itself in natural or moral subjects, whether it considers the powers of external bodies, or the actions of rational beings.” (SBN 457)

El Segundo argumento, como ya vimos anteriormente, es el argumento de las existencias originales y que podemos resumir así:

La razón en su ejercicio no es sino el descubrimiento de la verdad o falsedad. La verdad o falsedad consisten en el acuerdo o el desacuerdo de los productos de la razón entendidos como relaciones entre las ideas, y la existencia real de esas relaciones y las cuestiones de hecho que la confirman. Cualquier cosa no susceptible de poseer ese acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadera o falsa y nunca puede ser objeto de nuestra razón en este sentido. Luego, dado que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de ese acuerdo o desacuerdo —dado que son existencias originales y realidades completas en sí mismas—, no pueden ser verdaderas o falsas al no ser referenciales (SBN 458). De este modo Hume prueba que la razón nunca puede prevenir o producir una

acción de manera inmediata contradiciéndola o aprobándola; no puede ser la fuente de las distinciones entre el bien y el mal moral, las cuales se entienden precisamente por poseer esa capacidad de influencia²⁹².

2.2. Las paradojas de la moral racionalista: la moralidad de los objetos inanimados.

A esta batería de argumentos Hume suma otra similar dirigida, esta vez, de manera directa contra los representantes más destacados del intuicionismo moral. El argumento contra Wollanston aparece en una nota al pie en SBN 461-462²⁹³. Wollanston afirmaba que el mal moral era la negación de una proposición verdadera y el bien moral una afirmación de la misma; en este sentido, una acción era mala siempre y cuando suscitara un juicio falso en el espectador²⁹⁴. Sin embargo, Hume señalaba dos conclusiones absurdas a partir de dicha proposición que dinamitaban la consistencia de la propuesta: la primera de ellas era la posibilidad de que los objetos inanimados estuviesen sujetos a la evaluación moral y pudieran considerarse inmorales dado la frecuencia con la que producían “engaños” en nuestras observaciones fruto de las ilusiones que la naturaleza sin remedio origina; la segunda de las conclusiones ponía el foco en las contradicciones, al menos con el sentido común, que producía dicha afirmación en lo referente a la propia evaluación de los agentes. Hume articulaba un

²⁹² Hume en el *Treatise* recoge una posible objeción a este último argumento. Se podría objetar que la acción podría causar un juicio, o podría ser —de forma oblicua— causada por uno, cuando el juicio concurre con la pasión (SBN 459). Si recordamos, la razón podía influenciar en nuestra conducta de dos maneras: cuando excitaba la pasión informándonos de la existencia de algo que podía ser objeto de la acción; y cuando descubría la conexión causa efecto que nos ofrecía medios para ejercer nuestra pasión en ese momento. Hume concluye que en cualquier caso el error es solo atribuible al juicio y no a la acción o a la pasión. Además, Hume muestra cómo los racionalistas no pueden establecer la conexión entre las relaciones de ideas y la voluntad dado que se ha demostrado que el juicio causal incluso cuando se trata de desear es meramente contingente y no se puede establecer a priori.

²⁹³ El principal oponente de Hume es Clarke. A pesar de que Wollanston también ocupe un lugar de relevancia, Hume lo despacha rápido siguiendo los argumentos que ya en su día Hutchenon le opusiera al filósofo racionalista en sus trabajos sobre el *moral sense*. Véase: Francis HUTCHENSON, *Illustrations upon the Moral Sense*, ed. B. Peach. Cambridge: Harvard University Press, 1971. p. 146.

²⁹⁴ Ya que solo el espectador de la acción está en condiciones de emitir un juicio objetivo sobre la misma.

contraejemplo demoleedor para mostrar la incoherencia con el sentido común cuando describía la situación del amante sorprendido por el esposo. Allí, siguiendo a Wollanston, la actitud del amante y la esposa infiel no suscitaba ningún error en el juicio del marido, por lo que la infidelidad y sus protagonistas no podrían catalogarse dentro del conjunto de los vicios morales. Lo mismo ocurría en el caso de que sorprendiéramos a un ladrón robándonos en casa y éste asumiera que efectivamente nos estaba robando; el criterio de Wollanston no podría distinguir esta acción como viciosa dada la honestidad del ladrón y el juicio correcto que el espectador formaría de sus intenciones.

El segundo argumento que Hume propone apunta a la imposibilidad de una demostración de la moralidad y va dirigido claramente contra Clarke. Aquí Hume reta al *intuicionismo* a que especifique la relación de adecuación de tal modo que sea coherente con nuestras convicciones morales y sea una parte operativa no ociosa. Hume señala que si efectivamente la moralidad fuese una relación de ideas debería pertenecer al cuarteto a través del cual la razón deduce sus verdades (*resemblance, contrariety, degrees in quality and proportions in quantity and number*). En este sentido, reta al *intuicionismo* a que especifique la relación de adecuación sujeta a dos condiciones: de un lado, que relacione a la vez los actos de la mente y los objetos externos; del otro lado, que pruebe la conexión entre dicha relación y la voluntad. Partiendo de dichas exigencias Hume concluye que, si la moralidad se limitara a las cuatro relaciones anteriormente expuestas, eso implicaría que en cualquier caso la moralidad sería perfectamente aplicable a objetos inanimados dado que esas relaciones se pueden dar indiscriminadamente entre los objetos. Al igual que con Wollanston, Hume propone un contraejemplo definitivo: si las relaciones morales son universales, entonces, el hecho de que una planta que germina elimine en su crecimiento a aquella de la que procede podría, o, mejor dicho, debería considerarse un parricidio, en cualquier caso. También podría darse la paradoja de que incurriéramos en inmoralidades dentro de nosotros mismos en función de la relación con la que combinásemos las ideas en la mente. Como afirma Miller, lo que Hume demuestra con sus argumentos anti

racionalistas, y en concreto con los dirigidos a Clarke, es que los juicios morales no pueden ser reducidos a juicios analíticos o empíricos, es decir, que la razón no es suficiente para producir valoración moral²⁹⁵.

Una vez demostrado que la moralidad no consiste en una relación de ideas la segunda parte del ejercicio anti racionalista de Hume consiste en demostrar que tampoco es una cuestión de hecho que pueda ser descubierta por el entendimiento, es decir, que no es una cualidad propia de los objetos o de los individuos. Para demostrarlo Hume propone un simple ejercicio intelectual. Si alguien toma un acto vicioso, como por ejemplo un asesinato violento, y trata de escudriñar en él cualquier atisbo de eso que denominamos moralmente “vicio” no encontrará nada que de alguna u otra forma pueda identificarse con ese valor moral. Encontrará ciertas pasiones, voliciones y pensamientos, pero nada de vicio. El vicio como tal solo hará acto de presencia toda vez que el análisis torne su dirección hacia el observador y éste encuentre un sentimiento de desaprobación. Luego, en ningún caso son el vicio o la virtud una cualidad —al menos primaria— en los objetos o los individuos.

2.3. El “*is-ought*” passage.

La última de las críticas contra los procedimientos racionalistas en la moral la encontramos en el famoso pasaje del *is- ought*²⁹⁶:

“In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, “is”, and “is not”, I meet with no proposition that is not connected with an “ought”, or an “ought not”. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this “ought”, or “ought not”,

²⁹⁵ David MILLER. *Philosophy and Ideology in Hume’s Political Thought*. Op. cit. p. 58.

²⁹⁶ Dirigido claramente a Clarke según Capaldi. Véase: Nicolas CAPALDI, *Hume’s Place in Moral Philosophy*. Op. cit. p. 59.

expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason.” (SBN 469)²⁹⁷.

La fuerza este pasaje ha suscitado un número tan prolijo y dispar de interpretaciones que se nos antoja necesario exponerlas antes de establecer nuestra interpretación del pasaje en cuestión.

2.3.1. La interpretación tradicional y sus variantes.

Una lectura del *is-ought passage* se ha mantenido vigente cruzando de orilla a orilla el siglo XX: la denominada lectura tradicional. La interpretación tradicional entiende el pasaje como un problema exclusivo de deducción. Es decir, para la interpretación tradicional lo que se debate en el pasaje es la imposibilidad de deducir la relación del *ought* de la relación del *is*. Partiendo del supuesto de la existencia de una relación discernible del *ought*, concluye que el racionalismo es incapaz de mostrar cómo deducirla de las relaciones del *is*²⁹⁸. En palabras de Botwinick, la conclusión fundamental de la interpretación tradicional del pasaje

²⁹⁷ En el fondo esta crítica con ciertos matices fue ya anticipada por Hutchenson cuando denunciaba el uso confusión del término “*ought*”. Véase: SELBY-BIGGE, L.A. (ed.). *British Moralists*. Oxford: Clarendon Press, 1897. 2vols. P.460.

²⁹⁸ Para autores a favor de esta interpretación véase: C.D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*. Paterson: Littlefield Adams, 1959. B.M. LAING, *David Hume*. London: E. Benn, 1932. J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature*. London: Archon Books, 1967. D. D. RAPHAEL, *The Moral Sense*. New York: Oxford University Press, 1947. A.N. PRIOR, *Logic and the Basis of Ethics*. New York: Oxford University Press, 1949. W.K. FRANKENA, "The Naturalistic Fallacy", en *Readings in Ethical Theory*. New York: Appleton Century Crofts, 1952. Alasdair MacINTYRE, "Hume on is and ought", en *The is-ought question*. Londres: MacMillan Press, 1983. G. HUNTER, "Hume on 'Is' and 'Ought'", *Philosophy*, 37, 1962. Jonathan HARRISON, *Hume's Moral Epistemology*. Op. cit. J.L. MACKIE, *Hume's Moral Theory*. Op. cit.

es la inexistencia de un puente que conecte premisas descriptivas con conclusiones evaluativas²⁹⁹.

Asumidos los márgenes fundamentales de esta interpretación, los intérpretes han ofrecido una panoplia de variaciones que de alguna u otra forma distorsionan la lectura metaética que pueda derivarse del propio pasaje. Nicholas Capaldi, al que seguiremos en esta tarea, identificará al menos cinco variaciones en la misma³⁰⁰. La primera variación consiste en entender que la moralidad para Hume es un puro *sentimentalismo*, y en este sentido, el pasaje cumpliría con la necesidad, por parte de Hume, de negar que las inferencias racionales de cualquier tipo sean de alguna forma relevantes para el juicio moral. Según esta versión, lo que Hume rechaza en última instancia es que la moralidad dependa en cualquier caso de los hechos. Esta variación es lo que deduce del pasaje lo que comúnmente conocemos como la “ley de Hume”, a saber: para alcanzar una conclusión moral o normativa debe haber al menos una premisa moral. Es decir, la moralidad no es una cuestión de hecho que descubre el entendimiento. No podemos derivar el “debe” del “es”.

Lo que especifica esta lectura con claridad, y con lo que en parte estamos de acuerdo, es, de un lado, el antirrealismo moral de la posición metaética *humeana*, y del otro su *no-cognitivismo*³⁰¹.

²⁹⁹ Aryeth BOTWINICK. *Ethics, Politics and Epistemology: A Study in the Unity of Hume's Thought*. Op. cit. p.10.

³⁰⁰ Nicholas CAPALDI. *Hume's Place in Moral Philosophy*. Nueva York: Peter Lang, 1992.

³⁰¹ El realismo moral cumple con cinco premisas claras:

1. Hay propiedades y relaciones morales
2. Algunas propiedades morales son “instanciadas”.
3. Los predicados morales se usan para atribuir propiedades morales
4. Las afirmaciones morales expresan creencias morales
5. Las propiedades morales tienen el mismo estatus metafísico que el resto de propiedades.

Para el cognitivismo los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, mientras que para el no cognitivismo ni lo uno ni lo otro. Véase: David COPP. *Morality, Normativity, and Society*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.; David COPP «Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism » *Social Philosophy and Policy* 18 (2001): 1-43.

El *no-cognitivismo* surge como una forma de aceptar las tres premisas fundamentales del antirrealismo:

1. Los juicios morales son normativos
2. las propiedades naturales no son normativas,
3. no existen las propiedades no naturales,

sin caer en la “error theory” de J. L. Mackie, que entendía la creencia moral como una superstición y todos los juicios morales falsos³⁰². El núcleo central del no cognitivismo es la tesis que defiende que el “estado mental” de una persona que acepta una afirmación moral básica no es una creencia ni otro tipo de estado cognitivo, sino un estado conativo o motivacional similar a un deseo³⁰³. Dos son las principales interpretaciones de la metaética *humeana* que asumen el no cognitivismo y el antirrealismo: el proyectivismo y el perceptivismo.

³⁰² El debate en torno al cognitivismo o no en la metaética *humeana* ha resurgido en los últimos cinco años como ponen de manifiesto las compilaciones de Charles R. Pigden. En nuestro caso, la solución al mismo residirá, como veremos en el final del capítulo, en aceptar ambos —el cognitivismo y el no-cognitivismo— en momentos (entrópicos) diferentes del agente. Para el debate sobre el cognitivismo en Hume véase: Bernd GREEFRATH. «Hume’s Metaethical Cognitivism and the Natural Law Theory.» *Journal of Value Inquiry* 25.1 (1991): 73-79.; Elizabeth RADCLIFFE «Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume’s Metaethics.» *Synthese* 152.3 (2006): 353-370.; Rachel COHON. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.; «Is Hume a Noncognitivist in the Motivation Argument?» *Philosophical Studies* 85 (1997): 251-266.; VVAA. *Hume on Is and Ought*. Ed. Charles R. Pigden. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010.; *Hume on Motivation and Virtue*. Basingstoke: Palgrave MacMilan, 2009.

³⁰³ Simon Blackburn es sin duda su mejor representante. Para Blackburn, la creencia implica una dirección de ajuste que está situada más allá de la existencia, como ocurre, por ejemplo, cuando la creencia en el mundo resulta equivocada, mientras que en el deseo no. Si mi coche falla al arrancar, mi creencia de que se trata de un coche seguro está fuera de la existencia, me conduce fuera, pero mi deseo de que lo sea no. Paul Kitcher, desde la biología evolutiva ha vinculado el no-cognitivismo con el comportamiento altruista, mostrando cómo la función de las actitudes morales consiste en crear la motivación para este tipo de comportamiento que mejora la cohesión social. Veremos más adelante las posibilidades que dicha interpretación tiene a la hora de comprender el proceso evolutivo de la agencia en Hume, y cómo pueden acercarse a un funcionalismo cognitivo moral como el que propone Philippa Foot. Véase: Simon BLACKBURN. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.; Philippa FOOT. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001.; Philip KITCHER. «The Evolution of Human Altruism.» *Journal of Philosophy* 90 (1993): 497–519.

La primera surge como respuesta a uno de los problemas típicos dentro de la perspectiva no cognitivista que es el que denuncia el carácter cognitivo del discurso moral con el que nos manejamos a diario. Blackburn afirma que al moralizar cada día hablamos de creencias y asumimos una “superficie realista”; es decir, tratamos el escenario moral de una manera que podríamos denominar como *cuasi-realista*. Hablamos como si esas tendencias conativas de nuestros estados mentales fueran creencias, como si hubiera propiedades morales, y lo hacemos porque proyectamos sobre la realidad esos estados. Algunos intérpretes como A. E. Pitson, Jonas Olson o P. J. Kail —este último desde una perspectiva conciliadora con el realismo— han visto en el sentimentalismo no cognitivista de Hume un proyectivismo en el que el agente impone sobre una realidad neutra sus sentimientos de valoración morales, generando con dicho error la creencia en las propiedades morales³⁰⁴. La interpretación proyectivista de Hume permite entender la relación entre su metaética descriptiva, en la que Hume expone cómo opera el pensamiento y el discurso moral vulgar, y la revisionista, donde Hume expone cómo evitar dichos errores³⁰⁵.

La segunda surge de ir un paso más allá del propio proyectivismo de Blackburn que sostiene que el juicio moral implica una potencial proyección errónea de las actitudes sobre la realidad moralmente neutral, y entender dichas actitudes morales como respuestas a rasgos del mundo que las hacen apropiadas, entendiendo, de esta manera, las propiedades morales como “response-dependent properties”³⁰⁶. Para aquellos que defienden esta postura, lo que Hume niega es que su percepción sea una inferencia, ya que las distinciones morales son percibidas como impresiones y no como ideas, es decir, son de algún modo

³⁰⁴ P. J. E. KAIL. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2009.; «Précis of Projection and Realism in Hume's Philosophy.» *Hume Studies* 15.1 (2010): 61-65.; Jonas OLSON. «Projectivism and Error in Hume's Ethics.» *Hume Studies* 37.1 (2011): 19-42.; A. E. PITSON. «Projectivism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory.» *Hume Studies* 15.1 (1989): 61-92.

³⁰⁵ Jonas OLSON. «Projectivism and Error in Hume's Ethics.» Op. cit. Nosotros asumimos esta lectura, pero con una salvedad, la teoría metaética de Hume también describe cómo surge un modelo cognitivista alienante para los nuevos agentes.

³⁰⁶ Wedgwood es el padre de esta interpretación. Véase: Ralph WEDGWOOD. «The Essence of Response-Dependence.» *European Review of Philosophy* 3 (1998): 31-54.

“descubiertas”³⁰⁷. Para ellos, lo que Hume niega es que la virtud o el vicio estén “físicamente” en el objeto o en este caso en el individuo. Las relaciones morales no serían sino cualidades relacionales, al modo de las cualidades secundarias, que brotan cuando un sujeto que observa y descubre un tipo nuevo de relación en un contexto del mundo determinado que lo hace reaccionar de ese modo y no de otro³⁰⁸.

En lo que Capaldi denomina segunda variación, se asume que Hume identifica el dominio moral con las relaciones morales y que tales relaciones no pueden ser inferidas de relaciones no morales. Este punto de vista fue aceptado por platonistas como Cudworth en su crítica a Hobbes; así como en ciertas formas de intuicionismo como el de Prichard y no-naturalismos como el de Moore³⁰⁹. Se trata de la no inferencia de la moral independientemente de que el orden moral sea o no fáctico³¹⁰. Como respuesta, de nuevo se deja claro que lo único que Hume niega, aunque acepte un dominio moral, es que la moral sea una relación.

³⁰⁷ Entre los autores que defienden que las cualidades morales son una suerte de cualidades secundarias de estilo “lockeano” tenemos a Gilbert Harman quien entiende que tanto Hume como Hutcheson las entendían como la apreciación de un observador neutral en condiciones normales, al igual que ocurría con los colores cuya definición necesitaba para volverse exportable de condiciones normales en el observador. Otro de los autores que defiende esta hipótesis es Ayer, quien afirma que a pesar de haber rechazado la postura lockiana de las cualidades secundarias en el entendimiento, la recupera para la valoración moral. Por último, los defensores más recientes de esta posición son Rachel Cohon y Barry Stroud. Véase: Gilbert HARMAN. “Moral Agent and Impartial Spectator.” *The Lindley Lecture*. Kansas: The University of Kansas, 1986.; A. J. AYER. *Hume*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.; Rachel COHON. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*. Nueva York: Oxford University Press, 2008. Barry STROUD. “Gilding or Staining. The World with Sentiments and Phantasm.” *Hume Studies* 19, n° 2 (1993): 253-272.

³⁰⁸ Esta interpretación perceptivista nos será de utilidad para comprender cómo funciona la valoración una vez que la comunidad ha entrado en el periodo cognitivista, y por qué los agentes que actúan bajo la estrategia *sensible knave* acabarán convirtiéndose en información moral útil.

³⁰⁹ Nicolas CAPALDI. *Hume’s Place in Moral Philosophy*. Op. Cit. p. 87.

³¹⁰ Rachel Cohon en contraposición con esta lectura sí entiende que a lo largo del *Treatise* Hume da muestras evidentes de derivaciones fácticas de juicios morales, entre ellos los relacionados con la justicia. El argumento cognitivista de Cohon consiste en entender el juicio moral compuesto por dos elementos, el primero sería un feeling, que identificaríamos con la parte no cognitivista de la teoría *humeana*; y una segunda parte que no sería sino una idea copiada de ese feeling que identificaríamos con un objeto que posee una propiedad moral. Las ideas son capaces de verdad o falsedad —entiéndase creencia o no creencia— por lo que esa segunda parte convertiría a Hume en

En la tercera variación se asume que lo que Hume discute es el hecho de que los juicios morales no son derivables de otros tipos de juicios. Esta variación entra en contradicción directa con la segunda (si el dominio moral es factico, podría haber juicios morales facticos). Además, en el pasaje no se está discutiendo los juicios morales sino los sentimientos morales.

La cuarta variación contradice de manera directa a la variación tercera y afirma que el pasaje está relacionado con la obligación y la motivación. Lo que dice es que la obligación no puede ser deducida de verdades factuales solo. El problema es que en Hume es muy fácil descubrir cómo la obligación vinculada a la motivación puede derivarse de hechos y circunstancias concretas ya que al ser sentimientos se producen bajo esas circunstancias.

La última variación es la que defiende que las anteriores son erróneas porque entienden que Hume sí deriva juicios morales de juicios fácticos. Por ejemplo MacIntyre señala que el pasaje no es sino una petición dramática de la necesidad de derivar el *ought* del *is* de una manera correcta³¹¹.

un verdadero cognitivista moral. Es decir, este punto de vista entiende que Hume rechaza la existencia fáctica de realidades morales (es decir, es anti realista) pero que sí son propiedades que dependen de la observación humana y su respuesta psicológica a las propiedades morales serían propiedades relacionales que implican respuestas emocionales en los individuos. Veremos cómo esta lectura también tiene cabida en nuestra solución. Véase: Rachel COHON. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Op. Cit. p. 126.

³¹¹ La lectura de MacIntyre adolecía de literalidad como indica Botwinick. Para MacIntyre la clave estaba en la interpretación de la palabra “*deduction*” que él entendía Hume no usaba con el sentido de “*entailment*” sino como “*infer*”. Las deducciones sociológicas a través de las cuales Hume deduce las normas de justicia a partir del interés público serían una demostración de su interpretación y no una prueba evidente de la inconsistencia del escocés. Esa tara de su propuesta suscitó una oleada de críticas. Uno de los primeros en responder fue R.F. Atkinson quien junto con Flew o el propio Reid sí interpretaba la “*deduction*” como “*entailment*”. Atkinson rechazaba la conclusión de MacIntyre que eliminaba a Hume de la estela de la autonomía kantiana demostrando que la autonomía contra la que en cualquier caso combatía Hume no era una autonomía de primer tipo en la que las conclusiones morales no pueden ser establecidas por premisas no morales, sino una autonomía más descafeinada en la que las conclusiones evaluativas no pueden ser deducidas de premisas no evaluativas. Otra de las propuestas que siguen en cierta medida la brecha abierta por MacIntyre es la de Geoffrey Hunter quien entiende que lo que Hume objeta es la dificultad a la hora de explicar la relación expresada por el “*ought*”. Para Hunter, las “*ought-propositions*” no se deducen de las “*is-propositions*” simplemente porque las primeras son una sub clase de las segundas, es decir,

2.3.2. *La interpretación de Reid, Green, Smith y Capaldi.*

A pesar de que tradicionalmente, como hemos visto, la discusión en torno al pasaje viró sobre la imposibilidad de derivar juicios morales (*ought*) de juicios de hecho (*is*), no fue esa la percepción que del mismo tuvieron aquellos intérpretes más cercanos en el tiempo a David Hume. Thomas Reid entendió que el pasaje era el colofón de la intención última de Hume, que no era otra que la de descartar para siempre de la moral el “ought” normativo³¹². Para Reid, Hume no señalaba la imposibilidad de derivar la normatividad moral de los hechos, sino simple y llanamente la no existencia de ese tipo de relación dentro de lo que consideramos esfera moral. En la misma línea, T. H. Green veía en el pasaje la completa asimilación de lo moral en lo natural por parte de Hume³¹³. Como más tarde afirmara el propio Kemp Smith:

“There is, on Hume's theory of morals, no such thing as moral obligation, in the strict sense of the term. There is, that is to say, no intrinsically self-justifying good that with authority can claim approval. The ultimate verdict rests with the de facto constitution of the individual”³¹⁴.

Andando un poco el siglo XX encontramos una interpretación similar en el propio Nicolas Capaldi. Capaldi nos ofrece una lectura en la que lo relevante no es la posibilidad o no de deducción del “debe” del “es”, sino el hecho de que Hume muestra que el *ought* no es en ningún caso una relación expresable en los

parafrasean ciertas sentencias de hecho y es por eso por lo que no pueden ser deducidas. Por último, resaltar una crítica que puede hacerse extensiva tanto a MacIntyre como a Hunter, a quien en concreto va dirigida, a cargo de Anthony Flew quien denunciaba que interpretaciones de ese tipo eran ilegítimas ya que procedían bajo el imperio del “*The Infallibility Assumption*” que les impedía asumir dos pasajes incoherentes dentro del mismo autor (una crítica, por cierto, que también podría asumir este trabajo). Véase: R.F. ATKINSON, "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre", *Philosophical Review*, 70 (1961), pp. 231-38; VVAA. *The is-ought question*. Editado por W. D. Hudson. Londres: MacMillan Press, 1983.; Aryeth BOTWINICK. *Ethics, Politics and Epistemology: A Study in the Unity of Hume's Thought*. Lanham: University Press of America, 1980.

³¹² Thomas REID. *Essays on the Active Power*, en *Philosophical Works*. Ed. sir W. Hamilton. 2 vols. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. vol. 2. p. 589.

³¹³ T.H. GREEN. *Hume and Locke*. Nueva York: Cornell, 1968.

³¹⁴ Norman KEMP SMITH. *The Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 201.

términos de las cuatro relaciones de la razón. Para Capaldi lo que se muestra en el pasaje es simplemente el problema de la fuente de la aprehensión moral. Lo que Hume está rechazando en el pasaje es la inteligibilidad de la relación del *ought* para el ser humano.

2.3.3. Nuestra versión.

Bajo nuestro punto de vista es un error interpretar de forma monádica y estática estos pasajes de Hume. Para nosotros, que tratamos a Hume desde una perspectiva entrópica, los pasajes adoptan un valor u otro en función de su aplicabilidad al agente moral que tengamos entre manos. La mayoría de las interpretaciones son correctas no porque Hume sea incoherente, sino porque en realidad sirven para diferentes tipos de agentes y naturalezas que se dan cita en la propia descripción del proceso moral en el *Treatise*.

El *is-ought passage* en nuestra versión solo sirve para corroborar que para Hume la aparición de la normatividad será puramente artificial y sustitutiva, desde ese preciso momento, de cualquier “is”. Es decir, establecida la normatividad en la comunidad a través de la *custom*, la “realidad” natural deja de existir para siempre. Es por eso que el *is-ought passage* como tal solo tiene sentido para los primeros individuos; para el resto sí será posible esa deducción sencillamente porque el “is” que manejan es un “ought” artificial que ha tomado carta de naturaleza merced a las “*general rules*”. Expondremos con detalle esta lectura al final del capítulo.

3. Exposición de los argumentos positivos: El juicio moral.

3.1. La distinción moral derivada del sentido moral. El General Point of View.

Las quejas de Hume contra el racionalismo moral y la convergencia de sus argumentos en la nula capacidad activa de la razón hacían presagiar que su descripción del sentido moral pondría el énfasis sobre su carácter activo, es decir, se centraría en la deliberación del agente; sin embargo, Hume nos presenta una

teoría del espectador, focalizada en cómo juzgamos desde una determinada posición las acciones y los caracteres, que deja al margen el estudio de la deliberación del agente y que será el germen de un buen número de conflictos internos dentro de su teoría.

Tras la *pars destruens*, Hume aborda su *pars construens* deduciendo, como no podía ser de otra manera, que el vicio y la virtud son descubiertos a través de los sentidos en virtud de la gestación de un sentimiento muy particular. La moralidad en este sentido es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento sea tan suave que lo confundamos con una idea. De qué naturaleza son, pues, esas impresiones y de qué manera operan sobre nosotros. Una primera respuesta resulta obvia: la impresión que surge de la virtud es agradable y la que surge del vicio desagradable. Sin embargo, el placer que surge de la virtud, en aras de evitar que pueda confundirse con cualquier otro y viciar de esa manera su objeto, debe ser un placer de un tipo particular:

Este matiz obliga al propio Hume a esclarecer necesariamente la posibilidad de una diferenciación entre los placeres que haga factible semejante afirmación y evitar así caer bajo la objeción de la posibilidad de la moralidad en los objetos inanimados que tanto cundió contra los racionalistas³¹⁵. Hume salva, pues, la objeción mostrando cómo el placer lejos de ser homogéneo admite grados de diferenciación no solo cuantitativa, sino cualitativa:

“For, first, ’tis evident, that under the term pleasure, we comprehend sensations, which are very different from each other, and which have only such a distant resemblance, as is requisite to make them be express’d by the same abstract term. A good composition of music and a bottle of good wine equally produce pleasure; and what is more, their goodness is determin’d merely by pleasure. But shall we say upon that account, that the wine is harmonious, or the music good

³¹⁵ “Now it may, in like manner, be objected to the present system, that if virtue and vice be determin’d by pleasure and pain, these qualities must, in every case, arise from the sensations; and consequently any object, whether animate or inanimate, rational or irrational, might become morally good or evil, provided it can excite a satisfaction or uneasiness” (SBN 471)

flavour? In like manner an inanimate object, and the character or sentiments of any person may, both of them give satisfaction; but as the satisfaction is different, this keep our sentiments concerning them from being confounded, and makes us ascribe virtue to the one, and not to the other” (SBN 472)

Salvado el escollo Hume especifica el tipo de placer, o al menos, la procedencia posicional desde la que debe producirse para convertirse ciertamente en un sentimiento moral:

“Nor is every sentiment of pleasure or pain, which arises from characters and actions, of that peculiar kind, which makes us praise or condemn...’Tis only when a character is consider’d in general, without reference to our particular interest that it causes such a feeling or sentiment as denominates it morally good or evil” (SBN 472)

Es decir, no solo necesitamos que el placer tenga una particularidad que lo asocia obviamente al ejercicio de una motivación que apunta a un carácter estable perteneciente a una persona racional, sino que, además, este sentimiento debe producirse sin el concurso parcial de la *sympathy* bajo la adopción de una posición desinteresada y neutral respecto de la acción y su agente, capaz de hacer surgir en nosotros pasiones indirectas como el orgullo, la humildad, el odio o el amor:

“They must necessarily be plac’d either in ourselves or others, and excite either pleasure or uneasiness; and therefore must give rise to one of these passion (pride, humility, love, hatred); which clearly distinguishes them from the pleasure or pain arising from inanimate objects”³¹⁶.

³¹⁶ El texto es doblemente esclarecedor: de un lado sienta las bases para la futura explicación de la motivación moral, basada claramente en el sentimiento de “dolor” que a través de la humildad sentimos cuando reflexionamos en torno a nuestras carencias motivacionales en relación con las que son socialmente aceptadas por la comunidad; del otro, sienta las bases de la evaluación moral supeditándola a la aparición del amor o el odio que son las dos únicas pasiones que surgen en las relaciones interpersonales. Pero al hacer esto, es decir, al usar el amor, se limita claramente el alcance de la evaluación moral al grupo, como ya veremos, creándose una especie de objetividad posicional que desemboca en una sombra de parcialidad moral de la que Hume no puede escapar (salvo, quizá, por la *sympathy* fuerte).

La teoría del *general point of view* era la respuesta a dos objeciones fundamentales que el propio Hume entendía podrían hacérselo a su propuesta sentimentalista. De un lado, la objeción de la “variabilidad de la sympathy” (SBN 581) que afirmaba la imposibilidad para un mecanismo tan parcial como la *sympathy* de convertirse en el fundamento de la aprobación moral y que Hume resolvía así:

“Our situation, with regard both to persons and things, is in continual fluctuation; and a man, that lies at a distance from us, may, in a little time, become a familiar acquaintance. Besides, every particular man has a peculiar position with regard to others; and ’tis impossible we cou’d ever converse together on any reasonable terms, were each of us to consider characters and persons, only as they appear from his peculiar point of view. In order, therefore, to prevent those continual contradictions, and arrive at a more stable judgment of things, we fix on some steady and general points of view; and always, in our thoughts, place ourselves in them. (SBN 581–2).

Del otro, la objeción denominada “*virtue in rags*”, que afirmaba que, si la teoría de la *sympathy* era correcta, nosotros aprobaríamos solo aquellos caracteres que actualmente arrojaran información acerca de la bondad de las personas, puesto que la *sympathy* solo nos transmitiría el placer actual de los beneficiarios del carácter. Allí donde un carácter pudiera proporcionar a los demás placer, pero no encontrarse las circunstancias idóneas para provocarlo y ser observado, nosotros no podríamos aprobarlo a través de la simpatía; sin embargo, solemos aprobar caracteres incluso cuando no se han manifestado de forma efectiva:

“Virtue in rags is still virtue; and the love, which it procures, attends a man into a dungeon or desert, where the virtue can no longer be exerted in action, and is lost to all the world” (SBN 584).

La objeción señala cómo aquí los juicios morales no seguirían el patrón que se seguiría si la teoría de la *sympathy* fuese correcta. Frente a esta objeción Hume replica:

“[W]here a character is, in every respect, fitted to be beneficial to society, the imagination passes easily from the cause to the effect, without considering that

there are still some circumstances wanting to render the cause a complete one” (SBN 585).

La *sympathy* puede avivar el placer o el dolor imaginado tanto como el placer y el dolor creído. La impresión del placer que obtenemos a través de la *sympathy* con los beneficiarios reales de una virtud es, de hecho, más vívida que la que obtenemos de los beneficiarios imaginados, y no decimos por eso que el carácter sea más virtuoso (SBN 585). Sabemos que un carácter beneficia a la gente solo por la buena fortuna, pero esta fortuna podría cambiar en cualquier momento, consecuentemente, separamos, tanto como podemos, la fortuna de la propia disposición a generarla. Evaluamos, pues, los caracteres más por un punto de vista supuesto que por la ventaja actual que se obtiene del mismo.

¿Cuáles son los principios regulativos de dicho posicionamiento? Para Hume, adoptar un punto de vista general se define desde dos aspectos regulativos: de un lado, significa ver a la persona no desde nuestro interés, sino desde la simpatía con la persona y su círculo cercano atendiendo a la utilidad del carácter de esa persona para su círculo más próximo. En segundo lugar, significa juzgar sus características de acuerdo con los efectos usuales que características de ese tipo suelen tener, más que de acuerdo con sus efectos actuales. Es decir, juzgamos de acuerdo con las “*general rules*” (SBN 585). Estas dos cualidades dotarían de objetividad a nuestro juicio moral y de esta forma se podría compartir un ideal del buen carácter.

Para decidirnos por ese punto de vista estable y general, este tenía que satisfacer, además, ciertas condiciones. En primer lugar, debe especificarse de tal forma que ponga en funcionamiento al menos un sentimiento común a todas las personas, porque de otro modo seríamos indiferentes desde ese punto de vista y no haríamos ninguna distinción moral en absoluto. En segundo lugar, no debe poner en funcionamiento dos o más pasiones porque podrían entrar en conflicto. En tercer lugar, el sentimiento particular puesto en funcionamiento debe ser tal que todo el que adopta el punto de vista del espectador juicioso es llevado a expresar el mismo juicio sobre las cualidades del carácter y la adecuación de las

acciones que se consideran. Ese sentimiento debe tener alcance global. El punto de vista del espectador juicioso debe incluir una directriz que especifique el criterio por el que vamos a valorar las acciones y las cualidades del carácter examinados.

3.2. Problemas intrínsecos del *general point of view*

3.2.1. *Las condiciones de posibilidad del general point of view*

Comenzaremos la batería de problemas analizando la propia condición de posibilidad de dicha posición evaluativa. Como muy bien indica Miller, es la imaginación la que nos permite colocarnos en el punto de abstracción necesario que exige en cierta medida el “*general point of view*”. Sin embargo, salta al frente el problema que nos acuciaría si seguimos sus principios más “irregulares”: nuestras valoraciones morales, articuladas por las “*general rules*” “parciales” con las que actúa la imaginación, quedarían vinculadas al resultado azaroso de la puesta en práctica de los prejuicios. Es decir, evitar este problema implica que el sentimiento moral que Hume tiene en mente no es *naïve* o inmediato, sino que requiere un uso sofisticado de la imaginación³¹⁷. En este sentido, y a pesar de que el sentimiento moral brota de cualidades inherentes a la naturaleza humana en general, el *general point of view*, para ser realmente un criterio moral, necesitaría de un ejercicio de la imaginación establecido sobre sólidos y estables principios, por lo que en realidad, solo el “sabio” —capaz de sobreponerse a las conexiones causales más débiles o aparentemente azarosas de las que no escapa el vulgo— estaría en disposición de ocupar ese lugar privilegiado para el juicio y la evaluación moral, limitándose el radio de acción, en este sentido, del ejercicio artificial normativo que garantiza la imparcialidad en la sociedad. Supeditados, pues, a esta puntillosa observación de Miller, entendemos las críticas al sentimentalismo del propio Miller que ve una relevancia más que destacable de la razón en este posicionamiento neutral, o de importantes intérpretes que como Rachel Cohon cuestionan si la teoría de Hume acerca de la evaluación moral es,

³¹⁷ David MILLER. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Op. Cit. p. 56.

en este sentido, anti racionalista (sentimentalista), ya que el resultado de aplicar el *general point of view* parece tratar a los juicios morales como creencias sobre lo que alguien sentiría si ocupase un punto de vista cercano a la persona evaluada. Esto convertiría la evaluación moral en una creencia empírica inductiva, basada en la repetición de experiencias pasadas acerca de los efectos de las características de la gente de ese círculo cercano.

En el final del capítulo veremos cómo, efectivamente, las ideas de Cohon o Miller tienen cabida junto con aquellas que niegan esa posibilidad al pensamiento de Hume, si las entendemos dentro del marco más amplio y evolutivo que aquí proponemos para leer al escocés.

3.2.2. *El problema de la inducción empírica*

Otro de los grandes problemas que suscita el *general point of view* es, sin duda, el carácter marcadamente hipotético del juicio de evaluación moral bajo las “*general rules*” cuando lo adoptamos. Gilbert Harman señalaba en esa dirección e identificaba dos problemas, a su juicio, fundamentales a este respecto. De un lado, el problema de cómo debía el espectador considerar la acción —que Hume no dejaba claro—, es decir, si éste solo tenía que considerar la acción y su efecto directo y experimentable o debía, por el contrario, y desde su posición desactualizada, tener en cuenta también las consecuencias a largo plazo de la misma sobre todos aquellos susceptibles de ser afectados por ella. Del otro, el hecho evidente de que la teoría del espectador imparcial tomaba los juicios morales como juicios sobre hipotéticas reacciones de gente imparcial con datos suficientes sobre los acontecimientos. Rawls, ahondando en esta percepción del problema, entendía la explicación *humeana* del juicio moral como doblemente hipotética: de un lado, repitiendo en cierta medida el apunte de Harman, los juicios morales *humeanos* no estaban gobernados por nuestras simpatías reales en la vida diaria, sino por las simpatías que sentiríamos si asumiéramos determinado punto de vista; del otro, afirmando que nuestros juicios sobre las personas no eran gobernados por las simpatías que sentiríamos incluso desde ese punto de

vista, sino por las simpatías que sentiríamos desde ese punto de vista si, de hecho, esas personas tuvieran la buena fortuna de producir los buenos efectos bajo unas circunstancias favorables que a sus caracteres se les presuponen. Cohon va un poco más allá en la exposición de las consecuencias del problema mostrando que las evaluaciones morales serían entendidas ahora como inductivamente fundamentadas, es decir, como creencias empíricas sobre lo que se sentiría si alguien ocupase ese punto de vista genérico lo que contradiría la afirmación de Hume de que el vicio y la virtud no son cuestiones de hecho que puedan ser descubiertas a través del razonamiento empírico³¹⁸.

En todo momento lo que sobrevuela la exposición *humeana* no es más que mera conjetura, una conjetura que no puede escapar de la parcialidad y de los terribles criterios de irrelevancia informacional que ya adelantamos en la exposición del entendimiento del agente humeano y que en este caso presuponen una objetividad posicional clara, que opera bajo una ilusión objetiva de transposicionalidad.

3.3.4. El problema de la responsabilidad.

¿Pueden, efectivamente, las *general rules* asociadas con la simpatía producir creencias que se identifiquen con los juicios hipotéticos de un espectador imparcial y que sorteen el parroquialismo del que, como comentamos más arriba, el individuo *humeano* no puede escapar? Es decir ¿puede la ilusión objetiva sobre la que se funda el contenido del *general point of view* evitar los riesgos de una imparcialidad cerrada como la que se genera con la propuesta de Hume? De no ser así ¿cómo surge la responsabilidad en aquellos que están o quedaron al margen de dicha imparcialidad, es decir, aquellos que por su condición no

³¹⁸ La propia Cohon ofrece una solución a este conflicto interpretando que cuando adoptamos el *general point of view* tenemos “actual feelings” y no que inferimos lo que alguien sentiría en esas circunstancias, es decir que nos ponemos en el lugar real de ese espectador. Desde nuestro punto de vista creemos que la solución de Cohon tiene sentido si la empatía propuesta por Hume fuera similar a la Adam Smith. Para nosotros, como veremos al final del capítulo, la creencia crea un nuevo tipo de espectador moral acrítico, que asume el contenido moral de las creencias y juzga porque esas creencias inducen determinados *feelings*. Véase Rachel COHON. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*. Op. Cit. p. 127.

formaron parte de la convención en el momento en el que se gestó y aquellas generaciones posteriores cuya transformación antropológica la aleja de los frutos del estándar que se sobreentiende adoptaría ese espectador imparcial? ¿Son realmente responsables?

En realidad, las *general rules* no son sino la cristalización de creencias que son fruto de una comunidad concreta, por lo que utilizarlas de manera hipotética para la producción de un sentimiento no deja de ser una manera de estandarizar el amor parcial que la comunidad como colectivo puede generar. Como ha señalado Paul Russell, la causalidad entendida como *constant conjunction* también opera en el reino moral; como una cuestión de hecho, nuestras adscripciones de responsabilidad requieren que haya conexiones causales entre las acciones, las actitudes, los caracteres y nuestros sentimientos reactivos frente a los mismos³¹⁹. En este sentido, una vez que los primeros sentimientos de amor u odio se han producido y repetido, se crea en la comunidad un conjunto de creencias que hace las veces de esas relaciones causales que permiten exigir responsabilidad y poseer verdaderos sentimientos morales desde el punto de vista de la adopción del *general point of view*. El problema derivado de esta naturalización de la responsabilidad reside en la ausencia de una comprensión de la intencionalidad o la libertad del agente a la hora de realizar la acción³²⁰.

³¹⁹ Paull RUSSELL. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. Oxford: University Press, 1995.

³²⁰ Frente a la idea de que los sentimientos morales no solo surgen del punto de vista del “observador” sino que solo pueden ser sentidos desde un “*spectatorial standpoint*”, Darwall se queja de que para Hume la moralidad no tiene relación con los agentes, ni con los pacientes de la acción ni con la responsabilidad mutua que debería darse entre ellos si entendemos que una actitud moral es siempre una demanda de responsabilidad, es decir, una reacción y no un *disengagement* producido en un espectador ajeno a la situación o neutral en la misma. Como indica Darwall y cito: “For Hume, all negative ethical judgement expresses a kind of side engaged, aesthetic reaction, an attitude or sentiment whose natural expression is some form of disengagement or distancing — revulsión, turning away from, looking down on, and so on”. En este sentido, Hume no nos ofrece una descripción fiable de la actitud moral ya que excluye de la misma la petición de responsabilidad. Stephen DARWALL «Sympathetic Liberalism.» *Philosophy and Public Affairs* 28 (1999): 139–64. p. 163. Charlotte Brown trató de resolver este problema interpretando la benevolencia y la ira como elementos constitutivos de una conducta inserta en nuestra valoración moral de la que se derivaría que la mayor preocupación en Hume residiría en la sanción o el castigo ético expresado en la

La comunidad *humeana* no tiene en cuenta, porque no puede, la transformación de las circunstancias o los límites reales y concretos de la agencia. Su juicio moral no puede, en aras de la eficiencia, asumir dichas concreciones. Es por eso por lo que las nuevas generaciones de individuos supondrán información moral relevante cuando desafíen los postulados parciales de la imparcialidad.

3.3.5. ¿Por qué adoptamos el *general point of view*?

Otro de los problemas inherentes al *general point of view* tal y como lo desarrolla Hume es el de dar cuenta de los motivos que nos impulsan a adoptarlo, en cualquier caso.

Dos son, fundamentalmente, los argumentos que Hume establece para dar respuesta al conflicto de por qué adoptamos el *general point of view*. El primero de ellos es el denominado “*stability argument*”. En el “*stability argument*” Hume afirma que adoptamos el *general point of view* porque nos proporciona las creencias más estables y consistentes sobre los caracteres³²¹. Frente a la posibilidad de contradicciones y errores en la evaluación de los caracteres de los individuos debido a la parcialidad y a la dependencia posicional de la *sympathy* (SBN581), surge en nosotros la necesidad de ubicar un espacio común desde el que dotar las evaluaciones de una “objetividad” y “universalidad” que hagan posible la comunicación entre los observadores sobre unos criterios y estándares estables; es decir, adoptamos el *general point of view* por razones fundamentalmente epistemológicas. Hume, en este sentido, extrapola al *moral sense* las correcciones

conducta hacia los demás del espectador que aprueba o desaprueba la acción. Véase: Charlotte BROWN «Is Hume an Internalist?» *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 69-87. p. 86n. Sin embargo, la solución de Brown, como indica Abramson, fuerza demasiado el texto *humeano*. Para Abramson, dentro de la aprobación moral hay una variante en la que la benevolencia o la ira juegan un papel crucial, ya que implica conferir responsabilidad bajo la moralización de dichas pasiones. Abramson lo señala al mostrar cómo el deseo de gratitud que surge de la benevolencia cuando la otra persona se comporta de forma virtuosa, o la ira, ambas generan deseos que solo pueden darse entre participantes de la vida ética. Kate ABRAMSON «Sympathy and Hume’s Spectator-centered Theory of Virtue.» *A Companion to Hume*. Ed. Elizabeth Radcliffe. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

³²¹ Si, como indicamos arriba, la normatividad moral se constituye en la realidad social, la corrección es fundamental como estrategia de previsión de lo que los demás tendrán razones para hacer

que normalmente hacemos respecto del resto de sentidos. El otro es el denominado “*agreement argument*” defendido por Matt Kisner³²². En él adoptamos el *general point of view* porque nos ayuda a alcanzar acuerdos sobre el juicio de los caracteres y no tanto porque necesitemos una referencia epistemológica firme; nuestra razón para ser morales no sería entonces epistémica, sino eminentemente práctica.

Una de las críticas más importantes al *stability argument* es la que hace Korsgaard. La respuesta de Hume a por qué utilizamos el *general point of view* que se resume en afirmar que lo hacemos para evitar contradicciones en los juicios contiene en sí el problema de determinar qué clase de juicios generan dicha controversia. No podríamos en este caso considerar los juicios morales, ya que necesitaríamos del *general point of view* para que existieran como tales. Entonces, como se trataría de simples juicios de amor y de odio, no se entiende por qué paliar una contradicción que no puede existir dada la naturaleza parcial y “subjetiva” de esos juicios. ¿Por qué íbamos a corregir nuestra posición? ¿Por qué íbamos a corregir algo que no es sino un puro sentimiento? Otro de los problemas del argumento, según Korsgaard, es la imposibilidad de la extrapolación arriba comentada. Dentro de la propia *teoría humeana*, un color, a pesar de constituir una cualidad secundaria, es una propiedad del objeto mientras que —y siempre que no aceptemos la interpretación de las cualidades morales como cualidades secundarias— un valor o cualidad moral no lo es³²³. El problema es en realidad, como veremos más adelante cuando analicemos las distintas soluciones a estos conflictos, demostrar la necesidad de un estándar normativo en el amor. Si los sentidos morales son sentimientos y no deliberaciones del razonamiento, y la creencia moral son representaciones de lo que sentimos, entonces, no hay razón para pensar que un sentimiento o una representación de una propiedad sentida sean más correctos que otra. Si bien es cierto que desde el punto de vista del

³²² Matt KISNER. «Why Take up the Common Point of View? Hume on Moral Motivation.» *Hume International Conference*. Edimburgo, s.f.

³²³ KORSGARRD, «The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume’s Ethics.» *Hume Studies* 25.1-2 (1999): 3-41. p.22.

origen de las primeras creencias morales ese estándar no existe ni surge ninguna necesidad para crearlo, sí ocurre cuando la sociedad empieza a estabilizarse bajo las normas de justicia ya que, lo que ahora regula el comportamiento de los individuos son *general rules* y estrategias que se repiten y que adquieren fuerza y carta de naturaleza a través de la educación. En este sentido, mantener estable la sociedad implica constituir un estándar de lo que se debe o no amar, aunque éste en lugar de surgir de un análisis racional, lo haga desde la artificialidad y la probabilidad más alta de tendencia de los sentimientos de aprobación o desaprobación. El cognitivismo implícito en el argumento *humeano* hace referencia, pues, a un momento social y moral posterior.

Respecto del *agreement argument* surge la pregunta inevitable de: ¿por qué necesitaríamos un acuerdo sobre qué carácter es bueno más allá del criterio parcial del que ya se nutre la comunidad? ¿Por qué sería fundamental para poder hablar y comunicarnos?

Para Korsgaard, la forma de solucionar estas contradicciones, sin dar por hecho los valores morales ni el estándar normativo del amor, es la de entender la necesidad de convencer a los demás de nuestros gustos y preferencias. Se trataría de un aprendizaje progresivo de que esa es la mejor estrategia³²⁴.

Kisner, sin embargo, sostiene que la solución es entender que lo que mueve a la adopción del *general point of view* es la necesidad de llegar a determinados acuerdos prácticos, convirtiéndose el *general point of view* en una perspectiva construida por la imaginación a partir de las diferentes soluciones prácticas que se han ido adoptando a lo largo del tiempo.

Botwinick ofrece una solución cronológico-descriptiva al problema de por qué adoptamos el *general point of view* en tres pasos: primero, cuando nosotros o un miembro de nuestro círculo es víctima de un acto de injusticia y decimos que el agresor es injusto. Segundo cuando otras personas ajenas a nosotros sufren injusticias. El recuerdo de nuestra experiencia nos hace, a través de la simpatía,

³²⁴ Sería una estrategia útil en el mercado una vez que la justicia e hubiese impuesto.

ponernos en su lugar. Cuando aprendemos a orientar el juicio desinteresado hacia nosotros mismos es cuando la motivación para actuar justamente surge³²⁵.

3.3. El problema de la motivación moral. La influencia de la moral sobre la acción.

¿Por qué debería un agente tener en cuenta, a la hora de actuar, la reacción hipotética de un espectador imparcial? ¿Cómo y de dónde extraería el agente ese sentimiento motivador que lo acerca al estándar moral que el espectador ideal diseña con su evaluación? ¿Por qué, como vimos en el epígrafe anterior, la valoración que le presuponemos a un espectador neutral podría motivar en nosotros una corrección de nuestras propias tendencias?³²⁶ El *Treatise*, concebido desde el punto de vista del espectador, no repara en la justificación de nuestras prácticas morales. Muchos autores han denunciado, en este sentido, que el agente *humeano* parece no tener motivos para seguir las “virtudes” que Hume propone. Esa queja sin embargo se ha ido debilitando a medida que los intérpretes han querido ver en el *Treatise* un proyecto normativo³²⁷. Esto último ha convertido el debate entre la conexión del espectador y el agente en la cuestión de si las evaluaciones morales motivan al agente o no³²⁸. Expondremos a los principales

³²⁵ Aryeth BOTWINICK. *Ethics, Politics and Epistemology: A Study in the Unity of Hume's Thought*. Op. Cit. pp. 35-35.

³²⁶ Radcliffe señala esta doble vertiente de la motivación distinguiendo entre “*agent-internalism*” y “*appraiser-internalism*”. El primero indicaría que, si una persona tiene que hacer una acción, entonces tiene un motivo para hacerla independientemente de su conciencia del deber de hacerlo; el segundo indicaría que la motivación es interna al juicio moral en el sentido de que, si una persona acepta un determinado juicio moral, ella tiene alguna motivación para hacer lo que el juicio requiere en esa situación relevante ya que se supone que acepta determinadas reglas generales o creencias. Elizabeth RADCLIFFE, “How Does the Human Sense of Duty Motivate?” *Journal of History of Philosophy*, 34, (1996): 383-407.

³²⁷ Véase: Annete BAIER. *A Progress of Sentiments*. Op. Cit.; Stephen DARWALL. *The British Moralists and the Internal “ought”*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Christine KORSGAARD. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University, 1996; Luis LOEB. “Hume on Stability, Justification and Unphilosophical Probability”, en *Journal of History of Philosophy*, 33, (1995): 101-131; Gerald POSTEMA. *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

³²⁸ Un debate, bajo nuestro punto de vista, incompleto

representantes de estas dos posturas que trataremos de conciliar al final del capítulo.

