

ningún caso el vicio y la virtud.

De este modo nos vemos de nuevo en nuestra posición primera: la virtud se distingue por el placer, y el vicio, por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona con sólo verlo y contemplarlo. Esta conclusión resulta muy conveniente, pues hace que nos limitemos a la simple cuestión de *por qué una acción o sentimiento nos proporciona cierta satisfacción o desagrado cuando la examinamos o consideramos*, si deseamos mostrar el origen de su rectitud o depravación morales, sin que tengamos necesidad de buscar relaciones y cualidades incomprensibles que no existieron jamás en la naturaleza ni tampoco fueron concebidas en nuestra imaginación de un modo claro y distinto. Me agrada haber alcanzado gran parte de lo que al presente me proponía, mediante una exposición del estado de la cuestión que tan libre me parece de ambigüedad y oscuridad.

PARTÉ II

De la justicia y la injusticia

Sección I

¿ES LA JUSTICIA UNA VIRTUD NATURAL O ARTIFICIAL?

He insinuado anteriormente²¹ que nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres. Pues bien, sostengo ahora que la *justicia* es de esta clase, e intentaré defender esta opinión mediante un breve y —espero— convincente argumento, antes de examinar la naturaleza del artificio de que se deriva el sentimiento de esa virtud.

Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron, y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter²². La cie-

²¹ Cf. *supra*, pág. 697.

²² El sentido general de la argumentación ha sido correctamente captado, según creo, por BROUDES (*op. cit.*, pág. 57): «Si una acción está sujeta a aprobación moral (o desaprobación), entonces debe haber un motivo natural para realizar acciones de esa clase; y si ningún motivo puede surgir por medio de las convenciones humanas, entonces el agente no recibe alabanza o censura morales por realizar o no realizar acciones de esa clase.» El problema se centra entonces en cómo las «convenciones humanas» pueden ser consideradas «naturales» (en el sentido de «derivadas de la naturaleza humana»). Véase *infra*, pág. 708.

cución externa no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior para encontrar la cualidad moral. Pero como no podemos hacer tal cosa directamente, nos fijamos en las acciones, signos externos de la cualidad; ahora bien, estas acciones siguen siendo consideradas como signos, de modo que el objeto último de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo.

De la misma forma, siempre que exigimos se realice una acción o censuramos a alguien por no llevarla a cabo, lo hacemos por suponer que, si estuviéramos en su lugar, nos veríamos impulsados por el motivo propio de esa acción, estimando por ello que en esa persona es vicioso el no atender a ese motivo. Pero si luego de investigar encontramos que el motivo virtuoso continuaba influyendo en el ánimo de ese hombre y, sin embargo, se veía reprimido en su actuación por algunas circunstancias que nos eran desconocidas, retiramos nuestra censura y sentimos por esa persona el mismo aprecio que si hubiera efectuado realmente la acción que de ella exigíamos.

Parece, pues, que todas las acciones virtuosas deben su mérito a motivos virtuosos y que son consideradas como simples signos de estos motivos. Partiendo de este principio, infiero que el primer motivo virtuoso que confiere mérito a una acción no puede consistir en el respeto a la virtud de esa acción, sino que debe ser algún otro motivo o principio natural. Suponer que el mero respeto a la virtud de la acción pueda ser el motivo primero que produjo esa acción es razonar en círculo. Antes de poder tener tal respeto hacia esa acción ya deberá ser ésta realmente virtuosa. Pero esta virtud debe estar derivada de algún motivo virtuoso. Luego el motivo virtuoso deberá ser algo distinto al respeto por la virtud de la acción. Hace falta un motivo virtuoso para que una acción lo sea también. Una acción debe ser ya virtuosa con anterioridad a nuestro respeto por su virtud. Luego, algún motivo virtuoso deberá ser anterior a ese respeto.

Esto que es simplemente una sutileza metafísica, sino que interviene en todos nuestros razonamientos de la vida cotidiana, aunque no seamos quizá capaces de situarlos en términos filosóficos tan precisos. ¿Por qué censuramos al padre que no atiende a su hijo? Por carecer manifiestamente de una afección natural, deber de todo padre. Si la afección natural no fuera un deber, tan poco lo podría ser el cuidado de los hijos, y sería imposible entonces que pudiéramos tener el deber ante nuestros ojos en la atención que prestamos a nuestra prole.²⁵ Por consiguiente, todos los hombres suponen que en este caso existe un motivo de actuación distinto al sentimiento del deber.

Sea un hombre que realiza muchas buenas acciones: ayuda a quien lo necesita, consuela al afligido y extiende su bondad aun a quienes le son más ajenos. No existe carácter más amable y virtuoso, y consideramos esas acciones como prueba de la mayor humanidad. Es esta humanidad lo que confiere mérito a sus acciones. El respeto por este mérito supone, pues, una consideración secundaria y derivada del principio anterior de humanidad, que es meritorio y laudable.

En resumen, puede establecerse como máxima indudable que *ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción.*

Y sin embargo, ¿caso no es posible que el sentimiento de moralidad, o deber, produzca una acción sin necesidad de otro motivo? Respondo: es posible, pero ella no supone objeción alguna a la presente doctrina. Cuando un motivo o principio de virtud es común a la

²⁵ Hume distingue aquí implícitamente entre *virtud* y *deber*. Arnold presenta así la distinción: «Cuando la presencia de una cualidad nos place de cierta manera, decimos que es virtuosa; cuando pensar en su ausencia nos desgasta, decimos que posee esa cualidad...» (Hume). Véase la afirmación de que el amor por los hijos es un deber: nos dolería saber que alguien falta a su amor de padre» (op. cit., pág. 169).

corazon ese motivo puede odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en un cierto sentido del deber y con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho motivo. Al hombre que no siente realmente gratitud en su interior le agrada, sin embargo, realizar acciones de agradecimiento, pensando que de esa forma ha cumplido con su deber. Al principio, las acciones son consideradas únicamente como signos de motivos, pero lo mismo, en este caso que en todos los demás, lo normal es que acabemos fijando nuestra atención en los signos, olvidando en alguna medida la cosa significada. Sin embargo, aun que existan ocasiones en que una persona realiza una acción simplemente por respeto a la obligación moral de esa acción, esto mismo sigue suponiendo en la naturaleza humana algunos principios distintos, capaces de producir la acción y cuya belleza moral es lo que convierte la acción en meritoria.