Elizabeth Radcliffe está entre las principales defensoras de la capacidad motivadora de los juicios morales. La motivación en el agente requiere, necesariamente, un estado interno identificable con una pasión; en este sentido, si el sentido de la moralidad origina motivos, eso significaría que los sentimientos que constituyen nuestra percepción moral y nuestra distinción moral —a saber, el sentimiento de aprobación o desaprobación—, son un estado conativo de la mente o de las pasiones. Se sigue, pues, que hacer un pronunciamiento moral es estar en un marco mental motivador y tener un motivo para un comportamiento virtuoso. Si bien Radcliffe reconoce que Hume no da ninguna prueba de que el motivo aparezca por vía directa, es decir, a través de la propia aprobación sin más, observa que sí lo hace por la vía indirecta de la desaprobación de nuestras carencias, es decir, la desaprobación de nuestro propio carácter y el deseo de evitar la sensación desagradable que nos produce el odio sobre nosotros mismos³²⁹. Un problema surge en esta interpretación, y es el hecho de no atender a las condiciones de posibilidad para que sea factible esa autoevaluación en la que bajo la interpretación de Radcliffe se convierte el *self-hatred*. Es necesaria una estructura de creencias morales asentadas en la comunidad para que dicho fenómeno pueda producirse y este hecho implica asumir en los juicios morales susceptibles de generar motivación un potencial cognitivo que Radcliffe no tiene en cuenta.

En una posición intermedia encontramos a David Miller. Para Miller, en Hume la conexión entre el juicio moral y la actividad moral es contingente y variable, es

³²⁹ Para Radcliffe, a diferencia de Philippa Foot o Mackie, el *self-hatred* no es un odio propiamente dicho, sino una autoevaluación que produce una sensación de placer o dolor que motiva por sí misma, sin ninguna mediación. Véase: Elizabeth RADCLIFFE «How Does the Humean Sense of Duty Motivate?» *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996): 383-407. Philippa FOOT. «Hume on Moral Judgment.» *Virtue and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1978.; J. L. MACKIE. *Hume's Moral Theory*. Op. Cit.

decir, de un lado es posible adquirir un motivo para la acción como resultado de un juicio moral; del otro, es posible hacer un juicio moral y no tener el deseo de actuar como resultado del mismo a diferencia de lo que cree Radcliffe. Lo que nos interesa de la lectura de Miller es que al afirmar la existencia de juicios morales que no tienen por qué motivar por sí mismos a una acción moral, abre la posibilidad de interpretarlos como juicios con contenido cognitivo que se refrendan en el sistema de creencias que la comunidad en cuestión haya generado y admitido³³⁰.

En la posición más escéptica encontramos a Charlotte Brown, para quien, efectivamente, en Hume los sentimientos morales no son válidos para motivar a la acción si no van acompañados de un deseo de felicidad³³¹. Lo que nos interesa de la lectura de Brown es la posibilidad de derivar de esa combinación entre sentimiento moral y deseo de felicidad la posibilidad un razonamiento instrumental que, basándose en el sistema de creencias morales y las consecuencias sociales de los agentes que las cumplen, conduzca al agente a comportarse moralmente únicamente como medio eficaz para determinados fines personales o egoístas³³².

³³⁰Esta situación que Miller describe para sentenciar que Hume no es un prescriptivista moral es la situación en la que encontraremos a los individuos que actúan bajo la estrategia *sensible knave* como veremos más adelante. Véase: David MILLER. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Op. cit. Cap. 2.

³³¹ Teniendo en cuenta que ni el amor ni el odio, ni el orgullo ni la humildad son "*motivating feelings*", los sentimientos sobre los que está basada la moralidad no son sentimientos de obligación, deber, o motivo de algún tipo; son simplemente sentimientos de admiración u aprobación, condenación o vergüenza que sentimos cuando contemplamos el carácter de alguien o el nuestro propio. Véase: Charlotte BROWN «From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation.» *Hume Studies* 20.1 (1994): 19-35.p. 22

³³² Para Brown, el individuo *humeano* tiene una conciencia normativa de sí mismo y aspira a ser valedor de la aprobación (desde ese punto de vista Hume se enfrenta a la crítica de la arbitrariedad moral que sufrían aquellos que como Hobbes fundaban la moral sobre la ley positiva). Lo que ocurre según Brown es una internalización de la sympathy de las valoraciones de los demás y que tiene el efecto de vernos a nosotros mismos bajo el prisma de esas valoraciones y querer que mejoren. El deber según Brown surge cuando la imagen que obtenemos de nosotros mismos no se corresponde con el ideal que hemos construido.

Por último, Abramson ofrece, desde el mismo escepticismo que Brown, otra lectura en favor de interpretar de manera cognitivista los juicios morales. Para Abramson, no está claro que las evaluaciones morales *humeanas* sean efectivas desde el punto de vista de la motivación, dado que los juicios morales —desde esa perspectiva— son estimaciones no sentimentales de juicios sobre los sentimientos imaginados de un observador ideal; es decir, nuestras evaluaciones morales no serían sentimientos, sino indolentes juicios de razón³³³.

Desde nuestra postura, el *self-hatred*, como indicamos más arriba, es ya un efecto alienante sobre el agente inmerso en la estructura normativa que, tras la convención, se ha convertido en la entera realidad. Si atendemos al papel que jugaba la opinión de los demás sobre la configuración de nuestra propia identidad, y asumimos la gestación de un conjunto de creencias que se vuelven estables y se transmiten a través de la educación, podemos entender cómo la autoevaluación presupone un ejercicio cognitivo en el agente, es decir, un ajuste en función de lo que los juicios de causa efecto le indican que debe poseer de cara a los demás; y es en este sentido en el que puede verse motivado a realizar acciones que hagan, dentro de la comunidad de creencias, creer a los demás que posee las cualidades a través de las cuales se obtiene un rédito social. Inclusive, un individuo puede estar motivado moralmente sin necesidad de tener ese sentimiento de aprobación. Dentro del esquema *humeano*, es imposible aprobar un carácter hacia el que no tienes una tendencia natural o asumida artificialmente. Por eso, el odio por falta de carácter virtuoso solo surge cuando la sociedad se ha establecido, y ya no es necesario vincularlo a la aprobación, sino a la creencia. Sin el estándar social no tiene sentido un agente odiándose así mismo. Sin embargo, una vez que se establece el estándar o el sistema de creencias, encontraremos dos tipos de agentes que, de cara al espectador, actuaran conforme a lo que se podría denominar como obligación moral: un agente que actuará de manera inconsciente porque ha asumido el contenido de las creencias en las *calm passions*,

³³³ J. L. Mackie o Nicolas Capaldi defienden posturas similares en este sentido.

y otro consciente que actúa cumpliendo con la pretendida obligación moral por medio de la razón instrumental para obtener rédito social.

4. Una solución evolutiva a la metaética *humeana* y al problema de la motivación

El debate que hemos expuesto con detalle en las páginas anteriores muestra la cruda realidad de la interpretación de la moral *humeana*: cada uno de los argumentos a favor o en contra del cognitivismo o el no cognitivismo, del realismo o el antirrealismo, tienen la misma fuerza y el mismo peso argumentativo, lo que hace de las mismas interpretaciones inconmensurables entre sí y a Hume un filósofo incoherente o ambiguo. Es imposible que todos lleven razón ¿o no? Desde el inicio, nuestro esfuerzo ha sido encontrar los mecanismos, los puentes a través de los cuales volver coherente el discurso *humeano* y es ahora cuando, en parte, estamos en condiciones de ofrecer una propuesta plausible y sintética construida sobre las diferentes interpretaciones ofrecidas, y cohesionada bajo un marco interpretativo que las admite: el de la entropía de la información moral.

En nuestra interpretación, la gestación histórica del espacio ético influye en la forma en la que debemos entender metaéticamente al agente en cuestión³³⁴. Para entender nuestra posición, debemos asumir la intuición acertada que propone Rachel Cohon: en el agente *humeano*, la emoción moral recibe una impresión que como tal da luego lugar a una idea y por defecto, en el futuro, a una creencia. Partiendo de esta premisa ya demostrada con anterioridad, comenzaremos nuestro recorrido.

Desde el punto de vista probabilístico de la verdad, Hume afirmaba, a propósito de los límites de la razón en la acción, que solo las proposiciones como

³³⁴ Nos referimos con gestación histórica a la descripción que Hume ofrece sobre el origen de nuestro sistema moral e institucional y que en el fondo no es sino una deducción “probable” que también ofrece los problemas que en el capítulo primero identificábamos cuando hablábamos de la irreversibilidad de los procesos sociales y la pérdida de información útil.

elementos de naturaleza representativa eran susceptibles de verdad o falsedad una vez las comparáramos con la realidad. Pero un problema salía al frente: esa realidad no estaba más allá de la propia impresión del agente por lo que difícilmente podríamos caminar epistemológicamente un sendero más allá de la nuda probabilidad a la que estaba sujeta la creencia. Sin embargo, Hume, como vimos en los primeros capítulos, ofrecía un criterio para determinar de entre las creencias cuáles entre ellas eran verdaderas y cuáles falsas³³⁵. En aquel criterio, la creencia verdadera era aquella capaz de mayor probabilidad, y esta residía en el laborioso ejercicio de experimentación y análisis probabilístico-casuístico del filósofo (*wise-man*) frente al vulgo que apenas si se sobreponía a las meras contingencias casuales. Si mantenemos este esquema, junto con la intuición de Cohon, parece que el cognitivismo salta por los aires, y sin embargo no es así. ¿Por qué? Desde el punto de vista moral, una creencia para poseer valor de verdad necesita, como su homónima en el terreno epistemológico, acercarse más a la mayor probabilidad. Sin embargo, en el terreno moral, entre agentes, el criterio que determina la mayor probabilidad es el propio desarrollo entrópico de la colectividad. Es decir, la “realidad moral” necesaria como criterio de verdad, al menos en términos probabilísticos, necesita para constituirse en ese *sistema de realidades*, de tiempo social, es decir, de generaciones. Pero no solo eso lo diferencia del criterio epistemológico, sino que, a diferencia de éste, donde el filósofo determinaba la verdad y la falsedad en la moral, aquí será el vulgo — dado que sus respuestas al ser mayoritarias generan cohesión— el que decida, por su capacidad para la presión, qué motivos son los adecuados en cada contexto social (*stations of life*) —establecerá el estándar de motivaciones y reacciones del hombre común. En este sentido, y atendiendo a la metaética, aquellos agentes en los que se gestarán las normas de justicia, generarán juicios morales “sentimentales” sin valor de verdad porque en el fondo esos juicios son los que fabrican (en términos de Cohon) la virtud, la cuasi-realidad que, como indica Blackburn, al principio le presuponemos a la realidad neutral que damos

³³⁵ Recordemos el capítulo que en este sentido le dedica Stewart.

por hecho tenemos en frente, pero que más tarde por la influencia de la educación y la repetición se convierte en la única realidad posible, ya que en Hume solo es posible la realidad artificial, constatando para los nuevos agentes la idea perceptivista de que las cualidades morales se descubren. Será después, establecidas las normas y constituidas las condiciones de posibilidad del *general point of view* con la justicia, cuando la intuición de Cohon se volverá efectiva y las creencias morales podrán compararse con lo socialmente aprobado y ver si las que poseemos se adaptan o no a la probabilidad entrópica de la propia comunidad, lo que generará, en caso negativo, la necesidad social de un ajuste en el que vislumbraremos la motivación artificial por el cumplimiento de las reglas de la justicia³³⁶.

La principal consecuencia de esta visión, de esta lectura de Hume, la veremos a la hora de interpretar al *sensible knave*, como venimos anunciando. El *sensible knave* al saltarse la norma y actuar al margen de la probabilidad social estará, desde el punto de vista cognitivista, equivocado y será tachado de loco o “tonto”, pero desde el punto de vista no cognitivista estará fabricando nueva virtud en forma de nueva información moral útil por improbable³³⁷. Desde el punto de vista social actuará, como hemos defendido, bajo la influencia de un uso instrumental de la razón.

En este sentido el *is-ought passage* en el *sensible knave* carece de sentido ya que el “is” no existe para él ya que es el “ought quasi-real” del que no puede escapar. Es por eso que, en nuestra interpretación, el sentido del *is-ought passage* es, como de alguna forma anticipara Reid, el aviso *humeano* de que todo se iniciará con un artificio que transformará la normatividad que surgirá de la repetición de juicios

³³⁶ La verdad moral, pues, deberá ser asintótica a la entropía del hombre común. Esto último habilitará la posibilidad de los razonamientos instrumentales capaces de motivar a acciones morales sin necesidad de aprobación moral.

³³⁷ El *sensible knave* representa, al menos en parte, el rasgo no artificial aun vivo de lo humano que exige con sus acciones un nuevo equilibrio: una modificación de la cuasi-realidad que se hará en forma de reforma, o bien institucional —aunque la institucional se autotransformará— o cambiando las circunstancias de las *stations of life* y la capacidad de los individuos de manejarse en y entre las mismas, así como los equilibrios intergeneracionales.

morales primigenios no cognitivos en la única realidad circundante para los individuos.

Desde el punto de vista motivacional, la unión entre el juicio y la motivación indican cómo la motivación se va volviendo más artificial y por ende denota una pérdida de libertad de espontaneidad, ya que está sujeta al fruto normativo de las emociones de los agentes que nos preceden, así como explica por qué el sensible knave representa un aire de libertad y un reflejo de que entrópicamente la sociedad se exige a sí misma un equilibrio intergeneracional de libertad.

SEGUNDA PARTE:

JUSTICIA Y PODER

Capítulo Sexto:

Las circunstancias de la justicia.

1. Introducción.

La justicia, según Hume, es el artificio humano para la resolución de un doble conflicto evolutivo. De un lado, el conflicto psicológico generado por una pasión caníbal, la *interested affection* o *avidity*, cuya sed de posesiones insaciable, perpetua y universal, amenaza con la destrucción de cualquier tipo de sociedad. Del otro, el conflicto pre-social de la inestabilidad de las posesiones transferibles, o posesiones externas. Ambos conflictos se generan y retroalimentan de manera progresiva hasta volverse críticos en un escenario —la extensión en número de los pequeños reductos de familiares y amigos— inevitable para el ser humano.

La definición concreta del escenario previo a la aparición de la justicia; la clarificación de las causas de su contexto y de la situación de las partes que interactúan en él, se revela el paso previo y necesario para una correcta definición de los problemas que atraviesan la descripción del origen de la justicia en Hume.

2. El origen de la “sociedad natural”

2.1. La familia y sus beneficios

Lo que salva al “salvaje” *humeano* de las irremediables y nefastas consecuencias de su naturaleza ineficiente es, curiosamente, su instinto sexual³³⁸. Hume lo expone así en el *Treatise*:

³³⁸ Annette Baier, en una lectura original, suma a la tradición grociana, hobbesiana y lockiana del origen de la sociedad, la bíblica, como focos directos contra los que la concepción de la sociedad natural de Hume se posiciona. Baier resalta en este sentido el papel contrapuesto que las diferentes

“Most fortunately, therefore, there is conjoin'd to those necessities, whose remedies are remote and obscure, another necessity, which having a present and more obvious remedy, may justly be regarded as the first and original principle of human society. This necessity is no other than that natural appetite betwixt the sexes, which unites them together, and preserves their union, till a new tie takes place in their concern for their common offspring. This new concern becomes also a principle of union betwixt the parents and the offspring, and forms a more numerous society.” (SBN 486)

El individuo, un amasijo informe atravesado por recuerdos, creencias y pasiones, incapaz de contrarrestar de manera individual sus vicisitudes y emergencias, encuentra en la satisfacción del apetito sexual, la semilla que dará origen a la estructura cooperativa de la que tendrá más tarde que germinar a la fuerza la sociedad y sus beneficios³³⁹. La sociedad, pues, no surgiría a partir de un diseño previo o de una sociabilidad innata en el individuo, sino a partir de la satisfacción personal y concreta de ciertas inclinaciones cuyo resultado transforma al individuo y lo sitúa en un escenario no previsto, ni intencionadamente construido, que claramente lo mejora³⁴⁰.

descripciones otorgan a instintos y géneros (en especial el papel de Eva). Annette BAIER, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Op. cit. p. 222.

³³⁹ Gracias a la sociedad el hombre aumentaría su poder merced a la conjunción de las distintas fuerzas; mejoraría su habilidad gracias a la división del trabajo; y estaría menos expuesto a la fortuna y sus accidentes gracias al socorro mutuo (SBN 485).

³⁴⁰ Hume a lo largo del *Treatise* va a desarrollar explicaciones “evolutivas” caracterizadas porque en ellas, la combinación individual generará beneficios colectivos no intencionados (*unintended consequences*) como en el caso de las normas de la justicia o las instituciones políticas como el gobierno. Las controvertidas conclusiones que Mandeville anticipara en su *Fábula de las abejas* a propósito de las “virtudes sociales” de determinados vicios individuales recorren, pues, las arterias de la concepción del origen de la sociedad natural en Hume. Sin ir más lejos, el propio Hume reconoce implícitamente su deuda con Mandeville cuando afirma al respecto del origen de la sociedad y la justicia el carácter “amoral” de los elementos cohesivos de la sociedad —entendida como la composición de distintos núcleos de familias y amigos— y sus individuos: “For whether the passion of self-interest be esteemed vicious or virtuous, 'tis all a case; since itself alone restrains it: So that if it be virtuous, men become social by their virtue; if vicious, their vice has the same effect.” (SBN 492). Véase: Bernard MANDEVILLE. *The Fables of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*. Editado por F.B. Kaye. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924. Para un análisis de las “*unintended consequences*” véase: Russell HARDIN. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: University Press, 2007.

Los frutos del instinto sexual harán del hombre un ser cooperativo y sociable. Convertido en amante, en padre al cuidado altruista de sus hijos, y en amigo, en virtud de su capacidad empática y la extraordinaria influencia que la cercanía ejerce sobre sus pasiones, su genética no volverá jamás a ese primer estadio solitario si es que alguna vez lo ocupó³⁴¹. Urgido a mantener la estabilidad de su familia, se verá obligado a imponer normas de estabilidad para las posesiones de sus hijos que eviten incómodos conflictos y a limitar el ejercicio de su propia autoridad merced a la afección paternal que le une a ellos³⁴². Aprenderá de su posición jerárquica en la familia los beneficios de tales normas. También lo hará su progenie, educada en la cooperación humana y sus beneficios, de los cuales, la creencia en las bondades del respeto a las posesiones de los demás, bien como experiencia constatada por el propio sujeto, bien como contenido formativo mediado por la educación en el seno familiar, será, sin duda, el más significativo de todos³⁴³.

El desarrollo de un instinto natural ha modelado, pues, la naturaleza de los individuos, padres e hijos, y la ha configurado propensa a la convención cooperativa y al respeto. La experiencia familiar ha domado el *self interest* de tal modo que éste no aparece ya como un impulso egoísta, sino que ha incorporado a la monotonía de su objetivo de satisfacción individual la panoplia de intereses de aquellos a los que ama y cuida³⁴⁴. De hecho, será ese aprendizaje el que

³⁴¹ Como señala Stewart, Hume en ningún caso cree en la existencia de una sociedad natural vertebrada únicamente por las pasiones del amor y el odio, el orgullo y la humildad, desconocedoras de la necesidad de unas normas de justicia. Es por eso que debemos entender toda la explicación *humeana* del origen de la justicia justo como un acercamiento analítico de los procesos que íncritos en la naturaleza humana conducen a esa situación. Véase: John STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. p. 149.

³⁴² Normas que se revelarán de extraordinaria importancia en el origen de la convención.

³⁴³ Para entender la disolución del *self-interest* en el desarrollo de la vida familiar la mejor referencia es, sin duda, la excelente interpretación de Annette Baier del surgimiento de la “expectativa” y el “horizonte” a partir de la convivencia de padres e hijos. Véase: Annette BAIER, *A Progress of Sentiments*. Op. Cit.

³⁴⁴ Hume lo exponía con claridad en el siguiente fragmento: “I am sensible, that, generally speaking, the representations of this quality (selfishness) have been carried much too far; and that the descriptions, which certain philosophers delight so much to form of mankind in this particular, are as wide of nature as any accounts of monsters, which we meet with in fables and romances. So far

cristalice en los primeros compases de la formación de la sociedad cuando los grupos de familias se unan configurando la comunidad. Allí veremos cómo dicha tendencia despertará una avidez positiva y altruista y una identidad comunitaria dentro de la cual el individuo, como reducto exclusivamente egoísta, se acabará diluyendo.

Sin embargo, el aprendizaje familiar no termina en la asimilación de la cooperación como estrategia. Existe otro aprendizaje susceptible de originarse en el seno familiar —que Hume obvia y no explica— dotado de la misma relevancia a la hora de hacernos entender o prever las tendencias de los agentes en la generación de la sociedad: nos referimos al aprendizaje de los beneficios de una autoridad jerárquica³⁴⁵. Hume, como hemos dicho, no destaca la posibilidad de este aprendizaje en el *Treatise*, quizás porque allí no necesitará de su concurso para que la justicia como virtud artificial cristalice; sin embargo, sí que hay referencias en la *Enquiry* —a propósito del origen de ciertas relaciones sociales— de las que podemos deducir que ese esquema autoritario y limitado conduce a los hombres a articular en el albor de su convivencia sociedades no igualitarias.

2.2. Círculos de amigos. La creación de la comunidad y la estrategia maximín.

¿Es la familia el último reducto social entre los individuos o existe alguna pasión que habilite su extensión y cohesión? ¿Qué ocurre cuando la población crece?

from thinking, that men have no affection for any thing beyond themselves, I am of opinion, that tho' it be rare to meet with one, who loves any single person better than himself; yet 'tis as rare to meet with one, in whom all the kind affections, taken together, do not over-balance all the selfish. Consult common experience: Do you not see, that tho' the whole expence of the family be generally under the direction of the master of it, yet there are few that do not bestow largest part of their fortunes on the pleasures of their wives, and the education of their children, reserving the smallest portion of their own proper use and entertainment." (SBN 486-7).

³⁴⁵ Este aprendizaje estará en el origen del rechazo de ciertas soluciones al problema de la justicia por la imposibilidad de articular y constituir un poder capaz de trascender a los propios implicados en el conflicto.

¿Cómo se comporta ese individuo educado en la familia cuando tiene que compartir su día a día con otros individuos?³⁴⁶

En Hume, la unión entre distintas familias no sigue una lógica de necesidad mutua en lo que a la satisfacción de las necesidades se refiere, o al menos, no es esa la causa fundamental de su unión. El primer acercamiento entre los individuos se presenta no como el producto de una necesidad mutua de cooperación al modo aristotélico, sino como el resultado de una necesidad asociada a la experiencia individual: la necesidad de la compañía para evitar el languidecimiento del placer como señalamos más arriba a propósito del aburrimiento. La compañía se persigue, pues, por ser positiva en sí misma y no por ser un medio necesario para un fin determinado³⁴⁷. Para Hume, las personas con caracteres similares constatan rápido la existencia de un espacio de intereses comunes y crean lazos entre ellos en aras de implementar con la compañía el goce del que disfrutaban haciendo lo que les gusta³⁴⁸.

Esta “necesidad de compañía” genera una primera asociación exenta de conflictos donde las pasiones que analizamos en la primera parte de esta investigación comenzarán a revelarse como verdaderas fuerzas socializadoras en

³⁴⁶ En Hume conviven sendas explicaciones —histórica y ahistórica— del origen de la justicia. Intérpretes como Stewart han señalado también en sus estudios la forma histórica en la que Hume entendía este proceso de construcción de la civilización, el cual se identifica con un recorrido dividido en fases que se distinguen entre sí en función de la forma en la que los hombres trabajan, es decir, en virtud de su relación con la posesión, pero en la que las guerras y las arbitrariedades acortan o extienden la aparición de dichas fases. Para Hume, se muestra necesario, pues, elaborar una explicación analítica del proceso. Según Whelan, detrás del ejercicio mental del estado de naturaleza que Hume propone se esconde la intención de enfatizar la distinción entre su convención de egoísmos mutuos —con su justificación utilitarista y la gradual institución de la justicia— y la noción más legalista de contrato donde la obligación deriva de una promesa formal. Véase: Frederick G. WHELAN. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Op. Cit. p. 259.; John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. pp. 161-162.

³⁴⁷ *Ibíd.* p.137.

³⁴⁸ Stewart lo expone con claridad: “Men with neighboring abodes often find that common interests and long acquaintance make each other's company more agreeable than the company of outsiders. Then there is a great, general need for appreciation and companionship without which men are overpowered by boredom and languor. Consequently, persons of similar temperament and inclinations tend to draw together. From these origins arise friendships.” *Ibíd.* p. 107.

la esfera privada³⁴⁹. La cercanía abre la posibilidad del desarrollo de la *sympathy* y de la creación de lazos de unión. Surgen allí, pues, el amor y la amistad y con ellos las conexiones altruistas que operarán entre sus protagonistas y que acabarán constituyendo un núcleo cerrado de individuos a los que les unirá una extraña sensación de vinculación que no es otra que la del reconocimiento de sus respectivas dignidades gracias a los mecanismos con los que el amor afecta a los distintos agentes. De entre todos los efectos que surgen, uno se mostrará como el más relevante: el carácter comunitario de la avidez por las posesiones.

La avidez de posesiones, sin embargo, no se perfila, a priori, como una pasión autodestructiva dentro de esos pequeños grupos formados por familias y amigos. La vinculación que el amor, entendido aquí como un lazo afectivo derivado de la repetición y la cercanía ha creado entre ellos los obliga a vincular su bienestar con el del resto de los miembros de la comunidad y redirigir la avidez en una dirección comunitaria tendente a mejorar la totalidad del grupo³⁵⁰. El lazo que se crea entre los individuos consigue que la avidez no persiga única y exclusivamente el interés individual:

“This avidity alone, of acquiring goods and possessions for ourselves and *our nearest friends*” (SBN 491-492; cursiva mía)

Sin ir más lejos, la tendencia natural en esos círculos es la ausencia misma del sentido de *posesión* o *propiedad*:

“we may observe, that the case of families approaches toward it; and the stronger the mutual benevolence is among the individuals, the nearest it approaches, till all distinction of property be, in a great measure, lost and confounded among them”. (EPM 253).

³⁴⁹ Hume enumera del siguiente modo las virtudes relevantes para las relaciones privadas: “meekness, beneficence, charity, generosity, clemency, moderation, equity” (SBN 578); “generosity, humanity, compassion, gratitude, friendship, fidelity, zeal, disinterestedness, liberality, and all those other qualities, which form the character of good and benevolent” (SBN 603).

³⁵⁰ En ese estadio surge el principio de la tendencia paralela que, como en el ejemplo de los mercaderes, asocia nuestro bienestar al de los demás.

Hay, pese a lo aparentemente idílico del paisaje natural descrito por Hume, una serie de rasgos interesantes en esta primera fase de la sociedad que explican la génesis inevitable del conflicto posterior y su naturaleza. Sin duda, la más interesante es la propia concepción de la comunidad y la relación de los individuos con los bienes materiales en la misma. Como hemos anticipado más arriba, el egoísmo del agente *humeano* no surge en un primer instante como una estrategia cuyo objetivo persigue alcanzar estatus³⁵¹. El estadio primitivo en Hume muestra la naturaleza desinteresada de ese primer individuo y cómo su avidez y su capacidad para la posesión se ponen al servicio de lo que podríamos denominar una estrategia *maximín* rawlsiana casi de forma instintiva: mejorar al grupo, presionar a la mejora de los más desfavorecidos (o ineficaces) en aras de mejorar la propia concepción grupal de pertenencia en la que todos suman porque la identidad de cada uno se configura con la de los demás. El primer orgullo es, pues, un orgullo grupal y en ningún caso individual como vimos en el capítulo tal.

Podríamos caer en la tentación de entender que allí los individuos aprenderían la redistribución como una forma sujeta a la propia cooperación comunitaria pero precisamente la avidez personal, y el hecho de que la unión respondía en primera instancia a la necesidad de la compañía y no tanto a la de una distribución del trabajo, impiden este aprendizaje. Los individuos en esa primera comunidad aprenden más bien a ganar para la comunidad, pero cada uno de forma individual. Curiosamente será esto último lo que genere la vinculación entre la dignidad y la posesión. La comunidad comienza a valorar a sus mejores contribuyentes y a dotarlos de una dignidad que hasta entonces desconocían; se generará una nueva categoría para describir a los individuos que estará unida a su industria³⁵². Es en ese momento cuando identidad y posesión se cogerán para siempre de la mano en virtud del orgullo que surge de sentirse valorado por agentes a los que les debemos un respeto o a los que nos sentimos

³⁵¹ Ya vimos en la primera parte del estudio la conexión directa entre la posesión y la dignidad social.

³⁵² Y que se va a constituir en una creencia estable dentro de la comunidad

profundamente unidos por los lazos del amor o la amistad. Se gesta pues un primer grupo, que denominaremos en adelante alfa (α), en el que el amor cohesionaba a sus componentes al punto de vincular sus respectivas identidades; un grupo en el que se ha establecido un índice de dignidad en función de la capacidad para la posesión y la implementación del propio grupo y su identidad³⁵³. De hecho, recordemos cómo más arriba, cuando analizábamos las causas del orgullo, veíamos el rechazo innato a los amigos que por la indolencia caían en la pobreza. Esta primera desigualdad no se ve amenazada por la aparición de la envidia toda vez que todos sus miembros participan de los beneficios de esas dignidades si no de forma directa, sí a través del orgullo familiar o de amistad; así como tampoco el rechazo, a pesar de lo que algunos intérpretes han pretendido ya que, en este primer escenario, la pobreza del amigo nos conduce a la compasión.

Los individuos irán aprendiendo de forma paulatina que los demás los valorarán en función de su capacidad para hacer prosperar la comunidad. Una suerte de competición dada las condiciones materiales que en este momento proto social están al alcance de todos por igual y mide en cierta forma su industria y determinación individuales. Curiosamente será este aprendizaje en el que la avidez comenzará a mostrar, de manera involuntaria, su rasgo devastador y autodestructivo³⁵⁴. La dependencia que nuestra identidad acabará desarrollando respecto de la opinión de los demás acabará por generar la ambición de prevalecer sobre ellos y por terminar de descontrolar a la avidez en una lucha por la influencia cuando los lazos familiares comiencen a diluirse en el correr de las generaciones. Su mutación tendrá, obligatoriamente, que venir acompañada de un aumento demográfico que traerá consigo la creación de un nuevo grupo — que en adelante denominaremos beta (β)— en el que el amor ya no impone su

³⁵³ Si no se ha hecho, se hace alusión al orgullo por los ancestros y porque los amigos sean ricos y el desprecio por los pobres

³⁵⁴ Una idea que Hume podía confirmar en las palabras de Cicerón en el *De Officiis* cuando sentenciaba que los actos injustos provenían siempre del miedo y de la avaricia. Esta última se limitaba cuando el objetivo era la necesidad, pero no tenía límites cuando perseguía, con la riqueza, asegurarse la influencia y la preeminencia dentro de la república.

ley altruista, y en el que el deseo por el status esté orientado más que a un reconocimiento directo e interpersonal de los demás, a un status que se ha independizado del sujeto de valoración y que se ha convertido en creencia y regla general para la división social³⁵⁵. Veremos en el siguiente epígrafe cómo la aparición de este nuevo grupo traerá consigo una nueva forma de racionalidad que terminará por crear las condiciones externas que obligarán al agente a dotarse de normas de justicia.

3. ¿A qué problema da la justicia solución?

3.1. La aparición del grupo beta y la tragedia de los comunes.

La mayoría de los estudios sobre la justicia en Hume no se han preocupado por señalar los dinamismos psicológicos que crean las circunstancias que Hume entiende se dan, de forma irremediable, en el origen de la justicia; lejos de eso, se han limitado siempre a darlas por establecidas y analizar la resolución de las mismas como si todos los sujetos involucrados respondieran a la misma genética *humeana*. Pocos son los textos que ofrecen una descripción cronológica y psicológica de la creación de las condiciones de escasez y avidez que dan pie a la aparición de la convención³⁵⁶. Si bien Hume no es Hobbes o Locke, y no es lo suficientemente explícito como para tomar detalle de los distintos elementos que conducen a esa situación conflictiva, sí podemos deducirlos con bastante fidelidad de las distintas partes de su filosofía.

Para que se den las circunstancias que se describen en la justicia deben cumplirse, como mínimo, dos condiciones dentro de la comunidad que unas líneas más

³⁵⁵ La necesidad del crecimiento demográfico y, sobre todo, de la aparición de un nuevo grupo para constatar las circunstancias con las que Hume cuenta para la justicia han sido siempre señaladas por autores como Stewart, aunque no han sido capaces de diferenciar sus respectivas naturalezas. Stewart, al menos, aventuraba la escisión no solo familiar sino “genética” de los individuos: “The family is as old as mankind, and its principle, natural affection, always has been inadequate to maintain concord among its members. Parents share their possessions, and have no compelling need for laws of property; but their children and grandchildren, as they grow to independence within the family, increasingly need a guide other than mutual affection in their use and enjoyment of external goods... As the generations pass, the family become more and more extensive, bonds of affections constantly become weaker, and society become more and more important.” John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. pp. 140-1.

³⁵⁶ Existen dignas excepciones como los estudios ya comentados de Stewart o Postema.

arriba describíamos: de un lado, la aparición de un nuevo grupo impermeable a las vinculaciones del amor y que por primera vez haga uso de la avidez de una forma egoísta; del otro, la necesidad de que el ejercicio destructivo de su avidez se haga de forma inconsciente³⁵⁷. Recordemos que una de las características más chocante de la propuesta de la justicia en Hume será la idea de que el conflicto solo involucra la relación de los individuos con las propiedades descartando cualquier atisbo de violencia física entre ellos³⁵⁸.

Para ver el proceso por el que se constituyen las circunstancias problemáticas que conducen al conflicto, y cumplir de manera escrupulosa con las condiciones que la propia narración de Hume nos impone, haremos uso de una herramienta que se ha convertido en un poderoso aliado para nuestro propósito, y que en el caso del análisis de los textos *humeanos* es particularmente eficaz: la teoría de juegos³⁵⁹. El problema que sin duda radiografía el proceso que Hume tenía en mente a la hora de entender la transformación de esa proto-sociedad comunitaria que resulta a veces una reminiscencia del estado de naturaleza *rousseauiano* del buen

³⁵⁷ Esta última exigencia se debe a la necesidad de que los individuos que van a generar el artificio de la justicia necesitan tener un interés común, es decir, la justicia será establecida por individuos que acaban por entender que su problema es un problema que atañe de la misma manera al otro. Véase: Gerald POSTEMA «Whence avidity? Hume's psychology and the origins of justice.» Op. Cit. p. 372. De no ser así, de ser la situación conflictiva una situación generada voluntariamente por un sector, la solución no podría ser una especie de racionalidad evolutiva y lógica, sino que tendría la naturaleza de una negociación entre grupos o colectivos, lo que no es el caso en Hume.

³⁵⁸ La ausencia de violencia es una de las condiciones que más quebraderos de cabeza ha dado a los intérpretes, acostumbrados por otra parte a teorías de la justicia como la iusnaturalista o la *hobbesiana*. Algunos, como Postema a pesar de reconocer esta particularidad, acaban por postularla. Solo Baier ha tratado de hacerlo sin esa necesidad.

³⁵⁹ Entre los teóricos que más han destacado la figura de Hume como un precursor de la teoría de juegos aplicada al estudio del conflicto social y político por la forma en la que Hume los presenta en el *Treatise* está Ken Binmore quien sencillamente describe el *Treatise* como la obra maestra de la filosofía de todos los tiempos. Los análisis de Binmore son siempre interesantes no solo por su valor como reflexión política sino por la luz que arrojan al intrincado modo de argumentar humeano, véase en este sentido: Ken BINMORE. *Game Theory. A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press, 2007; *Just Playing: Game Theory and the Social Contract II*. Cambridge: MIT Press, 1998. *Natural Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2005. *Playing Fair: Game Theory and the Social Contract I*. Cambridge: MIT Press, 1995. *Playing for Real*. Nueva York: Oxford University Press, 2007. Recientemente han empezado a aparecer análisis de los textos *humeanos* desde esta perspectiva teórica como en el caso de Russell Hardin. Russell HARDIN. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: University Press, 2007.

salvaje, en un escenario de inseguridad e inestabilidad, es sin duda la denominada *tragedia de los comunes*.

Expondremos brevemente el problema en términos técnicos y luego mostraremos la relación de cada fase con la descripción del individuo *humeano* y las tensiones pasionales a las que se ve sometido en ese escenario.

Tomaremos prestada la exposición que del mismo nos ofrece Garrett Hardin³⁶⁰:

“Imaginemos un pastizal abierto a todos los componentes de una determinada comunidad de pastores. Es de esperar que cada pastor trate de mantener en los recursos comunes tantas cabezas de ganado como le sea posible. Este arreglo puede funcionar razonablemente bien durante siglos gracias a que las guerras tribales, la caza furtiva y las enfermedades, mantendrán el número tanto de hombres como de animales por debajo de la capacidad de carga de la tierra. Finalmente, sin embargo, llega el día de ajustar cuentas, es decir, el día en que se vuelve realidad la largamente soñada meta de estabilidad social. En este punto, la lógica inherente a los recursos comunes inmisericordemente genera una tragedia. Como un agente racional, cada pastor busca maximizar su ganancia y, en ese sentido, desarrolla la siguiente lógica: desde el punto de vista positivo, el incremento de un animal —al recibir el pastor los beneficios de su venta— supondrá para el pastor una utilidad de +1. Del lado negativo, el sobrepastoreo adicional generado por un animal más, al compartirse por todos los pastores, equivaldrá para el pastor a una utilidad negativa de una fracción de -1. Al sumar

³⁶⁰ El sentido originario del análisis del problema denominado “La tragedia de los comunes” era el de servir de refutación a la famosa “mano invisible” —que Smith postulara— cuando ésta era utilizada para desentenderse del control del crecimiento de la población, y apareció en un panfleto poco conocido de 1833 elaborado por un matemático, amateur entonces, llamado William Foster Lloyd. Véase: W. F. LLOYD, *Two Lectures on the Checks to Population*. New York, Merton, 1948. p. 17. Más tarde serviría para mostrar de una forma intuitiva la imposibilidad del principio utilitarista benthamita que exigía “la mayor felicidad para el mayor número” y que se encargarían de refutar definitivamente von Neumann y Morgenstern al demostrar la imposibilidad de maximizar dos variables o más al mismo tiempo. Garrett HARDIN. «The Tragedy of Commons.» *Science* 162 (1968): 1243-1248. John von NEUMANN, y O. MORGENSTERN. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1947.

todas las utilidades parciales, el pastor racional concluye que la única decisión sensata para él es añadir otro animal a su rebaño, y otro más...Pero ésta es la conclusión a la que llegan cada uno y todos los pastores sensatos que comparten el recurso común. Y ahí está la tragedia. Cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente en un mundo limitado. La libertad de los recursos comunes resultará, pues, la ruina para todos.”³⁶¹

¿Qué relación guarda este modelo problemático o esta verdad lógica inapelable con el escenario articulado por Hume? Veamos. La situación descrita por la tragedia de los comunes implica, de un lado, la accesibilidad pública a una fuente de beneficio individual; y del otro, una lógica maximalista a nivel individual una vez que la sociedad se ha estabilizado en número. Hume había dejado la descripción del primer estadio de la sociedad definida bajo el imperio de un sentimiento comunitario que volvía la avidez positiva, —podríamos entender esto como la analogía del número estable en el caso de los comunes—, pero que, al mismo tiempo, y de manera inevitable, hacía emerger la “reputación” y la “dignidad” como elementos que distinguían las distintas capacidades para la industria y la acumulación de posesiones beneficiosas para familias y amigos. Si bien en ese primer estadio el egoísmo no florece, pues coincide con una situación de equilibrio, éste hace su aparición cuando ese modo de valoración se convierte en una creencia estable dentro de los individuos y comienza a operar sobre la identidad la conexión entre dicha valoración y el orgullo³⁶². Es en ese momento

³⁶¹ Garrett HARDIN. «The Tragedy of Commons.» Op. Cit.

³⁶² Postema identificaba en su artículo esta situación con lo que los psicólogos actuales denominan “*social refering*”: “a kind of double triangulation in which our cognitive, affective, or evaluative grasp of an object of experience is shaped by comparison with other objects and with other people’s opinion of or affective responses to those objects”. Gerald POSTEMA «Whence avidity? Hume’s psychology and the origins of justice.» Op. Cit. En el caso particular de Hume, estas opiniones pueden ser de gente cercana como en el caso del grupo alfa, u opiniones “congeladas” en las costumbres sociales o las “general rules” que nos condicionan y hacen brotar en nosotros la comparación. De hecho, eso es lo que mueve al individuo beta. Para el individuo alfa la opinión parte de gente conocida, para el individuo beta, la opinión con la que se compara es una creencia que no tiene detrás a ningún sujeto al que amar y esa lejanía hace brotar en él la comparación y sus nefastas consecuencias como la envidia por la posición, o la necesidad de adquirir influencia social etc.

cuando, y en virtud de un crecimiento demográfico, una nueva generación, no atada por los fuertes lazos de la amistad con la primera generación y con la necesidad de formar nuevas familias, tratará de escalar en dignidad e influencia para mejorar su posición dentro de la sociedad tratando de recibir la valoración que les haga mejorar su estatus comunitario³⁶³. Esa generación, ese nuevo grupo, que más arriba denominamos como grupo beta, distanciado en parte del grupo originario al punto que la cercanía pierde su poderoso influjo, siente que el anhelo de escala social no se ve refrenado por ningún tipo de respeto ni ningún tipo de vinculación entre el bienestar del otro y el nuestro, coincidiendo en ese sentido su situación social con la descrita por la tragedia de los comunes en la que los pastores en ningún momento conforman un grupo con un objetivo común³⁶⁴. Al igual que en el caso de los pastores, este nuevo individuo realiza un cálculo maximalista que incide en la misma lógica, desposeer a otros de sus bienes³⁶⁵. Se concentra en los bienes porque no ha generado ninguna envidia atravesada de odio; simplemente se ha generado un deseo por alcanzar una influencia que solo ahora, una vez que se han establecido las dignidades, cobra fuerza dentro de la voluntad de los individuos como algo que perseguir por sí mismo en función de la valoración que toda la comunidad hace, y no en virtud

³⁶³ Con esta versión tratamos de resolver algunas de las lagunas que versiones tan extraordinarias como la de Stewart tenían. Recordemos que para Stewart la efectividad de las virtudes naturales tenía un límite claro en la extensión. Los roles morales que se asumían en los círculos de amigos no servían en un escenario competitivo (él sitúa el conflicto como económico, pero no da razones). Sin embargo, Stewart no encontraba una solución plausible más allá del mero odio producido por la comparación en la competición, a la aparición de una situación conflictiva y competitiva que además no fuera intencionada (porque de serlo, el pacto sería más explícito). Además, Stewart, como otros muchos cae en la tentación de asumir las dosis de violencia que contradicen el objetivo de la justicia centrado en la propiedad y no en la vida. Véase: John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. Cit. pp. 108 y ss.

³⁶⁴ Este objetivo se revelará común cuando el conflicto aparezca, pero no antes. Para que el agente cumpla los requisitos de la “racionalidad” que se predicen en la tragedia de los comunes debe haberse escindido del primer grupo.

³⁶⁵ Un cálculo que no puede evitar, como afirma Postema, ya que a través de la circularidad de la *sympathy* imaginamos la felicidad del “rico” y participamos de la misma deseando riqueza, simplemente porque es de opinión que el rico es feliz y el pobre miserable. El agente beta desea desarrollar su identidad navegando en el orgullo de una influencia muy directa sobre la opinión positiva de los demás y esto le lleva a desear las posesiones, que en última instancia implican el reconocimiento, de los que ya las tienen.

de la valoración concreta de alguien al que queremos y al que seríamos incapaces de desposeer de nada³⁶⁶. Este nuevo individuo puede, por esa misma razón, desatender perfectamente la estrategia de no aparecer conflictivo para los demás en aras de alcanzar así réditos futuros en forma de ayuda o concesión³⁶⁷. Ha tomado conciencia de que la situación social se mide por el arrojio; aun la propiedad no es lo suficientemente estable —de hecho, no lo será hasta la aparición de la justicia— como para que la estima sea definitiva; por lo tanto, no es descabellado entender que no puede esperar mucho de los demás si no toma la incitativa. Saben perfectamente que los lugares son intercambiables, aun no se ha instituido la propiedad y no se han configurados los ricos sobre los que imperará el respeto. La dinámica social ha generado espacios deseables a partir de la valoración de las personas que los ocupan; una vez que el agente se ha distanciado de aquellos que los valoran deja de convertirse en una estima positiva para pasar a convertirse en un deseo competitivo³⁶⁸.

Surge aquí el problema de la violencia directa que tantas veces se ha enquistado en los intérpretes de Hume. El individuo beta no desarrolla una envidia directa sobre la persona sino un deseo por la posición, en tanto en cuanto aún perviven ciertos lazos. La pasión que surge es la “emulación” que nos obliga a mejorar y que carga las tintas de nuestra situación en nuestra responsabilidad³⁶⁹. Estas desposesiones, según el cálculo del agente, no suponen una pérdida no asumible en términos relativos por la comunidad —de hecho, el número de bienes no va a

³⁶⁶ Aquí el status ya se ha configurado en creencia.

³⁶⁷ De hecho, podemos decir que ese comportamiento moral (mercado) aparecerá una vez que la justicia se haya instituido y lo convierta en un comportamiento útil, justificando así la propuesta de solución del capítulo anterior en términos instrumentalistas.

³⁶⁸ Postema en su artículo afirmaba que según Hume estimamos a nuestros amigos ricos que nos hacen desear lo que tienen y cuando lo deseamos nos encontramos con que todos no podemos satisfacer ese deseo. Como hemos afirmado, aquellos con una conexión más cercana soportan esa imposibilidad porque alientan su vanidad con el grupo, pero los más alejados no. Además, del rechazo a la igualdad que Hume profesa se deduce la imposibilidad de que sea la envidia el motor del problema.

³⁶⁹ Según Postema: “in the condition of the Humean ‘state of nature’ competition for esteem takes the elemental form of competition over possessions, the carrier of esteem as well as the stuff of survival”. Gerald POSTEMA «Whence avidity? Hume’s psychology and the origins of justice.» Op. Cit. p. 386.

variar en ningún momento. La puntuación negativa de la pérdida de estabilidad se entiende al principio repartida entre el resto de los individuos que a priori no desarrollan esa estrategia, como ocurría con el cálculo de la pérdida por la aparición de una cabeza de ganado más en el ejemplo citado arriba³⁷⁰. En esa lógica inconsciente que en realidad no persigue el fin de la comunidad sino solo la escala individual dentro de los escalafones que el status ha ido construyendo, el individuo acabará por desatar un escenario de inestabilidad ya que el resto de nuevos individuos han desarrollado el mismo razonamiento de conquista de identidad y posición grupal. Los medios para dotarse de status son los medios que eliminan ese artificio porque eliminan por defecto la comunidad que los sostiene.

Hume, pues, no ha concluido que el individuo sea egoísta por naturaleza, ni siquiera que la avidez *per se* sea la causa de la inestabilidad, pero sí que la naturaleza y su desarrollo transforman la dotación natural de los individuos — creándose diferenciaciones de perspectiva y de naturaleza evidentes— y los vuelve egoístas, irremediablemente, reorientando su avidez a la búsqueda del status social.

El problema al que se enfrentan con la creación de la justicia no es, pues, el peligro por la vida frente a agresiones externas, o las violentas competiciones por los escasos bienes y recursos, o las venganzas sangrientas³⁷¹. La vida, las propiedades de la mente o las partes del cuerpo están exentas de riesgo:

³⁷⁰ No debemos confundir esta estrategia con la del *sensible knave*, porque el sensible knave es consciente de que incumple una norma, pero sabe que no afecta al desarrollo comunitario.

³⁷¹ La concepción *humeana* de la justicia ha sido criticada por reducirse solo a las normas de propiedad. Sin embargo, esta ausencia, lejos de estar injustificada, es tan solo la consecuencia lógica de la situación en la que los individuos se encuentran antes de constituir ese primer artificio. El individuo *humeano* no necesita cuidarse de la vida en estado de naturaleza; los otros no son, en ese sentido, una amenaza. No es, pues, el estado previo a la justicia una guerra hobbesiana de todos contra todos; ni siquiera una guerra contra aquellos que no forman parte de la familia. Es por eso por lo que la justicia es considerada por Hume como una virtud cuyo objetivo es la imparcialidad en la regulación del mercado, y por lo que no aparece en Hume una concepción del individuo como una propiedad (que defender) como en el caso del *summum* de Grocio o la concepción iusnaturalista de Locke.

We are perfectly secure in the enjoyment of the first. The second may be ravish'd from us, but can be of no advantage to him who deprives us of them. The last only are both expos'd to the violence of others, and may be transferr'd without suffering any loss or alteration; while at the same time, there is not a sufficient quantity of them to supply every one's desires and necessities. As the improvement, therefore, of these goods is the chief advantage of society, so the instability of their possession, along with their scarcity, is the chief impediment. (SBN 487-488)

Su problema es mucho más simple y concreto: la inseguridad de la posesión de los bienes transferibles. Una inseguridad que surge cuando el deseo por los bienes —ese deseo natural que surge de pasiones socialmente inofensivas como el orgullo— sufre una peligrosa metamorfosis debido al inevitable concurso de la escasez de recursos, el aumento de la población (con la consiguiente debilitación de los lazos afectivos) y la aparición de las primeras *general rules*, y acaba transformándose en una violenta avidez extraña a cualquier contrapeso instintivo o familiar³⁷².

La condición en la que el individuo se ve obligado a la justicia es, pues, un terreno de escaramuzas intermitentes por las posesiones. El deseo por las posesiones, columna vertebral de la supervivencia de la familia, ha devenido trágica avidez frente a la escasez de los recursos y la novedosa asignación de dignidades grupales que si bien en un principio facilitaban la ambición con el tiempo se reveló la fuente de todos los problemas; la confianza mutua que familiares y amigos se profesaban se ha visto mermada por la aparición de un buen número de nuevos agentes que ya no gozan de los lazos que mantenían a los anteriores en esa especie de bálsamo pacífico que es la antesala de la sociedad y que ahora, obligados por la carencia de bienes, se ven forzados a desposeer de los mismos a sus antiguos poseedores inoculando en la percepción de los bienes dos nuevos rasgos a su naturaleza: la inestabilidad y la inseguridad. La inseguridad y la inestabilidad de las posesiones generarán, en aquellos padres de

³⁷² BAIER, *A Progress of Sentiments*. Op. Cit. p. 222.

familia que comprendieron el valor pacificador de la imposición del respeto mutuo por la propiedad, el celo por asegurar las mismas y la urgencia por elaborar una estrategia constrictiva frente a la nueva amenaza; y en los nuevos aspirantes la necesidad de mantener la viabilidad del acceso a las posesiones para no hacer saltar por los aires el esquema de valoración social al que han vinculado el desarrollo de su propia identidad, que si bien no era una necesidad social en los primeros individuos, sí lo es en esta nueva generación que ha crecido bajo el alimento *identitario* de esa savia que ya es parte de su ADN.

Las reglas de justicia, pues, deben perseguir los criterios adecuados para generar, de un lado, psicológicamente, la restricción de la avidez por las posesiones a través de una reconducción de los objetivos del *self-interest*, o una remodelación de los medios con los que satisfacerlo; y del otro, la estabilidad real de las posesiones y su salto ontológico a la categoría de propiedad. La respuesta al primer desafío traerá consigo la solución al segundo. El reconocimiento de las posesiones del otro será la estrategia del individuo. Un primer artificio fruto de un *self interest*, iluminado y transformado en la experiencia familiar y en la sociedad natural y su nuevo escenario, capaz de ejecutar cálculos de interés individual cooperativos que darán a luz una creación inmortal la sociedad³⁷³:

“The remedy, then, is not deriv’d from nature, but from artifice; or more properly speaking, nature provides a remedy in the judgement and understanding, for what is irregular and incommodious in the affections. For when men, from their early education in society, have become sensible of the infinite advantages that result from it, and have besides acquir’d a new affection to company and conversation; and when they have observ’d, that the principal disturbance in society arises from those goods, which we call external, and from their looseness and easy transition from one person to another; they must seek for a remedy, by putting these goods, as far as possible, on the same footing with the fix’d and constant advantages of the mind and body. This can be done after no other matter, than by a convention enter’d into by all the members of the

³⁷³ Lo realmente maravilloso en Hume es que esto se produce de forma inevitable en cualquier grupo humano que se precie

society to bestow stability on the possession of those external goods, and leave every one in the peaceable enjoyment of what he may acquire by his fortune and industry. By this means, every one knows what he may safely possess; and the passions are restrain'd in their partial and contradictory motions.” (SBN 489)³⁷⁴

3.2. Un análisis de las circunstancias de la justicia: Exclusión, desigualdad y paternalismo.

3.2.1. El rechazo de la Golden Age y el “estado de naturaleza”. La escasez limitada y la generosidad confinada como condiciones de posibilidad para la justicia.

En este epígrafe continuaremos analizando las circunstancias materiales y psicológicas que Hume establece como punto de no retorno para esta “situación pre-social”, y que suponen las condiciones para el ejercicio efectivo de la justicia y la aparición de la sociedad como primer artificio humano.

Hume describe así las circunstancias bajo las cuales las reglas de justicia cobran un sentido práctico:

“That ’tis only from the selfishness and confin’d generosity of men, along with the scanty provision nature has made for his wants, that justice derives its origin” (EPM 3.12)

Su tesis sobre las circunstancias de la justicia no camina, sin embargo, sola, escudándola, aguarda en el *Treatise* un ataque directo a la línea de flotación de las dos ficciones que el escocés pretende desterrar para siempre del ideario filosófico político y que, en su discurso, se constituirán en límites para la utilidad de la justicia: de un lado, la ficción de *la Edad de Oro*, llevada a cabo por los poetas, que Hume define del siguiente modo:

“[In this age] the rivers flow’d with wine and milk: the oaks yielded honey; and nature spontaneously produced her greatest delicacies” (SBN 495)

³⁷⁴ Es importante señalar que esa bondad de la unión la entiende el individuo gamma en la capacidad para las dignidades y el placer de desarrollar la identidad más allá de cualquier constricción natural.