Apliquemos ahora todas estas consideraciones al caso presente: supongamos que una persona me ha prestado una suma de dinero a condición de que se la devuelva en unos cuantos días, y supongamos también que, al expirar el plazo, el prestamista exige la devolución. Yo pregunto: ¿qué razón o motivo me obliga a devolver el dinero? Cabe responder que mi respeto por la justicia y mi aborrecimiento por la villanía y el fraude tienen que ser ya razón suficiente, con sólo que me quede algo de honestidad o de sentido del deber y la obligación. No me cabe duda de que esta respuesta es justa y convincente para un hombre civilizado, formado según una determinada disciplina y educación. Pero, en su condición más ruda y natural (si queréis llamar natural a una condición tal) esta respuesta tendería a ser rechazada por totalmente ininteligible y sofística. En efecto, el hombre que se enfrenta en tal estado os preguntaría inmediatamente

¿más en la devolución de un préstamo y en la abstención de la propiedad ajena. Con seguridad no se encuentra en la acción externa. Deberá estar situada, por tanto, en el motivo que se deriva de esa acción externa. Pero éste motivo no puede ser en ningún caso el respeto a la honestidad de la acción, pues jamás podremos respetar la virtud de una acción, a menos que la acción sea ya virtuosa de antemano. Pero ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Luego el motivo virtuoso deberá preceder al respeto por la virtud: es imposible que el motivo virtuoso y el respeto por la virtud puedan ser la misma cosa.

Es necesario encontrar, pues, algún motivo de los actos de justicia y honestidad que sea distinto a nuestro respeto por la honestidad, y aquí es donde radica la gran dificultad. Si dijéramos, por ejemplo, que es la preocupación por nuestro interés privado o por nuestra reputación el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que cuando no exista ya preocupación se acabará también la honestidad. Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos en acciones honestas, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos naturales de aquel apetito.

Y si se dijera que la razón o motivo de tales acciones es el *respeto al interés público*, a quien nada contraría más que los casos de injusticia y deshonestidad²⁴, si se dijera tal cosa, propendría que se prestara atención a las tres consideraciones siguientes. *Primera:* El interés público no está ligado por naturaleza a la observancia de las reglas de justicia, sino

²⁴ La primera objeción va dirigida contra Hobbes (cf. nota 18); la segunda, contra algunas posiciones utilitaristas extrínsecas de Hutcheson (cf. nota 102 del libro II).

anuncia en favor del establecimiento de dichas reglas, como veremos posteriormente con mayor detalle. *Segunda:* Si suponemos que el préstamo era secreto y que al prestatista le interesa que el dinero sea necesariamente devuelto del mismo modo (como sucede cuando esa persona desea disminuir sus riquezas), deja entonces de haber ejemplo, porque el público no está ya interesado en las acciones del prestatario. Y, sin embargo, no creo que ningún moralista quisiera afirmar que por ello deja de haber deber y obligación. *Tercera:* La experiencia prueba suficientemente que los hombres no se preocupan en su conducta ordinaria por algo tan lejano como el interés público cuando pagan a sus acreedores, cumplen sus promesas o se abstienen de robar, saquear o de cometer injusticias de cualquier tipo. Ese es un motivo demasiado remoto y sublime para afectar al común de los hombres, y para operar con alguna fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como con frecuencia lo son las acciones de la justicia y de la honradez común.

En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros ²⁵. Es verdad que no existe criatura humana, e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida cuando nos está pró-

²⁵ Cf. *nota* 23. Hume estaba de acuerdo, en última instancia, con el amor a la humanidad hutchesoniano o, más exactamente, con la más precisa afirmación de BURKE en el *sermón* I de sus *Five Sermons* (Nueva York, 1950, repr. pág. 27): «Es tan manifiesto que hemos sido hechos para la sociedad y para promover su felicidad como que deseamos cuidar de nuestra propia vida, salud y bien privado.» Estaría de acuerdo, pero de un modo más sutil e indirecto. Es porque el bien privado no puede realizarse en su plenitud, sino a través del interés público, por lo que nos cuidamos de promover este último. Cf. la sección siguiente. Véase también las doctrinas del liberalismo optimista (*unseen hand*) de A. Smith.

res. Pero este problema simplemente de la simpatía no hay prueba alguna de la existencia de una tal afectación universal hacia la humanidad, dado que esa preocupación por el estado de las criaturas va más allá de las de nuestra propia especie. La pasión sexual es una afectación evidentemente implantada en la naturaleza humana. Y esta pasión no se manifiesta exclusivamente con sus síntomas peculiares, sino que inflama también cualquier otro principio de afectación, levantando hacia la belleza, el ingenio o la bondad de alguien un amor más intenso del que normalmente fluye de estas cualidades. Pues bien, si existiera un amor universal entre todos los hombres debería manifestarse del mismo modo: cualquier grado de una cualidad buena debería causar una afectación más intensa que el odio engendrado por el mismo grado de una cualidad mala; pero esto es contrario a lo que la experiencia nos enseña. La manera de ser de la gente difiere mucho de unas personas a otras: unas se sienten inclinadas por las afecciones tiernas; otras, por las pasiones más violentas. Pero en conjunto podemos afirmar que el hombre en general —o naturaleza humana— no es otra cosa que el objeto del amor y el odio, y que necesita de alguna otra causa que, por medio de una doble relación de impresiones e ideas, pueda excitar estas pasiones. Es inútil que intentemos eludir esta hipótesis. No existe fenómeno alguno que sugiera ese afecto por los demás hombres, con independencia del mérito que éstos tengan y de las restantes circunstancias. Nos gusta estar acompañados en general, pero de la misma forma que nos gusta cualquier otra diversión. Un *inglés* es recibido como amigo en *Italia*, un *européo* en *la China*, y hasta es posible que sintiéramos afecto hacia un hombre, por el hecho de serlo, si nos lo encontráramos en la Luna. Pero ello se debe exclusivamente a la relación que tienen con nosotros mismos, y que en estos casos se reduce a fuerzas, al verse limitada a unas pocas personas.

de todos los hombres, no puede ser, por tanto el motivo originario de la justicia, mucho menos lo podrá ser el amor al prójimo o respeto por los intereses de la parte de que en ese momento se trate. En efecto: ¿qué es lo que ocurre si se trata de mi enemigo y tengo justas razones para odiarlo? ¿Qué si es un vicioso que merece el odio de todos los hombres? ¿O si es un avaro que no va a hacer el mejor uso de lo que yo le quiter? ¿O si es un jueganista y un disipado, que va a sacar más daño que provecho de las muchas cosas que posee? ¿O si yo me encuentro en un apuro y necesito llevarle algo urgentemente a mi familia? En todos estos casos no tendría efecto el motivo originario de la justicia, con lo que caería la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación.

El rico tiene la obligación moral de dar a quienes lo necesitan una parte de lo que le es superfluo. Pero si el amor al prójimo fuera el motivo originario de la justicia, ningún hombre tendría obligación de dejar a los otros en posesión de más de lo que estuviera obligado a darles. Y en última instancia la diferencia sería bien poco considerable. Los hombres dirigen, por lo general, sus afecciones más sobre lo que ya poseen que sobre aquello de que nunca disfrutaron. Por esta razón sería más cruel despojar a un hombre de algo que negarse a dárselo. ¿Pero quién será capaz de decir que éste es el único fundamento de la justicia?

Además, hay que tener en cuenta que la razón principal de que los hombres se sientan tan unidos a lo que poseen está en que lo consideran como de su propiedad, y lo ven como asegurado para ellos de un modo inviolable gracias a las leyes de la sociedad. Pero ésta es una consideración secundaria y dependiente de las anteriores nociones de justicia y propiedad.

Se supone que la propiedad de una persona es algo que está defendido contra el deseo de todos los demás hombres en todos los casos posibles. Pero el amor

de todos los hombres, no puede ser, por tanto el motivo originario de la justicia, mucho menos lo podrá ser el amor al prójimo o respeto por los intereses de la parte de que en ese momento se trate. En efecto: ¿qué es lo que ocurre si se trata de mi enemigo y tengo justas razones para odiarlo? ¿Qué si es un vicioso que merece el odio de todos los hombres? ¿O si es un avaro que no va a hacer el mejor uso de lo que yo le quiter? ¿O si es un jueganista y un disipado, que va a sacar más daño que provecho de las muchas cosas que posee? ¿O si yo me encuentro en un apuro y necesito llevarle algo urgentemente a mi familia? En todos estos casos no tendría efecto el motivo originario de la justicia, con lo que caería la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación.

El rico tiene la obligación moral de dar a quienes lo necesitan una parte de lo que le es superfluo. Pero si el amor al prójimo fuera el motivo originario de la justicia, ningún hombre tendría obligación de dejar a los otros en posesión de más de lo que estuviera obligado a darles. Y en última instancia la diferencia sería bien poco considerable. Los hombres dirigen, por lo general, sus afecciones más sobre lo que ya poseen que sobre aquello de que nunca disfrutaron. Por esta razón sería más cruel despojar a un hombre de algo que negarse a dárselo. ¿Pero quién será capaz de decir que éste es el único fundamento de la justicia?

Además, hay que tener en cuenta que la razón principal de que los hombres se sientan tan unidos a lo que poseen está en que lo consideran como de su propiedad, y lo ven como asegurado para ellos de un modo inviolable gracias a las leyes de la sociedad. Pero ésta es una consideración secundaria y dependiente de las anteriores nociones de justicia y propiedad.

Se supone que la propiedad de una persona es algo que está defendido contra el deseo de todos los demás hombres en todos los casos posibles. Pero el amor

les. De aquí es de donde surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo unos a otros. Nuestro sentido del deber sigue en todo momento el curso común y natural de nuestras pasiones.

Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias*. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos *Leyes Naturales*, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie.

Sección II

ORIGEN DE LA JUSTICIA Y LA PROPIEDAD

Vamos a examinar ahora dos cuestiones: *la relativa al modo en que han sido establecidas las reglas de justicia mediante el artificio de los hombres* ²⁶ y *la*

²⁶ Se apreciará en el curso de la argumentación que Hume no desea dar una explicación histórica y de hecho, sino filosófica: se trata de investigar cómo puede entenderse que una obligación natural se convierta en moral: «Hume no dice cómo surge la justicia; por el contrario, está demostrando cómo pudo haber surgido de motivos naturales: Está haciendo inteligible el origen de la justicia.» (Ardar: *op. cit.*, página 178).

relativa a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral. Se verá más adelante que estas dos cuestiones son diferentes. Comenzaremos por la primera.

De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades. Por lo general, en otras criaturas se compensan estos extremos: si juzgamos que el león es un animal voraz y carnívoro, fácilmente descubriremos que tiene muchas necesidades, pero si atendemos a su figura y carácter, a su agilidad, valor, garras y fuerza, veremos que estas ventajas están en proporción con lo que le falta. La oveja y el buey carecen de esas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento fácil de conseguir. Solo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad. No sólo el alimento que necesita para sustentarse escapa cuando lo busca y cuando se acerca a él, o por lo menos le exige grandes esfuerzos, sino que necesita también de vestidos y albergues para defenderse de la intemperie. Y, sin embargo, si consideramos al hombre solamente en sí mismo, vemos que no está provisto de garras y que no tiene fuerza ni ninguna otra capacidad natural que pudiera compensar de algún modo a tantas necesidades como tiene.

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

cualequiera trabaja por separado y sólo para sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable; si emplea su trabajo en suplir todas sus diferentes necesidades no alcanzará nunca perfección en ninguna tarea particular. Y como sus fuerzas y su éxito no resultan siempre iguales, bastará el menor fracaso en cualesquiera de estos extremos para que caiga en una inevitable ruina y miseria. La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta fuerza, capacidad y seguridad adicionales.