Con tal superabundancia de recursos, no hay lugar para la consideración de la justicia distributiva:

“Why call this object mine, when upon the seizing of it by another, I need but stretch out my hand to possess myself of what is equally valuable?” (SBN 184)

Esta condición, la de la Edad de Oro, donde la avaricia, la ambición, la crueldad y el egoísmo no tienen cabida,

“Render justice useless, by supplying its place with much nobler virtues, and more valuable blessings” (SBN 495)³⁷⁵

Del otro, la ficción ideada, además de por los poetas, por los filósofos: *el estado de naturaleza*. Una ficción que, como afirma Hume, es similar a la de la Edad de Oro:

“only with this difference, that the former, [state of nature], is describ'd as full of war, violence, and injustice; whereas the latter is painted out to us as the most charming and peaceable condition, that can possibly be imagin'd.” (SBN 493).

Y en donde uno, en lugar de la superabundancia encuentra:

“Such want of all common necessities, that the utmost frugality and industry cannot preserve the greater number from perishing, and the whole from extreme misery” (SBN 186)

³⁷⁵ Hope propone en su artículo dos objeciones ilegítimas. La primera, la objeción de Lucas sobre los grupos donde no hay condiciones materiales y se requiere justicia (ejemplos: grupos de alumnos, becarios, etc.). Este tipo de objeción es plausible como una alerta de las deficiencias del discurso de Hume solo si se descarta la descripción de la naturaleza humana hecha por el mismo. No debemos olvidar que para Hume la vida y el honor no es un problema que se genere entre humanos siempre que estén garantizados los bienes materiales. En este sentido, podemos no estar de acuerdo con Hume en esto, pero no hay inconsistencia dentro de su propio esquema. La segunda, es la que afirma que en condiciones de restricción absoluta de recursos también se puede elegir, por ejemplo, quién muere el primero. Esta objeción comete el mismo pecado que la anterior: es cierto que podemos considerar injusto un ordenamiento determinado, pero lo que Hume afirma es que en ese caso, nada importaría, nadie podría reclamarle a nadie el hecho de ser el primero o el último en morir porque no habría consenso alguno sobre el que fundar dicha reclamación. Para la primera objeción véase: J.R. LUCAS, *The Principles of Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1966. Para la segunda, véase: D. Clayton HUBIN, “The Scope of Justice”, en *Philosophy and Public Affairs* 19 (1979): 3-24.

Y donde, en lugar de una completa benevolencia uno ve:

“Such a desperate rapaciousness prevails; such a disregard to equity, such contempt of order, such stupid blindness to future consequences, as must immediately have the most tragical conclusion” (SBN 187)

Las reglas de justicia, pues, tienen un sentido práctico para los agentes siempre y cuando no se den: del lado material, o bien una superabundancia o bien una escasez drástica de recursos; y del lado psicológico, o bien la virtud, o bien la maldad sin excepción en los agentes³⁷⁶.

Ambos límites para el sentido práctico de la justicia comparten el mismo rasgo específico acerca de la inestabilidad de la propiedad: la imposibilidad de su solución o, mejor dicho, la imposibilidad de su “estabilización”. Las circunstancias de la justicia, el marco donde puede pensarse su origen, deben tener como rasgo característico: de un lado, la inestabilidad de la propiedad, que surge, como ya vimos, debido al crecimiento de la población; del otro, la posibilidad, real, de que el respeto por la propiedad sea inteligible como posibilidad fáctica, y deseable como alternativa³⁷⁷. Ambas exigencias las cumplen tanto los individuos como el escenario descritos más arriba en la analogía de la tragedia de los comunes. Si bien los límites constituidos por la utopía de la *Golden*

³⁷⁶ Muchos son los autores que han encontrado atractiva esta relación entre escasez limitada y generosidad confinada, y justicia. Véase, por ejemplo, John RAWLS, *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993; H.L.A. HART, *The Concepts of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1961. 198-195.

³⁷⁷ Una de las críticas que se han hecho a las condiciones de la justicia es la realizada por Brian Barry. Para Barry, Hume expone las circunstancias de la justicia para las que su opción de justicia social es la solución más idónea, es decir, en la propia descripción del problema o de las condiciones fundamentales del mismo hay ya implícita una petición de principios a favor de la idea de entender a la justicia como ventaja mutua. En este sentido, para justificar la idea de ventaja mutua, Hume confunde la diferencia entre las circunstancias bajo las cuales las reglas de justicia tienen sentido práctico y las circunstancias bajo las cuales tenemos razones para adoptar un criterio de justicia específico entendido como ventaja mutua. Algunos autores como Hope, Hiskes o Kuflik han rechazado este tipo de objeción entendiendo que la utilidad en Hume no es un criterio individual. Véase: Brian BARRY *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1995. Richard HISKES. «Has Hume a Theory of Social Justice?» *Hume Studies* 3 (1977): 72-93. Simon HOPE. «The Circumstances of Justice.» *Hume Studies* 36, n° 2 (2010): 125-148. Arthur KUFLIK. «Hume on Justice to Animals, Indians and Women.» *Hume Studies* 24 (1998): 53-70.

Age y el páramo de violencia irreversible del estado de naturaleza legitiman la interpretación propuesta en el epígrafe anterior, Hume en la segunda *Enquiry* establecerá una tercera circunstancia, relacionada sólo indirectamente con la propiedad, ineludible para el ejercicio útil de la justicia: la igualdad de poder³⁷⁸.

3.2.2. La condición de igualdad de poder

El polémico pasaje del que se extrae esta tercera circunstancia pertenece a la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, y reza así:

“Were there a species of creatures intermingled with men, which, though rational, were possessed of such inferior strength, both of body and mind, that they were incapable of all resistance, and could never, upon the highest provocation, make us feel the effects of their resentment; the necessary consequence, I think, is that we should be bound by the laws of humanity to give gentle usage to these creatures, but should not, properly speaking, lie under any restraint of justice with regard to them, nor could they possess any right or property, exclusive of such arbitrary lords. Our intercourse with them could not be called society, which supposes a degree of equality; but absolute command on the one side, and servile obedience of the other. Whatever we covet, they must instantly resign: our permission is the only tenure, by which they hold their possessions: our compassion and kindness the only check by which they curb our lawless will: And as no inconvenience ever results from the exercise of a power, so firmly established in nature, the restraint of justice and property, being totally useless, would never have place in so unequal confederacy” (EPM 261-2)

La clave del pasaje está en que es fundamental que los individuos puedan reaccionar ante una intrusión en sus posesiones para que el mecanismo de la convención se pueda poner en funcionamiento. De lo contrario, se ejercería un

³⁷⁸ La posibilidad del consentimiento en el origen de la justicia depende en cierta medida de aceptar el presupuesto hobbesiano de la igualdad natural para ejercerse violencia mutua, como queda claro en el siguiente extracto del ensayo sobre el contrato original: “When we consider how nearly equal all men are in their bodily forcé, and even in their mental powers and faculties, till cultivated by education; we must necessarily allow, thta nothing but tgheir own consent could, at first, associate them together, and subject them to any authority” (Essays vol. 3 pp 444-5).

dominio. Dos problemas se abren paso en este sentido: en primer lugar, identificar a quiénes se refiere Hume con esa descripción; en segundo lugar, comprobar si es legítimo extraer de esa condición de igualdad la idea de que la justicia en Hume hay que entenderla estrictamente como un ejercicio de ventaja mutua.

El pasaje controvertido en el que Hume trata de identificar a los débiles no es, desde luego, afortunado:

“This is plainly the situation of men with regard to animals...The great superiority of civilized Europeans above barbarous Indians” (EPM 262)

En lo que respecta a la identificación de los “débiles” dentro del pasaje, ésta varía en función de la interpretación que se haga de la igualdad natural. La interpretación que defiende la idea de una igualdad “fuerte” como condición para la justicia es defendida entre otros por Barry, Gauthier, Ridge o Nussbaum. Bajo dicha lectura los débiles que quedan al margen de la justicia se identifican con los seres racionales indefensos como los niños o los ancianos, o aquellas civilizaciones menos desarrolladas e incapaces de ofrecer resistencia. La interpretación alternativa, que entiende la igualdad de poder como una igualdad más laxa y que en el fondo se corresponde con la idea de la interdependencia humana es defendida por autores como Hope, Lucas o Whelan. En esta interpretación, los débiles que quedarían al margen de la justicia solo podrían entenderse allende cualquier rasgo humano, es decir, niños, ancianos, civilizaciones subdesarrolladas no quedarían al margen, tan solo los animales serían tratados bajo las formas de la benevolencia.

Si bien la segunda interpretación apenas genera problemas, la primera viene con un ramillete de ellos: el problema de la desigualdad, el problema de la exclusión y la sombra del paternalismo³⁷⁹. Examinaremos, en este sentido, las objeciones

³⁷⁹ La igualdad de poder no ha sido el único foco problemático dentro de la interpretación de las condiciones de justicia. Sin ir más lejos, la generosidad limitada ha suscitado un buen número de ellos que, sin embargo, no entendemos tan relevantes. Para muchos igualitaristas, el hecho de que

con base en dichos problemas planteadas por Brian Barry, Martha Nussbaum, y, recientemente, Michael Ridge³⁸⁰.

3.2.2.1. *El problema de la desigualdad*

Barry denuncia que el límite de operatividad de la justicia que Hume plantea en el *Treatise* es demasiado alto. Para Barry, Hume, con su concepción, deja fuera del espectro de la justicia situaciones de distribución ciertamente relevantes para el individuo³⁸¹. Sin embargo, la objeción que nos interesa de Barry es la que apunta a la deficiencia interna en la teoría de la justicia de Hume a la hora de articular su

los individuos sean todos virtuosos no implica la imposibilidad de injusticias en, por ejemplo, una economía de mercado sin restricciones. En dichas economías, la virtud es incapaz de contrarrestar las cegueras respecto de las desigualdades sistémicas respecto de la posición social. Algunos como Hope no ven legítima esta acusación, y entienden que, incluso en un escenario sistémicamente desigual, la virtud acabaría por imponer una redistribución justa. Sin embargo, la contra argumentación de Hope parte de un supuesto difícil de comprender en sentido estricto: la comunicación global perfecta; de no ser así, esa caridad global solo restituiría las desigualdades tópicas o locales, pudiendo darse la paradoja de tener un mundo extremadamente virtuoso y desigual. Un análisis interesante sobre cómo Hume no fue consciente, y debería haberlo sido, de este problema está recogido en: Andrew LISTER, “Hume and Rawls on the Circumstances and Priority of Justice”, en *Historical of Political Thought* 26 (2005): 664-95, 680.

³⁸⁰ Merece una atención especial la objeción al propio discurso de las “condiciones de la justicia” como fundamento de la normatividad de la justicia realizada por Gerry Cohen. La objeción de Cohen nos avisa de que las condiciones o circunstancias de la justicia dependen, o son una consecuencia directa de la concepción de justicia previa que tengamos. Luego, ninguna descripción de las circunstancias de la justicia nos informa de qué debería ser la justicia, sino más bien, de qué entendemos, ya, por justicia. Las circunstancias no pueden fundamentar la concepción sustantiva de la justicia. No podemos justificar un principio normativo apelando a un grupo de hechos, a menos que tengamos un principio superior que explique por qué esos hechos requieren una salida normativa. Para Cohen, cualquier descripción de las circunstancias de la justicia tiene un rol meramente explicativo: explica cuándo los principios más relevantes de la justicia social son aplicables y cuándo no. Véase: Gerry COHEN. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard, 2008; en especial el capítulo 6. Para nosotros, la demarcación del problema sí tiene una función fundamental a la hora de establecer los principios de justicia, pero entendemos que la creencia en que el problema está antes que el principio o viceversa es más un supuesto que una idea a debatir.

³⁸¹ Un ejemplo claro son las situaciones excepcionales como las hambrunas, donde las leyes de la propiedad, según Hume, se cancelan: “were any number of men to assemble, without the tie of laws or civil jurisdiction; would an equal partition of bread in a famine, though effected by power and even violence, be regarded as criminal or injurious?” (SBN 186-187). Sacar estas situaciones del campo de la acción de la justicia, supone para Barry un error, ya que, según él, cualquier cuestión de racionamiento es una cuestión de justicia. Véase: Brian BARRY, *Teorías de la justicia*. Op. Cit. pp. 155-156. Es probable que Hume confíe aquí el reparto igualitario a la benevolencia humana, a esas “laws of humanity” (SBN 190).

narración acerca de las circunstancias de la justicia junto con las motivaciones individuales para asumir las exigencias del comportamiento justo que, según Barry, se derivan de la concepción de la justicia como ventaja mutua.

Para Barry, un individuo debe tener razones de ventaja para mantener la creencia de que el comportamiento justo tiene fuerza práctica; es decir, ninguno de los individuos que forme parte del circuito de comportamientos justos puede estar en una condición como las identificadas por los límites de la justicia (es decir, no puede ser ni extremadamente poderoso, ni mísero), y debe reconocer en el ejercicio mismo del comportamiento justo la oportunidad de obtener una ventaja significativa respecto de su situación original³⁸². Barry, sin embargo, no tiene en cuenta que una vez que la creencia moral en favor de las reglas de justicia se ha instalado en el imaginario colectivo, alguien en situación de desigualdad podría actuar por justicia sin necesidad de obtener una ventaja directa del comportamiento justo salvo porque sirve de “cortina de humo” para sus actos delictivos, de modo que la estrategia *sensible knave* lejos de suponer un problema dentro del propio discurso *humeano* no fuera sino el resultado de la combinación de las características antropológicas que hemos definido en el agente en los capítulos anteriores, como por ejemplo su capacidad para el razonamiento instrumental y la transformación cognitiva del juicio moral.

Para apoyar la lectura de la justicia como ventaja mutua, que en cualquier caso nos sirve si nos referimos al primer momento de la justicia y no al segundo, basta el siguiente texto, bastante explícito, del *Treatise*:

³⁸² Barry, *Teorías de la justicia*. Op. Cit. pp. 151-63. Con algunos matices, otra interpretación de la justicia como ventaja mutua la podemos encontrar en David GAUTHIER, “David Hume, Contractarian, en *The Philosophical Review* 87 (1979): 3-38. Para otros como por ejemplo Hope, la utilidad de la justicia como ventaja mutua reside en su capacidad para solucionar problemas colectivos. Junto con Baier, creo que la lectura de Hope peca de establecer el sentido de colectividad antes del establecimiento de la justicia.

“Whatever may be the consequence of any single act of justice ... the whole system of actions, concurr'd in by the whole society, is infinitely advantageous to the whole, and *to every part*”. (SBN 498, cursivas mías)³⁸³

Todos los individuos que entran en la convención que instituye las reglas de justicia como estrategia de comportamiento deben obtener, pues, su ventaja en ese reconocimiento de los derechos de los demás a sus posesiones. La pregunta, entonces, es: si en la descripción de esta tercera circunstancia o requisito —la igualdad de fuerzas—, Hume se hacía eco de colectivos que por su naturaleza estaban fuera de esos requisitos, ¿existe una exclusión inevitable en el origen, fruto de una situación de debilidad que podemos interpretar, bien por motivos naturales, o bien por motivos circunstanciales? Y, si es verdad como afirma Hume, que todos los individuos encuentran ventajas en la acción justa ¿se conforman esos colectivos excluidos con el espacio moral al que se reducen sus relaciones con los demás? ¿Son engañados y motivados de alguna forma?

Barry, y también Baier han puesto el objetivo en este punto, asumiendo que para que la descripción de Hume sea coherente con las motivaciones que se les supone a los agentes, éstos, para reconocer derechos de propiedad a los demás, deben poseer una igualdad garantizada en el origen, o estar “locos o tontos” por aceptar una convención a ciegas que, cuanto menos, les deja en la situación de desventaja en la que estaban.

Sin embargo, las tintas con las que Barry y Baier cargan contra Hume pueden diluirse de un modo original. Ya vimos en el epígrafe anterior cómo la tragedia de los comunes y la naturaleza de la búsqueda de identidad de beta a través del esquema de honores nos ofrecía la posibilidad de entender cómo surgía el conflicto y cómo, de alguna forma, los agentes en clara desigualdad podían tener

³⁸³ Barry y cía no han tenido en cuenta la posibilidad de agentes alienados; siempre parten de agentes plenamente conscientes y racionales. No han asumido el hecho de que la prudencia dicta la calma y que esta se alimenta de las creencias estables de la comunidad lo que, en un contexto de instauración de las normas de justicia, puede hacer que muchos individuos las asuman como aquello que les da ventaja si que esa tenga que ser una situación real.

claros intereses por llegar a un acuerdo con la única intención, no de convertir en estables sus propiedades claramente desiguales, sino por consolidar el esquema de acceso al medio social en el que han fundado la construcción de su identidad social.

3.2.2.2. *El problema de la exclusión*

Partiendo de la interpretación fuerte de la igualdad de poder como condición *sine qua non* para la justicia, se sigue del pasaje de la *Enquiry* claramente que no puede haber justicia entre agentes con una desigualdad física y moral notable, y que en su defecto debería producirse una relación de dominio entre dichos sujetos.

Si es verdad, como demuestra el texto, que existen grupos que están en clara situación de desigualdad, y son incapaces de hacer sentir su resentimiento: ¿Indica entonces esto que existen grupos o colectivos que quedan fuera de las circunstancias de la justicia y por ende no son susceptibles de ser tratados bajos sus reglas, sino que quedan sujetos únicamente al deber moral de humanidad de los demás? ¿Están en la enumeración de Hume todos los colectivos que quedan exentos? ¿Son los discapacitados, ancianos, niños, las generaciones futuras etc. grupos no cubiertos por la justicia como los animales y las sociedades no avanzadas?

Nussbaum, en este sentido, denuncia la arbitrariedad con la que Hume restringe el alcance de la justicia³⁸⁴. Según Nussbaum, las condiciones de la justicia *humeana* determinan las condiciones donde los contratos entre humanos son necesarios; sin embargo, muchos seres humanos quedan directamente excluidos de dichas circunstancias quedando huérfanos por completo de justicia³⁸⁵. Esta crítica

³⁸⁴ Nussbaum cree que cualquier concepción de la justicia basada en unas condiciones necesarias para su aparición (como en el caso de las concepciones de Hume y Rawls) no captura la potencialidad del propio concepto de justicia, que, desde una óptica aristotélico-marxista, afirma que la justicia siempre tiene sentido allí donde un ser humano está implicado. Martha NUSSBAUM, *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press, 2006, 27-29.

³⁸⁵ Esta crítica es similar a la de Thomas Reid en *Essays on the active Powers of the Human Mind*, New York: Garland, 1977. pp. 425-27. Quizá Reid apunta en una dirección más adecuada que la propia

denuncia que aquellos más vulnerables, además de quedar fuera del alcance de la justicia, son abandonados al ejercicio paternalista por parte de los demás, fruto del deber moral hacia la humanidad que dicta tratar a las criaturas vulnerables decentemente³⁸⁶.

Sin embargo, esta crítica admite ciertas objeciones. En primer lugar, las circunstancias que Hume describe, y entre ellas la de la igualdad de poder, exponen las condiciones en las que tienen que estar los individuos para ser protagonistas en el origen de la justicia y, de hecho, en la proto-sociedad que Hume describe, todos los individuos están en esa situación. El hecho de que la vida no sea un problema al que la justicia deba ofrecer solución en ese primer estadio es el producto de la capacidad con la que la empatía y el amor grupal resuelven ese problema. Lo que no ven autores como Nussbaum es que echada a andar la sociedad, sí surgirán individuos que teniendo la misma fuerza no han podido gestar la solución que se presupone en la convención, así como muchos otros que en la situación de desigualdad y en virtud de la extensión de la sociedad han perdido el respaldo empático del que hubieran gozado al principio cuando el grupo reducido estaba vertebrado por el amor. En cualquier caso, el problema de la exclusión es más patente en la sociedad cuando se institucionaliza el gobierno.

Si recordamos la principal característica de la *strong sympathy*, podemos entender que la situación de extrema desigualdad en la que podrían derivar los nuevos individuos una vez formado el gobierno podría *obligar* a los protagonistas de la constitución de la sociedad política a asumir el principio de tendencia paralela y vincular su bienestar al de los desfavorecidos³⁸⁷.

Nussbaum al identificar que el error de Hume reside en su creencia acerca de la seguridad de los bienes de la mente y el cuerpo (SBN 487).

³⁸⁶ Reid también se anticipó a esta crítica cuando denunciaba que precisamente para los más débiles: “surely to be treated with justice would be highly useful to de defenceless species he here supposes to exist”. Ibid.

³⁸⁷ Es cierto que en ese sentido caeríamos inevitablemente en el paternalismo de Ridge, porque a pesar de que esos individuos tuvieran derechos, no podrían defenderlos de ningún modo con ninguna estrategia, de hecho, todas sus estrategias estarían dominadas.

3.2.2.3. *El problema del paternalismo*

Michael Ridge ha planteado recientemente una nueva objeción desde el punto de vista del paternalismo implícito en Hume³⁸⁸. Según Ridge, no está claro que el deber moral hacia la humanidad, en vista de la superioridad de la justicia sobre las virtudes naturales, proporcione una protección adecuada a los débiles. Un nuevo problema surge en la narración de Hume: si aquellos que son extremadamente vulnerables son, sin embargo, seres racionales y completamente capaces de juicio autónomo acerca de cómo vivir, entonces, la teoría de Hume les reserva el peor tipo de protección³⁸⁹.

Existe, según Ridge, un paternalismo asumible y moralmente obligatorio: el del padre que obliga al niño a aceptar determinadas normas de justicia respecto de las posesiones de sus hermanos con el fin de garantizar la estabilidad de su familia. Sin embargo, ese mismo paternalismo parece inasumible entre adultos; *injusto*, en tanto en cuanto supone una intervención forzada de las posesiones y de la voluntad de los demás. Desafortunadamente, en la propuesta de Hume, la inclusión de una persona en el territorio de la justicia depende de su habilidad para resistir y hacer sentir su resentimiento frente a las injusticias. Hume no puede acomodar, entonces, esta condición a la idea de que el paternalismo entre adultos es inasumible³⁹⁰. Coexiste, pues, con la desigualdad, la *obligación moral* por parte de los individuos capaces de *hacer sentir ese resentimiento*, de controlar y dirigir las vidas de todos aquellos que, por algún u otro motivo, han quedado fuera de la convención de la justicia como agentes. Existe, pues, una obligación paternalista respecto de los colectivos que han quedado fuera de la justicia y una justificación, a través de la benevolencia, para cualquier medida que se tome bajo el supuesto

³⁸⁸ Michael RIDGE, “David Hume, Paternalist”, en *Hume Studies*, 36.2 (2010): 149-170.

³⁸⁹ No podemos olvidar que las criaturas desfavorecidas en Hume son racionales y capaces de sentir resentimiento. Su única diferencia es la incapacidad de hacérselo sentir a los demás. Esta interpretación contrasta con la propuesta por Arthur Kuflik. Kuflik interpreta la justicia como la capacidad de seguir normas y entiende la imposibilidad de hacer sentir el resentimiento como la incapacidad para comprender que uno está sufriendo una injusticia. Rechazamos esta interpretación porque vuelve, arbitrariamente, irracionales a los débiles. Arthur KUFLIK, “Hume on Justice to Animals, Indians and Women”, en *Hume Studies* 24 (1998): 53-70.

³⁹⁰ Michael RIDGE, “David Hume, Paternalist”. Op. cit. pp. 162-3.

de una mejora de sus condiciones. Nuestra moralidad, pues, se postula a favor del paternalismo siempre que estemos razonablemente seguros de poder mejorar la vida de los más desfavorecidos sin contar con ellos³⁹¹. Si bien este problema no se da, como ya hemos indicado, en el origen mismo de la justicia, podría producirse, y de hecho se producirá en parte, una vez instituido el gobierno.

3.2.3. Una interpretación plausible de la igualdad como condición.

La capacidad para sentir el resentimiento de los demás está supeditada a la *sympathy*. La *sympathy* solo funciona cuando aprendemos que hay una similitud con el otro que nos permite inferir vívidamente sus estados afectivos a partir de señales externas. Una incapacidad para simpatizar con un estado mental refinado como el resentimiento, como la que Hume está dando por hecho en el pasaje, indicaría una falta de similitud en la constitución emocional y moral de los dos individuos en cuestión. Como afirma Whelan, la igualdad en este pasaje, como condición para la justicia, está fundada en la similitud psíquica y en la posibilidad de comunicar las pasiones; más centrada en la común capacidad de los humanos para la sensibilidad moral que en la capacidad mutua de defensa física³⁹².

³⁹¹ Ridge es esclarecedor cuando utiliza el ejemplo de los alienígenas con menor desarrollo tecnológico que el nuestro e incapaces de contrarrestar nuestros ataques: “Our actions are perfectly compatible with the demands associated with the natural virtues. Were we, for example, *inhumane* in transporting these creatures to another planet? Quite the opposite; we spared them enormous physical and psychological trauma and caused them only some short-lived anxiety and, in our view, overly sentimental sadness. We took great a pain to do for the members of this species what we genuinely and reasonably believed was in their best interest, which is hardly a case of behaving inhumanely. Forcing them to move was no more inhumane than forcing one’s four-year old child to move to a new own because you are unemployed”. Michael RIDGE, “David Hume, Paternalist”. Op. cit. p. 164.

³⁹² Frederick WHELAN. *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*. Op. Cit. p. 241.

Capítulo Séptimo:

El origen de la justicia.

1. Introducción.

El análisis de las circunstancias de la justicia mostró la tragedia natural a la que la sociedad que conforma el agente *humeano* está abocada. Es tiempo ahora, en nuestra peregrinación cronológica por el origen de la justicia, de enfrentar dos momentos fundamentales para la génesis y preservación el verdadero artificio: la convención que dará origen a las tres leyes fundamentales que componen la justicia y la moralización de dichas leyes gracias a la aparición de las condiciones de posibilidad del juicio moral.

Antes de hacer frente a estos momentos fundamentales, trataremos en primer lugar de exponer de forma detallada qué no es la justicia como virtud y qué no es la convención que la pone en liza, a fin de determinar con un grado de precisión mayor los elementos que sí la componen y su naturaleza.

2. Qué no es la justicia

2.1. Análisis del rechazo de la justicia como virtud natural.

En el orden moral, la justicia —como analizaremos más adelante— ocupa un lugar privilegiado dado el ramillete de consecuencias positivas que para el individuo trae consigo. El inevitable conflicto social que surgía con el propio crecimiento de la comunidad hacía necesaria una respuesta contundente, por parte de los individuos, capaz de salvar de las garras funestas de la naturaleza o la fortuna el edificio natural con el que empezaban su particular andadura en la historia. La naturaleza de la misma debe escrutarse en aras de comprender qué nos conduce como humanos —qué parte de nuestra naturaleza— a resolver una

situación desesperada como la que se planteaba en el capítulo anterior que amenazaba la totalidad del orden social. Teniendo en cuenta que la ética *humeana* centraba su atención en la motivación del agente a la hora de establecer qué es virtuoso y qué vicioso (lo que suponía una dotación de dignidad hacia los individuos dado que desde dicha perspectiva ética los agentes no son meros proveedores de acciones, sino identidades merecedoras de amor u odio, es decir objetos en sí mismos de la evaluación moral), se hacía necesario explorar en su psicología las motivaciones o pasiones capaces de conducir al agente a acciones que pusieran en concurso el proceso dinámico de cohesión social que es la justicia. El proceso de rastreo que Hume elabora en cada una de sus pasiones debía pasar por un filtro que en el caso de la justicia se revelará dramático: el principio del primer motivo virtuoso. Nos referimos al principio que afirmaba que el primer motivo virtuoso que dota de mérito a una acción no puede estar relacionado con la virtud misma de la acción, sino que debe ser algún otro principio o motivo natural capaz de generar placer en su evaluación desde el *general point of view*. Dado que de no ser así acabaríamos, de manera inevitable, razonando en círculo:

“that no action can be virtuous, or morally good, unless there be in human nature some motive to produce it, distinct from the sense of its morality”

La pregunta, pues, que Hume tratará de responder en primer lugar será la que interroga por el motivo que nos conduce a ser justos³⁹³. Analizaremos los motivos naturales que Hume va descartando progresivamente en el *Treatise* y las implicaciones que para la teoría de la justicia comportan dichos rechazos.

³⁹³ El principal conflicto en este sentido surgirá de la comprensión del primer motivo, ya que, establecida la primera posibilidad, las motivaciones a posteriori son fácilmente deducibles del sentido del deber como indicamos en el capítulo quinto. Hume admite la posibilidad obvia de una acción motivada únicamente por el sentido del deber, pero este sentido del deber solo puede surgir toda vez que ya esa motivación se ha aprobado moralmente y se ha convertido en un *locus* humano común cuya carencia genera malestar en los individuos generándose la obligación moral. De hecho, como veremos más adelante, la justicia será la condición *sine qua non* para la aparición de un contexto antropológico favorable a la moral.

2.1.1. *El interés privado o la reputación.*

Cuando Hume rechaza en primera instancia el interés privado como motivo para el comportamiento justo lo que está rechazando es la posibilidad de que un individuo aislado —no observado— encuentre razones suficientes para actuar bajo el precepto de la justicia que no es otro que el respeto por la propiedad del otro³⁹⁴. Podríamos vernos tentados a entender, sin que resultara descabellado o forzado, que el carácter social del individuo *humeano* le obligaría a, en aras de mantener o alcanzar reputación, adoptar —bajo la forma del deber— una actitud “justa” de manera particular y sin la vigilancia de los demás como una fórmula de ganarse su aprecio³⁹⁵. Es decir, podríamos presuponerle un comportamiento restringido en función de una posible *general rule* integrada ya en su genética que hiciera las veces de comunicador social³⁹⁶. Podríamos tener la tentación de identificar el progreso lógico en la búsqueda de la reputación con una especie de *sense of duty* cuyo efecto más inmediato sería una valoración, por parte de los demás, de nuestra normalidad grupal incluso en nuestra esfera más privada. Sin embargo, y a pesar de la aparente lógica subyacente, resulta ilegítimo plantearlo en el escenario originario. Como vimos en el capítulo anterior, el afán de reputación que se origina en este primer estadio social no está vinculado al respeto por la posesión sino más bien al contrario, construido sobre la avidez originariamente positiva que progresivamente se reorienta desde su sentido comunitario al individual rebelando su carácter nocivo. De hecho, paradójicamente, el individuo que identificamos como *beta* estaba motivado por esa reputación que lejos de hacerle constreñirse frente a los demás lo impulsaba bajo un cálculo consecuencialista a desposeer a aquellos que se interponían en su

³⁹⁴ Un argumento manido en la propia historia de la filosofía y que ya Platón en la república traería a colación a propósito de la hipótesis del anillo de Gíges propuesta por Trasímaco.

³⁹⁵ Podría resultar viable si asumimos que los demás pueden ver el resultado. Significaría una manera de lanzar un mensaje indirecto a los demás con el que comunicar la “lealtad” al orden espontáneo de las cosas y la “virtud” que reside en su motivación guiada por el respeto hacia lo que poseen los demás.

³⁹⁶ Una vez establecidas las normas de justicia, un individuo en el que las *calm passions* se hayan configurado con dichos contenidos podría, a pesar de lo que el propio Hume considera, actuar de forma justa sin vigilancia.

camino posicional³⁹⁷. La reputación solo puede generar un sentido del deber para la justicia una vez que la justicia se ha instituido y se ha convertido en una virtud artificial aceptada capaz de generar una obligación moral nueva y un motivo legítimo³⁹⁸.

2.1.2. *El interés público.*

Si con el rechazo del interés privado como motivación para la justicia Hume desechaba la hipótesis de Mandeville y Hobbes, encaraba ahora el reto, al tratar el interés público, de mostrar los errores que en materia de justicia y virtud había cometido Hutchenson.

El interés público se rechazará por tres motivos diferenciados. En primer lugar, porque, según Hume, el propio interés público no está relacionado con la observación de las reglas de la justicia, sino que está conectado con ellas solo tras una convención artificial para el establecimiento de las mismas. Hume es plenamente consciente de que la justicia como imparcialidad que se va a derivar de su descripción —y de la que está seguro es la única para la misma— no contiene en sí misma ningún contenido que tenga a la entera sociedad como telos. Ciertamente, desde la antropología articulada por Hume en el *Treatise* y que las dos *Enquiries* no enmiendan en lo esencial es prácticamente imposible asumir que los individuos involucrados en el origen de la justicia, asuman como motivo originario para el comportamiento justo, una previsión de los beneficios que para la sociedad tienen esos actos individuales. De hecho, asumir esto implicaría una lógica contractualista dentro del proceso de decisión de la agente claramente ilegítima en Hume.

En el segundo de los argumentos Hume elabora un ejemplo en el que se establece un préstamo secreto. Lo que Hume pretende es confirmar cómo la

³⁹⁷ Recordemos que el anhelo del agente betta no era otro sino la posición social que ya se había convertido en una estructura social dentro de la comunidad primitiva.

³⁹⁸ El rechazo de la reputación como motivo natural para la justicia por parte de Hume corrobora la lectura que propusimos junto con Postema en el capítulo anterior a propósito de la causa del problema.

motivación para pagarlo no respondería entonces a ese motivo de carácter público. Hume destaca cómo en el fondo, detrás del comportamiento recíproco no hay ninguna base holística que asuma a la entera sociedad. La aparición y consolidación de las normas de justicia, al ser un proceso evolutivo, es más una consecuencia que beneficia a la comunidad, que un diseño que la tiene como base.

Por último, Hume desarrolla lo que no es más que una petición de principios a partir de una constatación histórica que prueba que los hombres en la conducta ordinaria de sus vidas no contemplan el interés público cuando pagan sus créditos o cumplen sus promesas. No existe una pasión en la mente humana que podamos denominar “*love of mankind*”³⁹⁹.

2.1.3. La benevolencia privada o el interés de partido.

Si la motivación para comportarnos de forma justa fuese el interés de partido que, recordemos, regulaba las relaciones entre los individuos antes de la aparición del sujeto beta, nos veríamos ante la imposibilidad de actuar justamente en según qué contextos. El ejemplo que Hume trae para corroborar esta imposibilidad es el de actuar justamente cuando lo que tenemos en frente es un enemigo:

“For what if he be my enemy, and has given me just cause to hate him? What if he be a vicious man, and deserves the hatred of all mankind? What if he be a miser, and can make no use of what I wou’d deprive him of? What if he be a profligate debauchee, and wou’d rather receive harm than benefit from large possessions? What if I be in necessity, and have urgent motives to acquire something to my family? In all, these cases, the original motive to justice wou’d fail; and consequently the justice itself, and along with it all property, right, ad obligation” (SBN 482)

³⁹⁹ De hecho, una cualidad inherente al estadio natural del individuo *humeano* era precisamente su parcialidad a raíz del funcionamiento de la simpatía y esa especie de moral no cultivada que no era sino el reconocimiento de los efectos del amor grupal o familiar.

La parcialidad no es el fundamento último de la justicia, precisamente lo novedoso del artificio que el ser humano pondrá en funcionamiento será la aparición de la imparcialidad como un valor y una estrategia desconocida por la propia naturaleza y que se impondrá como el remedio frente a lo inevitable⁴⁰⁰. Una suerte de fuego prometeico que el sujeto *humeano* tendrá desde ahora que mantener vivo si no quiere perecer.

El rechazo de la benevolencia privada como motivo para el comportamiento justo tiene como atractivo el dejar ver algunas de las imposibilidades respecto a la distribución de la propiedad en las que más adelante, con el desarrollo de las normas de justicia, Hume acabará por profundizar. Al rechazar la benevolencia privada se está rechazando la posibilidad de una justicia social basada en la redistribución. Debido a que, para cualquier elemento de distribución, y teniendo en cuenta el papel de esclava de la razón y el sentimiento de la prudencia de las *calm passions*, sería necesario una especie de cálculo y evaluación de los merecimientos, y éste estaría supeditado a la parcialidad del evaluador. El siguiente pasaje lo deja suficientemente claro:

“A rich man lies under a moral obligation to communicate to those in necessity a share of his superfluities. Was private benevolence the original motive to justice, a man wou’d not be oblig’d to leave others in the possession of more than he is oblig’d to give them. At least the difference wou’d be very inconsiderable. Men generally fix their affections more of what they are possessed of, than on what they never enjoy’d: For this reason, it wou’d be greater cruelty to dispossess a man of any thing, than not to give it him” (SBN 482)

El hecho de que el criterio de respeto por la posesión esté en manos de lo que la benevolencia privada dicte a cada uno implica estar solo obligado a respetar aquello que la benevolencia dicta que merecen los demás por nuestra parte, y nada más. Supondría desposeer al rico de aquello que le sobra (creándose un

⁴⁰⁰ A pesar de lo paradójico de fundarse en una lectura parcial del problema y de los implicados en él.

sufrimiento mayor en la desposesión que goce en la incorporación de nuevas posesiones en virtud de la relación entre placer y hábito) e intervenir de manera ilegítima en el proyecto de vida individual de los agentes (en el fondo equivaldría al mismo escenario de inseguridad que se plantea precisamente como problema a resolver por la justicia).

2.1.4. Conclusión

El rechazo de la panoplia de motivos naturales disponibles dentro de la antropología del primer y segundo libro conduce a Hume a una conclusión obvia: no existe ningún motivo natural dentro del ser humano que justifique en cualquier situación el comportamiento justo. Cualquier esfuerzo por suponerlo supondría un razonamiento circular y atribuir a las leyes de la naturaleza el hecho de incurrir en sofismas. El agente *humeano* no está diseñado para la justicia; como animal deficitario está, a priori, condenado a desintegrarse fagocitado por el crecimiento mismo de su sociedad natural a la que sus habilidades cuasi instintivas le han conducido. Sin embargo, su capacidad para la creencia y el desarrollo de relaciones causales a partir de la experiencia le harán poseedor de una estrategia que acabará por doblegar los envites naturales del crecimiento demográfico al punto de crear un nuevo orden moral plástico y en constante transformación que traerá como correlato la estabilidad de los beneficios de la sociedad. El hecho de considerar la aparición de la justicia y con ella del orden moral como un artificio humano implica afirmar que el ser humano, desde el punto de vista individual, y casi ajeno a las consecuencias a largo plazo, es capaz de construir un edificio que lo dotará de seguridad y sentido de ahora en adelante⁴⁰¹.

⁴⁰¹ No podemos obviar el matiz que el propio Hume introduce cuando se refiere a la “artificialidad”. Para Hume la justicia no es un componente natural del hombre solo desde este punto de vista; en cualquier otro sentido, el desarrollo de la misma es una consecuencia casi lógica de la naturaleza humana: “Mankind is an inventive sopecies; and where an inventuion is obvuous and absolutely necessary, it nay as properly be said to be natural as any thing that procedes immediatly from original principles, without the intervention of thought or reflexión. Tho’ the rules of justice be artificial they are not arbitrary. Nor is the expression improper to call them Laws

Antes de analizar qué sea la convención que dará lugar a ese artificio del que hablamos, veremos justamente qué no es para Hume y el significado implícito de esa *pars destruens*.

3. Qué no es la convención.

3.1. El significado de la crítica a la promesa.

Antes de abordar la descripción de los estados emocionales de los protagonistas; antes de perfilar el dibujo y el cálculo de sus estrategias; antes de enumerar los pasos comunes que harán surgir la convención, Hume alerta de una cualidad fundamental de su naturaleza:

“This convention is not of the nature of a *promise*: For even promises themselves, as we shall see afterwards, arise from human conventions” (SBN 490)

El rechazo de la promesa como fundamento de la convención es sin duda la punta del iceberg del naturalismo *humeano* y en esencia su principal novedad en lo que al discurso del origen de la sociedad se refiere⁴⁰². La sección quinta del libro tercero del *Treatise* es, en este sentido, una muestra de la crudeza con la que el bisturí *humeano* disecciona el tejido de la tradición del pensamiento social occidental y lo deja huérfano de fundamentos y de medios con los que dotar de legitimidad a sus narraciones acerca del origen de la sociedad⁴⁰³. Hume confirma la caída del “peso pesado” de la filosofía moral y política precedente a través de un diagnóstico inapelable: La promesa es ininteligible en estado de naturaleza; su ejercicio por parte de la voluntad es sencillamente inexistente, y, en caso de darse, incapaz de constituir una obligación; cualquier intento teórico por postularlo

of Nature; if by natural we understand what is common to any species; or even if we confine it to mean what is inseparable from species” (SBN 484)

⁴⁰² La noción de promesa pasará a formar parte de la panoplia de efectos del artificio humano, y dejará de ser la herramienta fundamental con la que el individuo constituye de forma legítima su sociedad. Como veremos, la legitimidad quedará restringida a la tradición, la costumbre y su fundamento en el *sentido común*.

como fundamento en el momento previo a cualquier convención constituye un ejercicio ilegítimo de ficción *mitológica*.

Hume rechazará la promesa en dos fases. Una primera en la que se encargará de demostrar que la promesa no es inteligible en la naturaleza. Y una segunda en la que aceptando la suposición de que fuese inteligible en un escenario natural, no sería entendida como una obligación moral.

Para mostrar la no inteligibilidad de la promesa en el estado naturaleza Hume afirma:

“If promises be natural and intelligible, there must be some act of the mind attending these words, I promise; and on this act of the mind must the obligation depend...[However], the act of the mind, exprest by a promise, is not a resolution to perform any thing: For that alone never imposes any obligation. Nor is it a desire of such a performance: For we may bind ourselves without such a desire, or even with an aversion, declar’d and avow’d. Neither is it the willing of that action, which we promise to perform: For a promise always regards some future time, and the will has an influence only on present actions. It follows, therefore, that since the act of mind, which enters into a promise, and produces its obligation, is neither the resolving, desiring, nor willing any particular performance, it must necessarily be the willing of that obligation, which arises from the promise” (SBN 516)

La cuestión aquí entonces es ¿puede la mente obligarse a sí misma? ¿No supone un absurdo mantener este tipo de acto mental dentro de la propia antropología humana? Repasemos los presupuestos de la obligación:

“All morality depends upon our sentiments; and when any action, or quality of the mind, pleases us after a certain manner, we say it is virtuous; and when the neglect, or non-performance of it, displeases us after a like manner, we say that

⁴⁰⁵ La promesa se había convertido para el racionalismo en el recurso fundamental para justificar la lealtad a los gobiernos y la legitimidad de los mismos.

we lie under an obligation to perform it. A change of the obligation supposes a change of the sentiment; and a creation of a new obligation supposes some new sentiment to arise. But 'tis certain we can naturally no more change our own sentiments, than motions of the heavens; nor by a single act of our will, that is, by a promise, render any action agreeable or disagreeable, moral or immoral...It wou'd be absurd, therefore, to will any new obligation, that is, any new sentiment of pain or pleasure; nor is it possible, that men cou'd naturally fall into so gross an absurdity. A promise, therefore, is naturally something altogether unintelligible, nor is there any act of the mind belonging to it" (SBN 517)

Pero incluso suponiendo que un acto mental semejante pudiera darse en el agente en ese estadio natural, Hume sostiene la imposibilidad de que produzca obligación moral:

"This appear evidently from the foregoing reasoning. A promise creates a new obligation. A new obligation supposes new sentiments to arise. The will never creates new sentiments. There could no naturally, therefore, arise any obligation from a promise, even supposing the mind could fall into the absurdity of willing that obligation" (SBN 518)

Ninguna acción se nos puede requerir como una obligación moral si no es a través del sentido del deber que exige como precedente un motivo natural moralmente aceptado; sin embargo, ningún motivo hay al margen del sentido del deber que explique el cumplimiento de una promesa⁴⁰⁴. El rechazo de la promesa como fundamento de la sociedad implica en última instancia el reconocimiento de la incapacidad del hombre para restringir su tendencia natural de manera autónoma y voluntaria y con carácter definitivo. Sin estímulo externo, el individuo es incapaz de dirigir su voluntad. Pero no solo eso, el rechazo de la promesa denuncia en sí mismo el error de creer que los individuos pueden "diseñar" el artificio que los rescatará. La promesa exige para ser el fundamento

⁴⁰⁴Al rechazar la reputación como motivo se rechazaba por defecto la promesa.

de la convención que todos los individuos prometan al mismo tiempo y eso implica por defecto la articulación de las reglas de forma casi definitiva.

Exige la creación de un artificio por parte del individuo, en el que se den las condiciones subjetivas para el cumplimiento de una *promesa* de cooperación capaz de constituir un poder legítimo que legitime de manera *racional* las posesiones a través de criterios de utilidad pública y solidaridad. Esta exigencia necesita para su satisfacción del reconocimiento de la superioridad de la razón sobre las pasiones y su capacidad para movilizar la voluntad del agente hacia la acción. La radiografía de las pasiones y su relación con la razón, descrita en el famoso *slave reason pasagge*, demuestra que esta pretensión es algo sencillamente intolerable para Hume⁴⁰⁵.

En la base de la imposibilidad que Hume atribuye a la razón para obligarse a sí misma en el futuro está el conflicto entre la consideración de qué estrategia se considera el custodio de la racionalidad en el origen de la justicia: si la estrategia del cumplimiento o la denominada racionalidad modular. Autores como Gauthier o McClennen se han posicionado a favor del “cumplimiento” como ejemplo de racionalidad frente a la racionalidad modular, trayendo consigo, en el caso del primero, una interpretación contractualista del propio Hume que a todas luces rechazamos⁴⁰⁶. Hacemos nuestra la crítica de Skyrn a este posicionamiento

⁴⁰⁵ La promesa como acto fundacional de la justicia exige una antropología radicalmente distinta a la propuesta por Hume. Su ejecución requiere, en primer lugar, de un sentido racional y equitativo de la justicia. Una antropología así haría del hombre *humeano* una suerte de mixtura entre los modelos antropológicos propuestos por las filosofías de Hutcheson, Clarke o Wollanston. Hume deja claro la imposibilidad de esta exigencia en el siguiente pasaje: “No action can be requir’d of us as our duty, unless there be implanted in human nature some actuating passion or motive, capable of producing the action. This motive cannot be the sense of duty. A sense of duty supposes an antecedent obligation: And where an action is not requir’d by any natural passion, it cannot be requir’d by any natural obligation; since it may be omitted without proving any defect or imperfection in the mind and temper, and consequently without any vice”. (SBN 518-9)

⁴⁰⁶ Son la doctrina de la “resolute choice” de McClennen y la doctrina de la “constrained maximization” de Gauthier. Véase David GAUTHIER. «David Hume: Contractarian.» *Philosophical Review*, n° 88 (1979): 3-38.; *Moral by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986. *Moral Dealing, Contract, Ethics and Reason*. Ithaca. N.Y.: Cornell University Press, 1990; E. McCLENNEN.

entendiendo como él que en una situación de estrategia *tit-for-tat*, característica dentro del propio planteamiento *humeano*, al menos al principio de la gestación de la convención, los individuos que siguieran una estrategia de “cumplimiento” no podrían sobreponerse sin la ayuda de una racionalidad modular a la aparición de un fallo “*trembling hand*” en cualquiera de los agentes⁴⁰⁷. Pese a todo, como el propio Hume mostrará, evolutivamente las estrategias no modulares como el cumplimiento pueden persistir pero no bajo los supuestos en los que creen los Gauthier y *cía.*, los que requieren de una interpretación que le otorgue utilidad subjetiva, como hará el propio Hume cuando justifique la promesa como mecanismo dentro del mercado⁴⁰⁸.

Es por eso que la promesa solo puede darse cuando se ha creado un contexto moral en el que se vuelve operativo ese artificio que nos ofrece el estímulo de garantizarnos de alguna forma el futuro y que en Hume veremos, de forma implícita, en la creación del gobierno.

4. La convención I: motivación e imparcialidad.

La *pars destruens humeana* ha perfilado los límites en los que la respuesta a la cuestión del surgimiento de la convención debe contenerse. Toca ahora dar una explicación, lo más rigurosa posible, de cómo se produce la aparición de una estrategia como la justicia en los agentes *humeanos* alfa y beta, y cómo se reproduce hasta volverse estable y por ende un equilibrio en términos de coordinación.

Nos enfrentamos, pues, en este epígrafe a la parte más compleja de toda nuestra investigación. La solución evolutiva propuesta por Hume, que cristalizará en el aprendizaje conjunto de la imparcialidad, el reconocimiento y la reciprocidad (no

Rationality and Dynamic Choice Foundational Explorations. Nueva York: Cambridge University Press, 1990.

⁴⁰⁷ Brian SKYRMS. *Evolution of Social Contract*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 41.

⁴⁰⁸ Skyrms señala cómo una amplia variedad de módulos de comportamiento en el stock del agente podría favorecer la asunción de una ley y de una estrategia de este tipo. *Íbid.* p. 44.

tiene por qué ser en ese orden) como estrategias fundacionales de la justicia o, dicho con más rigor, del comportamiento justo, ha necesitado siempre de extensas justificaciones —en algunos casos peregrinas— y ha suscitado en otras tantas la aparición de paradojas por doquier en las que los agentes *humeanos*, para cumplir con el comportamiento que Hume les predice, deben contradecir los principios básicos de la voluntad y el *self interest* que el propio Hume les presupone. Será la intención, pues, de este epígrafe, zanjar de forma definitiva este conflicto y arrojar luz en torno a la dinámica evolutiva a través de la cual el comportamiento justo surge, y con él, el contexto fundamental para la aparición del juicio moral.

Para tan ardua tarea nos valdremos de una herramienta que en los últimos años ha aportado una capacidad formal sin precedentes al pensamiento social trayendo consigo más rigor y nuevas perspectivas, menos intuitivas, con las que abordar los problemas teóricos del pensamiento ético y político: la teoría de juegos. La utilizaremos tanto en su vertiente de análisis estratégico, para el conocimiento en profundidad de las motivaciones y comportamientos susceptibles dentro de la racionalidad prudencial dominada por la *calm passion* dentro del agente *humeano*, así como en su vertiente dedicada al análisis de los equilibrios y convenciones en aras de dilucidar las condiciones de posibilidad de los equilibrios que propone Hume y las consecuencias jurídico políticas que se derivan de los mismos. Trazaremos por ello un recorrido que tendrá como punto de partida la propia descripción del tipo de juego al que se enfrentan los agentes *humeanos* y acabará por mostrar el proceso interno y privado por el que se establecerá un equilibrio común desigual.

4.1. La naturaleza del problema y la de su solución. El problema del tipo de juego.

4.1.1. *la justicia como juego de coordinación simétrica*

Desde la perspectiva de la teoría de juegos, la justicia, entendida como un comportamiento equitativo (o imparcial), que presupone una redirección del

interés individual que obliga a compartir, bajo unas determinadas reglas, el espacio de posesiones finito de que disponen los agentes, solo tiene sentido como estrategia dentro de un problema de negociación simétrico, y sólo si este es interpretado desde una perspectiva evolucionista ⁴⁰⁹. Luego, una de las condiciones fundamentales para su análisis es que los jugadores estén en condición de simetría respecto al juego, o lo que es lo mismo, de igualdad. En este sentido, la propuesta *humeana* cumple claramente con dicha condición si atendemos al trío de condiciones —las dos que aparecen en el *Treatise* y la tercera de la *Enquiry*— que Hume presupone fundamentales para entender la aparición de la justicia como un artificio evolutivamente eficaz. De las tres condiciones, la tercera señalaba con claridad la necesidad de que los agentes en el conflicto estuviesen en condición de igualdad en lo que a su capacidad recíproca de hacer sentir su resentimiento se refería, es decir, no igualados en los incentivos que motivan su decisión y que les conduce al establecimiento de una convención, que en cualquier caso puede consolidar su desigualdad —y de hecho lo hará en virtud de la aparición de la imparcialidad—, pero sí igualados en su capacidad definitiva de determinar con su decisión el pago del resto de jugadores⁴¹⁰.

El problema al que se enfrentan, pues, los individuos *humeanos* perfilados más arriba, entendidos como sociedad, es un problema claro de coordinación; a pesar de que en la ejemplificación que Hume proporciona, como resulta en el caso del bote y los remeros, supeditada al conflicto netamente individual y claramente limitada por el análisis de la motivación, que analizaremos más adelante, el problema no sea sino un conflicto de cooperación⁴¹¹. Erraríamos, pues, si creyésemos que el problema contiene una única dimensión y que la resolución de la misma nos mostrará con total claridad el camino para la comprensión en

⁴⁰⁹ Véase: Brian SKYRMS, *Evolution of the Social Contract*. Op. Cit. p. 11.

⁴¹⁰ No se trataba pues de una condición de igualdad natural similar a la propuesta por Hobbes en el *Leviathan*, ya que la única amenaza que los individuos suponen para los demás es la de imposibilitar la estabilidad del esquema de honores que empieza a brotar cuando la sociedad natural comienza a desarrollarse.

⁴¹¹ Analizaremos más adelante cómo las resoluciones progresivas del segundo convergen en la solución del primero

profundidad de la idea de justicia que Hume propone en el *Treatise*⁴¹². Para evitar esta simplificación, abordaremos en primer lugar, y tras un breve bosquejo de algunas de las principales interpretaciones propuestas hasta ahora que caen en esa simplificación, la solución propuesta por Hume desde el punto de vista colectivo, para luego adentrarnos en los sub juegos que la habitan, y las actitudes individuales que producen dicha solución.

4.1.2. *La lectura incompleta de Hardin y Barry*

La interpretación del origen de la justicia desde el marco de la teoría de juegos no es una novedad. Son varios los autores que de alguna u otra forma han elaborado dicha tarea con la pretensión de mejorar nuestra comprensión de la propuesta del escocés. Dedicaremos, en este sentido, un par de epígrafes a analizar las deficiencias e incompletud de dos de las propuestas más sólidas al respecto: la de Russell Hardin y la de Brian Barry.

4.1.2.1. El problema de la justicia en Hume como un modelo de conflicto de coordinación puro. La versión de Hardin.

Richard Hardin en su intento por modelizar el proceso de construcción de la justicia en Hume focalizó toda su atención en el ejemplo del bote y los remeros con el que Hume pone de manifiesto uno de los estadios dentro de la creación de la justicia⁴¹³. Una de las lecturas posibles del ejemplo del bote y los remeros es la que lo interpreta en clave de conflicto de coordinación. Para Hardin lo que

⁴¹² Ese ha sido quizá e error de autores como Russell Hardin, o Brian Barry en sus respectivos acercamientos al problema. Véase: Brian BARRY. «David Hume as a Social Theorist.» *Utilitas* 22.4 (2010): 369-392.; Russell HARDIN. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: University Press, 2007.

⁴¹³ “Two men, who pull the oars of a boat, do it by an agreement or convention, tho’ they have never given promises to each other. Nor is the rule concerning the stability of possession the less deriv’d from human conventions, that it arises gradually, and acquires force by slow progression, and by our repeated experience of the inconveniences of transgressing it. On the contrary, this experience assures us still more, that the sense of interest has become common to all our fellows, and gives us a confidence of the future regularity of their conduct: And ’tis only on expectation of this, that our moderation and abstinence are founded. In like manner are languages gradually establish’d by human conventions without any promise. In like manner do gold and silver become the common measures of exchange, and are esteem’d sufficient payment for what is of a hundred times their value” (SBN 490).

convierte a este ejemplo en un problema de coordinación es que cada transacción singular es mutuamente ventajosa. La situación en la que se encuentran los remeros es la que produce el contexto idóneo para que la racionalidad más egoísta no pueda, sino ser coordinada. En el caso del bote, sin embargo, debemos suponer, para hacer verosímil la propuesta interpretativa de Hardin, demasiados presupuestos que de alguna u otra forman vician el resultado: en primer lugar, que los individuos no se encontrarán de nuevo; en segundo lugar, que el bote está diseñado para que solo lo ocupen dos remeros; que ambos individuos tienen un destino común y comprenden que dicho destino depende de la reciprocidad; y que ambos tienen la misma urgencia por llegar a ese destino. De no ser así uno de los dos podría jugar al chantaje perfectamente. En definitiva, la lectura en clave de problema de coordinación del conflicto sobre el que los agentes llegan a la convención de la justicia en Hume, exigiría, para ser coherentes con la asunción de que el ejemplo del bote describe la resolución del conflicto: que todos los individuos, sin excepción, sintieran a la vez, y en el mismo instante, la necesidad del establecimiento de las reglas de justicia como la única estrategia individual capaz de reportarles beneficios, independientemente de lo que hagan los demás y más allá de las expectativas que sobre los demás se hayan formado. La matriz de pagos que surgiría de semejante escenario sería la siguiente:

	A	B
A	α, α	0, 0
B	0, 0	α, α

Para $\alpha > 0$

Figura 1. Matriz de pagos para juegos de coordinación puros.⁴¹⁴

Ambos jugadores deben coordinarse sí o sí, y elegirán inevitablemente la estrategia **A** o la **B**, que dentro del esquema *humeano* se identificarían con “remar hacia un lugar A” o “remar hacia un lugar B”. Sin embargo, ¿es este el escenario

⁴¹⁴ La matriz de pagos de Hardin es deficiente ya que en realidad presupone una indiferencia entre los equilibrios posibles que elimina una parte sustancial de los argumentos de Hume.

que Hume ha planteado con su descripción del problema al que la justicia dará solución desde el punto de vista colectivo? ¿Es el problema del bote y los remeros, con las suposiciones que Hardin presupone, el ejemplo que mejor explica la situación de conflicto ante la que se enfrentan los agentes como sociedad en el origen de la justicia? Parece que no por diversos motivos: En primer lugar, y como veremos más adelante en profundidad, el problema del desequilibrio en la “sociedad” natural de amigos y familiares surge por la irrupción progresiva de nuevos individuos que, tras una transformación antropológica han transmutado el carácter colectivo de la avaricia en algo individual, siendo que esta irrupción no tiene por qué darse de manera traumática de una sola vez ni afectar a la percepción de la estabilidad en todos los individuos al mismo tiempo. En segundo lugar, la estrategia de “remar” no es una estrategia dominante en el contexto individual postulado por Hume. No hay nada en su descripción que garantice que los individuos envueltos en el problema tengan que tener un mismo “destino común”, o al menos, una conciencia clara de tenerlo⁴¹⁵. Por último, el escenario que Hume dibuja para la aparición de la primera regla de justicia no garantiza la misma ganancia entre los individuos en términos distributivos⁴¹⁶. En ese caso, Hardin se vería obligado a atribuir a las condiciones que Hume diseña para el origen de la justicia —desde el plano individual que es al que parece que apunta el ejemplo del bote— la matriz de pago del dilema del prisionero:

⁴¹⁵ De hecho, en la propia descripción de Hume sobre el origen de la convención, el paso previo es la exposición prelingüística del interés común y el posterior procedimiento de repetición por ensayo y error.

⁴¹⁶ Solo una redistribución equitativa de las posesiones operada por las distintas incursiones y robos garantizaría ese escenario. Pero tal interpretación entraría en contradicción con el argumento de la inevitabilidad natural de la desigualdad que Hume propone en el rechazo de la igualdad artificial en la *Enquiry* (EPM 266)

	C	N-C
C	2,2	0,3
No-C	3,0	1,1

Figura 2. Matriz de pagos dilema del prisionero⁴¹⁷

Frente a esta matriz de pagos, el agente *humeano* visto desde la óptica de Hardin, es decir, entendiendo que actúa frente a un problema de coordinación como el del bote, jugaría siempre **No-C** independientemente de lo que hicieran los demás. Actuaría de manera egoísta al escoger **No-C**, no suponiendo su elección de dicha estrategia el sacrificio de una mejor opción individual; sencillamente, si el problema es, como afirma Hardin, de coordinación pura, no hay pago más alto que su estrategia **No-C** presuntamente coordinada. En este sentido, están claras dos cosas: primero, no es cierto que el agente *humeano* que da origen a la justicia actúe bajo una estrategia dominante y coordinada. El agente *humeano* debe sacrificar **No-C** (la estrategia que en un corto plazo le ofrece más beneficio) para obtener con la cooperación en **C** un beneficio tanto individual, como colectivo (de hecho, la descripción de Hume asume que en los orígenes de la justicia se van dando diferentes alternativas hasta que los agentes comprenden la utilidad de jugar **C** en lugar de **No-C**). Segundo, el problema al que se enfrentan los agentes a la hora de establecer la convención de la justicia no es un problema de coordinación pura como cree Hardin.

4.1.2.2. Barry y el dilema del prisionero iterado.

La exposición del problema de la justicia en Hume como un dilema del prisionero la encontramos en los textos de Brian Barry. La aportación de Barry a la comprensión del problema de la convención en Hume es la identificación del mismo como un dilema del prisionero indefinidamente iterado⁴¹⁸. Barry defiende

⁴¹⁷ Siendo C “cooperar” y No-C “no cooperar”

⁴¹⁸ En los diferentes textos de Brian Barry aportados en la bibliografía el estudio sobre el conflicto de la justicia en Hume se trata directa e indirectamente pero siempre de forma tangencial. Para un esclarecimiento más concreto y profundo de este asunto véase: Brian BARRY, “David Hume as a Social Theorist”. Op. Cit.

esta lectura apoyándose en el texto de la *Enquiry* donde Hume condiciona el origen del comportamiento justo a una visión general de los efectos cooperativos en su conjunto y al sacrificio del interés a corto plazo:

“if it be allowed . . . that the particular consequences of every particular act of justice may be hurtful to the public as well as to individuals; it follows that every man, in embracing that virtue, must have an eye to the whole plan or system, and must expect the concurrence of his fellows in the same conduct and behaviour. Did all his views terminate in the consequences of each act of his own, his benevolence and humanity, as well as his self-love, might often prescribe to him measures of conduct very different from those which are agreeable to the strict rules of right and justice”

Partiendo de la matriz de pagos de la figura 2, y suponiendo que los jugadores solo jueguen una vez (que es lo que supone el ejemplo del bote, entendiendo ahora que los jugadores no comparten destino, ni fuerza, y pueden aprovecharse de la decisión del otro de remar), el dilema del prisionero solo tiene un equilibrio: la opción **No-C/No-C**⁴¹⁹. Es decir, ambos agentes elegirían “no remar” como único equilibrio. Es obvio, pues, que el esquema del dilema del prisionero de una sola jugada no sirve para explicar los resultados que Hume atribuye a su teoría. De hecho, el problema del ejemplo del bote es que no responde a las circunstancias del origen de la justicia, ya que, lo que Hume en parte tiene en mente cuando expone el origen de la misma es, como afirma Barry, un dilema del prisionero indefinidamente iterado donde las estrategias *tit for tat* acaban por reconducir los intereses de los agentes al equilibrio **C/C**.

En el juego iterado, como en la descripción del proceso de progresiva instauración de las normas de justicia, cada jugador, siempre que asumamos la capacidad de una racionalidad modular, supedita su estrategia a la elección previa del otro. En este sentido, es ventajoso jugar **C** solo si el agente tiene la expectación fundada de que el otro jugador, en vista de los resultados anteriores

⁴¹⁹ A pesar de que la solución óptima sería **C/C**, no existiría, si el juego solo se jugara una vez, ninguna razón egoísta para elegir **C** ya que contiene el riesgo de un pago 0.

de desequilibrios también lo jugará. Como en el proceso *humeano*, la comprobación por repetición del equilibrio de cooperación en el respeto de la propiedad constituyen, según aumenta el número de repeticiones, la solidez de la convención y del equilibrio cooperativo⁴²⁰.

Pese a lo plausible de esta lectura del conflicto en el origen de la justicia, y a pesar de la reformulación del ejemplo del bote y los remeros desde una óptica cooperativa y no coordinada, sigue habiendo carencias en el modelo de Barry para la descripción que el propio Hume ofrece del problema y su resolución. El modelo del dilema del prisionero indefinidamente iterado para dos jugadores explica con claridad solo una parte de lo que ocurre en el conflicto de la justicia. La cooperación como estrategia dominante en el juego es obvia cuando solo dos jugadores entran repetidamente en liza. ¿Cómo explicar que ésa sea la estrategia dominante cuando el número de participantes se incrementa, como es el caso del problema de la justicia? El aumento de participantes es dramático para la estrategia *tit for tat*, y por defecto para la conclusión de Hume de que los agentes acabarán por adoptar las estrategias cooperativas como mejor opción para satisfacer sus *self-interest*. La explicación de la imposibilidad de que el *self-interest* se reconduzca o se “ilumine” reside en que un tanto por ciento elevado podría adoptar la opción cooperativa, mientras que, y a pesar de las infinitas repeticiones, una serie de *free riders* podrían desentenderse y aprovecharse, sin cooperar, de los beneficios colectivos sin renunciar a los individuales imposibilitando la aparición de la convención. Será este esquema, el de un juego abierto de información completa, el que se dé, una vez establecida la justicia, y el que genere más adelante la aparición de la sociedad política⁴²¹.

⁴²⁰ Sin embargo, esta forma de entender la aparición de la propiedad no contempla la aparición posterior del *sensible knave* porque en realidad la repetición evolutiva sirve como explicación siempre que asumamos desde un principio cierto punto focal generado previamente que explique la primera decisión de respetar la posesión del otro.

⁴²¹ Trataremos más adelante de dar una respuesta formal a este problema tratando de encajar la intuición *humeana* en contextos conflictivos evolutivos polimórficos.

4.1.3. *La doble dimensión del problema y las condiciones de su solución.*

Para nosotros el problema de la justicia en Hume tiene una doble dimensión, colectiva e individual que difieren sustancialmente, a pesar de que una no se entiende o produce sin la otra. Desde el plano colectivo, el problema al que se enfrenta la sociedad es el de coordinarse en una estrategia libre de contenido, puramente formal, que habilite el espacio propicio para desarrollar normas que permitan la convivencia. Desde el punto de vista individual, el problema al que se enfrenta el individuo es el de reorientar su motivación estratégica y egoísta, y asumir la cooperación como la mejor fórmula para su propia felicidad o supervivencia en un contexto, no de vida o muerte, pero sí de desarrollo como el de los honores y la fama. Trataremos, en primer lugar, de dar un contexto explicativo a esa primera dimensión salvando los errores y carencias de Hardin, para más tarde hacer lo mismo desde el plano individual con las propuestas de Barry.

4.1.3.1. La convención desde el punto de vista de la entera sociedad.

El análisis que Hardin proponía en su estudio tenía demasiadas carencias y bajo nuestro punto de vista no enfrentaba con la suficiente solidez la adaptación bajo el fundamento de la teoría de juegos de la propuesta *humeana*. En este sentido, trataremos de ser un poco más exhaustivos ¿Qué se considera un problema de coordinación dentro de la teoría de juegos? David Lewis en su ya clásico estudio acerca de la convención ofrece un ramillete de características que lo definen: En este tipo de problemas dos o más agentes deben elegir una de entre las distintas posibilidades de acción que se le ofrecen. A menudo, todos los agentes tienen el mismo conjunto de alternativas disponibles para elegir, aunque esto último no tiene por qué ser necesario —como presume el propio Hardin—. Los pagos que los agentes quieren obtener o evitar están determinados por las acciones de la

totalidad del resto de los agentes⁴²². Es esta última la razón por la que los agentes deben elegir qué acción realizar de acuerdo con la perspectiva que tienen acerca de lo que harán los demás⁴²³. Algunas de las combinaciones de las acciones elegidas por los agentes son lo que se denomina un “equilibrio”: combinaciones en las que cada agente lo ha hecho todo lo bien que podía dada las acciones del resto de agentes. En un equilibrio ningún agente puede mejorar su situación sin que los demás también cambien sus decisiones al unísono. Nadie, pues, cambia su decisión una vez que conoce lo que han hecho los demás y está en situación de equilibrio frente al problema en concreto. Un equilibrio, sin embargo, no significa el mejor pago para cada uno de los agentes por separado, de hecho, un equilibrio puede suponer que algunos agentes o todos hubieran estado mejor de haber actuado de forma distinta. Lo que sí es imposible es que individualmente un agente esté mejor si actúa de forma distinta y los demás no⁴²⁴. Completa la definición el hecho fundamental de entender que para cualquier problema de coordinación es necesario que existan más de un equilibrio posibles⁴²⁵.

El problema de coordinación tal y como lo define Lewis muestra el drama de la vinculación social dentro de la decisión del agente cuando toma conciencia del problema al que se enfrenta, y prepara el camino para la justificación de una solución que en sí misma es puramente arbitraria, y no tiene por qué maximizar

⁴²² Este es quizás uno de los principales problemas en Hardin derivados de su focalización en el ejemplo del bote: el olvido de que es la entera sociedad la que debe asumir el equilibrio.

⁴²³ Y este es el segundo problema en la interpretación de Hardin. En el ejemplo del bote parece que la cooperación surge de manera espontánea, sin embargo, en un problema de coordinación es fundamental atender a la probabilidad de que las expectativas reciprocas confluyan de alguna manera

⁴²⁴ David LEWIS. *Convention*. Oxford: Clarendon Press, 1984. p. 8. En la lectura de Hardin los equilibrios se solapaban, es decir, sus pagos eran similares siendo indiferente encontrar el acuerdo en uno u otro.

⁴²⁵ Es cierto que en los problemas de coordinación puros puede darse una matriz con un solo equilibrio disponible, pero en aras de analizar los conflictos sociales que se asemejan a los conflictos de coordinación, es preciso que los entendamos exentos de esa “pureza” y susceptible de más de una coordinación y custodios de un problema fundamental de decisión respecto de qué equilibrio adoptar.

la utilidad de cada uno de los individuos⁴²⁶. La situación de la tragedia de los comunes mostraba claramente la conexión necesaria entre las distintas utilidades. Cualquier paso en falso suponía el riesgo de bloqueo social, lo que acerca la definición de Lewis al contexto en el que Hume coloca a sus agentes en el origen de la justicia.

Tradicionalmente, la solución de un problema de coordinación, es decir, la decisión por uno de los equilibrios disponibles, se ha entendido como una cuestión arbitraria en la que solo con el concurso de elementos comunes — como el “*common knowledge*” de Lewis, o el “punto focal” de Schelling— que predispusieran a los agentes en una u otra solución en concreto podía explicarse la tendencia a un equilibrio en concreto⁴²⁷. Resulta fundamental hacer un breve bosquejo de las dos propuestas resolutivas que inciden en elementos fundamentales para la solución que el propio Hume contempla, desarrollando el propio concepto de conocimiento o entendimiento común entre los participantes del problema.

⁴²⁶ Recordemos lo que dijimos en la introducción a propósito del rechazo de la propuesta de Hume como una propuesta utilitarista al uso dada la completa ausencia teórica de cualquier tipo de objetivo maximizador. En los problemas de coordinación impuros las soluciones no tienen por qué ser óptimos de Pareto.

⁴²⁷ Ambas propuestas corrían el riesgo evidente de caer en la circularidad denunciada por Quine de asumir para la creación de ese conocimiento común un lenguaje común que condujera de nuevo al problema de coordinación. Véase Quine, W. V. O. «Truth by Convention.» En *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, editado por O. H. Lee. Nueva York: Longmans, 1936. y «Two Dogmas of Empiricism.» en *From a Logical Point of View*, de W. V. O. Quine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press., 1953. Recientemente Bicchieri ha rechazado la posibilidad de que el conocimiento común de Lewis o el punto focal de Schelling resuelvan con éxito el problema de la elección de la convención. De todos modos para nuestra propuesta de interpretación de Hume esto no supone un riesgo toda vez que Hume sí da por hecho una opción concreta y contempla la arbitrariedad en el contenido de ciertas normas. Recientemente autores como Brian Skyrms han señalado la posibilidad de lograr convenciones que son equilibrios dentro de conflictos de coordinación sin conocimientos comunes previos o puntos focales compartidos como en el caso de los pájaros. Véase: Brian SKYRMS, *Evolution and Social Contract*. Óp. Cit. Pág 85 yss. Lewis, David. *Convention*. Oxford: Clarendon Press, 1984.; T. SCHELLING. *The Strategy of Conflict*. Nueva York: Oxford University Press, 1960. Cristina BICCHIERI. *The Grammar of Society. Nature and dynamics of Social Norms*. Op. Cit.

Comenzaremos por la obra de Schelling. En la sección cuarta de su análisis del enfrentamiento, Schelling aventuraba las líneas de una nueva teoría de la “decisión interdependiente”. Allí, señalaba la necesidad fundamental en los juegos de coordinación de que el jugador predijera, con una alta probabilidad, el comportamiento del otro:

“They have to test each other for a shared sense of pattern or regularity and to exploit clichés, conventions, and impropts codes for signaling their intentions and responding to each other’s signals”⁴²⁸.

Schelling apoyaba esta necesidad con ejemplos que conducían a la idea de que, previa a la solución del conflicto, debía sucederse una interdependencia de las expectativas⁴²⁹. Para que dicha interdependencia de expectativa se diera en un contexto de ausencia de comunicación —como sobreentendemos que es la situación en la que se encuentran los agentes *humeanos* en el albor de la justicia—, la tradición o la historia, o la propia experiencia vital de los agentes (el poso de *hedonics beliefs*) debían aparecer y jugar un rol fundamental en la ecuación con la que la creencia va a generar en ambos jugadores un punto focal, una expectativa mutua que facilitara la acción y la coordinación.

Lewis, por su parte, mejorará, si cabe, la comprensión del conflicto de Schelling. No solo era fundamental, como había señalado Schelling, que los agentes tuvieran una expectativa fiable en la acción del otro, sino que su resolución necesitaba también de un *entendimiento común* del problema⁴³⁰. Ese *entendimiento común* conducía a los agentes hacia un “*salient*” o equilibrio sobresaliente que acababa situado en el primer lugar de sus respectivos órdenes de expectativa

⁴²⁸ Thomas C. SCHELLING, *The Strategy of Conflict*. Óp. Cit. Pág 85.

⁴²⁹ De interés son los diferentes juegos con los que apoya esta necesidad como el de los seis teléfonos ensayado por los profesores O. K. Moore y M.I. Berkowitz, y el del tren entre Holmes y Morarty. Véase T. SCHELLING, *The Strategy of Conflict*. Óp. Cit. Pág 86 y 87.

⁴³⁰ No podemos dejar de resaltar la importancia de los trabajos de Aumann y Milgrom en la comprensión del entendimiento común para la resolución de los problemas de coordinación. Véase: Aumann, R. «Agreeing to disagree.» *The Annals of Statistics* 4 (1976): 1236-1239. Milgrom, P. «An axiomatic characterization of common knowledge.» *Econometrica* 49 (1981): 219-222.

individuales y les permitía resolver el conflicto satisfactoriamente a través de una única salida —buena o mala— que deducían que el otro también había entendido como la única posible⁴³¹.

Como han sintetizado definitivamente Rankin, Van Huyck y Battalio, la convención requiere que los integrantes de una comunidad coloquen su atención en algún concepto deductivo derivado, en parte, de situaciones similares en juegos pasados y que lo usen para solucionar el nuevo problema⁴³².

Tenemos, pues, los ingredientes que formalmente son necesarios para que un problema simétrico de coordinación no puro pueda ser resuelto de manera satisfactoria; y tenemos a su vez, a los individuos *humeanos* justamente en esa situación límite cuyas características describía en el epígrafe anterior la tragedia de los comunes. En este sentido, nuestro primer paso para comprender el proceso de génesis de la justicia, tendremos que atender, a través de una analogía, a las diferentes circunstancias que se dan por hechas en la descripción *humeana*. La primera será la de entender si, como exige la teoría, hay un entendimiento común del problema entre los agentes *humeanos* involucrados en el mismo y si, a partir de

⁴³¹El propio Lewis dará una definición casi formal del *common knowledge* que nos servirá para analizar el aprendizaje familiar en Hume como veremos más adelante. Cito: “it is common knowledge in a population P that X if and only if some state of affairs A holds such that:

1. Everyone in P has reasons to believe that A holds
2. A indicates to everyone in P that everyone in P has reasons to believe that A holds
3. A indicates to everyone in P that X”

David LEWIS. *Convention*. Op. Cit. p. 56. Para una reconstrucción formal del modelo de Lewis véase: R. SUDGEN y R. CUBBIT. «Common Knowledge, Salience and Convention: A Reconstruction of David Lewis’s Game Theory.» *Economics and Philosophy* 19 (2003): 175-210. Esta definición casa perfectamente con el parroquialismo de la convención propuesta por Hume, ya que el propio Lewis vincula la posibilidad de este conicimiento a la pertenencia a la población. David LEWIS. *Convention* Op. Cit. p. 61.

⁴³² Rankin, F., J. van Huyck y R. Battalio. «Strategic similarity and emergent conventions: Evidence from scrambled payoff perturbed stag hunt games.» http://econlab10.tamu.edu/JVH_gtee/C3.htm, 1998. Dentro de las fuentes desde las que se produce esa comprensión del “salient”, Lewis destacará el éxito precedente común como elemento crucial en la resolución del equilibrio. Veremos más adelante la importancia de esta conclusión de Lewis en la comprensión del aprendizaje familiar *humeano* y su relación con el contenido formal de la convención en Hume.

dicho entendimiento, estamos legitimados a hacer un rastreo sociológico por las páginas de *Treatise* hasta encontrar ese conocimiento común o *salient*, es decir, comprobar si existe una experiencia de éxito anterior satisfactoria que efectivamente coloque la propuesta de Hume dentro de ese esquema. Justo después analizaremos las posibles variaciones de los puntos focales o salientes y trataremos de comprender por qué la resolución del equilibrio toma una u otra dirección una vez que hayamos definido formalmente qué es una convención.

4.1.4. El entendimiento común y el “*salient*” en el agente *humeano*.

4.1.4.1. El problema en Allan y Kramer.

El rastreo del entendimiento común o *salient* no es solo producto de nuestro intento por formalizar la propuesta de Hume, sino que está legitimado en base a su propia descripción de la naturaleza de la convención. Hume describe la convención del siguiente modo:

“When this common sense of interest is *mutually express’d*, and is known to *both*, it produces a suitable resolution and behavior. And this may properly enough be call’d a convention or agreement betwixt us, tho’ without the interposition of a promise; since the actions of each of us have a reference to those of the other, and are perform’d upon the supposition, that something is to be perform’d on the other part” (SBN 490, cursivas mías)

La expresión mutua del interés común es la pieza angular que hará funcionar la convención. Sin embargo, y a pesar de que, como se ha expuesto hasta ahora, ciertos individuos comparten intereses comunes, nada indica que estos individuos, en el estado pre-social en el que se encuentran, sean capaces de expresarse mutuamente sus intenciones cooperativas. Matthew Kramer alertó de esta incoherencia dentro del discurso *humeano* sobre el origen de la justicia en su artículo de 1989⁴³³. Según Kramer, para que la expresión del interés común — pieza fundamental del puzzle de la justicia— se diera, era necesaria la existencia de un lenguaje común entre los individuos llamados a ser los protagonistas de la

⁴³³ Matthew KRAMER, “The Deferral of Nature in Hume’s Theory of Justice”, en *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 2 (1989).

convención; sin embargo, para la existencia de un lenguaje común entre esos individuos era necesaria, paradójicamente, la existencia de una sociedad extensa y bien constituida⁴³⁴. James Allan, años más tarde, ofrecía una réplica contra Kramer en la que denunciaba: de un lado, la concepción excesivamente contractualista de Hume que conducía a la paradoja del lenguaje; del otro, la ausencia de una correcta comprensión del desarrollo progresivo que Hume otorgaba a la justicia y que servía de base para los argumentos de Kramer⁴³⁵. Necesitamos postular, pues, junto con Allan, la posibilidad de una comunicación prelingüística y progresiva de las intenciones para entender y hacer plausible cómo la convención se impone al mismo tiempo que el propio lenguaje:

“It arises gradually, and acquires force by a slow progression, and by our repeated experience of the inconveniences of transgressing it...In like manner are languages gradually stablish'd by human conventions without any promises”
(SBN 490)

Para comprender cómo es posible esta expresión mutua del interés común tenemos que detenernos en la definición de la convención y poner nuestro foco en el pronombre “*both*”. Si bien es cierto que mantener la idea de una comunicación prelingüística colectiva previa a la sociedad es un supuesto demasiado arbitrario, no lo es, sin embargo, el sostener que se pueda mantener una comunicación similar entre dos individuos aislados. En la descripción del origen de la convención, Hume destaca, precisamente con el uso del “*both*”, esta característica de los primeros instantes de la justicia. El respeto de un individuo “**a**” de las posesiones de un individuo “**b**”, es interpretado por este segundo individuo como un gesto positivo para su propio interés, y tras una evaluación egoísta similar a la realizada por “**a**”, deduce los beneficios comunes de mantener

⁴³⁴ “The founding of a societal unit can take place only if such a unit has already been founded”. KRAMER. “The Deferral of Nature in Hume’s Theory of Justice”. Op. cit. p. 149. Es la paradoja de la circularidad de Quine.

⁴³⁵ James, ALLAN “Justice, Language and Hume: A Reply to Matthew Kramer”, en *Hume Studies*, 18.1. (1992): 81-94.

una actitud recíproca. Es ahí, en la respuesta del segundo individuo, donde la “expresión mutua” del interés común se hace patente. No hay, pues, en el origen de la convención, actos justos que tienen como horizonte la totalidad del esquema de la justicia. De haber sido así, en nada se habría diferenciado del esquema holístico hutchensoniano. La apelación a la totalidad del sistema de acciones justas aparecerá más tarde, cuando la sociedad y sus reglas de justicia estén establecidas por completo, pero no en el origen⁴³⁶. La idea de que la justicia surja a partir de actos individuales aislados resuelve ciertos problemas. De un lado, resuelve el problema de la progresión por ensayo y error de la propia justicia, que en cierta medida contradecía la idea de que, previamente, el interés común había sido comunicado recíprocamente entre la totalidad de los componentes de la futura sociedad. Resuelve también nuestra lectura de que el interés común se genera progresivamente entre la clase de los poseedores, y que no todos son susceptibles de aceptar las reglas de justicia. La justicia no es aceptada por todos, ni tampoco es comunicado el interés *común* a todos. Se establece de manera progresiva y solo entre aquellos cuyos intereses en juego se ven satisfechos con dicha estrategia. La génesis, pues, de la virtud artificial se produce en un proceso “par” a “par” que acaba por establecer un vínculo duradero entre sus protagonistas. Debemos interpretar, pues, las palabras de Hume en el siguiente pasaje desde la óptica parcial de los poseedores:

“It is only a general sense of common interest; which sense *all* the members of the society express to one another, and which induces them to regulate their conduct by certain rules”. (SBN 490, cursivas mías)

Efectivamente, todos los miembros de la sociedad tienen un interés común que se va expresando paulatinamente según se van sumando individuos por imitación

⁴³⁶ “When, therefore, men have had experience enough to observe, that, whatever may be the consequence of any single act of justice, performed by a single person, yet the whole system of actions concurr’d in by the whole society, is infinitely advantageous to the whole, and to every part; it is not long before justice and property take place. . . . Taking any single act, my justice may be pernicious in every respect; and it is only upon the supposition that others are to imitate my example, that I can be induc’d to embrace that virtue; since nothing but this combination can render justice advantageous, or afford me any motive to conform my self to its rules”. (SBN 497–8)

de los actos; pero, como ya vimos, no estarán todos los miembros de la “sociedad natural” en esta nueva sociedad de la justicia.

Sin embargo, si bien la comprensión no holística de la solución resuelve la controversia del lenguaje previo, adolece de una explicación profunda del porqué del respeto de la posesión del otro, y de la propia génesis de la perspectiva de que el otro comprenderá dicha estrategia como una comunicación de las intenciones a largo plazo. Es aquí donde se vuelve necesaria la aplicación de los resultados de Schelling y Lewis al esquema humeano.

4.2. Explicación desde la teoría de juegos del equilibrio colectivo.

4.2.1. *La matriz de pagos correcta y el equilibrio humeano*

Trataremos de completar las intuiciones de Kramer y Allan, y por defecto las de Hardin y Barry utilizando los elementos expuestos anteriormente de la teoría de juegos, para ellos partiremos de un ejemplo. Imaginemos un problema de coordinación típico como el de encontrarnos con alguien en algún lugar de la ciudad, pero sin decirnos cuál, y una analogía respecto del mismo con la situación que Hume plantea en el *Treatise*. Podemos establecer diferentes matrices de pago en función de la preferencia por un lugar u otro que posean los agentes involucrados en el mismo, y entender a su vez los lugares de encuentro como las posibles distribuciones de las posesiones que resolverían el problema planteado en la tragedia de los comunes o al menos servirían como inicio para el establecimiento de las normas que evitarán de nuevo caer en esa situación de colapso. Interpretaremos el lugar 1 como la distribución del *status quo*, el lugar 2 como una distribución equitativa que reparte a partes iguales el total de las posesiones entre los agentes, y el lugar 3 como una redistribución de las posesiones en función de la necesidad o el merecimiento de cada agente en particular. Asumiremos dos agentes que identificaremos con los agentes articulados en la tragedia de los comunes como agente α y β , y asumiremos diferentes estados de preferencia entre ellos para hacer más plausible la formalización, dado que en el esquema *humeano* nada hace indicar que los

individuos no poseen preferencias individuales por algún tipo de equilibrio redistributivo.

En el primer caso, como muestra la figura 3 tendríamos dos agentes, A (agente α) y B (agente β), los cuales no tienen preferencia por ningún lugar (1, 2, 3) en concreto, y cuyo principal objetivo es simplemente el de encontrarse:

	B1	B2	B3
A1	1 Encuentro 1	0 0	0 0
A2	0 0	1 Encuentro 1	0 0
A3	0 0	0 0	1 Encuentro 1

Figura 3.

En este caso, tendríamos tres equilibrios claros: (A1, B1), (A2, B2), (A3, B3), ninguno de los cuales sería preferible frente al resto en términos de utilidad o beneficio para cualquiera de los dos agentes. Suponer esta matriz de pagos en el agente *humeano* es en realidad lo que hacen aquellos que interpretan que los individuos se enfrentan en las mismas condiciones al problema y que por eso conjugan bajo el mismo criterio la redirección del *self interest*. No diferenciar la situación de posesión de los agentes, ni su situación temporal implica presuponer en su decisión una motivación similar frente a cualquier equilibrio y, por ende, una predisposición obvia a la comunicación y el contrato. Sin embargo, comprendimos en la gestación del problema que era precisamente la aparición de un nuevo agente, el agente beta, es decir, de un nuevo individuo en el que las pasiones y sus consecuencias no operaban de la misma forma lo que suscitaba la

aparición del conflicto, por lo que resulta poco creíble esta matriz de pagos. De hecho, ofrece la paradoja de que sería completamente arbitrario decidir qué punto focal es el que sobresale dado que la indiferencia frente a los lugares les conduce a interpretar el problema desde una perspectiva en la que el aprendizaje familiar —que luego veremos se revelará fundamental— no tiene ningún papel protagonista.

En el segundo caso, tendríamos a los mismos agentes, A y B, pero esta vez con una preferencia determinada por algún lugar en concreto, aunque siempre inferior al hecho de encontrarse con el otro agente, y un pago simétrico en cada uno de los encuentros siendo en cada caso que hay lugares preferibles:

	B1	B2	B3
A1	1	0,2	0
Encuentro	1	0,5	0,5
A2	0,5	1,5	0
Encuentro	0,2	1,5	0,2
A3	0,5	0,2	1,2
Encuentro	0	0	1,2

Figura 4.

Los equilibrios del juego siguen siendo los mismos: (A1, B1), (A2, B2), (A3, B3); sin embargo, aquí el equilibrio (A2, B2) es el mejor posible para ambos, mientras que el (A1, B1) el peor. Sin embargo, y a pesar de haber introducido aquí la preferencia por determinados equilibrios, esta interpretación del conflicto en Hume implica otorgar una racionalidad universal en los agentes y unos intereses realmente comunes que hacen innecesaria la redirección del interés en vista de que para ambos sería fácil decidir de forma egoísta dado que conocen

perfectamente el pago que se maximiza; esta matriz de pagos valdría mucho mejor para explicar las intuiciones de un Mandeville en su *Fabula de las abejas* cuando hablaba de que los intereses individuales acababan por coordinarse y generar de manera espontánea bien común⁴³⁷. Suponerla, implicaría leer a Hume en una clave contractualista ilegítima bajo nuestro punto de vista.

Imaginemos un tercer caso en el que los equilibrios disponibles suponen la mejor y peor opción respectivamente para cada uno de los agentes y que se asemeja en realidad con la situación real que Hume describe, sobre todo si entendemos la situación de *beta* porcentualmente inferior en posesiones a la de *alfa* dado el menor tiempo en el que las posesiones han estado a su disposición y dada la mayor dificultad que supone adquirirlas cuando hay que quitárselas a otro, y que en el fondo es quizá el hecho clave para entender cómo es posible que los individuos comprendan que hay un problema, más allá de la propia avidez individual, que solucionar:

	B1	B2	B3
A1	1	0,2	0,5
Encuentro	1,5	0,5	0,5
A2	0	1,2	0,5
Encuentro	0,2	1,2	0,2
A3	0	0,2	1,5
Encuentro	0	0	1

Figura 5.

En este tercer caso, el equilibrio (A1, B1) sería la mejor opción para el agente A, no solo en cuanto a equilibrio sino en lo que se refiere al pago total en el juego, y

⁴³⁷ Mandeville, Bernard. *The Fables of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*. Editado por F.B. Kaye. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

el peor de los equilibrios para el agente B, así como el equilibrio (A3, B3) tendría las mismas características, pero cambiando en este caso a los protagonistas. Ninguno de los equilibrios posibles supondría, por otra parte, el mejor pago para los dos a la vez (ese equilibrio coincidiría con la distribución lleva a cabo por un superagente racional). Es este último caso el que más se acerca a Hume, porque muestra que aun habiendo un equilibrio equitativo para ambos —un reparto equitativo al que apelaría un intelecto absoluto—, el conocimiento común, que veremos más tarde, le conducirá a otro equilibrio. La situación de los individuos es ciertamente comprometida. Es posible que conozcan la posibilidad del equilibrio A2, B2 que supone un reparto igualado, sin embargo, las matemáticas aventuran, sin ni siquiera tener en cuenta la posibilidad de un conocimiento impreciso de la población, de las propias opciones etc., que la estrategia *fairness* es una estrategia irracional desde el punto de vista de la racionalidad modular y dominada en cualquier caso por la *free rider* como veremos más adelante cuando analicemos las estrategias individuales.

Si tenemos en cuenta que el equilibrio que Hume propondrá como el evolutivamente lógico es (A1, B1), y lo interpretamos no únicamente como el mantenimiento del status quo, sino como la aparición de la imparcialidad como una estrategia, es decir, la de respetar en el otro lo suyo y lo de todos los demás sin asumir nuestro primer interés individual, la pregunta que cabe hacerse es: ¿qué base común es la que nos conduce a postular ese equilibrio como el más significativo dentro de la expectativa de los agentes? En el *Treatise*, Hume apunta al aprendizaje de los conflictos familiares como la base sobre la que los agentes construyen su estrategia en el conflicto de coordinación, luego, para que dicha afirmación sea plausible, el problema debe interpretarse o entenderse como un problema similar al acontecido en la infancia. Veremos cómo asumir esta condición dentro de la propia formalización.

4.2.2. *El aprendizaje familiar.*

Imaginemos entonces, es necesario que lo hagamos, que la mayor parte de los individuos involucrados eran miembros de familias con más de un hijo y que en algún momento de su desarrollo o convivencia hubo, efectivamente, un conflicto entre hermanos cuyo responsable no era sino cualquier objeto material en disputa. Podemos entonces, sin riesgo de estar especulando, asumir que dicho conflicto fue resuelto por el cabeza de familia. ¿Qué estrategias aprende el individuo *humeano* de dicha situación y cómo su aplicación tanto en la comprensión como en la resolución del conflicto del que surge la justicia explica claramente la jerarquía de estrategias y la aparición de un punto focal? Veamos. Supondremos que el padre pudo adoptar tres soluciones factibles ante el conflicto: la primera, un reparto al cincuenta por ciento siempre y cuando el objeto en cuestión lo permitiera; la segunda, un reparto en función de las necesidades de los niños, interpretando, también en este caso, que el objeto en disputa permitiera dicha solución; y por último, la decisión más neutral que es decidir que el objeto pertenece al primero que lo encontró aunque podría bajo las normas del juego ser susceptible de ser transferido bajo ciertas reglas o normas. El sujeto *humeano* aprende en primera instancia la necesidad fundamental de una autoridad con poder de arbitrio en un problema similar, sin embargo, es plenamente consciente de la incapacidad que como individuo y como sociedad tiene —en las condiciones en las que está— de constituir ese poder (de hecho, necesitara previamente de la constitución de la justicia para, siquiera, imaginar la aparición de una institución semejante). Aprenderá una segunda lección toda vez que el padre ha tomado la decisión, y es la del ejercicio del respeto por la posesión y la cesión del derecho a su hermano, es decir, un primer acercamiento a la imparcialidad dado que debe contener su primer interés. Si, como hemos dicho, el agente *humeano* se sabe incapaz de la constitución de un poder de arbitrio — y lo es porque está incapacitado para la promesa—, entenderá al menos que lo único que puede hacer como estrategia es poner en ejercicio ese respeto por lo la posesión del otro confiando en la reciprocidad de dicho respeto

bajo la creencia de que se haya producido en el otro el mismo proceso deductivo. Explicaremos en el siguiente epígrafe, partiendo de la matriz de pagos en la que se encuentra el equilibrio con el que surge la convención, cómo dicha experiencia familiar, sumada a la parcialidad inherente en la comprensión del conflicto por parte del agente, conduce a un punto focal estable y compartido.

4.2.3. *El punto focal.*

Partiendo de la matriz de pagos tercera de preferencias individuales podríamos asumir que el agente **A** tiene el siguiente conjunto ordinal de preferencias individuales: $P_A \{1,2,3\}$; mientras que el conjunto ordinal de preferencias individuales del agente **B** es: $P_B \{3,2,1\}$. Si introducimos el aprendizaje desde el punto de vista de la familia, y también la toma de conciencia de la incapacidad para constituir un poder que haga las veces de autoridad y árbitro, los lugares en los que ese poder resulte necesario pasarán a ocupar las últimas posiciones dentro de los ordenamientos de lo que el agente espera que el otro agente entienda preferible —por posible—, mientras que aquellos que no lo requieran ocuparán como es lógico las primeras. Los repartos equitativos y progresivos que se corresponden en nuestra matriz de pagos con los lugares 2 y 3 respectivamente exigen, claramente, para su éxito como lugar de encuentro, el establecimiento de un árbitro racional que establezca dichos repartos, luego los lugares 2 y 3 pasarán a copar los últimos puestos en los ordenamientos de las preferencias que esperamos tengan los demás en virtud de nuestro mismo conocimiento o experiencia previa. Las preferencias adaptadas bajo ese condicionante en el agente A serían: $P'_A \{1,2,3\}$, y las del agente B: $P'_B \{1,3,2\}$. Los agentes *humeanos* dispondrían del lugar 1 como un *salient* claro dentro del conjunto ordinal de expectativas que, si asumimos a Lewis, les condicionará a la hora de decidirse por un lugar de encuentro. Esto confirmaría la intuición en Hume de que efectivamente el respeto por la posesión actual sería la opción obvia, por ser la más sencilla y la única posible con la que iniciar la convención dadas las circunstancias de las que disponen los agentes. Además, explicaría por qué no todos los individuos en realidad asumen una redirección del *self interest* en

el mismo grado, siendo que los individuos β hacen un esfuerzo mayor en este sentido, y los individuos α comienzan a desarrollar las cualidades fundamentales para hacerse cargo del gobierno posterior.

4.2.4. *La aceptación evolutiva de la imparcialidad: El modelo evolutivo de réplica y el origen del derecho.*

Sabemos, pues, que sendos agentes disponen de una comprensión similar del problema y de un “*salient*” común que les indica, o al menos les señala con relativa claridad, que opción debería ser la primera teniendo en cuenta lo que el otro entenderá como posibilidad de equilibrio más viable. Sin embargo, dicha aceptación no se produce de una vez y por todo el mundo a la vez.

La aceptación de dicha estrategia debe ser progresiva y en un contexto polimórfico donde no todos están en el mismo momento del juego. Lo interesante, pues, es ver cómo se desarrolla una primera estrategia pura de respeto del *estatus quo* y cómo luego por imitación se acaba convirtiendo en una estrategia dominante⁴³⁸. La teoría de juegos, en este sentido, ofrece escenarios similares a los propuestos por Hume que nos servirán para modelizar el proceso debido a la sorprendente coincidencia de los resultados de la modelización matemática y las intuiciones descriptivas *humeanas*.

En primer lugar, el hecho de que la institucionalización de la justicia como norma sea progresiva no pone en riesgo la propia efectividad de la norma o la norma en sí. El contrato no es una pieza fundamental para que la norma sea sólida como indica claramente Bicchieri en su estudio de las normas sociales. No es necesaria, ni siquiera en el caso de la justicia, la condición de universalidad o de totalidad que exigen ciertos contratos. Como ha demostrado Bicchieri, solo es necesario

⁴³⁸ El modelo de réplica fue planteado originariamente por P. D. Taylor y John Maynard Smith. Aquí lo entendemos sumando la perspectiva de Funderberg y Levine que incluye el concepto de aprendizaje social, fundamental para comprender la aparición de la convención. Véase: P.D. TAYLOR «Evolutionarily stable strategies with two types of players.» *Journal of Applied Probability* 16 (1979): 76-83.; J. MAYNARD SMITH *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.; D. FUNDENBERG y D. LEVINE. *The Theory of Learning in Games*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

que un subconjunto de otro subconjunto de la población cumpla ciertas condiciones de expectativa empírica y normativa como parece hemos comprobado anteriormente que ocurre en el escenario *humeano*⁴³⁹. Esto significa que precisamente puede plantearse, como Hume hace con el ejemplo del bote, un problema concreto que vincula solo a individuos y que es un problema de cooperación en un entorno en el que ese problema no se está resolviendo así, y que la norma se implante gracias a como hemos dicho la aparición de una estrategia pura y su réplica.

Si bien en el texto de Bicchieri, una norma social no es nunca una solución en un juego original de coordinación, sí puede convertirse en virtud de una transformación evolutiva del juego en un equilibrio de ese nuevo juego que se crea. Lo que Hume describe con el ejemplo del bote es precisamente eso mismo. En el bote, el juego que se plantea no es de coordinación como creía Hardin sino de cooperación como muy bien ha señalado Barry. Sin embargo, la iteración del juego y su extensión social (que debemos entender en virtud del ejemplo que iguala justicia a lenguaje), así como la imitación de una estrategia que empieza a convertirse en norma, convierten el resultado en un equilibrio coordinado que en el fondo resuelve el problema colectivo que los acuciaba y del que no tenían una comprensión completa y colectiva debido a los límites de su entendimiento⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Como señala Bicchieri en su texto, “R es una norma social en la población P si existe un subconjunto lo suficientemente extenso $P_{cf} \subseteq P$ tal que para cada individuo $i \in P_{cf}$ se cumplen las siguientes condiciones:

Contingencia: i sabe que R existe y la aplica a situaciones de tipo S.

Preferencia condicional: i prefiere R en situaciones S con la condición de que

- a) expectativa empírica: i cree que un subconjunto suficiente de P hará R en situación S.
- b) expectativa normativa: i cree que un subconjunto suficiente de P espera que i haga R en S.
- c) expectativa normativa con sanción: i cree que un subconjunto de P espera que i haga R en S y lo prefiere bajo posible sanción de comportamiento.

Una norma social R es seguida por la población P si hay un subconjunto suficiente $P_f \subseteq P_{cf}$ tal que, para cada $i \in P_f$ se cumple lo anterior.

⁴⁴⁰ Bicchieri lo muestra con las siguientes matrices de pago:

¿Es posible, sin embargo, que una estrategia como la del respeto que propugna Hume cumpla con el rigor evolutivo de convertirse en una estrategia consistente y dominante en una población? Suponiendo que solo un subconjunto esté bajo la condición del punto focal y el resto aun no, ¿qué ocurrirá cuando diferentes subgrupos jueguen diferentes estrategias en diferentes sectores de la población?, es decir, ¿qué estrategia pura se vuelve dominante en un contexto polimórfico como podríamos considerar el *humeano* sin ser lo suficientemente inocentes para determinar que todos están en el mismo momento evolutivo?

Utilizaremos un modelo de réplica reproducido por Skyrms para mostrar cómo es el comportamiento de las distintas estrategias que podemos establecer dentro del contexto polimórfico que puede resultar el escenario *humeano*⁴⁴¹. Supongamos un juego en el que hay una actitud de réplica —imitación— y en el que solo hay tres estrategias, la de pedir $\frac{2}{3}$ que identificamos con la actitud de aquellos que siguen apropiándose de lo de los demás, la de pedir $\frac{1}{2}$ que identificamos con la actitud equitativa, en este caso la de dejar a los demás en las condiciones de posesión en la que se encuentran (a pesar de la desigualdad, recordemos el punto focal), y la de demandar $\frac{1}{3}$ que es la de aquellos que incorporándose a la sociedad no tienen esa actitud ávida de posesiones ni fuertemente equitativa, sino más

	Others (C)	Others (D)
Self (C)	S,S	W,B
Self (D)	B,W	T,T

Las normas transforman el juego cooperativo en un juego de coordinación:

	Others (C)	Others (D)
Self (C)	B,B	W,T
Self (D)	T,W	S,S

⁴⁴¹ Brian SKYRMS. *Evolution of Social Contract*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp.16 y ss.

bien benevolente o pasiva. La dinámica global de este escenario está representada en la figura 6, donde cada vértice del triángulo se corresponde con el 100% de la población jugando la estrategia correspondiente, y donde S1 demanda $\frac{1}{3}$, S2 demanda $\frac{2}{3}$ y S3 demanda $\frac{1}{2}$. Como confirma Skyrms, un punto dentro del triángulo equivale a un equilibrio si el peso de las fracciones de la población que juegan esa estrategia se pone en los vértices. Demostramos así que cuando los encuentros son fortuitos par a par y aleatorios, y no todos los individuos descubren el salient, el resto puede imitarlo a pesar de la existencia de otras estrategias al margen del punto focal.

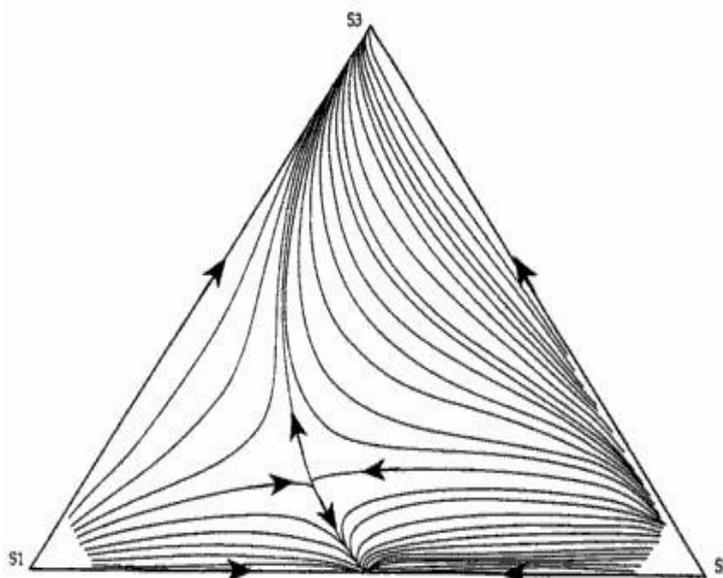


Figura 6.

En la primera figura, basada en una repetición de la situación teniendo como punto de partida el *random pair*, es decir, el encuentro aleatorio de las diferentes estrategias, hay un equilibrio inestable cuando S1 lo juega la mitad de la población, S2 un tercio y S3 un sexto. Hay una cierta atracción hacia la estrategia S3 pero no es definitiva. En 10.000 intentos Skyrms confirmó que, partiendo de un ordenamiento inicial de la población arbitrario, y bajo la premisa de encuentros fortuitos, un 62% acababa en una estrategia justa. Según Skyrms, si añadiéramos la posibilidad de mutaciones en el desarrollo de las estrategias la

población pasaría el mayor tiempo observando un comportamiento justo⁴⁴². Sin embargo, esto no es concluyente a la hora de determinar una convención como la que supone Hume que implica a la totalidad de la población asumiendo una misma estrategia.

Skyrms da una vuelta de tuerca y prueba el mismo experimento esta vez introduciendo un elemento diferenciador: los encuentros, lejos de ser fortuitos, tendrá una probabilidad mucho mayor entre aquellos que comparten la misma estrategia (correlación perfecta), asumiendo así un comportamiento natural que nos conduce siempre a interactuar con aquellos que son como nosotros y que, sorprendentemente, Hume asume como una ley cuasi natural producto de la *sympathy* y de los efectos del propio grupo o comunidad. En ese caso, la estrategia adaptativamente superior es claramente la del comportamiento justo. Skyrms nos lo muestra en las dos siguientes figuras. Teniendo en cuenta que el parámetro $e=0$ es un encuentro arbitrario y $e=1$ una correlación perfecta, observamos en $e=\frac{1}{10}$ un alejamiento de los equilibrios polimórficos a favor de la estrategia justa

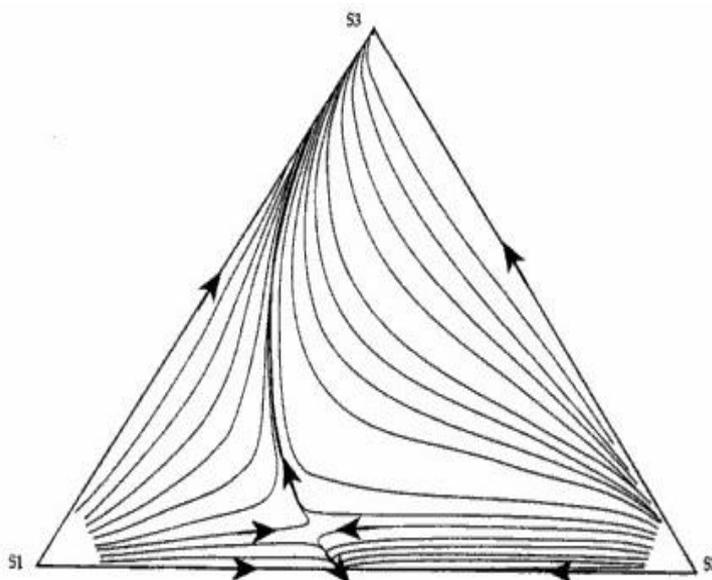


Figura 7.

⁴⁴² Este resultado ha sido demostrado analíticamente véase: Brian SKYRMS. *Evolution of Social Contract*. Op. Cit. p. 16 nota 30.

Y en la siguiente figura correspondiente a $e = \frac{2}{10}$ un alejamiento progresivo aun mayor.