Pero para formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas. Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento. Afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra cosa que el natural apetito sexual, que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo ⁷⁷. Esta nueva preocupación se convierte también en principio de unión entre padres e hijos, formando así una nueva sociedad, en la que los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos. En poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada

⁷⁷ Cf. II, II, 11 *passim*.

mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándose gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afeciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad.

Y es que debemos reconocer que, por mucho que las condiciones en que se encuentra la naturaleza humana hagan que la unión sea algo necesario, y por mucho que parezcan hacerla inevitable esas pasiones del deseo sexual y del afecto natural, existen con todo otras peculiaridades en nuestro *temperamento natural* y en las *circunstancias externas* que resultan altamente inconvenientes, y aun contrarias, a esa unión que se estima necesaria. De entre las primeras puede decirse con justicia que la más considerable es el *egoísmo*. Soy consciente de que, hablando en general, se ha exagerado en demasía al explicar esa cualidad; las descripciones que ciertos filósofos gustan de hacerse de la humanidad, a este respecto, se hallan tan alejadas de la naturaleza como cualquier cuento de monstruos que podamos encontrar en fábulas y narraciones. Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afeciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo. Consultad a la experiencia común: ¿no véis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento? Esto es lo que podemos observar en quienes están unidos por vínculos afectivos, y cabe suponer que lo mismo les sucedería a otras personas si se encontraran en situación parecida.

Sin embargo, y aunque en honor de la naturaleza

humana haya que reconocer esta generosidad, es posible observar al mismo tiempo que una afección como ésta, tan noble, en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo. Pues igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión.

Merece la pena señalar, con todo, que esta oposición de pasiones acarrearía bien poco peligro si no coincidiera con una peculiaridad de las *circunstancias externas* que le proporciona la oportunidad de manifestarse. Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos priva de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Per consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de ésta.

Es inútil que esperemos encontrar en la *naturaleza inculca* remedio a este inconveniente o que confiemos en algún principio no artificial de la mente humana que pudiera contrarrestar estas afecciones partidistas y nos hiciera vencer las tentaciones surgidas de nuestro entorno. La idea de justicia no puede servir nunca

a este propósito ni tampoco puede ser considerada como un principio natural capaz de inspirar en los hombres un comportamiento equitativo de los unos para con los otros. Tal como se ha entendido ahora, esta virtud no habría podido salir de la mente de hombres rudos y salvajes, pues la noción de delito o injusticia implica una immoralidad o vicio cometida contra otra persona. Y como toda immoralidad procede de algún defecto o corrupción de las pasiones, y este defecto debe ser juzgado en gran medida según el curso ordinario de la naturaleza en la constitución de la mente, será bien fácil saber cuándo somos culpables de alguna immoralidad para con otras personas, mediante la consideración de la fuerza natural y habitual de las distintas afecciones que sean dirigidas hacia ellas. Ahora bien, es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes.²⁸ Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar

²⁸ Esta concepción de la «benevolencia limitada» está basada en el principio de simpatía y, por ello, en última instancia, en la impresión del yo. Ahora bien, si recordamos los problemas que esta impresión implica, al chocar su explicación con las doctrinas de I, IV, 6 (cf. *notas* 7, 19 y 42 del libro II), no resultará extraño que en la *Enquiry concerning the Principles of Morals* el origen de las virtudes artificiales se ponga en una más vaga «humanidad o compañerismo con los demás» (ed. Selby-Bigge, pág. 219 n.), «una desinteresada benevolencia» (*ib.*, pág. 301). Como señala KEMP SMITH: «De este modo, Hume tiene que acabar reconociendo que su teoría de la simpatía, en cuanto basada en una impresión del yo, no podía sostenerse, y, en general, que las leyes de asociación juegan un papel mucho menos importante en la economía de las pasiones que el defendido en el *Tratado*» (*op. cit.*, página 152).

489 cialdad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa e inmoral. Podemos observar esto en los juicios de la vida diaria relativos a acciones, cuando censuramos a una persona por concentrar todos sus afectos en su familia o, por el contrario, por tenerla en tan poco que en cualquier oposición de intereses concede preferencia a un extraño o a alguien conocido por mera casualidad. De todo esto se deduce que nuestras ideas naturales y no cultivadas de la moralidad, en lugar de proporcionar remedio a la parcialidad de nuestras afectaciones, más bien las configuran en esa parcialidad y les confieren fuerza e influencia adicionales.

El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del *artificio*; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afectaciones. Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos — debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra — se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad, y las posesiones se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Pero dicha restric-

nes, porque si así fuera no se habría establecido mantenido nunca, sino que solamente es contrarios los movimientos ciegos e impetuosos de éstas. En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra.

Esta convención no tiene la naturaleza de una *promesa*, pues hasta las mismas promesas — como veremos más adelante — surgen de convenciones humanas. La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que esa persona actuará de la misma manera contigo*. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa; dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo en favor de la otra parte. Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad en la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y

porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más.

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia como también las de propiedad, derecho y obligación. Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras. Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia. Por tanto, los que utilizan las palabras *propiedad, derecho y obligación* antes de explicar ese origen cometen una crasa falacia y son incapaces de razonar sobre una base firme. La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y está basada en la justicia. Por ello supone invertir por completo el asunto imaginar que podemos tener alguna idea de propiedad antes de haber comprendido por entero la idea de justicia y mostrado su origen en el artificio y designio de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes. Como nuestro sentimiento primero, y más natural, de lo que es moral está basado en la naturaleza de nuestras pasiones, y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que

establecidos mientras las pasiones y...
bres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una convención o acuerdo.

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia. Aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres. La *vanidad* debe ser considerada más bien como una pasión social, y como el vínculo de unión entre los hombres. La *pidada* y el *amor* deben ser vistas del mismo modo. La *envidia* y la *venganza*, aunque perniciosas, aparecen sólo a intervalos y son dirigidas contra personas particulares consideradas como nuestros *superiores y enemigos*. Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad.²⁹ Apenas si existe una persona que no esté movida por esa pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión.