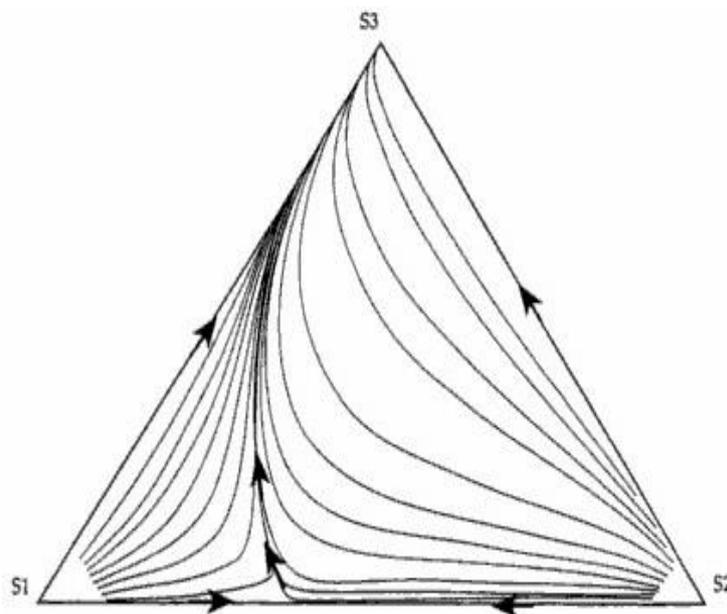


Figura 8.

Hemos comprobado cómo desde la perspectiva de la teoría de juegos y teniendo en cuenta a las poblaciones tanto desde el punto de vista del conflicto de coordinación general, como desde el punto de vista del conflicto cooperativo que surge entre los agentes dentro de la comunidad con los diferentes encuentros entre los individuos, las condiciones del agente y la comunidad postulada por Hume obedecen claramente en su desarrollo con lo que predice la teoría. La combinación de las propuestas de Lewis Schelling y Skyrms han mostrado la plausibilidad de una formalización del momento justo en el que se origina y desarrolla la convención *humeana* y cómo ésta se cumple matemáticamente.

4.3. El análisis individual del proceso. Una solución al problema de la motivación.

En una de las notas al pie ya vimos cómo Bicchieri había postulado la posibilidad de que un conflicto de cooperación, como puede ser aquel en el que se

encuentran los agentes *humeanos* desde el punto de vista individual se convertía en un juego de coordinación colectivo. Sin embargo, no ha quedado en ningún caso aclarado qué se produce en la motivación del agente a la hora de desarrollar la estrategia de la cooperación. Hasta ahora hemos visto la explicación de su estrategia desde el punto de vista colectivo en el problema de coordinación; hemos comprobado cómo el punto focal nos servía para ver la idea reguladora en la toma de decisiones y cómo una estrategia de réplica bajo los condicionantes *humeanos* para los encuentros corrobora el éxito de una estrategia acorde con el respeto por la posesión. Es hora de ir un poco más allá y tratar de comprender el proceso en su fase más concreta, partiendo de la total falta de comprensión holística del problema.

4.3.1. *El primer motivo para la justicia.*

Autores con intenciones tan disímiles como David Gauthier o Stephen Darwall han asumido la inexistencia de un primer motivo para la justicia en la narración *humeana*⁴⁴³. Gauthier utiliza el siguiente pasaje como clave para esta conclusión:

“From all this follows, that we have naturally no real or universal motive for observing the laws of equity, but the very equity and merit of that observance; and as no action can be equitable or meritorious, where it cannot arise from some separate motive, there is here an evident sophistry and reasoning in circle” (SBN 483, cursivas mías).

Sin embargo, como ha indicado recientemente Don Garret, la interpretación de este texto como una afirmación definitiva de la inexistencia de un motivo no-moral en Hume parte de dos errores fundamentales⁴⁴⁴: El primero, la confusión del motivo “artificial” con el motivo “moral” y su contraposición con el motivo “natural”. El segundo, la no distinción entre el principio del primer motivo virtuoso (el primer motivo virtuoso que dota de mérito a una acción nunca

⁴⁴³ Stephen DARWALL. «Motive and Obligation in Hume’s Ethics.» *Noûs* 27.4 (1993): 415-448; David GAUTHIER. Gauthier, David. «Artificial Virtue and the Sensible Knave.» *Hume Studies* 18.2 (1992): 401-427.

⁴⁴⁴ Don GARRET. «The First Motive to Justice: Hume’s Circle argument Squared.» *Hume Studies* 33.2 (2007): 257-288.

puede ser una consideración sobre la virtud de la acción, sino que debe ser algún otro principio o motivo natural [no moral]), y la máxima indubitable (ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que haya algún motivo en la naturaleza humana que la produzca, distinto del sentido de su moralidad). Como señala Garret, el texto enfatizado por Gauthier arriba es la conclusión a la que Hume llega después de rechazar como motivos para la justicia que satisfagan la máxima indubitable a tres candidatos firmes: el *self-interest* (también denominado *private interest* o *self-love*), la benevolencia pública, y la benevolencia privada. Garret defiende que el único rechazo del que podemos estar seguros en el texto destacado por Gauthier es el de una motivación no artificial para la justicia, y en ningún caso el de una motivación no moral⁴⁴⁵.

El pasaje que Darwall, por otro lado, utiliza para negar la existencia de un motivo no moral para la justicia está sacado del ensayo “Of Original Contract”. Su contexto es justo el momento en el que Hume hace la distinción entre las dos clases de deberes morales pertenecientes a las virtudes naturales y artificiales respectivamente:

“All moral duties may be divided into two kinds: The first are those, to which men are impelled by a natural instinct or immediate propensity, which operates on them, independent of all ideas of obligation... The second kind of moral duties are such as are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation. (Essays, 524-525)

Si el “sentido de la obligación” que motiva los actos del segundo tipo de virtud (la artificial), es exclusivamente un sentido moral de la obligación, como Darwall afirma que ocurre en Hume, entonces, esas acciones virtuosas violarían el principio del primer motivo virtuoso. Sin embargo, Hume no afirma en ningún

⁴⁴⁵ Esta interpretación es la única posible si tenemos en cuenta: 1) el añadido del adverbio “naturally” de la segunda edición, y el sentido del mismo como “no artificial”; 2) la afirmación líneas más tarde de que el sentido de la justicia es artificial (dada la imposibilidad de que la naturaleza misma incurra en un sofisma) ; 3) el rechazo del comportamiento natural (no artificial) del *self-interest* como motivo para la justicia partiendo de la máxima indubitable; 4) la afirmación en el Treatise, páginas más delante de que:
Self-love... produces the rules of justice, and is the first motive of their observance. (SBN 543)

momento que dichos actos se realicen bajo el sentido de la obligación moral únicamente. Dentro del territorio práctico, Hume distingue entre dos tipos de obligaciones: la obligación moral, y la obligación natural del interés (SBN 551-6). Si la naturaleza de la primera reside en el malestar que sentimos respecto de la carencia de una virtud dentro de nuestras motivaciones, la de la segunda reside en el malestar que surge de entender que la realización de una acción nos habría dejado en una posición mejor de la que tenemos por no llevarla a cabo. En el pasaje que Darwall cita, Hume está argumentando que la lealtad, como la justicia y la fidelidad, a diferencia de las virtudes naturales, es reconocida como un deber moral a través de un proceso en el que un sentido de la obligación surge del reconocimiento de las necesidades de la humanidad y de la imposibilidad de su mantenimiento si esos deberes son obviados o rechazados. Pero esta consideración no es una consideración moral en su origen. La consideración acerca de las necesidades de la sociedad humana hace surgir en primera instancia la obligación natural o interesada hacia la justicia, la fidelidad o la lealtad. La participación en la sociedad es, pues, una cuestión de bienestar individual. Los individuos participan de la sociedad y la justicia motivados por la apreciación del daño que sobre ellos mismos tendría la ausencia de este tipo de convención.

No es cierto, entonces, como mantienen Darwall y Gauthier, que Hume afirme la imposibilidad de un motivo no moral para la justicia. Luego, siguiendo el análisis de Garret, es posible la existencia de un motivo artificial no moral que mueva al agente hacia la justicia. Se trataría de un deseo de regular nuestras acciones a través de las reglas de la justicia a través de una reorientación artificial de nuestra tendencia natural que aún no responde a una exigencia moral: *el enlightened self interest*⁴⁴⁶. Trataremos de radiografiar cómo se gesta esa iluminación del interés.

4.3.2. La utilidad esperada. Jeffrey vs Savage.

Comprobamos, cuando exponíamos las tesis de Schelling, la importancia para la resolución del problema de que el agente gozara —a la hora de tomar su

⁴⁴⁶ Según garret cumpliría con la máxima indubitable y con el principio del primer motivo virtuoso.

decisión— de una perspectiva que incluyese la utilidad esperada en función de la decisión del resto de agentes. En ese sentido, y ya desde una óptica individual, se revela fundamental decidir qué marco teórico aplicar a la expectación de la utilidad en el agente *humeano*. En este estudio, y dentro de la modelización del proceso, asumiremos la utilidad esperada desarrollada por Jeffrey en detrimento de la clásica de Savage⁴⁴⁷. En la utilidad esperada propuesta por Jeffrey, la decisión podría influenciar en la probabilidad de los estados, de modo que el peso de la diferencia para un acto debería ser una probabilidad condicional del estado dado el acto en cuestión; es decir, la probabilidad incluiría el acto en el estado. Partiendo de esta propuesta de comprensión de la utilidad esperada, podemos sistematizar mejor a un agente que al decidir nunca tiene todas las probabilidades en formas de juicios de causa-efecto a mano, ni la utilidad esperada de su propia indecisión, es decir, la utilidad esperada del status quo (entendido aquí como el estado de cosas conflictivo generado por la tragedia de los comunes). El individuo, en este sentido, ejecuta su decisión no en base a un conocimiento completo y exhaustivo de la matriz de pagos que opera sobre el juego, sino, muy al contrario, en condiciones precarias de información mediadas por creencias que han ido surgiendo a lo largo de su desarrollo vital y que, como vimos más arriba, conducen de alguna forma al punto de equilibrio del respeto que fundará el derecho, y a la adopción de un procedimiento de réplica basado en la imitación en detrimento de la racionalidad modular la cual se irá diluyendo progresivamente con el avance del sistema artificial de creencias.

4.3.3. *La voodoo decision theory.*

En este sentido, y siguiendo las conclusiones de Jeffrey, en un contexto así, un agente que basa su decisión en las creencias y que incluye en la probabilidad del

⁴⁴⁷ En la utilidad esperada propuesta por Savage, la decisión no cambiaba la utilidad esperada en los diferentes estados. Véase: R. JEFFREY. *The Logic of Decision*. 2ª revisada. Chicago: Chicago University Press, 1983. L. J. SAVAGE. *The Foundations of Statistics*. Nueva York: Wiley, 1954.

estado esperado la propia decisión, corre el riesgo de caer en la denominada “*voodoo decision theory*” y acabar basando su decisión en correlaciones espurias⁴⁴⁸.

Cómo vimos en el capítulo dedicado al entendimiento, una sombra amenazaba la gestación misma de la prudencia dentro del agente *humano* y no era otra que la limitación de los conceptos abstractos, la ilegítima invarianza de escala y la posibilidad de establecer relaciones causales sin base fáctica que acabasen constituyéndose en creencias colectivas estables. Es ese el resultado que revela el análisis del comportamiento individual en el conflicto y su evolución. Los individuos van cediendo terreno al artificio e inhibiendo por diversos motivos su capacidad para la racionalidad modular e instrumental. Se trata, simplemente, de la lenta victoria de la comunidad y su sistema de creencias artificiales sobre el individuo. Un ejemplo extraído de Skyrms nos puede servir para comprobar cómo esta ilusión objetiva en lo relativo a la configuración de la expectativa de lo que los demás harán, y que en capítulos anteriores mostramos que resultaba vital de cara a las probabilidades y opciones de acción de las que disponía nuestra voluntad, puede reconducir de manera definitiva nuestro interés en favor del cumplimiento de las reglas de la justicia⁴⁴⁹:

Imaginemos que dos individuos son obligados a jugar un dilema del prisionero, exactamente similar al que, como ya vimos más arriba cuando analizamos la propuesta de Brian Barry, se encuentran los agentes *humanos* cuando son entendidos de manera individual. Imaginemos que el *agente 1*, dominado por una creencia basada en la invarianza de escala, tiene la certeza de que el *agente 2* es como él (recordemos cómo el individuo incluía en el conjunto referencial de sus

⁴⁴⁸ Podríamos interpretar que surge de aquí la idea de que la arbitrariedad que da pie a la justicia es una conclusión de la conciencia vulgar. Para diferentes posicionamientos respecto de la *voodoo decision theory*. véase: David LEWIS. «Causal Decision Theory.» *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1981): 5-30. Robert NOZICK. «Newcomb’s Problem and Two Principle of Choice.» En *Essays in Honor of C. G. Hempel*, editado por N. Reschel, 114-146. Dordrecht: Reidel, 1969. Brian SKYRMS. *Causal Necessity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.; Brian SKYRMS. *Evolution of Social Contract*. Op. cit.; Brian SKYRMS. *Pragmatics and Empiricism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.

⁴⁴⁹ Brian SKYRMS. *Evolution of Social Contract*. Op. cit. pp. 49 yss.

concepciones generales y colectivas elementos de los que desconocía su diferencia), y aunque él, obviamente, no está seguro de lo que el otro hará, cree que finalmente él y el *agente 2* acabarán haciendo lo mismo. Sus creencias no convierten sus actos en probabilísticamente independientes de los del *agente 2*. Si el *agente 1* usara la teoría de expectativa de Savage, usaría las mismas probabilidades (incondicionadas) para los actos del *agente 2* al evaluar cada una de sus opciones. De esta manera, como consecuencia de la estrategia dominante en el juego, él entendería como expectativa más alta “no cooperar”. Pero si el *agente 1* utilizara las expectativas según la propuesta de Jeffrey, usaría probabilidades condicionadas. En este caso, calcularía el pago de su cooperación teniendo como referencia el hecho altamente probable de que el *agente 2* también cooperaría. Evaluaría sus opciones de no cooperación bajo el espectro de la no cooperación del *agente 2*. En ese sentido, la cooperación de ambos se produciría si ambos manejasen criterios de irrelevancia similares que les hicieran asumir una semejanza entre los individuos de la comunidad que tienen en mente y su relación con la misma. Es precisamente esto último lo que en realidad Hume propone.

El agente *humeano*, pues, según avanza la interrelación de estrategias individuales es más permeable al conjunto de creencias que, unido a su incapacidad para la distinción en el tratamiento del resto de componentes de la comunidad, acabará por conducirlo a la adopción de una correlación artificial conducente a la adopción de la estrategia de la justicia como mejor opción de cara a su interés. La motivación originaria hacia las reglas de la justicia se puede entender, pues, como el efecto de este entramado epistémico y pasional.

Capítulo octavo:

La evolución de la sociedad “justa” y el origen del gobierno

1. Introducción.

El capítulo anterior sirvió para formalizar y comprender en mayor detalle qué mecanismos vehiculaban la convención artificial con la que se ponía remedio al conflicto de las posesiones, y qué elementos eran responsables del amanecer de una estrategia como la de la imparcialidad que se revelaría a la postre como la creación humana capaz de conducir a los individuos más allá de lo que a priori les presupone su naturaleza deficiente⁴⁵⁰. Sin embargo, los beneficios de dicha convención no se limitaban a la creación de unas reglas simples capaces de dinamizar el flujo de egoísmos y ambiciones bajo el equilibrio del mercado y la propiedad privada, sino que entre sus réditos encontramos la aparición de un nuevo espacio desde el que evaluar la acción y el desarrollo de la propia naturaleza humana: el espacio moral. Desde ese nuevo escenario normativo veremos florecer las relaciones económicas con las que se configurará la sociedad civil, al mismo tiempo que comprobaremos cómo ésta acabará fagocitándose a sí misma precipitando con su particular “canibalismo” la aparición del gobierno y de una nueva virtud artificial: la obediencia. La descripción de ese ramillete de consecuencias será, pues, la razón de este capítulo.

⁴⁵⁰ En el *Treatise* es prácticamente imposible determinar con seguridad qué es naturaleza y qué artificio dentro de la propia definición de “hombre”, si bien todo parece indicar que ciertas construcciones sociales son inevitables y por ende partes sustantivas de nuestra naturaleza. Pese a todo, la idea de naturaleza humana que transita el pensamiento *humeano* es una idea abierta como se muestra, a propósito de la relación entre las impresiones e ideas, en el libro segundo del *Treatise* cuando Hume afirma: “Human nature is too inconstant to admit of any such regularity” (SBN 283).

El capítulo constará de tres partes diferenciadas. Una primera en la que trataremos de describir cómo a raíz de la convención y de la aparición de la imparcialidad se gestará un escenario capaz de hacer brotar, por primera vez, el comportamiento moral y su evaluación. Dedicaremos la segunda parte a explicar las razones y los fundamentos antropológicos y sociales de las distintas concreciones de las reglas de la justicia. Por último, veremos las consecuencias de la puesta en funcionamiento de la sociedad bajo las normas de justicia atendiendo a la aparición de un nuevo tipo de agente y de una estrategia mutante que ha traído de cabeza a los intérpretes del escocés: el *sensible knave*. La descripción del nuevo agente y la nueva estrategia facilitarán la comprensión analítica del origen del gobierno y la obediencia.

2. La génesis del espacio moral

En un artículo en el que se abordaba de forma general qué fuera la justicia en Hume, A. D. Woozley adelantaba lo que a su modo de ver constituía una falacia terrible dentro del planteamiento de la aprobación o desaprobación de las virtudes naturales: no existía un motivo, al margen del sentido del deber artificial, capaz de corregir un vicio aparentemente natural como el de la ausencia del cariño por los hijos; por lo tanto, la desaprobación moral de la ausencia del mismo, en este sentido, era ilegítima⁴⁵¹. Esta falacia se incluía dentro de una

⁴⁵¹ A propósito del ejemplo del padre que carecía de amor por sus hijos y que Hume utilizaba para mostrar la falta de una motivación que bajo la luz de las virtudes naturales se consideraba congénita a la naturaleza humana Woozley señalaba: “Hume would have to respond that, for the blame to be appropriate, we must show that it was possible for the father to have treated the child better; and that its being possible requires not only that he had the means and opportunity for such treatment, but also that he had a motive (other than a sense of duty, which could not be a primary motive). This, then, is Hume's challenge: how can we recommend to an unloving father the care of his child which, if only he were a loving father, he would want to give - when we are debarred from appealing to a sense of duty? Hume must acknowledge that we do blame those with children in their care for neglecting them, and that that is not the same as blaming them for not loving the children enough for their conduct to be different. On the other hand, we must explain how blame of the first sort can properly be distinguished from blame of the second sort...Hume's argument is, as it stands, defective. He says that the reason why we blame a father for neglecting his child is that the neglect shows lack of natural affection. And he follows that up with the explicative sentence 'Were not natural affection a duty, the care of children cou'd not be a duty'. What the latter asserts is that natural affection being a duty is a necessary condition of care of children being a duty. And if

denuncia más general en la que se acusaba a Hume de no haber probado que la justicia, entendida como una virtud, requería, paradójicamente, de la propia práctica social de la justicia⁴⁵². Woozley subrayaba en este sentido los conflictos metaéticos que la ética de la virtud *humeana* había traído consigo a propósito de la definición del *acto justo*. Cada una de las tres posibles definiciones de lo que podríamos considerar un acto justo —a) es un acto que trata a la otra parte de una determinada forma, b) es un acto realizado desde el sentido de justicia, c) es un acto requerido por las reglas de justicia—, se volvía plausible según la interpretación de la concepción de la justicia que manejásemos. Si bien la tercera se ajustaba mejor al esquema general de la artificialidad de la justicia que Hume proponía en la descripción de su origen, la búsqueda de un motivo para la acción justa como parte de su ética de la virtud convertían a la segunda opción en la más adecuada, así como la aparición de la *equidad* como sinónimo de justicia en la segunda *Enquiry* hacía de la primera opción un serio candidato.

La tercera de las definiciones, que Woozley entiende como la posición “oficial” *humeana*, generaba tres problemas fundamentales al no disponer Hume en el *Treatise* de una concepción de justicia al margen del cumplimiento de las propias reglas de la justicia: De un lado, la imposibilidad de distinguir con claridad a los agentes que no operaban con el concepto de justicia de aquellos a cuya conducta no podríamos aplicar el propio concepto; del otro, la imposibilidad de explicar la motivación detrás de las acciones justas como el cumplimiento de la promesa privada; por último, la orfandad de justicia en la que quedaban aquellas situaciones en las que el agente *humeano* tenía suficientes motivos para ser justo

the one is a necessary condition of the other, then, of course, we could not blame a father for neglecting his child unless we could blame him for his want of natural affection for it. But that does not entitle us to say with Hume that the reason for blaming him for the neglect is that it shows the lack of affection. The paths of philosophy are strewn with the bones of that fallacy”. A. D. WOOZLEY «Hume on Justice.» *Philosophical Studies* 33 (1978): 81-99. p. 83-84.

⁴⁵² Una denuncia que obliga a Hume, en aras de ser consistente, a manejar un concepto de justicia al margen de aquel que lo vinculaba con la práctica de las propias leyes de justicia y que, a priori, no poseía. *Ibíd.* p. 82.

pero que quedaban al margen del radio de acción de las reglas para la propiedad⁴⁵³.

A pesar de que Woozley parte de un supuesto erróneo, como veremos más adelante, su denuncia, sin embargo, contiene una intuición extraordinaria que nos permitirá comprender mejor el alcance y la importancia que la justicia tiene en el pensamiento *humeano*. Lo que para Woozley conducía a la incoherencia dentro de la propuesta del *Treatise*, es decir, el hecho de que en su doctrina del origen de la justicia y en la definición del acto justo como aquel que requerían las normas establecidas en la convención descansaba la idea de que la concepción de la justicia como virtud necesitaba de su práctica social previa; abría para nosotros, sin embargo, el camino para comprender definitivamente una tesis fundamental capaz de dotar de sentido a todo lo anterior: La convención de la que surge la justicia es la que origina y de la que depende, a su vez, todo el espacio moral, y por ende la que habilita la aparición de las condiciones de posibilidad de la evaluación moral y del resto de virtudes naturales y artificiales como consecuencia. Esta tesis transforma, desde un marco cognitivista, como adelantamos en el capítulo séptimo, la condición del origen del sentido del deber y la obligación moral en Hume tanto desde el punto de vista de la auto decepción, como desde el punto de vista de lo que se consideraría un motivo “natural”. Efectivamente, el agente *humeano* que actúa por sentido del deber no tiene por qué plegarse a un condicionamiento natural o a una reacción motivada por una decepción personal tras evaluar sus tendencias naturales y compararlas con la de los demás, sino que puede hacerlo merced a una *alienación cognitiva* o tras un uso instrumental de la razón. Tras la convención, pueden aparecer, pues, diferentes tipos de agencia como anticipamos en el capítulo anterior: de un lado, la de aquellos que han corregido su *self interest* y que con sus acciones han

⁴⁵³ Woozley entendía que la limitación de la justicia al cumplimiento de sus normas de propiedad implicaba que situaciones como el trato personal —a propósito de la condición de igualdad propuesta en la segunda *Enquiry* y el famoso pasaje de los desfavorecidos—, que estaban al margen de las propias circunstancias de la justicia establecidas por Hume, y a través de las cuales se podían ejercer actos injustos, mostraban la necesidad de ampliar la propia concepción de la justicia más allá de su ejercicio y evitar así problemas metaéticos dentro de la teoría.

generado el *sistema de realities* y creencias que configuran el contenido moral convencional, es decir, las vinculaciones entre motivos y acciones del que luego beberán las evaluaciones bajo el *general point of view*; del otro lado, la de aquellos que, merced a la educación y a la influencia social del contexto, han construido sus *calm passions* con dichos contenidos y simplemente actúan por sentido del deber sin constricción alguna; y por último, la de aquellos que, sin una decepción que los motive, pero bajo el razonamiento instrumental que trata de relacionar causas y efectos, actúan moralmente para obtener réditos sociales sin aceptar una obligación moral hacia la justicia, a la vez que ocultan los motivos reales que mueven sus acciones o, simplemente, sus transgresiones de la ley a los demás.

Nos valdremos de dos soluciones interpretativas al problema que plantea Woozley para apoyar, ampliar y volver más sólida esta lectura incipiente de los efectos de la convención en las agencias y en el espacio en el que concursan. Una de esas soluciones parciales a la falacia propuesta por Woozley la ofrece Jacqueline Taylor. Desde el presupuesto genérico de que la pregunta fundamental del *Treatise* es la que interroga no por los motivos que conducen al agente a ser justo, sino por los elementos que nos conducen a aprobar esa conducta, Taylor ofrece una serie de intuiciones que nos son de extrema utilidad. La intuitiva pregunta con la que inicia su análisis es un claro ejemplo: ¿cómo una convención basada en el interés contingente de los individuos puede transformar nuestra psicología moral “compartible” desde la que poder alcanzar acuerdos sobre el valor de ciertos caracteres?

El problema que bajo nuestro punto de vista habita en la respuesta que Taylor ofrece a dicho interrogante es el de presuponer de una forma demasiado literal un doble sentido moral en el individuo *humeano*: de un lado, el sentido moral *no-cultivado* y del otro el cultivado ⁴⁵⁴. El sentido moral no cultivado se

⁴⁵⁴ Taylor, completando las lecturas de Gilles Deleuze y John L. Mackie, va a defender que la psicología moral incluida en nuestro sentido cultivado de la moral depende de la redirección de nuestras propensiones evaluativas —que podemos entender previas a cualquier artificio— y es por eso que requiere del tipo de convención que Hume asocia a la aparición de la justicia. Véase: Gilles DELEUZE. *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. Nueva York:

correspondería con un estadio en el que el agente reconocería la parcialidad como un valor natural pero que se revela incapaz de resolver el problema de la avidez, y de ofrecer mecanismos para la aprobación de la acción justa⁴⁵⁵. La estructura natural de esa primera moralidad “pre-convención” reside en nuestra capacidad para valorar o despreciar moralmente las *parcialidades* que consideramos fundamentales para el bienestar comunitario⁴⁵⁶. Pero, ¿puede el individuo antes de la convención ser capaz de extrapolar en forma de juicio moral lo que en su comunidad considera esencial? es decir, ¿puede el individuo antes de la convención evaluar ya desde un *general point of view*? La respuesta es no. En la parcialidad natural del individuo reside de forma primitiva todo lo que más tarde se convertirá en nuestro contenido moral, sin embargo, a diferencia de lo que piensa Taylor, solo tras la convención se extenderá y se convertirá en contenido y creencia colectiva una vez que el ejercicio de la imparcialidad habilite la aparición del *general point of view* como una posibilidad evaluativa. El error de Taylor es, pues, considerar los estándares de la parcialidad, productos de nuestro sentimiento comunitario, como una *uncultivated moral*, es decir, como una capacidad moral en el individuo y no como el germen del que, a través de la convención y la aparición de la estrategia de la imparcialidad, surgirá por primera vez la evaluación moral entendida como tal. Taylor no demuestra en ningún momento que la estandarización pre convencional de lo que se considera una parcialidad positiva, como el amor de un padre a un hijo, pueda interpretarse como una virtud; al menos, no lo hace sin sortear la objeción que Woozley

Columbia University Press, 1991. Cap. 2.; John L. MACKIE. *Hume's Moral Theory*. Op. Cit. cap. 7. Jacqueline TAYLOR «Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise.» *Hume Studies* 24.1 (1998): 5-30. p. 5

⁴⁵⁵ Jacqueline TAYLOR «Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise.» Op. cit. p. 11.

⁴⁵⁶ “Our natural partiality and “unequal affection,” which confines our strongest attention to ourselves, family and acquaintances, with only the weakest reaching those to whom we are relatively indifferent, influences not only our conduct, but our evaluation of that conduct (T 483, 488). Immorality or vice thus consists in some “defect” of our natural affections (T 488). We blame a parent for neglecting his child only because parents typically have, and so we can say should have, natural affection for their children (T 478)” Jacqueline TAYLOR «Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise.» Op. cit. p. 12.

plantea, a propósito de la ausencia de motivo natural, la cual en lugar de resolver esquivando atribuyendo ya, en una clara petición de principios, la propia capacidad para la virtud natural en el agente.

Si obviamos, sin embargo, el presupuesto de la *uncultivated moral*, Taylor apunta casi en la misma dirección que nosotros al entender la aparición de la imparcialidad como el principal producto de la convención. Para Taylor, la convención simplemente transforma nuestro “sentido de la moralidad” primitivo; esa transformación se produce por la aparición de la imparcialidad como estrategia y su capacidad para expandir el sentimiento parcial y estandarizarlo más allá de nuestro propio círculo comunitario. La ceguera de Taylor frente a la posibilidad de que precisamente el *general point of view*, fundamental para el juicio moral, sea el resultado original de esto último la conduce a distinguir dos brechas problemáticas en la teoría de Hume a partir de la aparición artificial de la imparcialidad: La primera interroga sobre el modo en el que recibiría aprobación moral la justicia en el estado previo a la convención —una pregunta que surge de la focalización en la motivación moral hacia el acto justo y que en nuestra interpretación se diluye por ser totalmente irrelevante; la segunda se cuestiona cómo la convención redirige nuestro interés y nuestras pasiones parciales al punto de extender nuestros sentimientos morales hasta trascender nuestra parcialidad natural.

En la respuesta que Taylor ofrece al primer interrogante está ya en germen, como adelantamos, nuestra solución. Taylor entiende que de la convención surge un resultado inesperado: “una concepción compartida del interés público”; sin embargo, no ve que es la primera vez en la que los individuos tendrán la experiencia de compartir un punto de vista —a pesar de ser, como vimos en el capítulo anterior, fruto de una ilusión objetiva producida por la restricción informativa de los conceptos generales sofisticados con los que pensarán el problema—, y que será de dicha experiencia fundacional de donde tenga que surgir de manera irremediable la ampliación del filtro de evaluación. En este sentido, es precisamente ese momento el que abre la posibilidad de que surja un

punto de vista general que de ninguna otra forma se podría haber desarrollado sin el concurso de dicha experiencia catártica.

Respecto del segundo de los problemas que suscitaba la aparición artificial de la imparcialidad, Taylor se preguntaba: “¿Cómo equilibramos nuestra aprobación de las virtudes artificiales con las naturales y qué hacemos cuando entran en conflicto? A la hora de exponer la influencia recíproca entre las normas de justicia que surgen de la convención y las virtudes naturales Taylor se acerca a nuestra interpretación cuando afirma:

“I think a Humean ethic along the lines that I’ve presented here conceives of morality as dynamic, with convention and character having a reciprocal influence on one another. It is true that just as the artificial virtues arise from our participation in social conventions and practices, the natural virtues are likewise shaped by such conventions and practices. Nevertheless, our conception of kindness, or courage or fidelity, for example, is influenced not simply by law, but by diverse factors that vary from culture to culture, including manners and religion, economic practices, and the particular structure of institutions such as government and the family”⁴⁵⁷

De manera inconsciente Taylor ha asumido la relación de jerarquía moral que tiene la artificialidad de la convención sobre las virtudes naturales ya que la configuración de estas últimas depende, cuando no de la influencia directa de las leyes de justicia, de los elementos como la “cultura”, “la formación de gobiernos” etc., que solo surgen una vez la convención se ha instituido⁴⁵⁸.

Los argumentos de James King, quien a principios de los ochenta había trazado los elementos fundamentales para una interpretación como la nuestra, serán los que terminen de consolidar nuestra posición. La pretensión del artículo de King era exclusivamente la de ubicar la propuesta *humeana* o bien dentro de las teorías

⁴⁵⁷ *Ibíd.* p. 22.

⁴⁵⁸ Stewart entendía este proceso simple y llanamente como la civilización. Véase: John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. cap 6.

de la justicia modernas —en las que la justicia es tratada como una cualidad moral—, o dentro de las teorías de la justicia clásicas —en la que la justicia es entendida como una cualidad moral a posteriori fundamental para la moralidad misma. Es en esta última donde King ubicará la propuesta *humeana* merced a una serie de evidencias que resultan de vital importancia para nuestra investigación⁴⁵⁹.

King va a demostrar cómo la justicia es independiente de la moral y anterior a la misma, descubriendo cómo la convención maneja y corrige elementos no descritos en la moral y de cuya corrección la propia moral depende: de entre ellos, será la corrección de la avidez la que en la versión de King y en la nuestra posibilite la evaluación moral⁴⁶⁰.

La aparición de la convención no solo no era la manifestación de una virtud —en este caso artificial— dentro de un escenario moral poco cultivado, sino muy al contrario, el paso previo para la génesis de dicho contexto. La constitución de la misma generaba, además, dos elementos fundamentales para entender la aparición de la moral como posibilidad: de un lado, la idea misma de interés

⁴⁵⁹ Tres corolarios surgían de esta interpretación clásica de la teoría de la justicia que nosotros hacemos nuestros en esta lectura: En primer lugar, la necesidad de una reinterpretación de la relación entre la parte segunda y tercera del libro tercero del *Treatise*, para mostrar que constituye un error discutir la justicia como una cualidad pre moral de una naturaleza moral específica. En este sentido, tratar de averiguar si la convención original genera una obligación moral genuina supone mezclar terrenos que Hume ha separado con claridad; en segundo lugar, la necesidad de una reinterpretación de la corrección del juicio moral, para mostrar que constituye un error entender el proceso de corrección del juicio en términos de una percepción actual e individual; y por último la necesidad de una reinterpretación de la relación entre el libro tercero del *Treatise* y la segunda *Enquiry* en favor del primero. Véase: James KING. «Hume's Classical Theory of Justice.» *Hume Studies* 7.1 (1981): 32-54.

⁴⁶⁰ James King en su artículo deja clara la terna de consecuencias que surgen de la convención: “The original establishment of justice produces three kinds of consequences. First, there is a lessening of social tensions and parallel cementing of the social union, the ultimate extension of which is the idea of the public interest. Further, Hume talks about the first introduction of normative notions after the establishment of rules of property: ... *there immediately arise the ideas of justice and injustice; as also those of property, right, and obligation.* (T490f.) Third, a basis is afforded for the development in men for a sense of probity, the pride of the individual who overcomes narrow self-interest, respects rules serving the common good, and honours the expectations of other men. It is important to note that the process whereby this original correction or restraint is effected naturally extends itself to produce ongoing refinements in the form of moderation of the passions, leading to what in Pt. 11 Hume calls a natural *progress of the sentiments.*’ (T500)” James KING. «Hume's Classical Theory of Justice.» Op. cit. p. 38.

público que implicaba la necesidad de tener una lectura lo más común posible de los demás y la experiencia, al menos, de la corrección de nuestro amor parcial; del otro, la aparición de una primera normatividad, a través de las reglas de propiedad, que el sujeto empezaba a gestar y que podría volverse inmanente y generar lo que Hume acabará denominando “sense of duty”⁴⁶¹. Por último, la propia asimilación progresiva de las normas de justicia, que Hume entiende análoga a la del lenguaje, y que implica la corrección-progresión sentimental del hombre, y con ella la construcción, casi necesaria, de un *general point of view*⁴⁶². El hecho de la aparición progresiva de la justicia implicaba, además, que la descripción de la misma se correspondía con la descripción del proceso de civilización y por ende de las condiciones de desarrollo de la moralidad, justificando de manera definitiva la dependencia de la moral respecto de las condiciones que la convención de la justicia genera⁴⁶³.

Al margen de las evidencias que —eliminado su presupuesto fundamental— podemos extraer de la interpretación de Taylor, y de los distintos argumentos ofrecidos por King, los cuales asumimos de principio a fin, podemos entender

⁴⁶¹ Citar a Lorraine BESSER-JONES «The Role of Justice in Hume’s Theory of Psychological Development.» *Hume Studies* 32.2 (2006): 253-276.

⁴⁶² El famoso pasaje del *a progress of sentiments* dejaba clara la transformación que el artificio, en este caso el que generará el gobierno, ejercía sobre el poso moral de nuestro sistema pasional: “Tho’ this progress of sentiments be natural, and even necessary, ’tis certain, that it is here forwarded by the artifice of politicians, who, in order to govern men more easily, and preserve peace in human society, have endeavour’d to produce an esteem for justice, and an abhorrence of injustice...Any artifice of politicians may assist nature in the producing of those sentiments, which she suggests to us, and may even on some occasions, produce alone an approbation or esteem for any particular action; but ’tis impossible it should be the sole cause of the distinction we make betwixt vice and virtue. For if nature did not aid us in this particular, ’twou’d be in vain for politicians to talk of *honourable* or *dishonourable*, *praiseworthy* or *blameable*.” (SBN 500).

⁴⁶³ King concluía el argumento de la siguiente manera: “Hume's theory of justice may be said to condition his moral theory in two different ways. First, with respect to the basic evaluation of character, the moral distinctions comprise a refinement of sympathy and humanity in the historical order which may be accounted for in large measure through a progress of the sentiments of exactly the sort one finds in Hume's theory of justice...Additionally, there are four specific factors involved in morality, or more accurately in the correction of the moral judgment, of which an account may be garnered from Hume’s theory of justice. These factors are: (a) appraisal from a general point of view (b) exercise of impartiality or disinterestedness (c) habit of rule governance (d) identification with the common interest”. *Ibid.* pp. 44-47.

que la moral solo puede surgir tras la convención a través de una vía diferente: la de la consolidación de la personalidad o el carácter. La ética de la virtud en Hume entiende como el objetivo fundamental de la evaluación moral la aprobación o desaprobación del carácter personal⁴⁶⁴. Para su aprobación o desaprobación la teoría exigía, además, caracteres estables que constituyeran con meridiana solidez una identidad de cara a los demás. La pregunta que cabe entonces hacerse es: ¿es posible la estabilización del carácter —para que pueda ser evaluable moralmente— en el contexto previo a la convención? No se trata, en ningún caso de una pregunta baladí si tenemos en cuenta la necesidad de una sociedad con esquemas estables de medición y comparación de lo que tenemos y tienen los demás a la hora de establecer cuál es nuestro estatus. En este sentido, es difícil visualizar al agente en el contexto previo a la convención con una identidad firme; de hecho, en el capítulo sexto ya vimos cómo fue precisamente esa inestabilidad una de las causas de la búsqueda de solución al propio conflicto que surgía de la facilidad con la que las posesiones pasaban de unas manos a otras sin el consentimiento de sus poseedores. El principal resultado de la convención, pues, además de la estabilidad de las posesiones, sería la configuración, en ese sentido, de las diferentes *stations of life*, fundadas en el *statu quo* originario y en el incipiente esquema de honores que florecía.

Tras la convención el agente sabe con certeza con qué posesiones cuenta de cara al resto de individuos que componen la sociedad, y con cuáles cuentan los demás. El principal efecto de este acontecimiento artificial es el de consolidar la posición social y los mecanismos adecuados para escalar dentro de la misma. Si tenemos en cuenta lo dicho en anteriores capítulos acerca de la relación entre estatus, posesión e identidad, podemos afirmar con rotundidad que la convención, en el fondo, no es sino la manera de estabilizar o fijar la identidad social y configurar, a

⁴⁶⁴ El carácter personal en Hume es un tema que de por sí daría para más de una tesis ya que ni en el *Treatise* ni en la *Enquiry* queda claro cómo el espectador deduce el mismo de las acciones o motivaciones del agente. Todo parece indicar que la deducción parte de la regularidad de determinadas acciones en determinados contextos las cuales, a través del filtro mismo de las creencias establecidas, se asocian a determinados motivos y estos se testan respecto de los estándares que la propia sociedad establece.

partir de ahí, el carácter que después será susceptible de evaluación moral. Una evaluación moral que será facilitada por la posibilidad de previsión en los comportamientos que surge una vez los individuos dan muestras de la confianza recíproca en el cumplimiento de las leyes que regulan la propiedad y que permite articular los patrones que relacionan acciones y motivos aceptados en cada *stations of life*. Hume lo señala en el *Treatise* cuando afirma:

“This experience assures us still more, that the sense of interest has become common to all our fellows, and give us a confidence of the future regularity of their conduct: And ’tis only on the expectation...founded” (SBN 490)

Es la primera vez que el individuo *humeano* está predispuesto a asumir la regularidad y a poder establecer para sí un modo de comportamiento estable dada las normas que regulan el escenario social en el que actúa. Se consigue así un doble efecto: de un lado se consolidan las distintas identidades individuales y con ellas las distintas relaciones entre motivos y acciones de los diferentes *stations of life*; del otro, se gesta un nuevo espectador que ya no está terriblemente sujeto a lo azaroso del contexto y su *sympathy* parcial, sino que se sabe preparado para rastrear detrás de cada acción individual los motivos y las intenciones del agente dado el marco de estabilidad desde el que presupone la acción. Sendas circunstancias sumadas a la posibilidad de la adopción del *general point of view* que se abría con la aparición de la imparcialidad permitirán la aparición de la evaluación moral.

Una vez clarificadas en detalles las principales consecuencias colectivas e individuales de la convención, es el momento de afrontar el análisis de las distintas reglas que articulan la justicia.

3. Propiedad y derecho: análisis pormenorizado de las “reglas de propiedad”.

La imparcialidad, a pesar de ser la gran conquista formal del artificio *humeano* no sirve por sí misma para vertebrar la totalidad de las relaciones humanas. Su papel

dentro de la progresiva instauración de la justicia es el de una especie de marco orientativo, límite, que debe concretarse en una suerte de criterios sobre los que entender la consolidación de la propiedad y el derecho a la misma. Bajo la restricción de la imparcialidad, Hume va a rechazar, en este sentido, dos criterios distributivos de estabilización de las posesiones por su incapacidad para garantizar la solución al problema. El primero de ellos es el criterio de utilidad o maximización racional de los recursos, que denominaremos *fitness*⁴⁶⁵. Según este criterio la propiedad debe poseerla aquella persona capaz de aprovecharla más o extraer de la misma mayor utilidad que el resto. El argumento que Hume esgrime para rechazarlo es demoledor: la relación *fitness* respecto de una misma posesión puede darse en varios individuos a la vez, y en este sentido, se necesitaría de un árbitro dotado de un poder desde el que su juicio particular se entendiese superior al de las partes en cuestión. Un criterio así haría saltar por los aires el principal logro en términos de equidad de la convención que no fue otro que la disolución de la parcialidad para resolver el problema de las posesiones, así como devolvería a los agentes al estado natural pre convencional que hizo surgir, precisamente, el problema⁴⁶⁶. Como vimos en el capítulo séptimo, a

⁴⁶⁵ En la segunda *Enquiry*, Hume expone, en clave utópica, lo que sería un programa perfecto de distribución de propiedades y poderes diseñado única y exclusivamente de forma racional:

“We shall suppose, that creature possessed of reason, but unacquainted with human nature, deliberates with himself what RULES of justice or property would best promote public interest, and establish peace and security among mankind: His most obvious thought would be, to assign the largest possession to the most extensive virtue, and give every one the power of doing good, proportioned to his inclination” (EPM 264)

La razón, en este sentido, dicta un programa que maximiza la utilidad pública concediendo la mayor extensión de propiedad a la mayor virtud. La incapacidad del individuo para determinar con certeza el mérito o la necesidad de cada uno, sin embargo, hacen de este proyecto un ejercicio inviable:

“’Twere better, no doubt, that every one were possess’d of what is most suitable to him and proper for his use: But...’tis liable to so many controversies and men are so partial and passionate in judging of these controversies, that such a loose and uncertain rule wou’d be absolutely incompatible with the peace of human society” (SBN 502)

Para Hume, pues, cualquier ordenamiento social que parta del ejercicio autónomo de la razón es sencillamente una utopía que comparte la naturaleza negativa del entusiasmo y la superstición. El fanatismo religioso y su idea de que “*dominion is founded on grace, and that saints alone inherit the earth*” (EPM 264-5) eran una clara muestra de esto último.

⁴⁶⁶ Este rechazo aleja a Hume del utilitarismo. De hecho, implica la ausencia de cualquier programa maximizador en su teoría.

propósito de la crítica al contrato social como fuente de la normatividad y la obediencia a las normas de justicia, sin la posibilidad de la promesa para instituir un poder de tal magnitud, resolver el conflicto de las posesiones a través de un criterio utilitarista basado en el “mérito y la adecuación” como el descrito era inviable. Pero no solo la inviabilidad desde el punto de vista de la motivación de los protagonistas en la convención era el motivo del rechazo *humeano* a este criterio, sino su propia ineficacia de cara a la promoción de la “paz”. Una norma de justicia fundada en la valoración del uso de la propiedad diferenciaría a los individuos en función de su comportamiento moral, y establecería una desigualdad fundamental previa al ejercicio mismo de sus libertades que para Hume era inadmisibles:

“The convention concerning the stability of possessions is enter’d into, in order to cut off all occasions of discord and contention; and this end wou’d never be attain’d, were we allow’d to apply this rule differently in every particular case, according to every particular utility, which might be discover’d in such an application. Justice, in her decisions, never regards the fitness or unfitness of objects to particular persons, but conducts herself by more extensive views. Whether a man be generous, or a miser, he is equally well receiv’d by her, and obtains it the same facility a decision in his favours, even for what is entirely useless to him” (SBN 502)

El segundo criterio que Hume rechaza es el de la distribución igualitaria de la propiedad encarnado en el fanatismo político representado por los *levellers*. Tres fundamentos sostenían dicho rechazo. El primero afirmaba que la desigualdad es inevitable dado el grado diferente de cuidado y de industria que existe entre los hombres:

“Render possessions ever so equal, men’s different degrees of art, care, and industry, will immediately break that equality” (EPM 266)

El segundo, al hilo de lo expuesto por el primero, afirmaba que el control de dichas virtudes desiguales entre los hombres reduciría la sociedad a la más extrema indigencia:

“If you check these virtues, you reduce society to the most extreme indigence; and, instead of preventing want and beggary in a few, render it unavoidable to the whole community” (EPM 266)

El tercero se fundaba en la incapacidad para instituir cualquier tipo de autoridad con capacidad para obligar al cumplimiento de la justicia cuando esta fuera necesaria:

“Perfect equality of possessions, destroying all subordination, weakens extremely the authority of magistracy, and must reduce all power nearly to a level, as well as property” (EPM 266)⁴⁶⁷.

La única forma, pues, de establecer la equidad entre los individuos sin un perjuicio de su libertad moral era desterrando de los criterios que organizarán sus relaciones cualquier juicio particular. Es por eso que, en el alba de la justicia, la estrategia que garantizaría una *general rule* extensiva e inflexible, coherente con las exigencias equitativas de la imparcialidad, sería el mantenimiento de ese *statu quo* originario como signo del reconocimiento fundacional:

“’Tis evident, then, that their first difficulty, in this situation, after the general convention for the establishment of society, and for the constancy of possession, is, how to separate their possessions, and assign to each his particular portion, which he must for the future inalterable enjoy. This difficulty will not detain them long; but it must immediately occur, as the most natural expedient, that every one continue to enjoy what he is at present master of, and that property or constant possession be conjoin’d to the immediate possession. Such is the effect of custom, that it not only reconciles us to any thing we have long enjoy’d, but

⁴⁶⁷ La desigualdad, pues, se constituye en la fuente legítima de toda autoridad. Esta premisa será fundamental para entender la naturaleza del sensible knave y su papel en el origen del gobierno.

even gives us an affection for it, and makes us prefer it to other objects, which may be more valuable, but are less know to us... 'Tis evident, therefore, that men wou'd easily acquiesce in this expedient, *that every one continue to enjoy what he is at present posses 'd of*" (SBN 503-4)

Hume es plenamente consciente de la irreversibilidad de los procesos sociales y en este sentido, todo lo acontecido antes de la convención no puede “juzgarse” ni equilibrarse sin más⁴⁶⁸. Los individuos en la convención deben asumir la arbitrariedad o la suerte moral sobre la que van a construir el edificio social; no hacerlo implicaría no haber abandonado la parcialidad posicional o no estar dispuesto a hacerlo. Asumir la justicia implica despersonalizarse durante un breve periodo y comprender la alternativa de la creación de la propiedad, no como un mal menor, sino como el único bien condicionado al que podemos aspirar⁴⁶⁹. Es por eso que la primera concreción de la imparcialidad, la primera regla de propiedad, la primera fórmula para otorgar el derecho, para constituirlo para siempre al margen de la parcialidad natural del individuo, es la del *present possesor*. La regla del *present possessor* no solo se adopta por su sencillez o por su capacidad para cumplir con el criterio de imparcialidad; ni siquiera porque es la opción factible que en función de la experiencia familiar se ha convertido en el *salient* de las estrategias de los individuos involucrados en el problema, como vimos en el capítulo anterior, sino porque además, la regla del *present possessor* implica el reconocimiento de la identidad social del otro, configurada a partir de la propiedad y el honor, y su inclusión moral dentro de nuestro universo⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Es esta, posiblemente, una de las principales diferencias entre la propuesta *humeana* y la propuesta iusnaturalista, ya que impide cualquier exigencia de reparación que apele a un derecho natural más allá de la estructura positiva generada por la costumbre y el hábito.

⁴⁶⁹ La crítica a la utopía denunciaba en cierta medida la idea racional de equilibrar un conflicto como el humano sin perjuicio de ninguna de las partes.

⁴⁷⁰ Como señala con acierto Stewart, el reconocimiento de la propiedad no es sino una relación entre personas que en virtud del reconocimiento deviene relación moral. En el reconocimiento de la propiedad, la sociedad misma estabiliza al agente y lo ubica en un estrato social desde el que podrá ser evaluado y juzgado por los motivos que impulsan su acción, y que ya son reconocibles gracias a la estabilidad social bajo la que actúa el propio agente, y no desde la acción misma. John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 111.

Sin embargo, el criterio del *present possessor* es un criterio con fecha de caducidad reconocida por los propios protagonistas de la convención; en ningún caso, puede convertirse en una regla estable una vez echada a andar la sociedad. Como criterio, no puede ir más allá del momento fundacional. Debe servir solo como punto de partida para una vertebración del intercambio y el acceso a la propiedad que garantice, como vimos en el capítulo anterior, la estabilidad de la estructura de honores que el individuo *beta* (β) necesitaba. Una vez reconocido el estatus de cada uno dentro de la comunidad, es cuando se debe abordar el verdadero problema y la auténtica complejidad de la justicia: ¿cómo satisfacer la avidez de todos sin un poder que centralice la distribución, si partimos de una situación clara de desequilibrio entre los poseedores? Cinco normas se presentarán como las más idóneas de cara a cumplir con dicho objetivo⁴⁷¹.

La primera de las reglas es un derivado de la norma del *present possessor*: la ocupación. Hume, tras una breve crítica a la teoría de la propiedad de Locke, matizará las condiciones en las que podemos considerar la ocupación como un modo legítimo de derecho a la propiedad⁴⁷²:

⁴⁷¹ Lawrence A. Scaff señalaba, sin embargo, que esta propuesta *humeana* no podía en ningún caso considerarse una teoría de la justicia sino más bien una teoría de la propiedad ya que obviaba, como afirman Woolley y Duncan Forbes, las consecuencias morales de la institución de la propiedad como por ejemplo la naturaleza de los derechos humanos o la aparición de desigualdades. Scaff, Lawrence A. «Hume on Justice and the Original Contract.» *Philosophical Studies* 33 (1978): 101-108. Veremos cómo la crítica de Scaff es en parte injustificada cuando analicemos el origen del gobierno y su clara vocación de eliminación de la desigualdad nociva para el mercado.

⁴⁷² Hume veía en la propuesta de Locke que vinculaba el derecho de ocupación con el derecho a la propiedad que todo ser humano tenía a su propio trabajo, una concepción demasiado vaga que no tenía en cuenta situaciones de ocupación y propiedad donde nuestro trabajo no estaba mezclado con el objeto en cuestión, o simplemente resultaba dudosa su intervención en la transformación del mismo. Hume señalaba tres situaciones que servían para rechazar la postura lockiana: la primera, hacía referencia a la posesión del prado donde pastaba nuestro rebaño. Locke no había tenido en cuenta los conflictos que su definición generaba de cara a la definición misma de los espacios públicos, y éste era un claro ejemplo en el que ni nuestro trabajo se asociaba al objeto, ni de hacerlo supondría un derecho legítimo adquirido a considerar el prado parte de nuestra propiedad. La segunda situación tenía que ver con las posesiones obtenidas por ascenso, y la tercera simplemente denunciaba que la asociación de nuestro trabajo a un objeto solo era posible en sentido figurado ya que con nuestra acción simplemente lo alterábamos. (SBN 505n.)

“We are said to be in possession of any thing, not only when we immediately touch it, but also when we are so situated with respect to it, as to have it in our power to use it; and may move, alter, or destroy it, according to our resent pleasure or advantage. This relation, then, is a species of cause and effect; and as property is nothing but a stable possession, deriv’d from the rules of justice, or the conventions of men, ’tis to be consider’d as the same species of relation. But here we may observe, that as the power of using any object becomes more or less certain, according as the interruptions we may meet with are more or less probable; and as this probability may increase by insensible degrees; ’tis in many cases impossible to determine when possession begins or ends; nor is there any certain standard, by which we can decide such controversies.” (SBN 506)

Efectivamente, Hume toma clara conciencia de que los preceptos de uso y destrucción deben discernirse con mucha claridad para que la ocupación constituya propiedad. Esta reserva salvaba el problema que la definición de Locke había generado respecto de los bienes públicos, y acentuaba el papel que la imaginación y la opinión colectiva jugaban a la hora de considerar la existencia real de esa condición de propiedad, dada la dificultad de delimitar con claridad sus fronteras⁴⁷³.