Es cierto que ninguna afeción de la mente humana tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección ade-

²⁹ Clara alusión a la *cupido* hobbesiana: «Primo ergo loco pono, morem omnium esse, ut perpetuo atque indesinenter potentiam unam, postulant per omnem vitam persequantur» (*De Cive*, ed. Moleworth, II, 78). También al aludir poco después al «estado de naturaleza», parece pensar Hume en Hobbes.

a los hombres dignos miembros de la sociedad, mejor diéndoles que arrebatan las posesiones de lo demás. La benevolencia para con los extraños es demasiado débil para conseguir esto, y, por lo que respecta a las demás pasiones, más bien acrecientan esta ansia, ya que nos damos cuenta de que, cuantas más cosas poseamos, más capacidad tendremos de satisfacer todos nuestros apetitos. Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección. Ahora bien, basta la más pequeña reflexión para que se produzca necesariamente esa alteración, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales, a la condición de la violencia y el libertinaje general. La cuestión concerniente a la maldad o bondad de la naturaleza humana no interviene en lo más mínimo, por consiguiente, en esta otra cuestión relativa al origen de la sociedad, ni hay que tener en cuenta a este respecto otra cosa que los grados de sagacidad o estupidez de los hombres. Lo mismo da, en efecto, que la pasión por el interés propio sea considerada viciosa o virtuosa, dado que es ella misma la que por sí sola se restringe. Así pues, si es virtuosa, los hombres entran en sociedad gracias a su virtud, y si es viciosa, el efecto es el mismo.

Ahora bien, ya que es mediante el establecimiento de la regla de estabilidad de posesión como esta pasión se restringe a sí misma, si esa regla fuera muy difícil de entender y de inventar habría que considerar a la sociedad como siendo en cierto modo algo accidental, resultado de un muy largo período de tiempo. Pero si se encuentra que nada puede ser más simple y obvio que esa regla; si se advierte que, para preservar la paz

estabilidad, y que a veces se vea que se perfeccionando estos primeros rudimentos de justicia, según que la sociedad se va haciendo más grande; si todo esto resulta evidente —como tiene ciertamente que resultar— podemos concluir que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que ya su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social. Esto no impide, sin embargo, que si los filósofos así lo desean, puedan extender su razonamiento hasta un presunto estado de naturaleza, siempre que reconozcan que se trata de una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad. Como la naturaleza humana se compone de dos partes principales y necesarias en todas las acciones: las afecciones y el entendimiento, es cierto que los ciegos movimientos de las primeras, faltos de la dirección del segundo, incapacitan a los hombres para la sociedad. Y es lícito que consideremos por separado los efectos resultantes de las operaciones separadas de estos dos componentes de la mente. La misma libertad que se permite a los filósofos naturales puede ser admitida también a los filósofos de la moral: los primeros suelen considerar muy frecuentemente un movimiento como compuesto de dos partes separadas entre sí, a pesar de que al mismo tiempo reconozcan que ese movimiento es en sí mismo simple e inseparable.

Hay que considerar, pues, este estado de naturaleza como una mera ficción no muy distinta de la de la edad dorada inventada por los poetas, con la sola diferencia de que la ficción primera se representa llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que se nos describe la segunda como la condición más encantadora y apacible que imaginarse pueda. En esa primera edad de la naturaleza, de creer a los poetas, eran las estaciones tan templadas que los hombres no tenían necesidad de procurarse vestidos y construir casas

494 como refugio de la violencia del calor o el frío. Por los ríos fluían el vino y la leche, las encinas destilaban miel y la naturaleza producía espontáneamente sus más delicados frutos. Pero éstas no eran las ventajas fundamentales de esa edad feliz. No solamente habían desaparecido de la naturaleza las tormentas y las tempestades, sino que también los pechos humanos desconocían estas tempestades aún más furiosas que causan ahora tanta conmoción y engendran tan gran confusión: entonces no se había oído hablar nunca de avaricia, crueldad, egoísmo. Los únicos movimientos a que estaba acostumbrada la mente humana eran los del afecto cordial, la compasión y la simpatía. Hasta la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* había desaparecido en esa feliz raza de mortales, arrastrando con la distinción las nociones mismas de propiedad y obligación, justicia e injusticia.³⁰

No cabe duda de que hay que considerar todo esto como vana fábula, pero merece, sin embargo, nuestra atención, porque no hay nada que pueda mostrar de modo más evidente el origen de las virtudes que son objeto de la presente investigación. Ya he señalado que la justicia debe su origen a las convenciones humanas, y que éstas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su *facilidad de cambio*, uni-

³⁰ Recuérdense las famosas palabras de D. Quijote a los cabreros: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de 'tuyo' y 'mío'. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes.» (CERVANTES: *El ingenioso hidalgo...*, I, XI, Espasa Calpe, Madrid, 1960 2^a, págs. 60-61). El origen de la leyenda se remonta, al menos, a *Los traágoros y los días*, de Hesíodo. Una «clásica» definición del estado de naturaleza, en ROUSSEAU: *Da contrat social* (1762), I, 6.

da a su *escasez* en comparación con las necesidades y deseos de los hombres. Y aunque los filósofos han desatinado en estas especulaciones, los poetas se han visto guiados de un modo más infalible por un cierto gusto o instinto común, que en la mayor parte de los razonamientos va más allá del arte y la filosofía que hasta ahora conocíamos. Los poetas se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás, o si la naturaleza supliera todas nuestras necesidades o deseos, no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone la justicia ni serían ya necesarias todas esas limitaciones de propiedad y posesión que al presente usan los hombres. Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos. El egoísmo de los hombres es excitado al comparar las pocas cosas que posee con las que necesita, y ha sido para restringir este egoísmo por lo que los hombres se vieron obligados a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás.