La segunda regla para la generación del derecho a la propiedad surgía como solución a otro de los problemas endémicos a cualquier comunidad: la determinación del primer poseedor. La solución a este problema la encontraba Hume situando la determinación de la propiedad en función del tiempo de posesión (*long possession* o *prescription*). Hume argumentaba del siguiente modo la base de dicha regla:

“Any considerable space of time sets objects at such a distance, that they seem, in a manner, to lose their reality, and have as little influence on the mind, as if they never been in being. A man’s title, that is clear and certain at present, will

⁴⁷³ El propio Hume sembraba el apartado de ejemplos donde imposibilidad e improbabilidad se cruzaban, como en el caso de la posesión del oso salvaje (SBN 506), o como la determinación de la posesión entre las colonias griegas (SBN 506n.)

seem obscure and doubtful fifty years hence, even tho' facts, on which it is founded, shou'd be prov'd with the greatest evidence and certainty. The same facts have not the same influence after so long an interval of time... Possession during a long tract of time conveys a title to an object. But a 'tis certain, that, however every thing be produc'd in time, there is nothing real that is produc'd by time; it follows, that property being produc'd by time, is not any thing real in the objects, but is the offspring of the sentiments, on which alone time is found to have any influence" (SBN 508-9)

El tercer modo de generar o adquirir propiedad es la denominada por Hume como *accession* (SBN 509). Todo lo que surge dentro de lo que ya es nuestra propiedad nos pertenece por defecto. Al margen del fundamento epistemológico del que lo dota el mecanismo de la imaginación, esta regla implica a su vez una lógica social fundamental: la de motivar la industria de los componentes de la sociedad. Una lógica que también está en la base de la última regla: la sucesión⁴⁷⁴. Como Hume indica:

"The right of succession is a very natural one, from the presum'd consent of parents or near relation, and from the general interest of mankind, which requires, that men's possessions shou'd pass to those, who are dearest to them, in order to render them more industrious and frugal" (SBN 512-3)

El denominador común que determinaba la solución a las dificultades que pudieran surgir de la aplicación práctica de las cuatro reglas era su subordinación a los criterios últimos de la imaginación. Dicha arbitrariedad no suponía un riesgo importante de cara a la estabilización de dichos derechos, sin embargo, incluía, en lo relativo a la propia configuración de las identidades de los miembros de la comunidad, un componente en exceso azaroso. Si bien este azar moral era a todas luces inevitable, constituía, a medio plazo, un serio riesgo para

⁴⁷⁴ Como ya observara Stewart, el fundamento ara estas dos últimas reglas se trasforma del Treatise a la Enquiry. Si bien en el Treatise ambas son reglas correctas, principalmente porque son útiles a la sociedad, en la Enquiry, estas reglas son valoradas por su aceptabilidad por el entendimiento humano. STEWART p.115.

la propia salud de la comunidad ya que denostaba la promoción del mérito a la vez que desatendía los deseos y preferencias de los propios individuos. Es por eso que la comunidad debía dotarse de criterios de transferencia capaces de ofrecer mecanismos de ajuste que podríamos claramente entender como modos de auto redistribución en los que la habilitación del mérito y la accesibilidad a aquellos bienes que estaban dentro de nuestro abanico de preferencias agitaban el ejercicio de la libertad a la vez que consolidaban la estructura basada en el intercambio económico que sostenía a la sociedad civil pre-política:

“To apply one directly, and allow every man to seize by violence what he judges to be fit for him, wou’d destroy society; and therefore the rules of justice seek some medium betwixt a rigid stability, and his changeable and uncertain adjustment. But there is no medium better than that obvious one, that possession and property shou’d always be stable, except when the proprietor agrees to bestow them on some other person” (SBN 514).

Con la regulación de la transferencia de las posesiones se establecía la verdadera savia de la sociedad pre-política: el mercado. Un mercado que revelaría la capacidad para el equilibrio de los diferentes egoísmos cuando éstos actuaban bajo un escenario de competición regulado. Las negociaciones y acuerdos entre los individuos obrarían una suerte de redistribución que maximizaría la felicidad de la comunidad, ya que cada agente trataría de obtener aquellos bienes o servicios susceptibles de serles beneficiosos no solo desde el punto de vista de la utilidad o la eficiencia, sino desde el punto de vista del placer por el lujo o la satisfacción del mero capricho. El efecto beneficioso del esquema que vertebraba ahora la interrelación económica generaba, por defecto, la propia aceptación y aprobación, por parte de los protagonistas, de las distintas normas, al punto de dotarlas de un carácter moral que las alejaba de su estatus originario y meta moral y las incluían, merced a su capacidad efectiva para el placer y el bienestar, dentro del subconjunto moral de las virtudes.

En la gestación del mercado, un artificio se hacía necesario a la hora de poder articular los contratos o pactos de cara a las transacciones que solo podían fundarse en la confianza entre las partes: la promesa⁴⁷⁵. La obligación *moral* detrás de la promesa se derivará de una estrategia social que partirá de la necesidad fundamental de mantener la reputación y la confianza mutua de cara a obtener futuros réditos en el mercado⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Con la promesa Hume completaba la terna de principios fundamentales para la puesta en marcha de la sociedad: la seguridad de la posesión de los bienes adquiridos bajo las reglas de la justicia, la transferencia de los bienes y servicios bajo el consentimiento de su propietario, y el cumplimiento de las promesas. John B. STEWART *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. p.119.

⁴⁷⁶ Hume, previamente, demostraría en el *Treatise* que la promesa y su cumplimiento no eran una cuestión natural y que solo podían acontecer una vez establecida la convención. Lo haría demostrando dos supuestos fundamentales: el primero, el que afirmaba que la promesa no sería inteligible antes de que la convención se estableciera; el segundo, el que sostenía que, incluso siendo inteligible antes de la convención, en ningún caso sería entendida como una obligación moral. Respecto del primer supuesto Hume argumentaba en los siguientes términos:

1. Si la promesa fuese natural e inteligible, debería haber un acto en la mente unido a las palabras “yo prometo” y de ese acto depender la obligación
2. Sin embargo, el acto de la mente expresado por una promesa no es una resolución de hacer algo, ya que la mente por sí misma no puede generar una obligación
3. Tampoco es un deseo de actuar de tal manera, ya que podríamos comprometernos sin tal deseo
4. Tampoco se trata de una voluntad de acción porque la promesa siempre considera un tiempo futuro y la voluntad solo tiene influencia en la acción presente
5. Luego, el acto de la mente de una promesa es una voluntad de obligarse, sin embargo, y en base a los presupuestos que rigen en el *Treatise* la obligación, es imposible para la voluntad hacer esto como muestra el siguiente fragmento: “A change of the obligation supposes a change of the sentiment; and a creation of a new obligation supposes some new sentiment to arise, But ’tis certain we can naturally no more change our own sentiments than the motions of the heaven; nor by a single act of our will, that is, by a promise render any actin agreeable or disagreeable, moral or immoral” (SBN 517)

Respecto del Segundo supuesto Hume argumentaba:

1. Ninguna acción se nos puede exigir como nuestro deber, a menos que haya implantado en la naturaleza humana alguna pasión o motivo, capaz de producir la acción
2. Este motivo no puede ser el propio sentido del deber, ya que el sentido del deber presupone una obligación previa.
3. Donde una acción no es requerida por una pasión natural no puede ser requerida por una obligación natural, ya que podría ser suprimida sin defecto o imperfección en la mente y consecuentemente sin vicio.
4. Es evidente que no tenemos motivos para cumplir las promesas más allá del propio sentido del deber

La idea del mercado como el vehículo para la realización de los objetivos marcados por la justicia desterraba, además, del lenguaje moral, dos definiciones de la justicia que hasta entonces no habían sido cuestionadas con tanta beligerancia argumentativa. La primera que se desplomaba frente al razonamiento *humeano* era la definición de la justicia como: “a constant and perpetual will of giving everyone his due”. La base crítica de su rechazo se resumía en que en dicha definición el derecho y la propiedad se presuponían independientes y anteriores a la propia justicia, algo que Hume ya había demostrado imposible con su rechazo de los motivos naturales para la misma; al mismo tiempo, la idea de “dar a cada uno lo suyo”, que asociaba justicia y mérito, diferenciaba moralmente a los hombres antes de que estos pudieran ejercer su libertad bajo una responsabilidad comunitaria frente a los demás, es decir, antes de que pudieran generar ningún “merecimiento”⁴⁷⁷. El artificio desnudaba la inevitabilidad de la desigualdad o la arbitrariedad en la conjugación de las voluntades de cara a la estabilización de la sociedad. Rechazaba para siempre la posibilidad de constituir un derecho trascendente al propio reconocimiento entre los individuos en el mercado; sometía para siempre el destino moral del agente al concurso evaluativo, acertado o no, de la libertad de todos los demás.

La segunda definición que no resistía la maquinaria argumentativa del escocés era la propia concepción de la justicia social. La justicia, en Hume, es una virtud absoluta, y la propiedad un derecho perfecto que no admite gradación o parcialización alguna en virtud de un *telos* igualitario del que el gobierno o el Estado sea el máximo custodio⁴⁷⁸. En este sentido, la naturaleza vertebradora de

5. Luego, la fidelidad no es una virtud natural y la promesa no tiene fuerza antes de la convención humana.

⁴⁷⁷ Esto desmarca definitivamente a Hume de la tradición *insnaturalista*, a pesar de las similitudes en cuanto al método de investigación que el *Treatise* comparte con los textos de Grocio o Pufendorf, como vimos en la introducción.

⁴⁷⁸ “All kinds of vice and virtue run insensibly into each other, and may approach by such imperceptible degrees as will make it very difficult, if not absolutely impossible, to determine when the one ends, and the other begins...For whatever may be the case, with regard to all kinds of vice and virtue, ’tis certain, that rights, and obligations, and property, admit of no such insensible gradation, but that a man either has a full and perfect property, or none at all; and is either entirely

la justicia a favor de la sociedad radica en su capacidad para la *frialdad*, en su imparcialidad y en su ceguera contextual. Cualquier intento por justificar desde el paradigma de la justicia una distribución en base a una posesión relativa de la propiedad quedaba definitivamente desterrada⁴⁷⁹.

4. El origen del gobierno.

4.1. La génesis del individuo gamma

El desarrollo de las reglas de justicia y su consiguiente moralización suponían no solo la consolidación de la propiedad, sino, al menos teóricamente, el fin de cualquier elemento distorsionador de la paz entre los hombres, habida cuenta de que era la inestabilidad en la propiedad aquello que a priori los propiciaba. El propio Hume, en un desliz de optimismo, afirmaba que tras la misma:

“There remains little or nothing to be done towards settling a perfect harmony and concord” (SBN 491)

Sin embargo, los beneficios de la justicia escondían dos problemas endémicos en la sociedad —que justo acababa de ser descrita como un ejemplo de armonía— que reclamaban la necesidad imperiosa de la creación de un artificio más poderoso que el precedente. Trataremos de radiografiar qué procesos psicológicos operan en el interés de los individuos durante el tiempo que la sociedad se regula sin gobierno para dar cuenta de cuáles son las causas de la gestación de esos dos problemas que acabarán con el colapso de la sociedad *justa* y la repentina necesidad del gobierno.

La descripción analítica que Hume ofrece de las causas que originan el gobierno en el *Treatise* exige al intérprete un esfuerzo mayúsculo dado la ambigüedad y

oblig'd to perform any action, or lies under no manner of obligation” (SBN 529). Ya vimos en las reglas cómo la igualdad era una imposibilidad, y veremos más adelante a propósito del gobierno cómo el Estado tan solo será un auxiliar secundario cuya única misión, al menos en el origen, será la de garantizar la posibilidad del mercado.

⁴⁷⁹ Para una conclusión similar véase: Richard HISKES. «Has Hume a Theory of Social Justice?» *Hume Studies* 3 (1977): 72-93.

vaguedad con la que se traza el conflicto y sus principales protagonistas. Hume, tras el esbozo de los beneficios inherentes al mercado y a la autorregulación de la sociedad a partir del artificio que da forma a las reglas para la posesión y transferencia de la propiedad, parece querer decirnos que la estabilidad y conservación de la justicia por sí misma es imposible. En su desarrollo, su capacidad para la paz entre los individuos acaba volviéndose caníbal, y como un Cronos enfurecido fagocita a su prole transformando, el otrora prudente juicio de los individuos que dieron origen a la justicia, en una suerte de ligereza y ceguera dominadas por lo cercano y trivial frente a los intereses a largo plazo. Sin embargo, las circunstancias que condicionan a los agentes que forman parte de la sociedad post-convención que acabamos de describir, y sus peculiaridades antropológicas de cara a la agencia no parecen amoldarse a los comportamientos y debilidades que Hume le atribuye a la hora de explicar el origen de las principales instituciones de poder.

En SBN 534, Hume parece indicar claramente que los agentes que en esta investigación hemos denominado bajo la etiqueta de alfa (α) y beta (β), y que no solo constituyeron la convención con la que las reglas de la justicia se establecieron, sino que vieron transformadas sus respectivas antropologías gracias al proceso de civilización por el que vieron progresar sus sentimientos merced a la influencia irreversible de la imparcialidad, y que a su vez moralizaron dichas reglas una vez conocidos sus beneficios directos e indirectos, no pueden desestabilizar la sociedad de la que son cimientos fundamentales. Un impedimento casi genético que imposibilita que aquellos que han tenido experiencia de la sociedad se equivoquen o yerren a la hora de defenderla, les obliga a mantener el artificio que su *enlightened self interest* ha construido:

“And as this interest, which all men have in the upholding of society, and the observation of the rules of justice is great, so is it palpable and evident, even to the most rude and uncultivated of human race; and ’tis almost impossible for any one, who has had experience of society, to be mistaken in this particular” (SBN 534)

¿Qué resorte provoca, entonces, la necesidad del gobierno? Establecida la propiedad como cualidad moral, asumida la libre transferencia de la misma, e instituida la promesa como un artificio valioso para dichas transferencias, un mal irremediable, según Hume, amenaza la sociedad que las desarrolla: la irrefrenable tendencia humana a preferir lo cercano a lo remoto —inclinación que nos hace olvidar por momentos qué acciones satisfacen con mayor eficacia nuestro “verdadero” interés. Hume parece prácticamente indicar que los individuos son incapaces de elaborar un juicio correcto o controlar sus primeros impulsos:

“Now as every thing, that is contiguous to us. Either in space or time, strikes upon us with such an idea, it has a proportional effect on the will and passions, and commonly operates with more force than any object, that lies in a more distant and obscure light. Tho’ we may be fully convinc’d, that the latter object excels the former, we are not able to regulate our actions by this judgment; but yield to the solicitations of our passions, which always plead in favour of whatever is near and contiguous” (SBN535).

Cabe preguntarse entonces: ¿El ejercicio de la justicia no ha operado ningún cambio en los agentes? ¿No había acabado la convención con aquella avidez de tan negativas consecuencias? es decir, ¿no habían sido suficientes las transformaciones operadas en alfa y beta para refrenar o reorientar ese *self interest* o tendencia por el interés cercano? ¿Pueden, en cualquier caso, las nuevas generaciones de individuos sustraerse a la fuerza de la educación y el impacto que la moralización de las reglas de la justicia tiene sobre la configuración de sus *calm passions*? ¿Se ha producido realmente un des-aprendizaje de la justicia en el desarrollo de la misma, o son otras las causas de esta conflictiva tendencia por lo contiguo las que colapsan a la sociedad *justa*? ¿no estaremos, entonces, ante un nuevo sujeto que surge como producto exclusivo del desarrollo de la sociedad que la convención y las reglas de la justicia generan y que desestabiliza y pone en riesgo, como hiciera beta, el edificio construido por las generaciones anteriores que conviven con él? Comprobaremos la solidez de esta última hipótesis. En este sentido, tendremos que “retorcer” y apurar la antropología del *Treatise* y los

dinamismos puestos en pie por las *rules of property* para dotar de coherencia la descripción del origen del gobierno que Hume nos propone.

Si para comprender mejor el origen de la justicia tuvimos que postular, dentro del esquema evolutivo que venimos manejando, un nuevo individuo al que denominamos beta y al que, prácticamente, identificamos como una nueva clase social intergeneracional en la que se producía una transformación antropológica fundamental para la precipitación tanto de las propias circunstancias de la justicia como de la convención que la constituía, ahora, necesitaremos postular un nuevo tipo de agente al que denominaremos gamma (γ).

Hume parece apelar al paso del tiempo como el factor, externo a la agencia, fundamental para entender la quiebra de la sociedad pre-política. Los individuos que entraron en el intercambio recíproco de reconocimientos que configuró las normas de la justicia y la estabilizaron convirtiéndola en una virtud artificial capaz de una obligación moral, pasaron por dos momentos educacionales que no pueden ser obviados: en primer lugar, recordemos que uno de los elementos que Hume destacaba en el origen de la justicia era precisamente la experiencia social que, en la familia, transformaba los instintos del hombre y los relajaba en favor de una solución social a sus conflictos. El sujeto que daba pie a la convención de la justicia no era ya un individuo “natural”, sino proto-social; es decir, su capacidad para evaluar qué beneficiaba sus intereses hacía tiempo que no estaba dominada por ningún parámetro fundamentalmente egoísta. Una vez instituida la justicia una segunda “oleada pedagógica” continuaba la transformación del individuo. Si bien el interés natural cedía su fuerza al paso del crecimiento social, la obligación moral, hija de las consecuencias socialmente positivas de los actos justos y nuestra aprobación de los mismos, se hacía parte de nuestra conciencia e imponía la observación de las leyes de la justicia.

Tales modificaciones en la naturaleza del individuo hacen difícil y poco verosímil la idea de que los miembros del primer grupo desanden pasos tan firmes⁴⁸⁰. Sólo si el hombre, en el discurrir del tiempo, puede olvidar sus intereses en la justicia y retraerse a su más primitiva tendencia egoísta tendría sentido la afirmación que los postulase como protagonistas de esta primera causa que inclina la balanza del artificio hacia el gobierno. Sin embargo, la estructura con la que Hume describió el origen de la creencia en el libro primero del *Treatise*, y su impacto sobre la acción del hombre, demuestran que el individuo se nutre, de manera irremediable, de reglas generales y prejuicios de los que les es imposible separarse. ¿Qué sujeto entonces, convulsiona la paz del mercado?

Una primera pista se nos ofrece justamente cuando Hume especula sobre el tiempo en el que la comunidad es capaz de sobrevivir a este fenómeno y afirma:

“The estate of society without government is one of the most natural states of men, and may subsist with the conjunction of many families, and long after the first generation. Nothing but an increase of riches and possessions cou’d oblige men to quit it; and so barbarous and uninstructed are all societies on their first formation, that many years must elapse before these cou’d increase to such a degree, as to disturb men in the enjoyment of peace and concord” (SBN 541)

Dos elementos parecen constatar la aparición del conflicto. El paso del tiempo no ejerce, sin embargo, su nefasta influencia a través de un desgaste de los logros obtenidos por la convención; la repetición del comportamiento prudente, y el desarrollo de la obligación no alejan de su objetivo al agente, sino justo todo lo contrario, lo confirman en lo acertado de la decisión. En este sentido, el paso del tiempo debemos entenderlo desde el punto de vista generacional y bajo la perspectiva de la distribución, crecimiento y acumulación de la riqueza. Hume parece indicar que la lógica interna del mercado conduce a un incremento insalvable de la desigualdad que obviamente favorece a aquellos que se vieron

⁴⁸⁰ Una queja que también suscribe Brian Barry a propósito de la teoría del error cognitivo como fuente de los problemas en la sociedad pre-política. Brian BARRY «David Hume as a Social Theorist.» *Utilitas* 22.4 (2010): 369-392. p. 379.

beneficiados por las reglas estáticas de la propiedad, o aquellos cuyo mérito pudo florecer dada la ausencia de monopolio, o aquellos que, a pesar de su incapacidad, fueron beneficiados merced a la regla de la sucesión. Este incremento de la desigualdad convertirá las circunstancias artificiales positivas para alfa y beta en un territorio yermo y cerrado para las nuevas generaciones que, no siendo agraciadas con la suerte moral de la herencia, o con una “alienación” —a través de la educación— cegadora y capaz de crear una “ilusión objetiva” para asumir como beneficioso un sistema normativo que los condena, pondrán irremediablemente en cuestión el sistema⁴⁸¹. Un sistema que por mor de su capacidad para el intercambio los ha dejado en una especie de óptimo de Pareto en el que ocupan una posición claramente desigual que les produce una infelicidad y desde la que, debido a la normatividad ciega de la justicia ajena a su condición personal diferenciada, apenas si tienen margen de maniobra salvo la de cambiar o desafiar las circunstancias artificiales y normativas que amenazan su bienestar.

No debemos, sin embargo, cometer el error de confundir a este nuevo individuo, o a esta nueva generación, con un grupo cerrado y puramente cronológico. Hume alertaba al respecto:

“...and as *all men* are, in some degree, subject to the same weakness, it *necessarily happens*, that the *violations of equity* must become very frequent in society” (SBN 535, cursivas mías)

Este nuevo individuo gamma que postulamos no es una “clase” o “generación” nueva, a pesar de que su naturaleza se define por el trascurso o desarrollo propio del mercado, sino más bien un estado antropológico susceptible de ser ocupado con mayor o menor probabilidad, en función de las circunstancias, por todos los miembros de la sociedad. Cronológicamente todos pertenecen a ese estado avanzado de la sociedad, pero psicológica y pasionalmente solo un grupo de

⁴⁸¹ Desde el esquema estratégico de la teoría de juegos, estos agentes no verían mermada su racionalidad modular y en su abanico de decisiones la estrategia “justa” estaría dominada.

individuos ocuparan ese estadio en el que el largo plazo ya no es un contrapeso eficaz contra la avidez.

El escenario social se ha vuelto, pues, polimórfico y complejo. De un lado, podemos entender a un sector de la población que por su situación social adopta la *estrategia burguesa* de mantener en pie la sociedad, y que podemos identificar con todos aquellos a los que el esquema de la justicia ha beneficiado directa o indirectamente; del otro lado, podemos identificar a otro grupo que desarrollará una estrategia disruptiva en vista de que la realidad que lo circunda es incapaz de ofrecerle ningún estímulo y por ende no inhibe su racionalidad modular.

Si bien Hume no es explícito en torno a la dimensión real de este grupo, sí podemos deducirla a partir de las decisiones que se les presuponen a los protagonistas del origen del gobierno como institución. Si la constitución del gobierno se funda en la transformación de las circunstancias de unos pocos bajo el consentimiento de toda la comunidad, debemos entender entonces que el grupo antagónico a los que defienden la *estrategia burguesa* en favor de las reglas de propiedad, y que desafía el equilibrio desarrollado con la imparcialidad y las reglas de la justicia, no puede ser un grupo excesivamente extenso.

Este último grupo podemos dividirlo en dos subgrupos: de un lado el grupo de aquellos que desarrollarán la *estrategia sensible knave*, que analizaremos en detalle más adelante, y que no pudiendo medrar socialmente con el cumplimiento de la justicia no la desafía, consciente de su necesidad, pero aprovecha el vacío de la ley; del otro, el grupo de aquellos que no habiendo disfrutado de los beneficios ni permeado en sus *calm passions* los contenidos de la justicia, se encuentran frente a una estructura monopolizada donde su modelo de identidad no puede encajar. Este último grupo, en minoría, motivará el origen del gobierno.

4.2. Una solución al problema del sensible knave.

El *sensible knave* es uno de esos puzzles teóricos que se resiste a ser integrado en una interpretación holística de los trabajos de Hume. Algunos sencillamente no

han considerado su importancia, otros han visto en él un problema irresoluble desde los presupuestos *humeanos*, el resto ha encontrado en su desafío una posible solución⁴⁸².

La estrategia adoptada por el *sensible knave* queda definida casi al final de las primeras conclusiones de la segunda *Enquiry*:

“Treating vice with the greatest candour, and making it all possible concessions, we must acknowledge, that there is not, in any instance, the smallest pretext for giving it the preference above virtue, with a view to self-interest; except, perhaps, in the case of justice, where a man, taking things in a certain light, may often seem to be a loser by his integrity. And though it is allowed, that, without a regard to property, no society could subsist; yet, according to the imperfect way in which human affairs are conducted, a sensible knave, in particular incidents, may think, that an act of iniquity or infidelity will make a considerable addition to his fortune, without causing any considerable breach in the social union and confederacy. That honesty is the best policy, may be a good general rule; but is liable to many exceptions: And he, it may, perhaps, be thought, conducts himself with most wisdom, who observes the general rule, and takes advantage of all the exceptions” (EPM 363).

⁴⁸² Intérpretes como Snare o Baldwin no han tomado en serio la objeción propuesta por Hume en la segunda *Enquiry*. Barry Stroud, David Gauthier o Marcia Baron se encuentran entre los que entienden el problema del *sensible knave* como una cuestión irresoluble. Del otro lado Annette Baier, James King, Gerald Postema o José Luís Tasset ofrecen distintas soluciones al mismo. Véase: Jason BALDWIN. «Hume’s Knave and the Interest of Justice.» *Journal of the History of Philosophy* 42.3 (2004): 277-296.; Annette BAIER. «Artificial Virtues and the Equally Sensible Knaves: A Response to Gauthier.» *Hume Studies* 2.18 (1992): 429-440. Marcia BARON «Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues.» *Canadian Journal of Philosophy* XII.3 (1982): 539-555. Gauthier, David. «Artificial Virtue and the Sensible Knave.» *Hume Studies* 18.2 (1992): 401-427. James KING «Pride and Hume’s Sensible Knave.» *Hume Studies* 24.1y2 (1999): 123-138. Gerald POSTEMA «Hume’s Reply to the Sensible Knave.» *History of Philosophy Quarterly* (1988): 23-40. F. SNARE. *Morals, Motivations and Convention*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Barry STROUD *Hume*. Op. cit. Tasset, José L. «De ladrones y reglas. (Una visión del problema del <sensible knave> desde un utilitarismo de la regla atemperado.» *Daimon* 52 (2011): 117-139.

Como afirma Welchman, el mensaje del pasaje señala una brecha, aparentemente insalvable, en la moral *humeana*: ni la obligación natural ni la moral garantizan la acción justa por parte del agente en determinadas circunstancias. El error en la lectura de Welchman es no atender con rigor a esas “circunstancias” y dar por hecho que la estrategia *sensible knave* está siempre disponible en el abanico de toma de decisiones del agente, y no en un momento cronológico concreto de la propia evolución de la sociedad pre-política a la civil⁴⁸³. Sin embargo, no es ese el principal problema que vemos en las interpretaciones que tratan de ofrecer un espacio para la conciliación de la estrategia *sensible knave* en la moral *humeana*, sino la obsesión por la paradoja de la motivación producida por esa lectura estática ejemplificada en la propuesta de Welchman y que conduce a interpretar la decisión de los individuos que optan por la justicia o bien como un error o fingimiento motivacional asumido de forma consciente y que supone una cesión de la integridad personal en favor de su conservación social o bien como un estadio de madurez racional superior por su alcance moral; y la decisión del *sensible knave* o bien como la de un agente que actúa bajo la influencia errónea del corto plazo y bajo una suerte de regresión infantil, o como un individuo capaz de mantener su integridad al margen de la convención. Analizaremos en detalle las interpretaciones que ofrecen estos esquemas para ubicar nuestra lectura con más precisión.

Del ramillete de interpretaciones empezaremos por la de Gauthier. Los supuestos de los que parte Gauthier obvian la propia naturaleza del mercado y la transformación psicológico-motivacional que este opera sobre los propios protagonistas de la convención. En su análisis, Gauthier no tiene en cuenta la motivación inicial a favor de la convención que tenían agentes como el denominado por nosotros *beta* (β), para el que la estabilización del esquema social

⁴⁸³ Un error que cometen en la misma medida John L. Mackie y David Gauthier entre otros. Véase: Jennifer WELCHMAN. «Hume and the Prince of Thieves.» *Hume Studies* 34.1 (2008): 3-19. David GAUTHIER. «Artificial Virtue and the Sensible Knave.» Op. cit. John L. MACKIE *Hume's Moral Theory*. Op. cit.

de honores era poco menos que fundamental para el desarrollo de su identidad. En dicho agente cabía esperar que, una vez articulada la convención, las normas de justicia conformaran progresivamente, a través de la educación, el espectro de sus *calm passions* al punto de no existir conflicto entre su interés “racional” y el “moral”. Partiendo, sin embargo, de dicha carencia, el sentido del deber de cara al cumplimiento de la obligación moral para con las normas de la justicia por parte del agente es entendido por Gauthier como el efecto de una comprensión errónea de su interés basada en la ficción de un deber artificial⁴⁸⁴. Esta lectura abría la vía interpretativa a favor de la integridad del *sensible knave* —como el único agente fiel a su motivación natural— que Gauthier va a proponer sin tener en cuenta que las circunstancias normativas de la convención han generado, ya, diferentes vías de acceso a esa integridad. Desde esta lectura, tomar por cierto el error en la evaluación del interés individual y dejarse poseer por los fingimientos y sofismas constituiría la verdadera motivación de todos aquellos que, reconocida la posibilidad de la *knaveish strategy*, optaban por cumplir con la justicia. Solo un cálculo erróneo de su interés podría mover la motivación del *sensible knave* y hacer que encontrara la justicia moralmente valorable⁴⁸⁵. La conclusión de Gauthier confirmaba una paradoja interesante: solo el *sensible knave* conservaba su integridad como individuo en su totalidad, ya que, una vez demostrada la imposibilidad de un motivo natural como el *self interest* en la observación de la justicia; observarla en situaciones donde el interés natural indicaba una opción

⁴⁸⁴ Una característica que Gauthier exporta al resto de los elementos fundamentales para la institución de la justicia, como la estabilización de las posesiones o el consentimiento en las transferencias, en una clara malinterpretación de las transformaciones psicológicas operadas en los agentes, y en la que seguía las líneas argumentativas de la “teoría del error” que postulaba John L. Mackie y la crítica a la construcción ficticia del deber en las virtudes artificiales que articulaba Haakonssen. Véase: John L. MACKIE *Hume’s Moral Theory*. Op. cit. p.72. Knud HAAKONSSSEN. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 35.

⁴⁸⁵ Ya veremos cómo será precisamente esa cualidad la que movilice el ejercicio del gobierno en aras de generar los incentivos adecuados para el cumplimiento de la justicia en el *sensible knave*, y el castigo para los individuos *gamma* (γ) que no ocultan sus actos de injusticia.

distinta suponía una concesión injustificada y solo asumible por un agente alienado o autoengañado⁴⁸⁶.

Gauthier está en lo cierto cuando desvela la imposibilidad de obviar que una estrategia como la del *sensible knave* pone en cuestionamiento la propia teoría de la motivación de la justicia. También cuando afirma que un individuo que comprobara la viabilidad de dicha estrategia tendría que estar equivocado o autoengañado para observar las leyes de la justicia en los casos concretos en los que su incumplimiento le reporta un beneficio sin poner en riesgo su reputación. Lo que, sin embargo, se le escapa a Gauthier es la posibilidad, contemplada en esta investigación, de que dicha estrategia no sea sino el resultado final del uso instrumental de la razón por parte de un sujeto con unas condiciones materiales y psicológicas muy determinadas, y no un recurso homogéneo a la mano de todos los individuos que componen la sociedad. Como indicamos más arriba, Gauthier, al igual que otros intérpretes, yerra cuando cree que la única motivación para la observación de la justicia es el autoengaño o la modificación personal a través de la educación; confunde la prudencia con la nuda racionalidad y no atiende a la transformación psicológica que se produce en la configuración de las *calm passions* de ciertos individuos⁴⁸⁷. Son esas transformaciones las que convierten el *sensible knave* en una “fase” más para entender la aparición del gobierno y no en un dilema intrínseco al sujeto moral *humeano*.

Desde la lectura de Baier, el “engañado” o “self-deluded non-knave” es susceptible de mantener su integridad intacta. Baier se decanta por el rechazo de

⁴⁸⁶ Una tesis, extraída de Marcia Baron, que sería la única capaz de evitar la conclusión de que la justicia no era una virtud: la suposición, fingida y consciente, de que la justicia posee realmente un motivo natural de aprobación cristalizado en el *self interest* y el deseo de posesión. Véase: Marcia BARON. «Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues.» *Canadian Journal of Philosophy* XII.3 (1982): 539-555.

⁴⁸⁷ Siguiendo en parte la tesis de Besser-Jones, lo que se distingue en la psicología del agente “justo” es el desarrollo de un sistema de motivación interna a partir del compromiso moral hacia la justicia. Si bien Besser Jones sitúa la internalización en el deseo de reputación, nosotros hemos observado cómo la causa de la misma es la génesis mediada por las normas de justicia de las *calm passions* de aquellos proclives a la convención en el desarrollo de la misma. Véase: Lorraine BESSER-JONES. «The Role of Justice in Hume’s Theory of Psychological Development.» *Hume Studies* 32.2 (2006): 253-276.

la duplicidad que supone la estrategia del *sensible knave* en favor de la estrategia del *non-knave* que rechaza los premios materiales de la injusticia por ser “juguetes de poco valor y chucherías” (*worthles toys and gewgaws*) debido a que con la aparición de la reputación en el mercado, el interés se ha trasladado a los bienes no transferibles⁴⁸⁸. Para Baier, el principal error de Gauthier es ignorar, como ya señalamos arriba, la escala de reconfiguraciones que el individuo opera sobre sí mismo a medida que se van sucediendo los distintos artificios. Si bien la estrategia del *sensible knave* puede ser efectiva en determinados escenarios, como por ejemplo durante el proceso de la primera convención donde el ensayo y el error darían poco a poco forma a las reglas de la justicia, sería del todo suicida una vez instituido el gobierno. En el primer artificio los hombres no veían peligrar sus vidas, estaban acostumbrados a un trueque rudimentario, y las posibilidades de éxito de un “ladrón sensato” podrían suponer una motivación verosímil ⁴⁸⁹. Sin embargo, cuando el segundo artificio se pone en funcionamiento, la amenaza de la violencia gubernamental, o la propia pérdida de un valor intransferible como la reputación, convertían la posibilidad de adoptar la estrategia del *sensible knave* en una posibilidad ridícula.

Aceptamos con Baier, y solo desde la óptica que interpreta al *sensible knave* como un infractor de la legalidad, la idea de que dicha estrategia no es una opción lógica para el agente dentro de la sociedad política que ha instituido un gobierno con un poder punitivo; sin embargo, creemos que no ha reconocido la importancia que como información moral tiene la estrategia en sí tanto en el desarrollo del mercado, como en el desarrollo de la sociedad política. La propia Baier reconoce la verosimilitud de la estrategia cuando no hay un poder coercitivo que amenace al agente, pero no identifica que, precisamente, el *sensible knave* en ese momento del desarrollo social representa la aparición de una desigualdad crucial entre los agentes en el mercado. Baier no lee la estrategia bajo

⁴⁸⁸ Annette BAIER «Artificial Virtues and the Equally Sensible Knaves: A Response to Gauthier.» *Hume Studies* 2.18 (1992): 429-440. p. 433.

⁴⁸⁹ A pesar de que Baier no lo señala, sería sensato solo cuando la desigualdad se ha vuelto insostenible con el crecimiento de la sociedad y el desarrollo propio del mercado.

ese paradigma ya que mantiene erróneamente como supuesto que la reputación solo está en juego una vez se ha instituido el gobierno. La reputación, base para el cumplimiento de la promesa una vez establecida la convención, es ya, sin embargo, un valor fundamental en la sociedad pre-civil. Es por eso que el *sensible knave* debe entenderse como el agente en desigualdad, porque de no ser así no tendrá ningún interés en “jugársela” frente a los demás y exponerse a un posible “descubrimiento” de sus ilícitas operaciones⁴⁹⁰. Luego, solo una motivación fuerte dentro del ecosistema del mercado puede conducir a un agente a llevar una doble vida en aras de aumentar su “estatus” material y con él su propia reputación: la desigualdad⁴⁹¹.

Una lectura equivocada que ahondaba en el error de Baier de entender el cálculo del *sensible knave* como el cálculo de un “idiota moral” es la de Luís Tasset. Tasset entiende que el *sensible knave* es poco menos que una regresión infantil del agente a un estado pre moral que exigirá de las instituciones un esfuerzo reeducador e incentivador⁴⁹². El éxito de la interpretación de Tasset es comprender que el *sensible knave* exige una “solución pedagógica” que pasa por el «desarrollo progresivo de instituciones artificiales de refuerzo de la moralidad» para superar la contradicción entre moralidad y racionalidad, de hecho, en nuestra lectura, la información moral que aportará el *sensible knave* cuando los efectos de sus estrategias sean visibles socialmente será la propia transformación de las políticas que llevan cabo las instituciones; sin embargo, no acierta a ver su dimensión real, ya que no aprecia en la racionalidad una evolución similar a la de las reglas y acaba interpretando la estrategia del *sensible knave* como una regresión en lugar de una

⁴⁹⁰ Es ese el origen del error de Baier al creer que el beneficio del *sensible knave* no es más que una mera “chuchería”.

⁴⁹¹ Ya vimos en el anterior epígrafe cómo en los Ensayos el propio Hume reconocía que el efecto pernicioso del desarrollo del mercado sin gobierno era la extrema desigualdad y la acumulación de la riqueza. Además, en ningún momento debe entenderse que el *sensible knave* roba de forma literal ya que el propio Hume acerca esta estrategia al hobbesiano silencio de la ley, por lo que el *sensible knave* podría entenderse, como veremos más adelante, como un motor generador de información moral nueva a través de la cual se irán generando y configurando las distintas instituciones.

⁴⁹² El *sensible knave* haría uso de un utilitarismo inútil dentro de un sistema político.

racionalización práctica e instrumental adaptativa con la que el sensible knave pueda ir ganando reputación ilegalmente sin exponerse.

De todos los autores que han tratado la objeción del *sensible knave* es James King el que, bajo nuestra opinión, mejor ha formulado el problema real que la objeción planteada en la *Enquiry* supone para la teoría moral *humeana* y por defecto para la comprensión de la propia teoría de la justicia que aquí nos ocupa⁴⁹³. En todas las interpretaciones anteriores, el orgullo del *sensible knave* por su acción al margen de la ley se había establecido como un supuesto fuera de toda duda⁴⁹⁴. King, al respecto, hacía una observación fundamental que a los demás, quizá por su excesiva atención en los conflictos vinculados a la motivación, se les escapaba: si robar era considerado en el *Treatise* un vicio, y la virtud era una de las causas del orgullo, el hecho de que el *sensible knave* se sintiera orgulloso de su “doble vida” y de sus acciones injustas constituía una bomba en toda la línea de flotación de la moral *humeana* dada la incoherencia manifiesta de que una misma acción pudiera ser catalogada como viciosa y virtuosa al mismo tiempo. Un análisis más detallado del *sensible knave* en aras de responder ha dicho cuestionamiento se hacía necesario.

Dos elementos definen al *sensible knave*: de un lado, su “self-aggrandizement”; del otro, su deseo de no perder reputación. Como el propio King señala:

“She does not personally accept justice as imposing a genuine obligation on her, but still she wants to see the institution of justice succeed in the world, since she is benefited by it, and so she thinks it good that others believe it imposes genuine obligation on them. She does not publicly advocate knavery and does what she can to keep it from being associated with herself. In short, she is of two minds:

⁴⁹³ James KING «Pride and Humes Sensible Knave.» *Hume Studies* 24.1y2 (1999): 123-138.

⁴⁹⁴ Nuestra propia lectura del sensible knave como una estrategia que florece cuando el mercado genera una extrema desigualdad exige, precisamente, que no haya orgullo en su acción.

she will do injustice to benefit herself, but only if it will not deprive her of the goods which come from enjoyment of society”⁴⁹⁵

No podemos, pues, tratar al ladrón como un agente infantil o pre-social, ya que el secreto de su acción es una clara muestra del valor que la reputación tiene para él y de la aceptación de la justicia —recordemos que en el pasaje Hume deja suficientemente claro que el sensible knave aprovecha la “excepción” a la regla. Pero ¿puede el agente que actúa bajo la estrategia *sensible knave* sentirse orgulloso de lo que hace?

Dos rasgos eran fundamentales para la aparición del orgullo: la aparición de un placer separado, y el principio de paridad⁴⁹⁶. Desde el punto de vista del placer separado, es posible entender al *knave* sintiendo orgullo por las posesiones materiales que obtiene y que asocia a su *self*, sin embargo, el principio de paridad anula esa posibilidad. El principio de paridad afirmaba que ninguna cualidad puede contar como recurso del orgullo si, cuando se da en otro, no es a su vez una fuente de amor. El *sensible knave* aprueba la ruptura con la norma de justicia cuando es beneficiado, pero no cuando la ruptura de la norma le puede afectar a él; de hecho, de no ser así, no tendría por qué esconderse y mantener el propio sistema de reglas de justicia como algo que funciona de cara a la colectividad. Luego, es imposible que el *sensible knave* pueda sentir orgullo en su acción dado que el robo jamás sería aprobado desde la perspectiva del espectador imparcial. King en su respuesta debe sortear un último problema: “robar” comparte una cualidad esencial con la virtud denominada por Hume como “*greatest of mind*”: la “*self-affirmation*” en la resistencia frente a los demás. Sin embargo, para King la virtud de la grandeza de mente no es tratada en el Treatise, bajo ningún concepto, como una excepción al principio de paridad, lo que anula de manera definitiva contraargumento.

⁴⁹⁵ *Ibíd.* p. 125.

⁴⁹⁶ *Ibíd.* p.127. No todos los autores coinciden a la hora de asumir dichos principios como fundamentales para el orgullo: autores como Chazan o Baier se posicionan contra la idea de un placer separado, así como autores como Gabriel Taylor o Pall Ardal contra el principio de paridad. James King, sin embargo, los refuta en su artículo con acierto.

Dos tesis surgen como ampliación al estudio de King para configurar nuestra versión del *sensible knave*. La primera de ellas es la idea clara de que el *sensible knave* es una estrategia que surge cuando el mercado ha generado una desigualdad palmaria que obliga a aquellos que, aun aceptando la justicia han sido castigados por la suerte moral, a llevar una doble vida aprovechando las excepciones que la propia justicia les ofrece para medrar; en este sentido, su comportamiento justo debe entenderse como el resultado de un cálculo instrumentalista de cara a mantener una reputación y una evaluación moral positiva por parte de los demás. La ausencia de orgullo en la acción del *sensible knave* sumada a la interpretación del beneficio imperceptible que dicha estrategia reporta en aquellos en los que la justicia se ha convertido en obligación moral, así como la propia idea *humeana* de que es el incremento de la riqueza y la propia dinámica del mercado la que precipitará el conflicto y la génesis del gobierno sustentan esta propuesta. La ausencia de orgullo muestra a un agente sometido por las circunstancias cuya acción se debería entender como una llamada de atención (información moral) acerca de los errores estructurales y evolutivos del propio mercado. Es por eso que, en contra de King, podríamos entender una circunstancia en la que el *sensible knave* podría sentirse orgulloso. Si andado el tiempo, la información moral producida por el *sensible knave* condujera a una transformación más eficiente de las instituciones y habilitadora por ende de mayores espacios para el ejercicio de la libertad, el agente podría sentir un orgullo por sentirse participe y parte vinculada al éxito social. Este orgullo nos e vería cuestionado por el principio de paridad porque un espectador imparcial con la información de cambio institucional podría interpretar la acción de *sensible knave* del pasado como una muestra de *greatest of mind*.

4.3. El problema de la acción pública y el free rider.

El segundo problema al que se enfrenta la sociedad justa es un problema técnico del que, esta vez sí, surgirá un nuevo protagonista negativo de entre aquellos que observan las leyes de la propiedad. Hume lo expone a través del ejemplo del drenaje compartido de un prado:

“Two neighbours may agree to drain a meadow, which they possess in common; because ’tis easy for them to know each others mind; and each must perceive, that the immediate consequence of his failing in his part, is, the abandoning the whole project. But ’tis very difficult, and indeed impossible, that a thousand persons shou’d agree in such action; it being difficult for them to concert so complicated a design, and still more difficult for them to execute it; while each seeks a pretext to free himself of the trouble and expence, and wou’d lay the whole burden on others” (SBN 538)

Los individuos en sociedad son incapaces de organizarse para ejecutar una acción colectiva que los beneficie. Acostumbrados a que sus intereses individuales hayan generado de manera casi espontánea un beneficio público, no han sido “entrenados” para organizar un ejercicio común en el que cada uno realice solo una parte. La solución aparente, la de elegir a través del consenso a un número reducido de individuos que organicen el trabajo de todos y los orienten en una única dirección, se muestra, sin embargo, ineficaz. La naturaleza de este segundo conflicto no consiste solo en la incapacidad para la coordinación, sino en la incapacidad, en cierta medida como en el primer problema, para la motivación. El desarrollo de la justicia y el bienestar individual han generado una nueva forma de entender el egoísmo. Un egoísmo que no daña directamente a un tercero, pero que se manifiesta en el rechazo de cualquier esfuerzo público o colectivo. Nos referimos con esto a la figura del *free rider*, ese individuo del que Hume alerta:

“Free himself of the trouble and expense, and wou’d lay the whole burden on others” (SBN 538)

Dos son pues las causas que desequilibran la sociedad justa: de un lado, la tendencia de aquellos individuos gamma —en la que va incluida la estrategia *sensible knave*— a una estrategia que maximiza sus intereses a costa de la no observación de la justicia; del otro, la incapacidad para organizarse y actuar colectivamente de aquellos que disfrutan de los beneficios de la justicia, y de, una

vez organizados, motivar a ciertos agentes para que participen del ejercicio coordinado para el bien público. Para ambos problemas la solución será la misma: el gobierno⁴⁹⁷. Las funciones de este último vendrán determinadas, precisamente, por las dos urgencias que acabamos de analizar. De un lado tendrá que ser capaz de defender a la sociedad de aquellos criminales que la amenazan y convertir la tendencia del interés a corto plazo de éstos en una observación sin paliativos de las normas de justicia; del otro, tendrá que ser capaz de organizar la acción pública y comprometer a aquellos *free riders* si bien no exclusivamente a la colaboración directa, si al menos al sufragio de la misma a través de las tasas impositivas.

4.4. La institución del gobierno

La creación del gobierno se plantea, pues, como el único remedio posible al colapso de la sociedad que se adivina en semejante coctel. El objetivo del mismo será, bajo las premisas impuestas por Hume, transformar nuestras circunstancias y convertir la observación de la ley en nuestro interés más cercano y su violación en el más remoto:

“The utmost we can do is to change our circumstances and situation, and render the observance of the laws of justice our nearest interest, and their violation our most remote” (SBN 537)

⁴⁹⁷ El origen del gobierno ha ido generando, como prácticamente toda la obra *humeana*, controversias y enfrentamientos interpretativos. Cabe destacar la discusión en torno a la paradoja circular que Hardin observa en la constitución misma del gobierno. Hardin afirma que si frente al problema de un bien público, tenemos que fundar el Estado que es otro bien público, resulta de ahí, una paradoja circular similar a la que Mancur Olson señala en *The Logic of Collective Action* y que este autor resuelve apelando a los incentivo selectivos individualizados. Una solución que apoya Barry y que nosotros desarrollaremos más adelante. Véase: Barry, Brian. «David Hume as a Social Theorist.» *Utilitas* 22.4 (2010): 369-392.; Russell HARDIN *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: University Press, 2007. M. OLSON. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Mass.: University Press, 1965.

Pero: ¿Quiénes y cómo pueden enfrentar con solvencia dichos problemas? Y lo más importante ¿Cómo hará la sociedad para investirlos de la autoridad necesaria, si es que la sociedad descrita por Hume es dueña de dicha capacidad?

4.4.1. Las premisas para el origen del gobierno: la crítica al contrato y la “opinión común”

La realidad política que circundaba al bueno de Hume parecía sugerirle, como si de una prueba irrefutable se tratara, la ineficacia de las teorías contractualistas a la hora de explicar la verdadera naturaleza de la autoridad o la obediencia⁴⁹⁸. Parapetado en la historia, su bisturí diseccionaba los supuestos contractualistas —que igualaban a los hombres y vinculaban sus diferencias al contrato— para dejarlos en evidencia frente a lo inapelable de los hechos⁴⁹⁹. China, Francia, España, Holanda, incluso Inglaterra eran pruebas más que suficientes de la ineficacia filosófica que poseían las teorías del contrato original a la hora de dar cuenta del poder y las relaciones que en torno al mismo se sucedían⁵⁰⁰. Admitir la certeza de dichas narraciones suponía afirmar que la mayoría, si no todos los gobiernos existentes en la época se fundamentaban sobre cimientos ilegítimos; una conclusión que a Hume le merecía la calificación de paradójica⁵⁰¹:

⁴⁹⁸ Como indican Buckle y Castiglione, a diferencia, por ejemplo, de Gauthier, la clara intención de la crítica al contrato reside en señalar que el origen de la obediencia y la constitución del gobierno se funda en la utilidad y no en la promesa. La crítica al contrato, además, tenía una dirección clara contra las tesis defendidas por John Locke. Véase: Buckle, Stephen y Castiglione, Dario. «Hume’s Critique of the Contract Theory.» *History of Political Thought* XII.3 (1991): 457-480.

⁴⁹⁹ El éxito de su crítica a las tesis contractualistas quedó refrendado en las siguientes palabras de Bentham: “this chimaera had been effectively demolished by Mr Hume”. Jeremy BENTHAM, *A Fragment of Government*, Oxford: University Press, 1967. p. 49.

⁵⁰⁰ *Essays*, 509-537.

⁵⁰¹ *Essays*, 513. Brownsey destaca el error de la conclusión humeana respecto de las teorías del contrato. Bajo su punto de vista, el hecho de que los gobiernos contemporáneos a Hume no pudieran garantizar la fundación de su autoridad en el contrato solo demuestra que éstos eran del todo ilegítimos. P.F. BROWNSEY, “Hume and the Social Contract”, en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 28, No. 111 (Apr., 1978), pp. 132-148. Para una profundización en la crítica al contrato humeana véase, además del artículo de Brownsey: BUCKLE, Stephen y CASTIGLIONE, Dario, “Hume’s Critique of the Contract Theory”, en *History of Political Thought*, vol XII, n° 3, (1991): 457-480; SCAFF, Lawrence. A. “Hume on Justice and the Original Contract”, en *Philosophical Studies* 33 (1978): 101-108; Jeffrie G. MURPHY, “Hume and Kant on the Social Contract”, en *Philosophical Studies*, 33 (1978): 65-79.

[Maintaining] a very extravagant paradox and to shock the common sense and judgment of mankind (SBN558)

Deslegitimar los gobiernos era sinónimo de deslegitimar el decurso propio de la naturaleza humana, de la sabiduría gestada por el hombre durante siglos, y en definitiva de todos sus logros sociales. Para Hume, pues, existía un tribunal mejor cualificado que la propia razón para enjuiciar los fundamentos del escenario político. Un juez implacable en el terreno práctico al que el escocés le presumía el prestigio de un juicio infalible: la opinión común (SBN 552).

La incapacidad del contrato para ofrecer una explicación verosímil del origen del gobierno, sumada al empirismo subyacente a la “opinión vulgar”, sustentan el itinerario *humeano* para el origen del gobierno⁵⁰². La descripción del proceso, ya sea teórica como en el *Treatise*, o histórica como en la *Enquiry* o en los *Essays*, revelará sin ambages el mecanismo con el que la naturaleza transforma la desigualdad con la que han sido “premiados” los hombres y las generaciones en inciertos y contingentes “dones”⁵⁰³.

⁵⁰² Hume descarta el consentimiento voluntario en el origen de la autoridad cuando afirma: “The remedy can only come from the consent of men; and if men be incapable of themselves to prefer remote to contiguous, they will never consent to any thing, which wou’d oblige them to such a choice, and contradict, in so sensible a manner, their natural principles and propensities. Whoever chuses the means, chuses also the end; and if it be impossible for us to prefer what is remote, ’tis equally impossible for us to submit to any necessity, which wou’d oblige us to such a method of acting”. (SBN 535-536) “Al afirmar que todo gobierno legítimo procede del consentimiento del pueblo, hacemos a éste mayor honor del que merece, e incluso del que espera y desea”. *Ensayos* 143.

⁵⁰³ “Si todos los hombres profesasen un respeto tan inflexible por la justicia que se abstuvieran por propia voluntad el atentar contra los bienes ajenos, hubieran permanecido en absoluta libertad, sin sujeción a ningún magistrado o sociedad política: pero éste es un estado de perfección del que acertadamente se considera incapaz a la naturaleza humana. Del mismo modo, si todos los hombres se hallasen dotados de un entendimiento tan perfecto que conocieran siempre sus verdaderos intereses, no se hubieran nunca avenido a otra forma de gobierno que la fundada en el consentimiento y constituida con la plena participación de todos los miembros de la sociedad; pero tal estado de perfección es igualmente superior a la naturaleza humana. La razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular; y si hubiéramos de elegir el momento en que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno” (*Ensayos* 139-40).

4.4.2. *¿Quiénes y por qué son los gobernantes?*

La imposibilidad de un contrato original o de una transformación repentina de nuestra naturaleza dirige el objetivo, como en el problema al que la justicia daba solución, hacia las condiciones de los individuos en pos de encontrar circunstancias que habiliten la posibilidad de garantizar una solución “terrenal”. Si en el caso de la justicia el interés individual de los poseedores frente a la amenaza de la inestabilidad de las posesiones los convocaba a cooperar, esta vez no será distinto salvo por un detalle: lo que hay que instituir comporta un grado de violencia y coerción difíciles de asumir por todos, incluidos aquellos que no gozan de una mala posición social. El perfil humano que describe la solución gubernamental es el de aquel cuyo interés privado se identifica parte a parte con la observación escrupulosa de la justicia. Ya vimos en los epígrafes anteriores que aquellos individuos pertenecientes a los grupos (α) y (β) cumplían con dicho requisito en virtud de la conexión existente entre sus pasiones y su creencia en las bondades de la justicia. Sin embargo, lamentablemente, la empresa requiere no solo de la observación de la justicia, sino de la capacidad física de imponérsela a los demás. Es por eso que Hume destaca:

“As ’tis impossible to change or correct any thing material in our nature, the utmost we can do is to change our circumstances and situation, and render the observance of the laws of justice our nearest interest, and their violation our most remote. But this being impracticable with respect to all mankind, it can only take place with respect to a few, whom we thus immediately interest in the execution of justice; and being indifferent persons to the greatest part of the state, have no interest, or but a remote one, in any act of injustice; and being satisfied with their present condition, and with their part in society, have an immediate interest in every execution of justice, which is so necessary to the upholding of society. Here then is the origin of civil government and allegiance... These persons, then, are not only induc’d to observe those rules in their own conduct, but also to constrain others to a like regularity, and enforce the dictates of equity thro’ the whole society. And if it be necessary, they may

also interest others more immediately in the execution of justice, and create a number of officers, civil and military, to assist them in their government.