No teníamos necesidad de recurrir a las ficciones de los poetas para llegar a conocer todo esto, porque, además de lo razonable que resulta la cosa misma, podemos descubrir esta verdad mediante la experiencia y observación comunes. Es fácil darse cuenta de que un afecto cordial hace que entre amigos todo sea común; en especial, las personas unidas en matrimonio pierden mutuamente su *propiedad* particular y no saben ya de lo *mío* y lo *tuyo*, que son cosas, en cambio, tan necesarias en la sociedad humana y que tantos disturbios producen. Este mismo efecto se origina cuando existe alguna alteración en las circunstancias en que viven los hombres, como cuando existe algo en tal cantidad que satisface a todos sus deseos; en este caso desaparece por completo la distinción de propiedad y cada cosa sigue siendo común. Cabe ob-

que constituyan lo más valioso de todos los objetos externos. Y es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por *todo el mundo* que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres.

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: *que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la especial provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos.* Si ahora repasamos lo ya dicho, encontraremos que esta proposición confiere fuerza adicional a algunas de las observaciones que hemos hecho al tratar este asunto.

En *primer* lugar, de ella podemos deducir que el respeto por el interés público, o una benevolencia de largo alcance, no constituye nuestro motivo primero y originario de la observancia de las reglas de justicia, pues es claro que si los hombres tuvieran tal benevolencia no habrían pensado jamás en estas reglas.

En *segundo* lugar, del mismo principio podemos deducir que el sentimiento de justicia no está basado en la razón, esto es, en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues, dado que es algo reconocido que una alteración, como la antes mencionada, en el carácter y circunstancias de la humanidad, alteraría también nuestros deberes y obligaciones, el sistema común, que afirma que *el sentimiento de la virtud se deriva de la razón*, tendría que mostrar necesariamente el cambio que ello debería producir en las relaciones e ideas. Pero es evidente que el único motivo de que una amplia generosidad de los hombres y la abundancia perfecta de todas las cosas destruyeran la idea de justicia se debe a que harían esta misma idea innecesaria; y también lo es, por otra parte,

los hombres dan lugar a esa idea únicamente porque la hacen necesaria para el interés público y para el de cada individuo. Fue, por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que nos llevó a establecer las leyes de la justicia. Y no hay nada más cierto que el hecho de que no es una relación de ideas lo que nos infunde esa preocupación, sino nuestras impresiones y sentimientos, sin los cuales todas las cosas de la naturaleza resultan totalmente indiferentes y son incapaces de afectarlos en lo más mínimo. Por tanto, el sentimiento de justicia no está basado en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.

En *tercer* lugar, podemos confirmar aún más la anterior proposición: *que las impresiones que dan lugar a este sentimiento de justicia no son naturales a la mente humana, sino que se deben al artificio y la cualificación de los hombres.* En efecto, dado que cualquier alteración considerable del carácter y las circunstancias destruye por igual la justicia y la injusticia, y dado que una tal alteración surte efecto solamente si se cambia el interés público y el nuestro propio, se sigue que el establecimiento primero de las reglas de justicia depende de estos distintos intereses. Pero si los hombres persiguieran el interés público por naturaleza, y con un afecto cordial, nunca se les habría pasado por la cabeza el ponerse restricciones mutuas mediante esas reglas; y si persiguieran su propio interés sin precaución alguna, habrían caído de cabeza en toda suerte de injusticias y violencia. Estas reglas son, por consiguiente, artificiales y persiguen su fin de un modo oblicuo e indirecto: no las ha originado un interés de un tipo tal que pudiera ser seguido por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres.

Para que esto sea aún más evidente debemos considerar que, aunque las reglas de justicia son establecidas meramente por interés, su conexión con el interés resulta algo singular y es distinta de lo que pod-

mos observar en otras ocasiones. Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al *interés público*. Y si tuviera que permanecer aislado, sin verse seguido por otros actos, podría ser de suyo muy perjudicial para la sociedad. Cuando un hombre de mérito o bien intencionado devuelve una gran fortuna a un ávaro, o a un fanático sedicioso, ha obrado justa y laudablemente, pero el público es quien sufre realmente las consecuencias. Tampoco es cada acto singular de justicia, considerado por separado, más favorable al interés privado que al público; cabe concebir fácilmente cómo un hombre es capaz de averiguarse mediante un señalado ejemplo de integridad, aunque tenga razones para desear que, con respecto a ese acto en particular, las leyes de la justicia deberían suspenderse en el universo por un momento. Pero, a pesar de que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esgrueta, considerado en conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar lo bueno de lo nocivo. La propiedad debe ser estable y estar determinada por reglas generales. Aunque en un caso el público sufra las consecuencias, este daño momentáneo se ve ampliamente compensado por la constante prosecución de la regla, y por la paz y el orden que aquélla establece en la sociedad. Y, además, cada persona individual debe encontrarse a sí misma beneficiada al sopesar el asunto, pues sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato, y todo el mundo debe caer en esa condición salvaje y solitaria que es infinitamente peor a la peor situación que pueda imaginarse en la sociedad. Por eso, cuando los hombres han tenido ya suficiente experiencia para darse cuenta de que, sean cuales sean las consecuencias de un acto singular de justicia realizado por un individuo, todo el sistema de acciones realizadas por la sociedad entera es, en cambio, inmensamente provechoso para

el conjunto y para cada uno de los partes, no pasa mucho tiempo sin que aparezca la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad advierte este interés: cada uno lo comunica a los que le rodean, junto con la resolución que ha tomado de regular sus acciones por él, a condición de que los demás hagan lo propio. No hace falta más para inducir a cualquiera de ellos a realizar un acto de justicia a la primera oportunidad, lo que se convierte en un ejemplo para los demás, y así se va estableciendo la justicia misma por una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentimiento de interés que se supone común a todos, de modo que, cuando se realiza un acto particular, se espera que los demás harán lo propio. Sin una convención tal, nadie se habría figurado que existía una virtud como la justicia, ni se habría visto llevado a conformar a ella sus acciones. Aislada, y en un solo caso, ni justicia puede ser algo pernicioso en cualquier circunstancia; solamente suponiendo que otros van a imitar mi ejemplo puedo verme inducido a aceptar esa virtud, dado que solamente esta combinación puede hacer que la justicia resulte provechosa o darme motivos para obedecer sus reglas.