But this execution of justice, tho' the principal, is not the only advantage of government. As violent passion hinders men from seeing distinctly the interest they have in an equitable behavior toward others... This inconvenience is corrected in the same manner as the above-mention'd. The same persons, who execute the laws of justice, will also decide all controversies concerning them; and being indifferent to the greatest part of the society, will decide more equitably than every one wou'd in his own case. (SBN 537-538)

La naturaleza y su azar habían colocado ya en una posición inmejorable a ciertos individuos beneficiados por la lotería natural o moral para revelarse como serios candidatos. Lo que en el estado de naturaleza no era más que una desigualdad propiciada por el momento temporal en el que los individuos accedían a dar rienda suelta a su avidez, y que, tras la primera convención se había visto transformado en una ventaja de negociación en el mercado, se convierte ahora en una forma de acceso a un poder legítimo y cuasi omnímodo para usar la violencia más coercitiva contra aquellos que no observen las leyes que se impusieron lentamente tras la primera convención⁵⁰⁴. Si la estabilidad de las sociedades dependía en última instancia de la subordinación y la jerarquía, solo aquellos con mayor número de posesiones y fuerza serían la garantía social para salvaguardar su propia y particular creación: las normas de la justicia. Hume lo describe de forma clara y concisa:

[B]eing satisfied with their present condition, and with their part in society, have an immediate interest in every execution of justice, which is so necessary to the upholding of society. (SBN 537).

⁵⁰⁴ Baier destaca este episodio de arbitrariedad: "By some lucky turn of events, a few persons retain their integrity without either needing to impose severe constraints on themselves, or risking becoming cullies. These fortunate persons, with their cost-free integrity, are to push the rest of us forward to imitate their integrity, but they do it by imposing costs for rule-breaking." Annette BAIER. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Op. Cit. p. 259.

La concentración de riqueza y poder propiciada por la lotería natural y temporal, así como por la capacidad de negociación ventajosa en el mercado es la que dota a los individuos de la posición necesaria para generar en los demás la opinión de que son esos agentes y no otros los más idóneos para imponer a los demás la observación de las leyes que se generaron a través del artificio.

Asistimos, pues, al origen del gobierno representado como el espectáculo de legitimación de una arbitrariedad natural; a la confirmación de la intuición que Trasímaco inmortalizara en la conversación platónica de *La República* cuando asociaba la justicia al interés u opinión de los más fuertes, entendidos en este momento como aquellos mejor situados en la desigualdad que ha generado el mercado. Hume, desde un punto de vista histórico, revela sin tapujos esta cruel naturaleza del gobierno en *Of the Original Contract*:

“Almost all the governments which exist at present, or of which there remains any record in story, have been founded originally, either on usurpation or conquest, or both, without any pretense of fair consent or voluntary subjection of the people. When an artful and bold man is placed at the head of an army or faction, it is often easy for him, by employing, sometimes violence, sometimes false presences, to establish his dominion over a people a hundred times more numerous than his partisans. He allows no such open communication, that his enemies can know, with certainty, their number or force. He gives them no leisure to assemble together in a body to oppose him. Even all those who are the instruments of his usurpation may wish his fall; but their ignorance of each other's intention keeps them in awe, and is the sole cause of his security. By such arts as these many governments have been established; and this is all the *original contract* which they have to boast of” (Essays, 515)

No hay espacio para la obediencia voluntaria, ni para el examen de las cualidades “humanas” de los que detentarán el poder. El desarrollo de la justicia y sus normas sirven de criterio para la composición y la estructura del poder, y convierte, en una metamorfosis cuasi mágica, la “suerte moral” en una capacidad

de legitimidad capaz de reconducir las voluntades más dispares, en virtud de una conexión polémica entre posesión y perfil psicológico para el gobierno.

La solución pasaba por sacar de la competición por los bienes en el mercado a una serie de individuos que, a través de una transformación de sus circunstancias que les permitiera vivir al margen de semejantes urgencias, pudiera constreñir a los demás al cumplimiento de las normas de justicia en virtud de que el mantenimiento de dicho orden les beneficiaba en el corto plazo y evitaba que cayeran en la debilidad que a priori precipitó la necesidad del gobierno y que en esta investigación hemos adscrito al grupo gamma. La imposibilidad de establecer esa transformación para toda la ciudadanía reveló la necesidad social de una transformación ontológica en aquellos individuos cuyas enormes posesiones los hacían susceptibles de alejarse de dicha competición. Hume asumirá su idoneidad para el gobierno, en virtud de una relación causa efecto entre las distintas *stations of life* y los diferentes rasgos epistemológicos propios para el ejercicio del gobierno. Como señala con criterio Stewart, hay una causa moral en la diferenciación de clase que se produce en el gobierno. Para Hume el perfil más idóneo para liderar un gobierno era el del “moderate sceptic”, ya que el paso del tiempo dotaba a estos individuos de una objetividad fundamental⁵⁰⁵. Al mismo tiempo, la vinculación establecida por Hume entre “pobreza” y multitud generaba la idea de que los individuos situados en esa *station of life* compartían la naturaleza histérica y entusiasta de la masa lo que los incapacitaba para la gestión del poder gubernamental⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ John B. STEWART. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Op. cit. p. 198.

⁵⁰⁶ *Ibíd.* p. 199.

Capítulo noveno:

Poder y justicia.

1. Introducción.

La génesis del poder político entendido como el garante del cumplimiento escrupuloso de las normas de justicia no fue, como vimos en el capítulo anterior, el resultado de un artificio coordinado por todos los individuos, ni una suerte de pacto o contrato surgido de la promesa, sino la inevitable consecuencia de la desigualdad producida por la lógica inherente al mercado sumada al instinto incorregible del nuevo sujeto social gamma (γ); con su creación se confirmó, además, la aparición de una nueva virtud —la obediencia— en función de la distinción ontológica que entre los iguales establecía el poder, así como la bifurcación, dentro de la sociedad civil, de dos sujetos políticos diferenciados. Para cada uno de ellos, la propia lógica gubernamental generaría dos espacios, separados por un límite ontológico insalvable, para el ejercicio de la libertad que se revelarían cruciales a la hora de interpretar los límites y las futuras funciones del gobierno: de un lado, el espacio en el que se moverían aquellos beneficiarios del mercado que alimentaron la estrategia *burguesa* que dio origen al gobierno, en el que la frontera determinista quedaría reducida a la nuda naturaleza y sus leyes físicas, y en el que el abanico de opciones restante estaría abierto a la libertad de espontaneidad a partir de la cual los individuos establecerían sus identidades en el trasiego del mercado y la oscilación entre las *stations of life* garantizadas por la labor de control y motivación del gobierno; del otro lado, un espacio mucho más reducido, reservado para aquellos que en virtud de la lotería natural habrían visto cómo su avidez natural se criminalizaba y se convertía en amenaza en el albur de la institucionalización del poder, donde la frontera determinista no se reduciría a

las leyes físicas y naturales, sino que también incluiría en su abanico restrictivo la propia libertad de espontaneidad de aquellos que, con su aceptación, moralizaron las normas de justicia y fundamentaron la legitimidad de un gobierno cuyo leitmotiv ejecutivo y legislativo estará orientado bajo el presupuesto básico que dictará el pesimismo antropológico —creerlos a todos ladrones— y que en este sentido oculta la realidad histórico-social en la que se encuentra este nuevo individuo y que Hume describe perfectamente con la claustrofóbica metáfora del barco⁵⁰⁷. El individuo gamma, encerrado en el limitado espacio que la sociedad política le ofrece para el desarrollo de su libertad, estará bajo sospecha cada vez que trate de sobrepasar dicha esfera siguiendo su avidez natural, es por eso que su estrategia dentro del ecosistema político, una vez asimilada la importancia del propio esquema de la justicia y comprendido el riesgo que asume si viola las reglas públicamente, será la de convertirse en un *sensible knave* para medrar socialmente y cumplir con la tendencia que marca su avidez instintiva no alienada. El control de dicha aspiración, su contención por parte del gobierno, quien recordemos se ha constituido como un auxiliar en favor de la observación del cumplimiento de la justicia, se convertirá, al principio, en el problema político por excelencia en lo relativo al equilibrio social; alcanzado dicho equilibrio, será la información moral que en torno a la desigualdad “emitirá” progresivamente la estrategia *sensible knave*, lo que se convertirá en el motor de transformación de las políticas económicas y sociales de la propia administración a favor de una mejora

⁵⁰⁷ La nueva generación que en el capítulo anterior definimos como gamma (γ) y que resultó ser una panoplia de diferentes estrategias, se encuentra frente a un esquema legislativo que, lejos de entender la situación de desigualdad en la que se ha producido el origen espontáneo de desequilibrio como un problema a resolver desde una estrategia incentivadora, comienza por entenderlo como una amenaza que disuadir a través de un fortalecimiento de las medidas en favor del respeto por la propiedad que a priori no tienen por qué agilizar el mercado. El individuo se encuentra con una sociedad política configurada cuya ratio de competitividad ha aumentado al punto de hacer inviable el progreso social partiendo del cumplimiento de las reglas de justicia. Hume describe esta situación peculiar en el ensayo sobre el contrato original cuando afirma: “¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.” (Ensayos, p.141)

de acceso al mercado, al margen de las transformaciones estructurales necesarias para su propia conservación y ejercicio como veremos más adelante.

2. La formación de la autoridad y sus consecuencias en la estructura del poder.

La praxis del poder no estará exenta de la lógica evolutiva que Hume ha desnudado en el *Treatise*. En este sentido, el propio ejercicio del gobierno no será ajeno a la dinámica de los acontecimientos y pronto comprenderá la necesidad, para cumplir con su objetivo, de generar: de un lado, una fuente de legitimidad y poder diferente de la original que, recordemos, estaba basada en la nuda propiedad; del otro, la necesidad fundamental para su supervivencia de auto controlarse⁵⁰⁸.

El primer rasgo que caracteriza al desarrollo histórico del poder es, pues, la creación de la autoridad⁵⁰⁹. Una autoridad que se constituirá en fuente abstracta del poder capaz no solo de legitimarlo frente a los distintos agentes, sino de contrarrestar las amenazas naturales y artificiales que la constitución originaria del gobierno engendra con su ejercicio. Una autoridad fundada más en la opinión que en el propio concurso de la fuerza y que se inoculará en las creencias de los

⁵⁰⁸ Un principio que Hume reproduce en la siguiente cita extraída del ensayo *Sobre el origen del gobierno*: “En todos los gobiernos se da una perpetua lucha intestina, abierta o secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia ninguna de las dos puede prevalecer de modo absoluto. Todo gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de la libertad; pero la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, en ninguna constitución, llegar a ser total e incontrolable.” (Ensayos p.50)

⁵⁰⁹ Hume analizará el devenir del gobierno limitado por los estrechos márgenes de nuestra breve historia como sociedades políticas organizadas. Sin embargo, y aun a pesar del poco tiempo histórico a su disposición, Hume se veía capacitado para extraer principios estables en torno a la propia lógica y naturaleza del poder, sin necesidad de constructos racionales. En este sentido, el concepto de autoridad aparecía como el resultado más evidente de las construcciones políticas en su devenir: “En materia de formas de gobierno no cabe, como en otros mecanismos artificiales, desechar una vieja máquina si podemos dar con otra más precisa y cómoda, o hacer sin riesgo pruebas de éxito dudoso. Todo gobierno establecido tiene sólo por ello una enorme ventaja, pues la inmensa mayoría de la humanidad obedece a la autoridad y no a la razón, y esa autoridad sólo la concede a aquello que la antigüedad recomienda”. (Ensayos p.167).

individuos a través del ejercicio propio del poder originario extendido en el tiempo.

La finalidad de su creación es doble. De un lado, su objetivo principal es desterrar para siempre de la práctica política y del ejercicio de la libertad humana la inestabilidad natural. Esto último, según Hume, solo se conseguirá eliminando la conexión primigenia que se dio entre el poder y la propiedad. Como consecuencia directa de esta separación, y merced a la condición natural del individuo cuando forma parte integrante de una asamblea, servirá, también, para mantener de manera estable el control y el equilibrio político entre los distintos cuerpos surgidos de la propia división del poder. Una división que debemos entender aquí como el resultado formal evolutivo del propio autocontrol que el poder debía asumir en su ejercicio.

Que el discurrir de los acontecimientos había gestado la máxima de que el poder tenía que separarse de la propiedad era algo lógicamente deducible de las condiciones originales del gobierno. Si bien la concentración de la propiedad fue, en el inicio, el modo de acceso y la causa de la constitución de la organización política, ésta tenía que desmarcarse y constituirse como elemento independiente, trascendente, para poder regular, dentro de los límites de la justicia, el propio trasiego de la propiedad sin exponer el gobierno a la inestabilidad inherente a dicha actividad. Si el gobierno quería desprenderse de la volubilidad natural, de la incertidumbre y la fortuna asociadas por definición a las riquezas y a las posesiones y su comercio, y crear las condiciones que hicieran perdurable aquellas normas de justicia, tenía que constituirse a sí mismo en la fuente de la que emanase todo el poder. Solventaría así tres problemas particularmente espinosos: de un lado evitaría que el poder mutase en función del desplazamiento de la riqueza, así como impediría la aparición de ambiciones naturales que amenazarían la estabilidad del gobierno; del otro lado, constituiría una fuente de legitimidad estable para mantener sin conflictos intestinos a la nobleza y el pueblo evitando, entre otras cosas, las aspiraciones al trono; y por último, serviría como contrapeso a los cuerpos legislativos surgidos de la división del poder

merced a su capacidad para utilizar la corrupción individual en aras del bien común y la estabilidad.

La solución al primer y el segundo problema constituyen el argumento que Hume defiende ante la miopía de Harrington. Hume censuraba la creencia de Harrington en la indisolubilidad de la relación propiedad-poder. El escocés corregía alguno de los postulados de la *Oveana* poniendo en evidencia cómo el acontecer humano había generado una racionalidad propia dentro de la esfera política que daba explicación a acontecimientos políticos y sociales tan ilógicos, para Harrington, como los posteriores a la revolución y que, obviamente, no eran deducibles más allá de la propia experiencia política. Hume señalaba entonces que lo que Harrington no había comprendido de la relación entre el poder y la propiedad es que ésta solo puede darse una vez, y debe ser en el origen; y allí, la cantidad no era el elemento fundamental, sino su concentración y la capacidad real para influir sobre los demás⁵¹⁰. A diferencia de lo que Harrington defendía, el poder no era un reflejo aritmético de la fuerza. Ya en el *Treatise* se establecía esa condición cuando la sociedad veía como se desequilibraba su artificio primitivo sin una autoridad ejecutiva. Allí, Hume proponía como titulares legítimos para la magistratura a aquellos para los que el cumplimiento de la justicia se confundía con el interés personal debido a lo extenso de sus posesiones, y para los que la acumulación de riquezas suponía una capacidad suficiente de influencia como para ejercer la violencia necesaria a la hora de hacer cumplir las normas de la justicia o influir sobre un buen número de individuos para hacerlas cumplir. A diferencia de lo que creía Harrington, el pueblo, atomizado e inconsciente de la

⁵¹⁰ “Es evidente que una propiedad mucho menor en una sola mano podría contrapesar otra mayor en varias; no sólo porque es difícil hacer que diversas personas se pongan de acuerdo en unas mismas opiniones y medidas, sino porque una misma masa de propiedad, cuando está unida, engendra una dependencia mucho mayor que cuando se encuentra dispersa. Cien personas con mil libras de renta anual por cabeza pueden consumir todos sus ingresos sin cambiar la suerte de nadie, salvo la de sus sirvientes y proveedores, que sólo ven en sus beneficios el producto de su trabajo. Pero un hombre que percibe cien mil libras al año puede, con sus liberalidades y artimañas, obligar a muchos, y sobre todo hacerles concebir esperanzas.” (Ensayos p.62).

suma de la que su fuerza era capaz, asumía el poder fáctico de este magistrado sin oponer apenas resistencia.

El ejercicio de ese poder originario, las vicisitudes del mismo, acabarían, según Hume, generando una serie de necesidades que se irían cubriendo con la creación de cargos, de ministerios, de instituciones etc. Es, pues, en esa creación de dignidades fruto de la necesidad, donde se eliminaba para siempre la conexión entre el poder y la propiedad. Allí, todos los que recibían dignidades y cargos lo hacían de la fuente abstracta de la autoridad ganada con el tiempo y la costumbre. El poder sumaba a su facticidad la creencia en su autoridad. Una autoridad que dotada de dicha legitimidad estaba en condiciones de contrarrestar la posibilidad de que las instituciones y el propio gobierno se transformasen de manera traumática bajo el arbitrio de los éxitos o fracasos de las noblezas envilecidas por el deseo de un poder del que, de otra manera, solo les separaría la adquisición de más y más posesiones, vasallos etc.⁵¹¹ La deslocalización material de la fuente de autoridad disipaba para siempre ese impulso.

Sin embargo, y a pesar de su eficacia a la hora de contrarrestar ciertas ambiciones constitutivas a la fundación del poder político, dicha autoridad y su ejercicio de autocontrol traducido en la propia división del poder debía hacer frente a nuevas circunstancias. La aparición de la autoridad gestaba, como no podía ser de otra manera, un ramillete de nuevos agentes políticos, a la vez que alimentaba una panoplia de nuevas ambiciones artificiales.

⁵¹¹ Un ejemplo de las bondades del poder así constituido la encontramos cuando Hume compara las noblezas de Viena y de Polonia en su ensayo *Sobre la política como ciencia*: “La diferencia en el funcionamiento y las tendencias de ambas especies de gobierno resulta aparente incluso a priori. Una nobleza del tipo veneciano es preferible a otra de tipo polaco, dado lo mucho que varían el humor y la educación de los hombres. La nobleza que posee el poder en común conservará la paz y el orden, tanto en su seno como entre sus súbditos, y ninguno de sus miembros gozará de autoridad suficiente para manejar la ley a su capricho. Los nobles mantendrán su autoridad sobre el pueblo, pero sin tiranía ni quebranto para la propiedad privada, porque un gobierno tiránico no conviene a los intereses de todos ellos, aunque algunos puedan preferirlo. Habrá una distinción de rango entre la nobleza y el pueblo, pero será la única que exista en el país. La nobleza entera formará un solo cuerpo y todo el pueblo otro, sin esas pugnas y animosidades internas que siembran la mina y la desolación.” (Ensayos pp. 27-28).

Las asambleas surgidas de dicha división suponían para Hume un nuevo riesgo constitutivo. Hacían florecer una doble naturaleza hasta entonces desconocida en el hombre: de un lado, su comportamiento aislado e individual, donde la ambición es fácilmente domeñable, y del otro, su comportamiento dentro del grupo, donde la ambición y el compromiso con los intereses del partido no alcanzan a tener fin y son proclives al espíritu faccioso.

Sin embargo, al igual que la creación de la autoridad había ido engendrando nuevas amenazas para el equilibrio y la conservación del poder político, también había gestado nuevos elementos de control.

Hume expone estos elementos novedosos surgidos de la autoridad y basados en la corrupción individual en su crítica a Cicerón y Tácito. La efectividad de una autoridad como la propuesta frente a la ambición y la resolución de un cuerpo de individuos constituidos en una cámara y amparados por la suma de voluntades y la laxitud de los propios límites surgidos de esa especie de voluntad colectiva, residía en su capacidad para subvertir la ambición de poder de las cámaras. En el ejemplo concreto, Hume hablaba acerca de la composición del gobierno mixto inglés y de cómo a pesar de que la Cámara de los Comunes podría absorber todo el poder legislativo, frenaba ese ímpetu haciéndose efectivo el control real. La respuesta residía en la capacidad que, en virtud de la autoridad, el rey tenía para prometer honores o cargos que ambicionaban, como miembros individuales, el conjunto de los que componían la cámara. Una ambición construida en el imaginario de los individuos, paradójicamente, fruto del propio ejercicio extendido en el tiempo de la autoridad. La necesidad egoísta de la mayoría de los miembros de mantener la autoridad real con el fin de poder ver satisfecha su particular ambición a través de la corrupción, era suficiente para diluir la posibilidad de que la cámara actuara en bloque e hiciera saltar por los aires el delicado equilibrio del poder.

La conservación y el equilibrio no dependían única y exclusivamente de la división del poder, o de la correcta distribución del mismo, sino de la vertebración de la misma desde una autoridad como la postulada por Hume. Para Hume, la estabilidad de un Estado pasaba por que la autoridad del monarca fuese

la fuente de cualquier poder o medro en el estado. Con una autoridad así, la propia corrupción individual se volvía positiva para el interés general evitando que las asambleas legislativas se enfrentasen por el poder⁵¹².

La efectividad de la autoridad en su ejercicio del control político a través de la corrupción de la ambición individual dentro de las asambleas afectaba directamente a la manera de entender la participación política del pueblo. Para que el control del rey fuese efectivo, para que el poder, dividido en virtud de un primer principio aprendido en la constitución de la justicia, separado de la propiedad merced al ejercicio mismo del poder, y amenazado por la nueva naturaleza colectiva de la que el hombre era partícipe, pudiera conservarse, necesitaba dotarse de un cuerpo representativo. Una representación cuya vinculación con el pueblo no fuese más allá de las elecciones, y en la que el rey, en virtud de su exclusividad y su falta de exposición en el día a día, tuviese la capacidad de hacer valer su promesa a fin de controlar a través de las ambiciones y corruptelas individuales semejantes amenazas.

El pueblo, como multitud para Hume, contenía en germen la capacidad de descontrolarse en tanto en cuanto la corrupción de sus miembros individuales apenas si serviría como equilibrio. Contenía en germen la tendencia colectiva al entusiasmo y al clientelismo, así como la tendencia, cuando el poder estaba de su parte, de corromper todo lo que tocaba⁵¹³. La forma que el poder tenía de sobreponerse a esta circunstancia era a través de la representación; a través de la separación del pueblo de la actividad pública. Una separación que procedía, en el origen, de la división entre los ámbitos de la libertad, pero que ahora se hacía

⁵¹² “Podemos dar a esta influencia el nombre que se nos antoje; calificarla incluso de corrupción y vasallaje; pero es en cierto grado y especie inseparable de la propia naturaleza de la constitución, y necesaria para la conservación de nuestro gobierno mixto.” (Ensayos p.58).

⁵¹³ Hume muestra su escepticismo por la capacidad del pueblo para el gobierno en la crítica a la estructura de la república romana en el ensayo *La política puede ser reducida a ciencia*: “La constitución de la república romana daba el poder legislativo al pueblo, sin conceder la facultad de veto ni al patriciado ni a los cónsules. Este poder ilimitado residía en la colectividad, y no en un cuerpo representativo. En consecuencia, cuando triunfos y conquistas hicieron que el pueblo se multiplicase y extendiese a gran distancia de la capital, las tribus de la ciudad, aunque las más indignas, empezaron a triunfar en los comicios, lo que las llevó a ser mimadas por cuantos buscaban el favor del pueblo.” (Ensayos p. 26).

fundamental. La representación, pues, se constituía como la única salvaguarda para contener al pueblo y para manejar los delicados mecanismos para el equilibrio derivados de la división del poder.

El poder, en su curso, exigía de sí mismo la fragmentación, manteniendo la unidad, para conservarse, su desconexión con la propiedad como fuente de legitimidad, la constitución de asambleas controlables y recíprocamente equilibradas, y en este sentido, un pueblo cuya participación se redujera a la elección y a la deliberación menor⁵¹⁴. En palabras de Hume:

“Podemos, pues, tener por axioma universal en política que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota a través de sus representantes forman la mejor monarquía, aristocracia y democracia” (Ensayos p. 19)

3. La tensión entre la autoridad y la libertad

Pero el poder no solo debe asegurarse frente a las amenazas surgidas de su ejercicio, sino frente a aquellas que están enraizadas en su propio origen, y en este sentido, la amenaza fundamental, dados los privilegios derivados de la descripción del origen del gobierno, no es otra que la que ofrece la libertad de los individuos que no participan del poder.

Ya vimos al principio cómo surgían dos “libertades” de espontaneidad con ámbitos de restricción muy diversos en el amanecer de la sociedad. Si los principios anteriores servían para el control de los desfases de la primera, la que identificábamos como propia de los naturalmente favorecidos, Hume se encarga

⁵¹⁴ En su ensayo *Sobre los primeros principios de gobierno* Hume ya adelanta una idea federalista para un gran territorio basada en la concepción de descentralización federal del poder y que en su ensayo *Sobre la república ideal* volverá a repetir de forma más detallada. Se trata de una solución posible al conflicto que podría surgir de tener un pueblo inactivo políticamente hablando: “Ello me hace pensar que una alteración en este extremo provocaría un cambio total en nuestro gobierno, y no tardaría en transformarlo en una república, quizá de formas nada inconvenientes. Porque aunque el pueblo, reunido en un solo cuerpo como el de las tribus romanas, sea muy poco apto para el gobierno, cuando se halla disperso en otros menores es más susceptible de razón y orden; la fuerza de las corrientes y oleadas populares se quiebra en mayor medida, y es posible trabajar por el interés público con algún método y constancia.” Óp. Cit. 45.

a través de diferentes ensayos de mostrarnos qué debe hacer el poder para controlar las aspiraciones y excesos de aquella reservada a los que no tomaron parte protagonista en la constitución de la justicia.

Para Hume, la máxima del pesimismo antropológico no se cumplía en la realidad. En el ensayo *Sobre la independencia del parlamento* Hume afirmaba que el individuo en su esfera privada no tenía muchas ambiciones o no se movía lejos en pos de su interés personal. Si bien el individuo cuando formaba parte de una colectividad hipertrofiaba su voluntad y su capacidad de sacrificio y no ponía límites a su ambición, Hume señalaba como contraste cómo el hombre, tomado individualmente, era más honrado que en grupo, es decir, no resultaba tan ambicioso cuando, aislado, pensaba en sí mismo y su futuro.

De esta enseñanza el poder político extraerá unas cuantas conclusiones que convertirá en principios para su conservación. Su ejercicio, en vista de la docilidad del individuo, tendría como objetivo no solo mantener el *status quo* (originado bajo la falta de un consenso) sino, hacer comprender a los individuos, independientemente de su posición social, que ese *status quo* les interesaba. La ausencia de consenso, y la realidad palmaria de una parte de la población en clara desigualdad y desventaja criminalizada, dictaban la necesidad, no de un mito fundacional, sino de algo más elaborado, en este sentido, la gestación de una creencia en las utilidades y beneficios de la estructura política y de la obediencia edulcoradas con una promoción de las bondades de la esfera de libertad privada a través del artificio de los políticos⁵¹⁵. Nos referimos al proceso de alienación de gamma a través de la propaganda a favor del mercado.

⁵¹⁵ “Nada más sorprendente para quienes consideran con mirada filosófica los asuntos humanos que la facilidad con que los muchos son gobernados por los pocos, y la implícita sumisión con que los hombres resignan sus sentimientos y pasiones ante los de sus gobernantes. Si nos preguntamos por qué medios se producen este milagro, hallaremos que, pues la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión. La opinión es, por tanto, el único fundamento del gobierno, y esta máxima alcanza lo mismo a los gobiernos más despóticos y militares que a los más populares y libres”. (Ensayos p. 41).

Para el cumplimiento de dicho objetivo el poder debía de constreñir al individuo dentro de su esfera privada de libertad y hacerlo “feliz” allí. El individuo podía prosperar, disfrutar de su espacio de libertad sin necesidad de ejercer la participación pública. Reducida su libertad de espontaneidad a lo más primario y básico, el poder había descubierto la posibilidad de no hacer sentir sobre los dominados —entiéndase aquellas generaciones o individuos susceptibles de estar situados bajo el perfil histórico-antropológico que aquí hemos descrito como gamma— su yugo. Será paradójicamente esa necesidad la que habilite los mecanismos de acceso a la información que la estrategia del *sensible knave* aportará al gobierno. El gobierno, en aras de mantener el equilibrio y el cumplimiento de la justicia tendrá, de alguna manera, que intervenir para evitar que el mercado, de nuevo, genere los desequilibrios que pusieron en peligro el cumplimiento de la justicia.

Esta revelación traía consigo nuevas funciones y nuevas obligaciones para el gobierno. Volvía necesarias para su conservación cuestiones que de otro modo no estarían sobre la mesa, creaba limitaciones antaño desconocidas pero que se volvían vitales en aras de la estabilidad. El gobierno debía implementar, en este sentido, el comercio y, paradójicamente, evitar la extrema desigualdad que surgía del concurso libre de las negociaciones y las posiciones de ventaja inevitables en el decurso social; debía usar su maquinaria para garantizar la prosperidad de los individuos y asumir progresivamente a los agentes que desviaban sus motivaciones y acciones de la tendencia entrópica social como el objetivo de sus políticas. La única forma posible de contener al pueblo bajo el espectro de una libertad reducida a lo privado era trabajar para que esa libertad les fuera suficiente, y si bien estaba claro que lo era para aquellos cuyas voluntades erigieron el gobierno, no estaba tan claro para ese otro sector al que la sociedad política ha impuesto su mecanismo.

El gobierno necesitaba un control de todos los posibles brotes de facción susceptibles de hacerse presentes en el pueblo a pesar de su “bienestar” reducido. Es en este sentido donde aparece un artificio poderoso de control fundamental

para la propia salud de un poder sostenido sobre el espectro de una libertad reducida al goce de lo privado: la libertad de prensa.

El efecto de la libertad de prensa sería doble: de un lado, controlaría el ejercicio del poder vehiculando el espíritu partidista y evitando la constitución de cualquier tiranía; del otro, domesticaría al pueblo y lo disuadiría de cualquier rebelión posible atomizando su ira o su protesta en el espacio reducido de la intimidad. Además, constituiría una fuente de información privilegiada para el gobierno capaz de hacerle responder con anticipación a los problemas o conatos de futuras revueltas. Las virtudes extraordinarias de la libertad de prensa quedaban resumidas por Hume como sigue:

“No hemos de temer de esta libertad las malas consecuencias que tenían las arengas de los demagogos populares de Atenas y los tribunos de Roma. Los panfletos se leen a solas y con el ánimo tranquilo, sin que nos contagien pasiones ajenas ni nos arrebaten la fuerza y energía de las acciones y, aunque pudieran provocar en nosotros un humor de esa especie no se nos ofrece resolución violenta en la que poder volcarlo de inmediato. En consecuencia, la libertad de imprenta, por mucho que de ella se abuse, mal puede ser causa de tumultos o rebeliones populares; y en cuanto a las murmuraciones o descontentos ocultos de que puede ser ocasión más vale que se traduzcan en palabras, de modo que lleguen a oídos del magistrado antes de que sea demasiado tarde, y pueda ponerles remedio”. (Ensayos p. 22).

4. La política económica del gobierno

4.1. Los principios básicos del pensamiento económico.

Como hemos comprobado, el desarrollo de la sociedad política conduce, inevitablemente, a una intervención por parte del gobierno en el desarrollo del mercado al menos como función de prevención de la gestación de gérmenes revolucionarios en virtud de la desigualdad que la espontaneidad del mismo puede generar. Es en este sentido en el que se revela fundamental el análisis del pensamiento económico *humeano* para comprender el destino mismo de la justicia en su conjunción conflictiva con el poder. La contradicción propia, inherente al

mantenimiento de la justicia liberal bajo la premisa de la ausencia de un juicio parcial como criterio estaba clara: la incidencia del gobierno en la economía acabaría por perjudicar o beneficiar a determinados agentes a favor del equilibrio. Hume, convencido de la posibilidad de extraer principios generales acerca del comportamiento económico elaborará, a partir de los ensayos, un itinerario fundamental para que las leyes de justicia sumadas a la libertad privada diesen sus previsibles frutos de prosperidad⁵¹⁶.

La primera premisa que el gobierno debía asumir como base fundamental para una acertada política económica que fortaleciese el comercio era la distinción de dos conceptos a menudo entendidos como sinónimos: el dinero y la riqueza. Para Hume, dinero y riqueza debían distinguirse con claridad. El valor relativo del dinero hacía que la riqueza del país no dependiera de la masa monetaria, mayor o menor, que este poseyera. La naturaleza de los precios entendidos como el coeficiente entre la oferta de bienes y la demanda en forma de dinero volvía intrascendente ese criterio. El dinero, en cualquier caso, solo cobraba importancia cuando analizábamos la economía desde el punto de vista de su dinamismo, es decir, cuando considerábamos su flujo dentro el país. En este sentido, el interés que generaba el dinero prestado seguía siendo el barómetro más fable con el que medir la fuerza económica del Estado que en este caso resultaba inversamente proporcional a la ratio. Hume sabía perfectamente que un bajo ratio de interés implicaba una alta actividad mercantil y una mayor capacidad del mercado para absorber a todos los individuos y evitar la desigualdad. El excedente de ahorro que implicaba a su vez un excedente de poder adquisitivo sumado a la demanda de préstamo, y el margen de beneficios de la inversión de los ahorros en el resto de los sectores económicos constituían los elementos que configuraban dicha ratio⁵¹⁷. La lógica era clara y conectaba para siempre el interés y el margen de beneficios. Si la ratio de interés era demasiado baja, el comerciante invertiría su dinero en el mercado, incrementaría la competencia, bajarían los

⁵¹⁶ Essays I, 288.

⁵¹⁷ Essays, I, 327.

precios y se reducirían los beneficios; ocurriría lo mismo, pero a la inversa si se produjera una bajada de beneficios.

4.2. La transformación del *Minimal State* en un Estado “socioliberal”.

El gobierno, en su esfuerzo por mantener la capacidad para que la desigualdad no se produzca, tendrá que introducir elementos capaces de transformar, inclusive, la propia naturaleza de los diferentes estratos sociales. Un ejemplo claro, de esta exigencia serán las medidas dirigidas a los propietarios de las tierras. Los propietarios de las tierras son definidos duramente por Hume. El escocés asume que semejantes individuos nunca crean un excedente; su economía, al ser meramente de supervivencia, los vuelve ociosos —algo que por otra parte era completamente legítimo de cara a su libertad dentro de la sociedad y que no tendría por qué tener una connotación negativa. En este caso, el gobierno, según Hume, se ve forzado a tomar cartas en el asunto y perseguir una transformación antropológica en estos individuos —lo cual no deja de ser una acción bajo el juicio parcial, y una clara transformación de los objetivos con los que el gobierno se originó y que se correspondía con el hoy denominado *Minimal State*. El gobernante ha comprendido que la imparcialidad no es suficiente y que debe, de alguna forma u otra, articular mecanismos que transformen las propias voluntades y preferencias de determinados sectores de la población en beneficio de otros que se consideran más útiles a la conservación del poder y al equilibrio del Estado. En este sentido, una medida como la introducción del lujo, entendido como un valor en sí mismo, se convierte en una prioridad para el gobierno que ya, de esta forma, o más bien en función de esta exigencia, se desvirtúa interviniendo en el mercado. La introducción del lujo provocará una necesidad en los agricultores que los volverá más industriosos al querer generar excedente para acceder a los nuevos vehículos de honor como el lujo, obteniéndose como contrapartida la propia mejora y el desarrollo de la agricultura (Essays I, 302). El fin ha justificado unos medios que lo desvirtúan. La necesidad de un equilibrio en el mercado para garantizar el cumplimiento de las normas de justicia y la no proliferación de la estrategia *sensible knave*

transforma a su vez la propia naturaleza del gobierno e introduce en su código genético una capacidad social en su poder y una puerta a la manipulación del mercado y a la racionalización de su propio devenir.

4.3. Las políticas económicas del gobierno.

Será en las recomendaciones que Hume propone a los gobiernos en materia económica donde el conflicto entre imparcialidad y parcialidad y la propia transformación de la naturaleza del Estado se verán mejor reflejadas.

Seguir una política monetaria inflacionaria sería una de esas medidas. Hume la describiría en su ensayo *Of Money*:

“From the whole of this reasoning we may conclude, that it is of no manner of consequence, with regard to the domestic happiness of a state, whether money e in a greater or less quantity. The good policy of the magistrate consist only in keeping it, if possible, still increasing; because, by that means, he keeps alive a spirit of industry in the nation, and increases the stock of labour, in which consists all real power and riches. A nation, whose money decreases, is actually, at that time, weaker and more miserable than another nation, which possesses no more money, but is on the increasing hand” (*Essays I*, 315).

El incremento de la masa monetaria en un momento concreto del proceso del flujo económico tenía grandes efectos. El ajuste de precios y salarios no tenía lugar de manera instantánea, sino gradual. El salario, en este sentido, aumentaba primero con la consecuente introducción de más dinero al mercado; sin embargo, los precios tardaban más en reaccionar por lo que se aumentaba el consume y se reactivaba la economía volviendo a la estructura económico-política mucho más vigorosa⁵¹⁸.

La segunda medida sería incrementar las relaciones comerciales con otros países. La lógica de la competitividad operaba en la descripción humeana que aconsejaba al gobernante no temer la acumulación de dinero por parte de potencias vecinas

⁵¹⁸ Sería nocivo a la inversa, cuando el dinero decae, precisamente por la misma grieta temporal.

ya que dicho aumento del dinero solo volvería al país con menos dinero más competitivo, por lo que cíclicamente, la balanza en el comercio se mantendría estable.

La tercera de las medidas fundamentales era evitar una excesiva deuda pública debido a sus implicaciones nocivas de cara a la soberanía misma del país y a la capacidad del gobierno para garantizar el cumplimiento de la justicia:

“In this unnatural state of society the only persons, who possess any revenue beyond the immediate effects of their industry, are the stockholders, who draw almost all the rent of the land and houses, besides the produce of all the customs and excises. These are men, who have no connexion with the state, who can enjoy their revenue in any part of the globe in which they chuse to reside, who will naturally bury themselves in the capital in great cities, and who sink into the lethargy of a stupid and pampered luxury, without spirit, ambition, or enjoyment. Adieu to all ideas of nobility, gentry, and family. The stocks can be transferred in an instant, and being in such fluctuating state, will seldom be transmitted during three generations from father to son. Or were they remain ever so long in one family, they convey no hereditary authority or credit to the possessor, and by this means, the several ranks of men, which form a kind of independent magistracy in a state, instituted by the hand of nature, are entirely lost; and every man in authority derives his influence from the commission alone of the sovereign. No expedient remains for preventing or surprising insurrections, but mercenary armies: no expedient at all remains for resisting tyranny: Elections are between kings and people being totally removed, a grievous despotism must infallibly prevail. The landholders, despised for their poverty, and hated for other oppressions, will be utterly unable to make any opposition to it” (*Essays* 367-68)

Una deuda pública hipertrofiada sería inasumible únicamente con los impuestos al consumo, y en este sentido, su hambre voraz implicaría la imposición por parte del gobierno de nuevos impuestos que atentarían gravemente no solo contra la

libertad de los individuos, sino contra la propia lógica de las normas de la justicia y su espíritu, como ejemplifica la necesidad de imponer impuestos a las posesiones (Essay I, 366). Además, en lo relativo al ejercicio de poder, el resultado de una excesiva deuda pública era la pérdida clara de soberanía y el fantasma de la dictadura o la bancarrota (*Essays* I 369).

5. La republica perfecta

Hume había mostrado sus recelos respecto a la posibilidad de un diseño racional del gobierno en clave utópica basando la mayoría de sus argumentos en la imposibilidad de anticipar los diferentes problemas que surgirían del comercio de los hombres y su relación con el poder. Sin embargo, la creación de la autoridad, constatada históricamente, y el proceso de emancipación del poder frente a la arbitrariedad y el azar inherente al mercado abrían la posibilidad de analizar formalmente su constitución y, arropado en los hechos y la historia, deducir con claridad aquel ordenamiento y composición de fuerzas capaz de garantizar con mayor fiabilidad el cumplimiento de las normas de justicia.

En su ensayo *That politics may be reduced to a science*, y en una clara crítica a Pope, Hume se hacía dos preguntas fundamentales: de un lado, si había realmente alguna diferencia esencial entre una forma de gobierno y otra; del otro, si esa diferencia dependía única y exclusivamente de su administración. En el trasfondo de las preguntas transitaba una intuición que parecía inherente a todo el quehacer de la ciencia política y que no era otra que la búsqueda de una forma de gobierno mejor que las demás solo por su forma, capaz de eliminar del destino de sus gobernados el factor humano y facilitar así el ejercicio equilibrado de la libertad y el cumplimiento de las leyes de justicia.

Los que admitían la máxima que hacía depender el bienestar de la administración disponían de sobrados ejemplos en la historia. Las diferencias entre Enrique III y Enrique IV parecían corroborar la tesis que volvía espurio y estéril el debate por

la constitución o la forma de gobierno⁵¹⁹. Sin embargo, Hume dinamitaba dicha certeza mostrando que la diferencia, lejos de corroborar la máxima, servía de claro contraejemplo contra la misma. Las diferencias entre la administración de Enrique III y Enrique IV respondía a que precisamente la estructura de los gobiernos absolutos hacía depender la eficacia o no del gobierno de la administración o de la capacidad de los gobernantes. Hume apoyaba el argumento en la lógica inherente al gobierno libre y republicano:

“Un gobierno republicano y libre sería un absurdo si los frenos y controles previstos en la constitución no tuvieran verdadera influencia, y no hiciesen conveniente, incluso para los malvados, mirar por el bien público. Tal es la intención de estas formas de gobierno, y tales sus efectos reales cuando se hallan sabiamente constituidas; mientras que son fuente de todo desorden, y aun de los más negros crímenes, si en su concepción y trazo originales faltan capacidad u honestidad” (Ensayos p. 26).

Asumida la posibilidad de dibujar las líneas maestras de una constitución eficaz capaz de aglutinar lo mejor, Hume rastreará, en una suerte de análisis negativo, los principales errores cometidos por el hombre a la hora de constituir la composición de sus constituciones, con la clara intención de desnudar casi matemáticamente una forma artificial que desafiase al tiempo y al devenir propio de los hombres⁵²⁰. De los aciertos y errores de las repúblicas romana, veneciana o polaca, Hume extraerá una serie de principios fundamentales a partir de los

⁵¹⁹ “Compárese el gobierno francés bajo Enrique III y Enrique IV. Opresión, veleidad y artería en los gobernantes; facciones, sedición, traición, rebelión y deslealtad en los súbditos; tal era el miserable carácter de la primera de esas épocas. Pero cuando el príncipe patriota y heroico que después llegó al trono se hubo afirmado en él, tanto el gobierno como el pueblo y las cosas todas parecieron cambiar por completo; y ello a causa de la diferencia de ambos soberanos en temperamento y conducta. Ejemplos así podrían multiplicarse, en la historia antigua y en la moderna, en la extranjera y en la propia” (Ensayos pp. 25-26).

⁵²⁰ Hume tenía la certeza de que podíamos extraer conclusiones definitivas de las distintas ordenaciones constitucionales: “Tan grande es la fuerza de las leyes, y ele las diversas formas de gobierno, y tan escasa su dependencia del humor y el temperamento ele los hombres, que a veces se pueden deducir ele ellas consecuencias casi tan generales y ciertas como las de las ciencias matemáticas”. (Ensayos p. 26).

cuales diseñará su república perfecta y que pueden sintetizarse un axioma inicial⁵²¹:

“Podemos, pues, tener por axioma universal en política que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota a través de sus representantes forman la mejor monarquía, aristocracia y democracia” (Ensayos p. 29)

Dos puntos, pues, parecen ser las claves para la edificación de una constitución republicana: de un lado, la necesidad, inherente a la lógica liberal que impregna el pensamiento *humeano*, de que los ciudadanos no esperen gobernarse a sí mismos y deleguen ese menester a los gobernantes en calidad de representantes⁵²²; del otro, y con la única intención de prevenir desajustes en la neutralidad, deberían tomarse todas las medidas disponibles para evitar que los representantes adoptasen posicionamientos facciosos o partidistas, o actuaran como un cuerpo enfrentado a los representados.

Con esos mimbres Hume encara su propuesta constitucional en el ensayo sobre la república ideal de 1752. En ella, Hume establece una serie de contrapesos assemblearios y una suerte de lógica equilibrada de votaciones y vetos con la única intención de garantizar la ausencia de ese espíritu faccioso o de una acumulación nociva del poder. Así mismo, y dentro de la lógica republicana de su discurso,

⁵²¹ La república romana había cometido el grave error de dar todo el poder legislativo al pueblo sin permitir una voz negativa a la nobleza y a los cónsules. Este ilimitado poder lo poseían en un cuerpo colectivo y no representativo y las consecuencias fueron muy negativas: cuando el pueblo creció, debido a las conquistas, y se separó de la capital, las tribus de la ciudad aglutinaban todo el voto de modo que se convirtieron en el objeto del soborno demagógico por parte de aquellos que necesitaban ganar popularidad para con la misma ganar poder. El clientelismo que se produjo los volvió licenciosos y una fuente inagotable de tumultos y sediciones que acabaría con la llegada de César. Era pues el ejemplo histórico de los efectos de una democracia sin representación. El análisis de las repúblicas de Venecia y Polonia en lo que respecta a la composición del poder legislativo de la nobleza, que analizamos más arriba, también mostraba la necesidad de evitar la fragmentación del cuerpo.

⁵²² Ya comprendimos en el origen del gobierno esta necesidad para evitar el concurso de los gobernantes en el mercado y asegurar así su posición neutral como espectadores, fundamental para el mantenimiento de la imparcialidad, así como la tendencia entusiástica del pueblo y su incapacidad para la dirección del gobierno.

habilita la máxima de la vuelta a los principios como un modo de evitar que la desigualdad producida por el mercado o la incapacidad del gobierno para evitarlo se enquistase y no responda a la información moral de los futuros *sensible knaves*:

“the first year in every century is set apart for correcting all inequalities which time may have produced in the representative” (Essays 508)

Con esta medida Hume reconoce la fuerza y el papel como motor social e institucional de la figura disruptiva del *sensible knave* dentro de la lógica de la costumbre; asume el lugar privilegiado que esta estrategia tiene dentro del consumo entrópico de información moral por parte del gobierno; confirma que la persecución legítima por la igualdad en los agentes denominados como gamma y sometidos al espacio moral y artificial generado con la libertad de espontaneidad de las generaciones anteriores se traspa al gobierno quien no puede permanecer al margen si quiere conservar la esencia de su propia constitución. En definitiva, Hume asume implícitamente como parte del ejercicio del poder, y en función del desarrollo evolutivo del conflicto humano, la aplicación de una justicia intergeneracional traducida en medidas económicas y políticas que sobrepasan y trascienden la concepción de la imparcialidad que defendió en su origen.

Capítulo décimo:

Conclusiones.

Esta investigación perseguía desde un principio la sistematización de la teoría de la justicia *humeana* bajo un itinerario específico que partía de una comprensión en profundidad del agente, y de una modelización del proceso evolutivo que daba origen a las reglas de la justicia y al gobierno. A lo largo de los nueve capítulos que componen el cuerpo de la investigación hemos obtenido un ramillete de conclusiones que, creemos, corroboran las hipótesis interpretativas que nos propusimos en la introducción, al tiempo que satisfacen los distintos objetivos subordinados a las mismas. Trataremos de exponerlas lo más sucintamente posible para no repetir argumentos e información aportadas a lo largo del trabajo; en este sentido, trataremos de enumerar simplemente las conclusiones que bajo nuestro criterio suponen una novedad dentro de la interpretación y sistematización del pensamiento *humeano* dejando al lector la posibilidad de completar la misma con aquellas que sí encuentran lugares comunes dentro de la bibliografía secundaria y que seguro se encuentran por doquier en el resto de capítulos.

Desde el punto de vista del propio método *humeano* cuatro conclusiones merecen ser reseñadas:

1. Tras abrazar la lectura naturalista y entender el escepticismo del primer libro desde un punto de vista instrumental encaminado a esclarecer los límites de la razón, comprobamos cómo la reformulación en clave probabilística del conocimiento no afectaba a la capacidad epistemológica de su “ciencia del hombre”. El juicio probabilístico y la idea “sensitiva” del razonamiento

generaban un criterio de evidencia basado en un tipo específico de regla general que permitía la distinción entre creencias falsas y verdaderas —a pesar de pertenecer éstas al terreno de la sensación—, al mismo tiempo que la distinción entre los juicios —verdaderos o falsos en función de su mayor o menor probabilidad testada— acerca del hombre y su acción moral. Concluimos entonces que el principal objetivo del *Treatise* era doble y residía: de un lado, en la denuncia de las falsas *reglas generales* sobre las que se habían construido hasta entonces los principios en torno a la justicia; y del otro, en mostrar cómo las categorías morales no eran más que el resultado “artificialmente evolutivo” de ciertas contingencias filtradas por el andamiaje cognitivo y pasional congénito al individuo.

2. Concluimos que el resultado de la observación experimental *humeana* cristalizaba en una cartografía heterogénea de los caracteres y las motivaciones asociadas a las circunstancias socio-económicas de los individuos. El éxito de esta cartografía de cara a la “ciencia de hombre” residía en su capacidad para volver irrelevante al sujeto concreto y convertirlo en un elemento perfectamente sustituible y susceptible de ser analizado y rastreado, sin que la “información moral” se viera afectada, bajo el prisma del razonamiento casuístico basado en la previa caracterización antropológica de las *stations of life*.
3. Señalamos cómo la base desde la que dicho método experimental extraía sus “datos” resultaba de la conjugación de dos disciplinas fundamentales para comprender la propuesta antropológica *humeana*: la Historia y la poesía épica. La Historia ejercía su carácter de fuente “experimental” ofreciendo al investigador la conexión entre los grandes acontecimientos y las reacciones de las colectividades; mientras que las composiciones poéticas o épicas revelaban la manera en que estos acontecimientos afectaban a la volición del agente. La lectura conjunta de la Historia y la Épica servía, finalmente, para aislar las circunstancias colectivas y artificiales que asociadas a las respuestas pasionales de sus protagonistas individuales conformaban el dibujo de

ciertas regularidades en la conducta humana que acabarían constituyéndose inductivamente en “leyes”.

4. Desde nuestro enfoque evolucionista observamos que el proceso de conocimiento, de rastreo de la naturaleza humana, basado en dichos principios y disciplinas, estaba afectado por el carácter entrópico —tendente al desorden informacional en función del aumento del “ruido” sistémico— de la información moral. La artificialidad se reveló entonces un serio problema dentro de la propia evolución de la moralidad ya que introducía arbitrariedades de difícil esclarecimiento debido a la propia naturaleza de la costumbre y su conexión con la configuración de nuestras creencias y tendencias estables. Las “anomalías morales” se consideraron entonces como la única fuente de información moral relevante para el filósofo de cara a la comprensión de la propia naturaleza del desenvolvimiento evolutivo del individuo y sus implicaciones antropológicas y políticas.

En lo que concierne a la descripción de las limitaciones y características del agente *humeano*, que podríamos denominar “genérico”, diez conclusiones merecen ser destacadas:

5. Apuntamos cómo la concepción de *comunidad* que el individuo *humeano* manejaba presuponía un criterio de semejanza miope a la diferencia cronológica y material que separaba antropológicamente a los individuos, y los presuponía, de manera ilegítima, compartiendo la misma posición frente a los problemas colectivos como el de la inestabilidad de las posesiones. Los límites propios de las ideas generales mostraron a un individuo incapaz de salvar su parcialidad; un individuo que operaba sobre las realidades colectivas bajo la influencia de una ilegítima *invarianza de escala*, dada la irrelevancia informacional con la que asumía a las “nuevas generaciones” de individuos que se sumaban a la sociedad. Partiendo de estos rasgos epistemológicos, concluimos que la única objetividad que cabía atribuir a los sujetos involucrados en la gestación de las reglas de la justicia era la

objetividad posicional, así como la imparcialidad cerrada la única de la que serían capaces a la hora de configurar las propias reglas de justicia.

6. Observamos, también, la incapacidad endémica del agente *humano* para determinar las causas reales y complejas del conflicto de las posesiones. Esta limitación nos obligó a entender que la solución al mismo solo podría darse a partir de una simplificación a través de una construcción artificial de la semejanza que lo asociara a una experiencia más limitada y concreta, identificable en el stock de recuerdos del agente. Señalamos entonces el papel que jugaban la *artificial resemblance* y la *artificial contiguity* dentro de la capacidad para el razonamiento consecuencialista basado en la “ilusión objetiva” que le atribuimos al agente en lo relativo a su comprensión de la dimensión del problema al que se enfrentaba. La convención se perfilaba, pues, como el producto de esa comprensión ilegítima y ficticia en la que un punto de convergencia ciego, interpretado de forma distinta por los distintos protagonistas, conseguía equilibrarlos y hacerlos cooperar.
7. En lo relativo al papel de la razón en la agencia, defendimos el carácter instrumental de la razón en el agente, y aceptamos la capacidad de la creencia para generar acción. La naturaleza proteica de las creencias morales ocupó, también, un espacio importante por su relación con las estrategias alienadas y disruptivas dentro del escenario social en el que las reglas de la justicia ya operaban. A diferencia de aquellas que tenían que ver con la realidad física, las creencias morales surgían a partir de los sentimientos de valoración que se iban estandarizando entre los individuos. La necesidad de un periodo de gestación para la aparición de una estandarización de la evaluación, y por defecto de la posibilidad de disponer de un *general point of view* como criterio moral, hacía que las primeras creencias, fruto de los primeros juicios evaluativos, no fueran susceptibles de contenido epistemológico, sino existencias claramente originales. Sin embargo, una vez que el espacio moral se había constituido y estaba a la mano el *general point of view* como una hipótesis convencional a través de la cual sortear la

parcialidad de nuestra *sympathy* y asumir como “imparciales” los juicios y creencias que se habían establecido como normales dentro de los comportamientos humanos, merced a la creación, debido a la proyección de los primigenios sentimientos morales en la realidad neutra, de un escenario artificial y de una “cuasi-realidad moral” de la que el resto de nuevos agentes no podrá zafarse, las creencias sí eran susceptibles de verdad o falsedad probabilística —avaladas por el propio contexto probabilístico de evidencia epistemológico—, dejando de ser existencias originales para convertirse en naturalezas representativas dentro de la acción o evaluación *alienada* de los agentes. Explicamos entonces la capacidad motivadora de la creencia partiendo de la necesidad de ajuste que surgía en el agente e interpretándola como una forma interna de deber. El contexto artificial de creencias morales que había solapado a la realidad neutra se constituía en un contexto alienante para el nuevo agente (γ) en el que la evaluación moral ya estaba mediada por el perceptivismo: el agente encontraba una realidad moral proyectada desde la que creía que debía “percibir” correctamente la cualidad moral que se presuponía existía y que venía avalada por la aprobación de los demás, a la vez que servía las veces de contenido moral para un *general point of view* que ya no era un instrumento meramente procedimental. En este sentido, el agente se veía en la necesidad, para obtener una estabilidad en el reconocimiento social de su identidad y de su carácter, de ajustar su voluntad y sus motivaciones.

8. Comprendimos que en la definición *humeana*, el ejercicio del agente quedaba supeditado a la posibilidad de activar los mecanismos fundamentales para que su *poder social* se pudiera llevar a cabo. En este sentido, cualquier posibilidad de acción dentro de la sociedad necesitaba estar avalada por la aceptación y valoración de los demás, por lo que la libertad del agente dependía de su efectividad a la hora de producir causas para dicha aprobación, que podíamos diferenciar como meramente materiales o artificiales (léase, basadas en las creencias morales de naturaleza cognitivista).

La aceptación social desde el punto de vista material quedaba sujeta a la casuística del amor y por defecto a la del orgullo, y unía para siempre, dentro de la descripción *humeana*, el poder de hacer cosas en la sociedad, y la puesta en práctica del ejercicio de la voluntad y el de la libertad, con la adquisición de propiedades, riquezas etc. Desde el punto de vista del artificio cognitivo o costumbre, la capacidad de influencia social y desarrollo de la libertad quedaba vinculada a la adopción de las directrices instaladas como creencias constitutivas del nuevo sujeto social.

9. Entendimos que la prudencia se identificaba con la acción de las *calm passions*. Afirmamos entonces que las *calm passions* se generaban meced a la credulidad connatural al individuo y que se convertían en principio de acción debido a su regularidad y al rechazo genético a la novedad con el que Hume dotaba al individuo. Esta definición generaba una tensión a propósito de cómo comprender el contenido que articulaba la capacidad prudencial de la propia *calm passion* y que resolvimos en favor del *vulgar man* en detrimento del *wise man*, rechazando a su vez cualquier interpretación egoísta y atomizada del propio agente. Asumíamos, entonces, la incapacidad del agente socialmente “prudente” para discriminar en las causas aquellas que eran arbitrarias y no eficientes, y la necesidad de entender que la tendencia que determinábamos en las acciones estaba regida por una peligrosa arbitrariedad que conducía al agente a una suerte de mediocridad capaz de volver estable la sociedad a fuer de eliminar, al menos en el corto plazo, las aspiraciones de aquellos que por alguna u otra razón desarrollasen una capacidad escéptico-crítica como la que el propio Hume reflejaba en el *Treatise*. En el terreno moral, pues, el criterio que determinaba la mayor probabilidad —que servía como criterio de verdad y de “racionalidad”— era el propio desarrollo entrópico de la colectividad hacia equilibrios estables. Sería el “vulgo” —dado que sus respuestas al ser mayoritarias generaban mayor cohesión— el que decidiría qué sentimientos morales serían los adecuados para cada contexto social.

10. Defendimos, atendiendo al propio proceso de consolidación de las reglas de justicia tras la convención, tres modelos de agencia. En primer lugar, concebimos a un primer agente en el que la *calm passion* asimilaba y se nutría de las creencias y costumbres que generaba la convención y para el que dicha tendencia no suponía un conflicto de intereses ni un sacrificio inasumible respecto de lo que consideraba su placer más momentáneo; en segundo lugar, concebimos a un segundo tipo de agente para el que el sacrificio era mucho mayor, pero en el que la *calm passion*, alimentada en la panoplia de creencias que sustentaba la convención, compartía tendencia con el primer tipo de agente; en este individuo la decisión a favor de lo que consideraba su interés a largo plazo comportaba un “aparente esfuerzo”, ya que la pasión violenta podía afectar de manera más eficaz los resortes de su voluntad; sin embargo, ésta cedía con relativa facilidad al dominio de sus *calm passions*. Por último, podíamos concebir a un agente en el que las *calm passions* no se habían gestado dentro de los parámetros de la convención — quizá porque habían sido impermeables a los esfuerzos alienantes de la educación—, y en el que el juicio en torno a su propio interés partía de una concepción completamente distinta, y al margen de lo que dictaba la comunidad. Este individuo podía, aun así, cumplir socialmente con las exigencias de la comunidad, pero no bajo el dominio aparente de las *calm passions*, sino desde la influencia del razonamiento y la creencia instrumental, que le dictaban un comportamiento justo allí donde era observado, y la desobediencia de la norma allí donde no se exponía a la acusación de los demás, maximizando de esa forma la base de su futurible posición social, sin contradecir ni alienar su propio interés personal. Defendimos que el origen de esta estrategia se localizaba en la desigualdad que acababa originando el mercado pre-gubernamental, al mismo tiempo que especificamos que su “disponibilidad” se limitaba, precisamente, a ese espacio temporal y de desarrollo concreto como era el momento previo a la constitución del gobierno. Esa misma razón es la que nos hizo entender la estrategia del *sensible knave* como una estrategia generadora de información moral debido a

su desviación de la acción más probable esperada, una vez que dicha estrategia se multiplicaba por doquier.

11. Desde el punto de vista de la relación que Hume establecía entre el andamiaje pasional que movía al agente *humeano* y su relación directa con el entorno social, es decir, con la comunidad, observamos cómo el individuo *humeano* se alejaba de la definición que delimitaba al sujeto político liberal. Reseñamos la importancia de la vinculación entre la identidad del agente y las formas del orgullo y del amor que lo “cosían” de manera definitiva a su comunidad y a la opinión de sus componentes, como reflejaba la influencia del amor a la fama. Expusimos con detalle cómo surgía una suerte de “carácter nacional” a partir de la forma acrítica en la que los individuos asumían las reglas generales que vinculaban su identidad a la de la nación o comunidad y el juicio que elaboraban del resto de componentes. El sentimiento comunitario generaba una batería de tendencias que iban desde el rechazo de la desigualdad intragrupal que adoptaba a veces las formas de un altruismo basado en la estrategia maximín, hasta la aparición de una proto-escala de honores en función de la capacidad de los agentes por aumentar la “dignidad” del propio grupo y que debido la cercanía entre los agentes, lejos de generar envidias hacía emerger un sentimiento de emulación del que más tarde —y una vez eliminado el lazo de la cercanía— surgiría el esquema competitivo que daría origen al conflicto de las posesiones.

12. De la lógica comunitaria y su transformación de la realidad y el entorno de desenvolvimiento de la libertad en un artificio limitado por el espacio moral que surgiría tras la convención, extrajimos una conclusión fundamental para el problema suscitado por el *is-ought passage*. La relación *is-ought* dejaba de tener sentido aplicada al modelo de agencia que representaba el *sensible knave*, ya que el “is” había dejado de existir para él y se había confundido de manera indisoluble con el “ought quasi-real” proyectado por el resto de individuos sobre la “realidad” al punto de solaparla y sustituirla, y del que no

podía escapar. El sentido del *is-ought passage* se resumía en el aviso *humeano* de que la entera estructura social y moral se iniciaría con un artificio que transformaría en realidad de hecho la normatividad que surgiría de la repetición de juicios morales primigenios no cognitivos.

13. Desde el punto de vista motivacional, concluimos que la motivación se iba volviendo más artificial y por ende la libertad más reducida en función del propio crecimiento demográfico y en virtud del espacio de libertad, cada vez más artificial, sobre el que los individuos debían moverse.
14. Concluimos finalmente en rechazar la acusación de ambigüedad en Hume basada en la idea de que su pensamiento daba cabida a innumerables tipos de agencias y a motivaciones contrapuestas, mostrando cómo en realidad partían de una mala comprensión de la propia antropología del *Treatise* en la que lejos de habitar un solo agente, transitaban sus páginas tres modelos diferenciados de agencia y en esencia estancos, capaces de ser descritos en función del momento social en el que aparecen sus agencias y que en este trabajo identificamos como alfa, beta y gamma.

Respecto de la modelización del origen de la convención a partir de las herramientas habilitadas tanto por la teoría de juegos como por la teoría de la decisión racional, y de la interpretación bajo el paradigma evolucionista y la división de los diferentes agentes, ocho son las conclusiones más relevantes a las que ha llegado esta investigación:

15. Para volver coherente toda la descripción del origen de la justicia, dividimos a los agentes involucrados en la gestación de la convención en alfa y beta en función del contexto social en el que sus agencias se hacían efectivas diferenciando en ellos el carácter de sus pasiones y tendencias tales como la avidez. Comprobamos cómo en el estadio primitivo se mostraba la naturaleza desinteresada de ese primer individuo (alfa) y cómo su avidez y su capacidad para la posesión se ponían al servicio de la comunidad, casi de forma instintiva, adoptando lo que denominamos como una estrategia

maximín rawlsiana. El primer orgullo fue identificado como un orgullo grupal y en ningún caso individual. Expusimos cómo la comunidad comenzaba a valorar a sus mejores contribuyentes y a dotarlos de una dignidad que hasta entonces desconocían y cómo se generaba, en este sentido, una nueva categoría para describir a los individuos a través de la cual identidad y posesión se cogían para siempre de la mano en virtud del orgullo que surgía de sentirse valorado por agentes a los que les debíamos un respeto o a los que nos sentíamos profundamente unidos por los lazos del amor o la amistad. En el análisis de la evolución de ese modelo, vimos cómo la mutación de la “avidez positiva” venía, obligatoriamente, acompañada de un aumento demográfico que traía consigo la aparición de un nuevo grupo que denominamos beta en el que el amor ya no imponía su ley altruista, y en el que el deseo por el status estaba orientado más que a un reconocimiento directo e interpersonal de los demás, a un status que se había independizado del sujeto de valoración y que se había convertido en creencia y regla general para la división social. Una suerte de competición surgiría entonces, dada las condiciones materiales que en ese momento proto social estaban al alcance de todos por igual, que mediría en cierta forma la industria y determinación individuales de los agentes y donde la avidez comenzaría a mostrar, de manera involuntaria, su rasgo devastador y autodestructivo.

16. De cara a resolver uno de los principales escollos, verdadero cabo de Hornos, de la interpretación *humeana* a la hora de describir el origen de la justicia hicimos uso de uno de los principales problemas estudiados en la teoría de juegos. En aras de ofrecer la descripción de un escenario de no violencia, en el que la vida de los individuos no peligraba, fundamental para legitimar la concentración en las normas de propiedad que la propuesta de la justicia *humeana* defendía, modelizamos el origen de las circunstancias de la justicia a partir de la “tragedia de los comunes”. Resolvíamos en este sentido no solo el problema de la no violencia en el conflicto de las posesiones

precipitado por beta y su incapacidad para tomar una conciencia comunitaria de su avidez, sino las distintas críticas vertidas por autores como Barry o Baier a propósito de la condición de igualdad.

17. Desde la teoría de juegos se ofreció una descripción detallada del propio proceso de la convención, colectivo e individual, y una solución formalizada a la paradoja de la motivación. Afirmamos que la justicia, entendida como un comportamiento equitativo (o imparcial), que suponía una redirección del interés individual que obligaba a compartir, bajo unas determinadas reglas, el espacio de posesiones finito del que disponían los agentes, solo tenía sentido como estrategia dentro de un problema de negociación simétrico, y sólo si este era interpretado desde una perspectiva evolucionista. Para nosotros el problema de la justicia en Hume tenía, pues, una dimensión colectiva y otra individual que diferían sustancialmente, a pesar de que una no se entendía sin la otra. Desde el plano colectivo, el problema al que se enfrentaba la sociedad era el de coordinarse en una estrategia libre de contenido, puramente formal, que habilitara el espacio propicio para desarrollar normas que permitieran la convivencia. Desde el punto de vista individual, el problema al que se enfrentaba el individuo era el de reorientar su motivación estratégica y egoísta, y asumir la cooperación como la mejor fórmula para su propia felicidad o supervivencia en un contexto, no de vida o muerte, pero sí de desarrollo de la identidad como era el de los honores y la fama. Si bien el juego individual se identificó como un juego de cooperación cristalizado en un dilema del prisionero iterado, el juego colectivo adoptaba la forma de un juego de coordinación simétrico no puro.
18. Rechazamos desde un principio la simplificación en la modelización de autores como Hardin o Barry, debido a que obviaban la compleja dinámica del escenario polimórfico, en lo que a estrategias se refería, que suponía el propio desarrollo de la convención, y nos posicionamos en favor de una comprensión cercana a la idea de Bicchieri donde diferentes estrategias jugadas en distintos momentos y con distinta información podían

coordinarse. En este sentido, utilizamos a Lewis para mostrar que la convención por sí misma era puramente arbitraria, y no tenía por qué maximizar la utilidad de cada uno de los individuos, rechazando en este sentido la idea de ventaja mutua. Utilizamos, a su vez, la idea del punto focal de Schelling como modelo para comprender la decisión interdependiente sin conocimiento previo o mutuo a partir de una expectativa fiable en la acción del otro, para mostrar la viabilidad de una coordinación entre sujetos como los *humeanos* incapaces de una lectura completa del problema. Mostramos un modelo factible de preferencias ordinales sumadas a la experiencia asumida en conflictos similares en el pasado, como el familiar, que habilitaba, a pesar de las preferencias desiguales y de un esquema de pagos con equilibrios desiguales también, la consecución de un “*salient*” o equilibrio sobresaliente que acababa situado en el primer lugar de sus respectivos órdenes de expectativa individuales y les permitía resolver el conflicto satisfactoriamente a través de una única salida —buena o mala— que deducían que el otro también había entendido como la única posible. Esto permitía resolver, a su vez, la paradoja de la coordinación utilizando individuos como los descritos por Hume con claras limitaciones a la hora de comprender la naturaleza de los problemas colectivos. Con la teoría del *salient* no era necesario que ninguno de los implicados tuviera plena conciencia de estar resolviendo un problema general, al mismo tiempo que el punto de equilibrio no tenía por qué cumplir con la optimalidad de Pareto de manera que se resolvía la aceptación de la convención por parte de aquellos que ganaban poco o casi nada con el equilibrio. El modelo, además, se adaptaba perfectamente a la idea de sencillez que Hume predica como causa de la solución a partir de la imaginación, al mismo tiempo que garantizaba la idea defendida en esta tesis de que en el origen de la convención hay una integración del otro en nuestra perspectiva y por defecto una consolidación de su identidad y su dignidad.

19. Demostramos cómo el desarrollo de la convención diluía progresivamente la racionalidad modular en favor de una réplica orientada por la creencia que

era la responsable de transformar progresivamente el modelo individual de cooperación en uno de coordinación que limitaba, cada vez más, la libertad de las nuevas generaciones en favor de la imitación. Comprobamos la viabilidad del propio desarrollo progresivo de la estrategia adoptada en el *salient* utilizando el modelo de réplica de Skyrms bajo los condicionantes estipulados en el *Treatise* por Hume. A partir de la teoría de la utilidad esperada de Jeffrey y la *voodoo decision theory* explicamos, de un lado, el comportamiento del individuo con información incompleta y cómo la tendencia a la correlación espúrea y a la conexión dentro de nuestras expectativas de las expectativas de los demás hacía que la justicia se consolidara en la conciencia vulgar.

20. De la consolidación de la convención dedujimos la aparición de las condiciones de posibilidad para la adopción del *general point of view*, y por defecto la creación de un nuevo espacio para la agencia: el espacio moral. Rechazamos, pues, la posibilidad de una *uncultivated moral*, en el agente *humeano*, y asumimos que la creación de todo el ramillete de virtudes, ya fueran artificiales o naturales, se gestó tras la convención. Defendimos esta propuesta, usando, de un lado, algunos de los principales argumentos de Woozley, King etc., adaptados por nosotros; y del otro, demostrando cómo la convención consolidaba definitivamente la identidad y el carácter y permitía, con la estabilización de las *stations of life*, la posibilidad de la previsión en el comportamiento y por ende de la evaluación moral toda vez que ya el agente había experimentado la posibilidad de una perspectiva compartida.

21. Para mantener la coherencia y salvar las ambigüedades en las que Hume incurre cuando describe el origen del gobierno postulamos la existencia de un nuevo agente, gamma, cuya naturaleza podíamos dividir en dos estrategias diferenciadas: de un lado, aquella que incumplía las reglas dominada por una avidez no reconducida y ajena a los criterios sociales más elementales; y del otro, la estrategia *sensible knave*. Definimos la estrategia

sensible knave como una estrategia que surgía cuando el mercado había generado una desigualdad palmaria que obligaba a aquellos que, aun aceptando la justicia habían sido castigados por la suerte moral, a llevar una doble vida aprovechando las excepciones que la propia justicia les ofrecía para medrar. En este sentido, su comportamiento justo debía entenderse como el resultado de un cálculo instrumentalista de cara a mantener una reputación y una evaluación moral positiva por parte de los demás, basado en su capacidad para sortear el decurso propio de las estrategias individuales y conservar entre su repertorio una fuerte racionalidad modular. Rechazamos, pues, la lectura que hacía de la estrategia *sensible knave* una estrategia habilitada para todos los agentes, así como aquellas que interpretaban la misma bajo el esquema de la integridad. Asumíamos a su vez, que la réplica o el éxito de la misma comportaba una información moral útil al gobierno a la hora de reestructurar su propio ejercicio de cara a garantizar el cumplimiento de la justicia.

22. La ausencia de orgullo en la acción del *sensible knave* sumada a la interpretación del beneficio imperceptible que dicha estrategia reporta en aquellos en los que la justicia se ha convertido en obligación moral, así como la propia idea *humeana* de que es el incremento de la riqueza y la propia dinámica del mercado la que precipitará el conflicto y la génesis del gobierno sustentan nuestra propuesta. La ausencia de orgullo muestra a un agente sometido por las circunstancias cuya acción se debería entender como una llamada de atención (información moral) acerca de los errores estructurales y evolutivos del propio mercado. Es por eso que, en contra de King, podríamos entender una circunstancia en la que el *sensible knave* podría sentirse “orgullosa” sin comprometer el tejido moral *humeano*. Si andado el tiempo, la información moral producida por el *sensible knave* condujera a una transformación más eficiente de las instituciones y habilitadora por ende de mayores espacios para el ejercicio de la libertad, el agente podría sentir una especie de orgullo al sentirse participe de semejante éxito social. Este orgullo

no estaría cuestionado por el principio de paridad porque un espectador imparcial con la información del cambio institucional podría interpretar la acción del *sensible knave* en el pasado como una muestra de *greatest of mind*.

En lo referente a la titularidad del gobierno y a la relación de la justicia con el poder, tres son las principales conclusiones:

23. Mostramos cómo el desarrollo de la justicia y sus normas sirvieron de criterio para la composición y la estructura del poder, y convirtieron, en una metamorfosis cuasi mágica, la “suerte moral” de algunos individuos en el mercado en una legitimidad para el uso de la fuerza avalada por una capacidad para reconducir las voluntades más dispares en virtud de la polémica conexión que Hume establecía entre propiedad y perfil psicológico para el gobierno.
24. Comprobamos cómo el propio ejercicio del gobierno no era ajeno a la dinámica de los acontecimientos y pronto comprendía la necesidad, para cumplir con su objetivo, de generar: de un lado, una fuente de legitimidad y poder diferente de la original que, recordemos, estaba basada en la nuda propiedad; y del otro, la necesidad fundamental para su supervivencia de auto controlarse. Concluimos entonces que el primer rasgo que caracterizaba al desarrollo histórico del poder era, pues, la creación de la autoridad. La finalidad de su creación era doble. De un lado, su objetivo principal era desterrar para siempre de la práctica política y del ejercicio de la libertad humana la inestabilidad natural. Esto último, según Hume, solo se conseguía eliminando la conexión primigenia que se dio entre el poder y la propiedad. Como consecuencia directa de esta separación, y merced a la condición natural del individuo cuando formaba parte integrante de una asamblea, serviría, también, para mantener de manera estable el control y el equilibrio político entre los distintos cuerpos surgidos de la propia división del poder. Una división que debíamos entender como el resultado formal evolutivo del propio autocontrol que el poder debía asumir en su ejercicio.

25. Desarrollamos toda la batería de transformaciones que el propio devenir social exigía al gobierno. En el plano político destacaba el uso instrumental de la corrupción y la propia libertad de prensa como modos de control y acceso a la información moral útil. En el terreno económico comprobamos cómo el propio desarrollo del mercado obligaba al gobierno a intervenir con políticas económicas activas que transformaban su propia naturaleza imparcial e inoculaban en su ejercicio la aparición de juicios parciales para garantizar, paradójicamente, unas reglas de justicia que se habían fundado sobre dicho principio indiscutible. Por último, comprobamos cómo en la composición de su república perfecta Hume asumía los desequilibrios que el mantenimiento de la imparcialidad suponía cuando iba asociado al desarrollo político de las sociedades y hacía un guiño republicano en favor de la inclusión de determinados parámetros de justicia intergeneracional dentro de la propia lógica del gobierno.

Bibliografía

- Abramson, Kate. «Sympathy and Hume's Spectator-centered Theory of Virtue.» *A Companion to Hume*. Ed. Elizabeth Radcliffe. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- . «Two Portraits of the Humean Moral Agent.» *Pacific Philosophical Quarterly* 83 (2002): 301-334.
- Ainslie, Donald C. «The Problem of the National Self in Hume's Theory of Justice.» *Hume Studies* 21.2 (1995): 289-314.
- Albee, Ernest. *A History of English Utilitarianism*. London, 1901.
- Allan, James. «Justice, Language and Hume: A Reply to Matthew Kramer.» *Hume Studies* 1.18 (1992): 81-94.
- Aranda Fraga, Fernando. «Costumbre y consenso en la teoría liberal de la justicia de David Hume.» *Convivium* 19 (2006): 3-22.
- Árdal, P.S. «Another look at Hume's Account of Moral Evaluation.» *Journal of the History of Philosophy* 15 (1997): 405-421.
- . «Hume and Davidson on Pride.» *Hume Studies* 2.15 (1989): 387-394.
- . *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1966.
- Arrow, Kenneth. *Social Choice and Individual Values*. Nueva York: Wiley, 1951.
- Atkinson, R. F. «Hume on "Is" and "Ought": A Reply to Mr MacIntyre.» *Philosophical Review* 70 (1961): 231-238.

- Aumann, R. «Agreeing to disagree.» *The Annals of Statistics* 4 (1976): 1236-1239.
- Axelrod, R. *The Evolution of Cooperation*. Nueva York: Basic, 1984.
- Ayer, A. J. *Hume*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Baier, Annette. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.
- . «Artificial Virtues and the Equally Sensible Knaves: A Response to Gauthier.» *Hume Studies* 2.18 (1992): 429-440.
- . «Hume's Account of Social Artifice —Its Origins and Originality.» *Ethics* 98 (1988): 757-778.
- Baillie, J. *Hume on Morality*. London: Routledge, 2000.
- Baldwin, Jason. «Hume's Knave and the Interest of Justice.» *Journal of the History of Philosophy* 42.3 (2004): 277-296.
- Baron, Marcia. «Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues.» *Canadian Journal of Philosophy* XII.3 (1982): 539-555.
- Baroncelli, F. *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*. Firenze: La Nuova Italia, 1975.
- Barry, Brian. «David Hume as a Social Theorist.» *Utilitas* 22.4 (2010): 369-392.
- . *La justicia como imparcialidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Beattie, James. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*. London, 1773.
- Bennet, D. «Hume's Pride.» Vermazen, B. *Essays on Davidson*. Oxford: University Press, 1985. 89-91.

- Bentham, Jeremy. *A Fragment on Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Berlin, Isaiah. *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- . *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1998.
- Besser-Jones, Lorraine. «The Role of Justice in Hume's Theory of Psychological Development.» *Hume Studies* 32.2 (2006): 253-276.
- Bicchieri, Cristina. *The Grammar of Society. Nature and dynamics of Social Norms*. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.
- Binmore, Ken. *Game Theory. A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- . *Just Playing: Game Theory and the Social Contract II*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- . *Natural Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2005.
- . *Playing Fair: Game Theory and the Social Contract I*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- . *Playing for Real*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- Blackburn, Simon. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- . *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Botwinick, Aryeth. *Ethics, Politics and Epistemology: A Study in the Unity of Hume's Thought*. Lanham: University Press of America, 1980.
- Braithwaite, R. B. *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*. Nueva York: Cambridge University Press, 1955.
- Bricke, J. *Mind and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. Paterson: Littlefield Adams, 1959.

- Broadie, Alexander, ed. *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge: University Press, 2003.
- Broome, John. «Normative Practical Reasoning.» *Proceedings of the Aristotelian Society* 75 (2001): 175-193.
- Brown, Charlotte. «From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation.» *Hume Studies* 20.1 (1994): 19-35.
- . «Is Hume an Internalist?» *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 69-87.
- Brownsey, P.F. «Hume and the Social Contract.» *The Philosophical Quarterly* 28.111 (1978): 132-148.
- Buckle, Stephen. *Natural Laws and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Buckle, Stephen y Castiglione, Dario. «Hume's Critique of the Contract Theory.» *History of Political Thought* XII.3 (1991): 457-480.
- Butler, Joseph. *Fifteen Sermons preached at Rolls Chapel*. London: John and Paul Knapton, 1749.
- Capaldi, Nicolas. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne, 1975.
- . *Hume's Place in Moral Philosophy*. Nueva York: Peter Lang, 1992.
- Castiglione, S. *Giustizia e bene comune in David Hume*. Milano: Giuffrè, 1964.
- Church, R.W. *Hume's Theory of the Understanding*. Nueva York: Cornell University Press, 1935.
- Clarke, John. *The Foundation of Morality in Theory and Practice Considered*. York: Gent and Betterworth, 1726.
- Clarke, Samuel. *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation: The Boyle Lectures 1705 in the Works of Samuel Clarke*. Nueva York: Garland Publishing, 1978.

- Cogan, Thomas. *A Philosophical Treatise on the Passions*. London: S. Hazard, 1802.
- . *An Ethical Treatise of the Passions. Founded on the Principles investigated in a Philosophical Treatise*. London: John Binns, 1810.
- Cohen, Gerry. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Cohon, Rachel. *Hume: Moral and Political Philosophy*. Ahlershot: Dartmouth Publishing Company, 2001.
- . *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- . «Is Hume a Noncognitivist in the Motivation Argument?» *Philosophical Studies* 85 (1997): 251-266.
- . «The Common Point of View in Hume's Ethics.» *Philosophy and Phenomenological Research* 57.4 (1997): 827-850.
- Copp, David. *Morality, Normativity, and Society*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.
- . «Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism .» *Social Philosophy and Policy* 18 (2001): 1-43.
- Crisp, Roger. «Hume on Virtue, Utility, and Morality.» *Virtue Ethics: Old and New* . Ed. Stephen Gardiner. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Cudworth, Ralph. *A Treatise of Free Will*. Ed. John Allen. Londres: John W. Parker West Strand, 1838.
- Cumberland, Richard. *A Treatise of the Law of Nature*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

- Darwall, Stephen. «Hume and the invention of utilitarianism.» Wright, M.A. Stewart y John. P. *Hume and Hume's Connections*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- . *Impartial Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- . «Motive and Obligation in Hume's Ethics.» *Noûs* 27.4 (1993): 415-448.
- . «Sympathetic Liberalism.» *Philosophy and Public Affairs* 28 (1999): 139-64.
- . *The British moralist and the internal "ought" 1640-1740*. Cambridge: University Press, 1995.
- Davidson, D. «Hume's Cognitive Theory of Pride.» *Journal of Philosophy* 73 (1976): 744-757.
- Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. Nueva York: Columbia University Press, 1991.
- Della Volpe, G. *La filosofia dell'esperienza di David Hume*. 2 vols. Firenze: Sansoni, 1933-1935.
- Ellsberg, D. *The Theory and Practice of Blackmail: Formal Theories of Negotiation*. Urbana: University of Illinois Press, 1975.
- Elster, John. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Falk, W.D. «Hume on Is and Ought.» *Canadian Journal of Philosophy* VI.3 (1976): 359-78.
- Fate Norton, D, ed. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Fate Norton, D. *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

- FitzPatrick, William. *Teleology and the Norms of Nature*. Nueva York: Garland., 2000.
- Flew, Anthony. *Hume's Philosophy of Belief*. London: Roudlege and Keagan Paul, 1961.
- Flew, Anthony. «On the interpretation of Hume.» VVAA. *The is-ought question*. Ed. W. D. Hudson. Londres: MacMillan Press, 1983.
- . «Three Questions About Justice in Hume's Treatise.» *The Philosophical Quarterly* 26.102 (1976): 1-13.
- Fogelin, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- . *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Fogelin, Robert. «The Tendency of Hume's Skepticism.» *The Skeptical Tradition*. Ed. Miles Burnyeat. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Foot, Philippa. «Hume on Moral Judgment.» *Virtue and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1978.
- . *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Forbes, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Nueva York y Londres: Cambridge University Press, 1975.
- Forbes, Margaret. *Beattie and His Friends*. Westminster: A. Constable & Company, Limited, 1904.
- Force, James E. «Hume's Interest in Newton and Science.» *Hume Studies* (1987): 166-216.

- Foster, D. y H.P. Young. «Cooperation in the short and in the long run.» *Games Economic Behavior* 3 (1991): 145-156.
- Frankena, W. K. «The Naturalistic Fallacy.» *Reading in Ethical Theory*. Ed. W. Sellars & J. Hospers. New York: Appleton Century Crofts, 1952.
- Fudenberg, D. y D. Levine. *The Theory of Learning in Games*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Garret, Don. «'A Small Tincture of Pyrrhonism': Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man.» *Pyrrhonian Skepticism*. Ed. Walter Sinnott-Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 2004. 68-98.
- . «The First Motive to Justice: Hume's Circle argument Squared.» *Hume Studies* 33.2 (2007): 257-288.
- Gauthier, David. «Artificial Virtue and the Sensible Knave.» *Hume Studies* 18.2 (1992): 401-427.
- . «David Hume: Contractarian.» *Philosophical Review* 88 (1979): 3-38.
- . *Moral by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- . *Moral Dealing. Contract. Ethics and Reason*. Ithaca. N.Y.: Cornell University Press, 1990.
- Gauthier, David. «Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd.» VVAA. *Midwest Studies in Philosophy VII*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 11-29.
- Gertner, W., P. Pattanaik y K. Suzumura. «Individual rights revisited.» *Economica* 59 (1992): 161-178.

- Glathe, A. B. *Hume's Theory of the Passions and Morals*. Berkeley: University of California Press, 1950.
- Glossop, Ronald J. «Is Hume a “Classical Utilitarian”?» *Hume Studies* 2.1 (1976): 1-16.
- Glossop, Ronald J. «The Nature of Hume's Ethics.» *Philosophy and Phenomenological Research* 27 (1967).
- Goldie, Mark. y Wokler, Robert, ed. *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Gordon, Robert M. «Sympathy, Simulation, and Impartial Spectator.» *Ethics* 105 (1995): 727-742.
- Gough, J. W. *The Social Contract*. Oxford: Clarendon Press, 1938.
- Greefrath, Bernd. «Hume's Metaethical Cognitivism and the Natural Law Theory.» *Journal of Value Inquiry* 25.1 (1991): 73-79.
- Green, T. H. *Hume and Locke*. Nueva York: Cornell, 1968.
- Grotius, Hugo. *The Right of War and Peace*. Ed. Richard Tuck. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Haakonssen, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . «Hume's Obligations.» *Hume Studies* 4.1 (1978): 7-17.
- . *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*. Ed. Knud Haakonssen. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Hampton, Jean. «Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?» *Hume Studies* 21.1 (1995): 57-74.

- . *The Authority of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hardin, Garrett. «The Tragedy of Commons.» *Science* 162 (1968): 1243-1248.
- Hardin, Russell. *Collective Action*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1982.
- . *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: University Press, 2007.
- Hare, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- . *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Harman, Gilbert. «Moral Agent and Impartial Spectator.» *The Lindley Lecture*. Kansas: The University of Kansas, 1986.
- Harris, James. «Hume on the moral obligation to justice.» *Hume Studies* 36.1 (2010): 25-50.
- Harris, James. «Hume's Four Essays on Happiness and their Place in the Move from Ethics to Politics.» *New Essays on David Hume*. Ed. Emilio Mazza y Emanuele Ronchetti. Milán: FrancoAngeli, 2007. 223-235.
- Harrison, Jonathan. *Hume's Moral Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- . *Hume's Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Harsanyi, J. *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Nueva York: Cambridge University Press, 1977.
- Harsanyi, J. y R. Selten. *A General Theory of Equilibrium Selection in Games*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.
- Hart, H. L. A. *The Concepts of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Hendel, C.W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton: University Press, 1925.
- Herodoto. *Historia*. Trad. Carlos Schrader. 5 vols. Madrid: Gredos, 1999.

- Hiskes, Richard. «Has Hume a Theory of Social Justice?» *Hume Studies* 3 (1977): 72-93.
- Hobbes, Thomas. *El ciudadano*. Ed. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Debate, 1993.
- . *Elementos de Derecho Natural y Político*. Trad. D. Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- . *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- . *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Ed. Sir William Molesworth. 11 vols. London: John Bonn, 1840.
- . *The Treatise of Human Nature and that on Liberty and Necessity with a supplement*. London: Black Horse Court, 1812.
- Homiak, Marcia L. «Hume's Ethics: Ancient or Modern?» *Pacific Philosophical Quarterly* 81 (2000): 215-236.
- Hope, Simon. «The Circumstances of Justice.» *Hume Studies* 36.2 (2010): 125-148.
- Hubin, Donald. «The Scope of Justice.» *Philosophy and Public Affairs* 19 (1979): 3-24.
- . «What's Special about Humeanism?» *Nous* 33.1 (1999): 30-45.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. 2ª edición, texto revisado y notas de P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- . *Ensayos políticos*. Trad. César Armando Gómez. Madrid: Unión Editorial, 2005.
- . *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Jaime de Salas Ortueta. Barcelona: Altaya, 1994.
- . *New Letters of David Hume*. Ed. R. Klibansky y E.C. Mossner. Oxford: University Press, 1954.

- . *The Letters of David Hume*. Ed. J.Y.T. Greig. 2 vols. Oxford: University Press, 1932.
- . *The Philosophical Works of David Hume*. Ed. T. H. Green and T. H. Grose. 4 vols. Edimburgo: Black and Tail, 1826.
- Hunter, G. «Hume on "Is" and "Ought".» *Philosophy* 37 (1962).
- Hunter, Geoffrey. «A Reply to Professor Flew.» VVAA. *The is-ought question*. Ed. W. D. Hudson. Londres: MacMillan Press, 1983.
- Hurbusrt, R.H. *Hume, Newton and the Design Argument*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.
- Hursthouse, Rosalind. «Virtue Ethics and Human Nature.» *Hume Studies* 25.1 (1999): 67-82.
- Hutchenson, Francis. *Collected Works*. 7 vols. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969-71.
- Huxley, Thomas. H. *Hume: With Helps to the Study of Berkeley*. Londres: Macmillan, 1894.
- Jeffrey, R. *The Logic of Decision*. 2ª revisada. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- Johnston, G. A. *Selections from The Scottish Philosophy of Common Sense*. Chicago y Londres: The Open Court Publishing Company, 1915.
- Jones, P. *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1982.
- Joyce, Richard. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Kail, P. J. E. «Précis of Projection and Realism in Hume's Philosophy.» *Hume Studies* 15.1 (2010): 61-65.

- Kail, P. J.E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Kandori, M., G. J. Mailath y R. Rob. «Learning, Mutation and Long Run Equilibria in Games.» *Econometrica* 61.1 (1993): 29-56.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Kaufmann, Walter. «The Origin of Justice.» *Review of Metaphysics* 23.2 (1969): 209-240.
- Kemp Smith, Norman. «The Naturalism of Hume (I).» *Mind* 14.54 (1905): 149-173.
- . «The Naturalism of Hume (II).» *Mind* 14.55 (1905): 335-347.
- . *The Philosophy of David Hume*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2005.
- King, James. «Hume's Classical Theory of Justice.» *Hume Studies* 7.1 (1981): 32-54.
- . «Pride and Hume's Sensible Knave.» *Hume Studies* 24.1y2 (1999): 123-138.
- Kisner, Matt. «Why Take up the Common Point of View? Hume on Moral Motivation.» *Hume International Conference*. Edimburgo, s.f.
- Kitcher, Philip. «The Evolution of Human Altruism.» *Journal of Philosophy* 90 (1993): 497-519.
- Korsgaard, Christine. «Skepticism about Practical Reason.» *The Journal of Philosophy* 83.1 (1986): 5-25.
- . «The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics.» *Hume Studies* 25.1-2 (1999): 3-41.

- Korsgaard, Christine. «The Normativity of Instrumental Reason.» *Ethics and Practical Reason*. Ed. Garret Cullity y Berys Gaut. New York: Clarendon Press, 1997. 215-254.
- . *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- Kramer, Matthew. «The Deferral of Nature in Hume's Theory of Justice.» *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 2.2 (1989): 139-150.
- Kuflik, Arthur. «Hume on Justice to Animals, Indians and Women.» *Hume Studies* 24 (1998): 53-70.
- Kydd, Rachel M. *Reason and Conduct in Hume's Treatise*. Nueva York: Russell and Russell, 1964.
- Laing, B. M. *David Hume*. London: E. Benn, 1932.
- Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London: Archon Books, 1967.
- Lewis, David. «Causal Decision Theory.» *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1981): 5-30.
- . *Convention*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- . «Desire as Belief.» *Mind* 97 (1988): 323-332.
- Lipkin, Robert J. «Altruism and Sympathy in Hume's Ethics.» *Australasian Journal of Philosophy* 65 (1987): 18-32.
- Lister, Andrew. «Hume and Rawls on the Circumstances and Priority of Justice.» *Historical of Political Thought* 26 (2005): 664-695.
- Livingston, Donald W. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University Press, 1984.
- Livnat, Yuval. «Benevolence and Justice.» *Journal of Value Inquiry* 37.4 (2003): 507-15.

- Lloyd, W. F. *Two Lectures on the Checks to Population*. Nueva York: Mentor, 1948.
- Loeb, Luis. «Hume on Stability, Justification and Unphilosophical Probability.» *Journal of History of Philosophy* 33 (1995): 101-131.
- Long, Douglas. «Utility and the 'Utility Principle': Hume, Smith, Bentham .» *Utilitas* 2 (1990): 12-39.
- Lucas, J. R. *The Principles of Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Luckes, Steven. *Individualism*. Oxford: Baso Blackwell, 1973.
- Lyons, David. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- MacIntyre, Alasdair. «Hume on "is" and "ought".» VVAA. *The is-ought question*. Ed. W. D. Hudson. Londres: MacMillan Press, 1983.
- . *Whose Justice? Which Rationality?* Londres: Duckworth, 1988.
- Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Middlesex England: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- . *Hume's Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Macleod, Alistair. «Rule Utilitarianism and Hume's Theory of Justice.» *Hume Studies* 7.1 (1981): 74-84.
- MacNabb, D. G. C. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Hamden, Conn: Archon, 1966.
- Magri, Tito. «Natural Obligation and Normative Motivation in Hume's Treatise.» *Hume Studies* 22.2 (1996): 231-253.
- Mandeville, Bernard. *The Fables of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*. Ed. F.B. Kaye. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Margolis, H. *Selfishness, Altruism, and Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- Martinez de Pisón Cavero, José. «David Hume: La solidez del artificio.» *Ágora* 11.1 (1992): 133-147.
- Mason, Michelle. «Hume and Humean on Practical Reason.» *Hume Studies* 31.2 (2005): 347-378.
- Maynard Smith, J. *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Mazza, Emilio y Ronchetti, Emanuele, ed. *New Essays on David Hume*. Milán: Franco Angeli, 2007.
- McArthur. *David Hume's Political Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- McClenen, E. *Rationality and Dynamic Choice Foundational Explorations*. Nueva York: Cambridge University Press, 1990.
- McDowell, John. «Two Sorts of Naturalism.» *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. Ed. Rosalind Hursthouse. New York: Clarendon Press, s.f. 149-79.
- McGilvary, Evander Bradley. «Altruism in Hume's Treatise.» *The Philosophical Review* 12.3 (1903): 272-298.
- Meeker, Kevin. «Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist?» *Hume Studies* 24.1 (1998): 31-52.
- Milgrom, P. «An axiomatic characterization of common knowledge.» *Econometrica* 49 (1981): 219-222.
- Miller, David. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford: University Press, 1984.
- Millgram, Elijah. «Was Hume a Humean?» *Hume Studies* 21.1 (1995): 75-93.

- Moore, J. «Hume's Theory of Justice and Property.» *Political Studies*, 24 (s.f.): 103–19.
- Moore, J. «Natural Law and the Pyrrhonian Controversy.» *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment*. Ed. P. Jones. Edinburgh: John Donald, 1988.
- Morris, Edward. «Hume's Skepticism About Reason.» *Hume Studies* 15.1 (1989): 39-60.
- Mossner, E. C. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Mounce, M. O. *Hume's Naturalism*. Londres: Routledge, 1999.
- Murphy, Jeffrie G. «Hume and Kant on the Social Contract.» *Philosophical Studies* 33 (1978): 65-79.
- Nagel, Thomas. *The View From Nowhere*. Nueva York: Oxford University Press, 1986.
- Noxon, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Alianza Universidad, 1987.
- Nozick, Robert. «Newcomb's Problem and Two Principle of Choice.» *Essays in Honor of C. G. Hempel*. Ed. N. Reschel. Dordrecht: Reidel, 1969. 114-146.
- Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2006.
- O'Day, Ken. «Hume's Distinction between the Natural and Artificial Virtues.» *Hume Studies* 20.1 (1994): 121-142.
- Olson Jr, M. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Mass.: University Press, 1965.
- Olson, Jonas. «Projectivism and Error in Hume's Ethics.» *Hume Studies* 37.1 (2011): 19-42.
- Ordeshook, Peter C. *Game Theory and Political Theory. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Passmore, John. *Hume's Intentions*. Cambridge: University Press, 1980.
- Pears, David. *Hume's System: An Examination of the First Book of His Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Penelhum, Terence. *Hume*. Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1992.
- Perelman, Foriers y C. «Natural Law and Natural Rights.» *Dictionary of the History of Ideas*. Ed. P. Wiener. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1973.
- Phillips, David. «Hume on Practical Reason: Normativity and Psychology in Treatise 2.3.3.» *Hume Studies* 31.2 (2005): 299-316.
- Pigden, Charles R., ed. *Hume on Is and Ought*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010.
- Pitson, A. E. «Projectivism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory.» *Hume Studies* 15.1 (1989): 61-92.
- Plamenatz, John. *The English Utilitarians*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbre*. 13 vols. Madrid: Gredos, 2001.
- Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002.
- . *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Popkin, R. H. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Trad. J.J. Utrilla. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Popper, Karl. *La Lógica de la Investigación Científica*. Trad. V. Sánchez Zavala. Madrid: Tecnos, 1982.
- Postema, Gerald. *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

- . «Hume's Reply to the Sensible Knave.» *History of Philosophy Quarterly* (1988): 23-40.
- . «Whence avidity? Hume's psychology and the origins of justice.» *Synthese* 152 (2006): 371-391.
- Prior, A. N. *Logic and the Basis of Ethics*. New York: Oxford University Press, 1949.
- Pufendorf, Samuel. *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*. Ed. Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Quine, W. V. O. «Truth by Convention.» *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*. Ed. O. H. Lee. Nueva York: Longmans, 1936.
- Quine, W. V. O. «Two Dogmas of Empiricism.» Quine, W. V. O. *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press., 1953.
- Quinton, Anthony. *The Politics of Imperfection*. London: Faber and Faber, 1978.
- . *Utilitarian Ethics*. London: MacMillan, 1973.
- Rábade, Sergio. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos, 1975.
- Radcliffe, Elizabeth. «How Does the Humean Sense of Duty Motivate?» *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996): 383-407.
- . «Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View and the Incalculation of "Morality".» *Hume Studies* 20.1 (1994): 37-58.
- . «Kantian Tunes on Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic about Practical Reasoning.» *Canadian Journal of Philosophy* 27.2 (1997): 247-270.
- . «Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's Metaethics.» *Synthese* 152.3 (2006): 353-370.

- Rankin, F., J. van Huyck y R. Battalio. «Strategic similarity and emergent conventions: Evidence from scrambled payoff perturbed stag hunt games.» http://econlab10.tamu.edu/JVH_gtee/C3.htm (1998).
- Raphael, D. D. *Concepts of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- . «Hume and Adam Smith on Justice and Utility.» *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972): 87–103.
- . *The British Moralists 1650-1800*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- . *The Moral Sense*. New York: Oxford University Press, 1947.
- Rawls, John. *A theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2001.
- . *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Reid, Thomas. *Philosophical Works*. Ed. sir W. Hamilton. 2 vols. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.
- Richards, David A. J. *A Theory of Reasons for Actions*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Ridge, Michael. «David Hume, Paternalist.» *Hume Studies* 36.2 (2010): 149-170.
- Robbins, Caroline. *The Eighteenth-Century Commonwealthman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Robertson, John. *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*. Edimburgo: University Press, 1985.
- Roemer, J. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

- Rorty, Amelie Oksenberg. «Naturalism, Paradigms and Ideology.» *The Review of Metaphysics* 24 (1971): 637-667.
- Rosen, Roderick. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2005.
- Russell, Bertrand. *El conocimiento humano: su alcance y sus limitaciones*. Madrid: Taurus, 1959.
- . *Historia de la Filosofía Occidental*. Trad. Julio Gomez de la Serna y Antonio Dorta. Barcelona: Espasa Calpe, 2005.
- Russell, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. Oxford: University Press, 1995.
- . *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Sabine, G. H. «Hume's Contribution to the Historical Method.» *Philosophical Review* 15 (1905).
- Samuelson, L. *Evolutionary Games and Equilibrium Selection*. Londres: MIT Press, 1998.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Savage, L. J. *The Foundations of Statistics*. Nueva York: Wiley, 1954.
- Sayre-McCord, Geoffrey. «Hume and the Bauhaus Theory of Ethics.» *Midwest Studies in Philosophy* 20 (1995).
- . «Why Hume's 'General Point of View' Isn't Ideal —And Shouldn't Be.» *Social Philosophy and Policy* 11.1 (1994): 202-228.
- Scaff, Lawrence A. «Hume on Justice and the Original Contract.» *Philosophical Studies* 33 (1978): 101-108.

- Scanlon, Thomas. «Contratarianism and utilitarianism . . .» *Utilitarianism and beyond*. Ed. A. y Williams, B. Sen. Cambridge: Universtity Press, 1982.
- . *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Schauber, Nancy. «Complexities of Character: Hume on Love and Responsibility.» *Hume Studies* 35.1 (2009): 29-55.
- Scheleifer McCormick, Miriam. «Hume's Skeptical Politics.» *Hume Studies* 39.1 (2013): 77-102.
- Schelling, T. *The Strategy of Conflict*. Nueva York: Oxford University Press, 1960.
- Schotter, A. *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.
- Selby-Bigge, L.A., ed. *British Moralists*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Sen, A. y Williams, B., ed. *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Sen, Amartya K. *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . «Hume's Law and Hare's Rules . . .» *Philosophy* 41 (1966): 75-79.
- . *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus, 2010.
- . *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- . «Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economics theory.» *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977): 317-344.
- . «The impossibility of a Paretian liberal.» *Journal of Political Economy* 78 (1970): 152-157.
- Shaftesbury. *Characteristic of Men, Manners, Opinions and Times*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

- Shaw, Daniel. «Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy.» *Hume Studies* 18.2 (1992): 349-368.
- Shimokawa, Kiyoshi. «Hume's New Conventionalism.» *38 Hume Society Conference*. Edimburgo, 2011.
- Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London: MacMillan, 1906.
- . *The Methods of Ethics*. Londres: MacMillan, 1907.
- Skyrms, Brian. *Causal Necessity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.
- . *Evolution of Social Contract*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *Pragmatics and Empiricism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.
- Smith, Michael. «The Humean Theory of Motivation.» *Mind* 96 (1987): 36-61.
- Snare, F. *Morals, Motivations and Convention*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Stephen, Leslie. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. New York: Harcourt, Brace, and World, 1962.
- Stewart, Dugald. *Collected Works*. Ed. sir W. Hamilton. 11 vols. Edimburgo, 1854-60.
- Stewart, John B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Nueva York: Columbia University Press, 1963.
- Stewart, M. A. «The origins of the Scottish Greek chairs.» *"Owls to Athens": Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Ed. E. M. Craik. Oxford: Clarendon Press, 1990. 391-400.
- Stroud, Barry. «Gilding or Staining. The World with Sentiments and Phantasm.» *Hume Studies* 19.2 (1993): 253-272.

—. *Hume*. Londres: Routledge, 2003.

Sudgen, R. *The Economics of Rights, Cooperation and Welfare*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Sudgen, R. y Cubbit, R. «Common Knowledge, Salience and Convention: A Reconstruction of David Lewis's Game Theory.» *Economics and Philosophy* 19 (2003): 175-210.

Swanton, Christine. «Can Hume be Read as a Virtue Ethicist?» *Hume Studies* 33 (2007): 91-113.

Tasset, José L. «De ladrones y reglas. (Una visión del problema del <sensible knave> desde un utilitarismo de la regla atemperado.» *Dáimon* 52 (2011): 117-139.

Tate, Margaret Watkins. «Obligation, Justice and the Will in Hume's Moral Philosophy.» *Hume Studies* 31.1 (2005): 93-122.

Taylor, A. E. «David Hume and the Miraculous.» *Philosophical Studies* (s.f.): 355-58.

Taylor, Jacqueline. «Gilding and Staining and the Significance of Our Moral Sentiments.» *Hume Studies* 36.1 (2011): 89-95.

—. «Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise.» *Hume Studies* 24.1 (1998): 5-30.

Taylor, Jacqueline. «Virtue and the Evaluation of Character.» *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Ed. Saul Traiger. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

Taylor, M. *The Possibility of Cooperation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Taylor, P.D. «Evolutionarily stable strategies with two types of players.» *Journal of Applied Probability* 16 (1979): 76-83.

- «The Stoic legacy in the early Scottish Enlightenment.» *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Ed. Margaret. J. Osler. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 273-96.
- Thomasius, Christian. *Fundamentos de derecho natural y de gentes*. Trad. Salvador Rus Rufino y M^a Asunción Sánchez Manzano. Madrid: Tecnos, 1994.
- Traiger, Saul, ed. *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. 4 vols. Madrid: Gredos, 2003.
- Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origins and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- von Neumann, J. y Morgenstern, O. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1947.
- VVAA. *Hume on Motivation and Virtue*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2009.
- . *The is-ought question*. Ed. W. D. Hudson. Londres: MacMillan Press, 1983.
- Wallech, Steven. «The Elements of Social Status in Hume's Treatise.» *Journal of History of Ideas* (1984): 207-218.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Wand, Bernard. «Hume's Non-utilitarianism.» *Ethics* (1962): 193-6.
- Wedgwood, Ralph. «The Essence of Response-Dependence.» *European Review of Philosophy* 3 (1998): 31-54.
- Weibull, J. *Evolutionary Game Theory*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- Welchman, Jennifer. «Hume and the Prince of Thieves.» *Hume Studies* 34.1 (2008): 3-19.

- Whelan, Frederick G. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Williams, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Wilson, Catherine. «A Humean Argument for Benevolence to Stranger.» *Monist* 86.3 (2003): 454-68.
- Wollanston, William. *The Religion of Nature Delineates*. London: J. and P. Knapton, 1750.
- Wollin, Sheldon. «Hume and Conservatism.» *Hume: A Re-Evaluation*. Ed. Donald y King, James Livingston. Nueva York: Fordham University Press, 1976.
- Woozley, A. D. «Hume on Justice.» *Philosophical Studies* 33 (1978): 81-99.
- Wright, E. O. «What is Analytical Marxism? .» Wright, E. O. *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*. Londres: Verso, 1994.
- Wright, John. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
- Yellin, Mark E. «Indirect utility, justice, and equality in the political thought of David Hume.» *Critical Review* 14.4 (2000): 375-389.
- Young, H.P. *Individual Strategy and Social Structure: An Evolutionary Theory of Insitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