Llegamos ahora a la segunda cuestión que nos habíamos propuesto, a saber: *por qué unimos la idea de virtud a la justicia y la de vicio a la injusticia.* Si seguimos los principios que ya hemos establecido, no nos llevará mucho tiempo dilucidar esta cuestión. Todo lo que de ella podemos decir en este momento puede exponerse en unas pocas palabras. Y si desea una mayor satisfacción, el lector deberá aguardar a que lleguemos a la tercera parte de este libro. La obligación *natural* de la justicia, es decir, el interés, ha sido ya explicada por completo, pero por lo que respecta a la obligación *moral*, o sentimiento de lo justo y lo injusto, será necesario examinar primero las virtudes naturales antes de poder dar cuenta plena y satisfactoria de ellas.

Una vez que los hombres han visto por experiencia

que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacitan totalmente para vivir en sociedad, si esas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para satisfacer esas mismas pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas, con el fin de que el comercio y el mutuo intercambio resulten más seguros y convenientes. Por tanto, en un principio se ven inducidos a imponerse y obedecer estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, únicamente por respeto a su interés. Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es suficientemente poderoso y obligatorio. Pero cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación, este interés pasa a ser remoto: los hombres no perciben ya con facilidad que cada vez que se quebrantan estas reglas se sigue el desorden y la confusión, igual que sucedía en una sociedad más pequeña y reducida. Sin embargo, y aun que en nuestras propias acciones podamos perder de vista frecuentemente ese interés, más pequeño, pero más presente, no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás, a menos que estemos ce-
gados por la pasión o predispuestos por una tentación contraria. Es más, aun cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando porque la consideramos nociva para la sociedad humana y perjudicial para todo el que se acerque al culpable. Participamos por *sympatia* del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras que lo que produce satisfacción, también en general, es llamado Virtud³¹, ésta es la razón de que

³¹ Cf. HURCHESON: *An Inquiry (British Mor., I, pág. 92)*: «(hay) un sentido de virtud previo a las ideas de provecho; estas ideas están basadas en ese sentimiento... Por la misma constitución de nuestra naturaleza nos vemos determinados a

el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia. Y aunque en caso presente este sentimiento se haya derivado únicamente del examen de las acciones de los demás, no dejamos de extenderlo también a nuestras propias acciones. La *regla general* va más allá de los casos particulares de que surgió, mientras que al mismo tiempo *sympatizamos* con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la *sympatia* por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud³².

Aunque este progreso de los sentimientos sea natural e incluso se produzca de un modo necesario, es cierto que se ve ayudado por el artificio de los políticos, que, para gobernar a los hombres con mayor facilidad y conservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia. No cabe duda de que esto debe surtir algún efecto; sin embargo, es evidente que algunos moralistas³³ han llevado el asunto demasiado lejos, y parecen haber empleado los más arduos esfuerzos en extirpar de la humanidad todo sentimiento de virtud. Cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de los sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí solo, aprobación o aprecio por una acción determinada. Pero es imposible que sea la sola causa de la distinción que realizamos entre vicio y virtud; si la naturaleza no nos ayudara en este respecto sería inútil que los políticos nos ha-

percibir placer en la práctica de la virtud y a aprobarla cuando la practicamos nosotros mismos u otras personas.»

³² La *sympatia* es, pues, la que posibilita la transición de la obligación natural a la moral. Sobre el cambio posterior de Hume a este respecto (volviendo a posiciones claramente hinchonianas), cf. nota 28.

³³ Así, TOLAND, en sus *Letters to Serena*, Carta I, § 3 y siguientes.

blaran de lo *honesto* o *deshonesto*, de lo *digno* o de lo *cenurable*. Estas palabras nos señan totalmente ininteligibles y no uníamos una idea a ellas más de lo que lo haríamos si pertenecieran a una lengua que nos fuera completamente desconocida³⁴. Lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originales; sin embargo, es la naturaleza la que debe seguir procurando los materiales, dándonos alguna noción de las distinciones morales.

Igual que la alabanza o censura públicas incrementan nuestro aprecio por la justicia, también la educación privada o la instrucción contribuyen al mismo efecto. Y es que, como los padres observan en seguida que un hombre es tanto más útil para sí mismo y para los demás cuanto mayor sea su grado de probidad y honor, y que estos principios son más poderosos cuando la costumbre y la educación van en ayuda del interés y la reflexión, por estas razones se ven inducidos a inculcar en sus hijos, desde su más tierna infancia, buenos principios, enseñándoles a obedecer las reglas por las que subsiste la sociedad y a considerarlas como valiosas y dignas de respeto, así como a tener su violación por algo bajo e infamante. En las mentes aún no maduras de los hijos puede arraigar de este modo los sentimientos de honor, y adquirir tal firmeza y consistencia que puedan casi equipararse con los principios más esenciales de nuestra naturaleza y más profundamente enraizados en nuestra constitución interna.

Lo que más contribuye a incrementar, después, la consistencia de esos sentimientos es el interés que tenemos por nuestra reputación, una vez que se ha establecido ya entre los hombres la opinión de que a la

³⁴ La base última de esta impotencia de los planes de los políticos se debe a la convicción humana de que «una palabra no es una cosa real, sino que a fuerza de su consensual por convención, a través de su asociación con alguna experiencia o percepción» (Aronov. *op. cit.*, pág. 185).

justicia y a la injusticia, les acompaña un mérito o demérito. Nada hay que nos toque más de cerca, que nuestra reputación; pero nuestra reputación depende en grado sumo de nuestra o buena o mala relación a la propiedad ajena. Por esta razón, todo el que tenga interés en guardar las apariciones ante los demás o desee vivir en buena armonía entre los hombres, debe fijarse como regla invariable el no verse inducido jamás por tentación alguna a violar estos principios, esenciales para un hombre de probidad y honor.

Antes de abandonar el tema haré tan sólo una observación, a saber: que aunque yo haya dicho que en el *estado de naturaleza* —ese imaginario estado previo a la sociedad— no existe justicia ni injusticia, esto no implica que en tal estado sea admisible violar la propiedad ajena. Lo único que sostengo es que allí no existía nada que pueda considerarse propiedad, y, en consecuencia, sería imposible que existiera algo semejante a justicia o injusticia. Tendré oportunidad de realizar una reflexión similar con respecto a las *promesas* cuando pase a examinarlas. Y espero que, cuando se considere debidamente esta reflexión, ello bastará para hacer desaparecer todo enojo contra las opiniones precedentes relativas a la justicia y la injusticia.

Sección III

DE LAS REGLAS QUE DETERMINAN LA PROPIEDAD

A pesar de que el establecimiento de la regla de estabilidad en la posesión resulte algo no solamente provechoso, sino incluso absolutamente necesario para la sociedad humana, nunca podrá tener eficacia alguna mientras permanezca en términos tan generales. Es necesario exponer algún método, por el que distinguir cuáles son los límites preferibles que hoy que asignar a cada persona en particular, mientras se ex-

cuve a través de la naturaleza de la posesión. Y disfrute de ellos. Por tanto, nuestra siguiente tarea deberá consistir en el descubrimiento de las razones que modifican esta regla general y la adecúan al uso y práctica comunes del mundo.

Es evidente que esas razones no se derivan de ninguna utilidad o provecho que una persona *particular*, o el público, pueda obtener de su disfrute de bienes *particulares*, con independencia de la utilidad resultante de su posesión por parte de cualquier otra persona. No hay duda de que sería mejor que todo el mundo poseyera aquello que le resultase más conveniente y apropiado para su uso. Sin embargo, aparte de que esta relación de conveniencia puede ser común a varias personas a la vez, se encuentra además sometida a tantas controversias que una regla tan débil e insegura sería absolutamente incompatible con la paz de la sociedad humana. Es aquí donde interviene la convención acerca de la estabilidad de posesión, acabando con todas las ocasiones de discordia y polémica. Pero ello no se lograría jamás si aceptáramos aplicar esta regla de un modo diferente en cada caso particular y según la particular utilidad que pudiera discernirse en una tal aplicación. La justicia no tiene nunca en cuenta en sus decisiones la conveniencia o falta de conveniencia de los objetos con las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios. Un hombre es igual de bien recibido por la justicia si es generoso que si es avaro, y obtiene con la misma facilidad un fallo favorable incluso en cosas que no le resultan de utilidad alguna.

Se sigue, por tanto, que la regla general de que *la posesión debe ser estable* no es aplicada mediante juicios particulares, sino por medio de otras reglas generales válidas para toda la sociedad, y tan inflexibles cuando favorecen como cuando perjudican. Para ilustrar tal cosa propongo el ejemplo siguiente. Considero primero a los hombres en su condición salvaje y solitaria; y supongo que, al darse cuenta de lo miserable

de su estado y proveer las ventajas que le viene en su sociedad les proporcionarla, buscan la compañía de los demás, ofreciendo a cambio protección y ayuda mutuas. Supongo también que esos hombres están dotados de tal sagacidad que advierten de inmediato que el inconveniente principal de este proyecto de sociedad y comunidad se encuentra en la avidez y egoísmo de su carácter natural, y que para remediarlo establecen la conveniencia de la estabilidad de posesión y de la mutua restricción y abstención de la propiedad ajena. Soy consciente de que este modo de proceder no es en absoluto natural; sin embargo, además de que ahora estoy suponiendo que estas reflexiones tuvieron lugar en un mismo momento, cuando de hecho han ido apareciendo gradual e imperceptiblemente; además de esto, digo, es muy posible que existan personas que por distintos accidentes se encuentren separadas de las sociedades a que anteriormente pertenecían y que puedan verse obligadas a formar una nueva sociedad entre ellas; en ese caso se hallarán exactamente en la situación antes mencionada.

Según esto, es evidente que su primera dificultad en esa situación —luego de haber convenido en general en el establecimiento de la sociedad y en la conservación de la posesión— estará en cómo separar sus posesiones y asignar a cada uno su parte, que deberá ser inalterablemente disfrutada en el futuro. Esta dificultad no nos llevará mucho tiempo; inmediatamente tendrá que ocurrirsele a esas personas, como expectante más natural, que cada uno siga disfrutando de lo que ya en ese momento posea, y que la propiedad o posesión constante se una a la posesión inmediata. Tan grande es el efecto de la costumbre, que no sólo nos reconcilia con cualquier cosa que hemos disfrutado por largo tiempo, sino que incluso nos produce afecto hacia ella y nos lleva a preferirla a otros objetos, quizá más valiosos pero menos conocidos. Aquello que nos ha estado costando durante largo tiempo y ha sido utilizado a menudo para nuestro provecho, de

504 eso es de lo que menos deseamos separarnos; podemos vivir, en cambio, fácilmente sin posesiones que nunca hemos disfrutado y a las que no estamos acostumbrados. Por tanto, es evidente que los hombres convendrían fácilmente en el expediente de que cada uno siga disfrutando de aquello que en ese momento posea ya; y ésta es la razón por la que estarían tan naturalmente de acuerdo en esa solución *.

* No hay problemas más difíciles en filosofía que aquellos en que, al presentarse varias causas para explicar un mismo fenómeno, hay que determinar cuál de ellas es la principal y predominante. Es raro que exista un argumento preciso que nos lleve a fijar nuestra elección, de modo que los hombres tengan que conformarse con la guía de una especie de gusto, o fantasía debida a la analogía y comparación con ejemplos similares. Así, en el caso presente existen sin duda motivos de interés público en la mayoría de las reglas determinantes de la propiedad, y, sin embargo, me sigue pareciendo que estas reglas están determinadas principalmente por la imaginación o por las más fáciles propiedades de nuestro pensamiento y concepción. Continuaré explicando estas causas, dejando a elección del lector que prefiera las derivadas de la utilidad pública o las derivadas de la imaginación. Comenzaremos por el derecho del poseedor actual.

Es una cualidad de la naturaleza humana que he indicado ya ** que, cuando dos objetos aparecen en estrecha relación mutua, la mente es capaz de atribuirles una relación adicional para completar su unión. Y esta propensión es tan intensa que a menudo nos hace caer en errores (tales como el de la conjunción de pensamiento y materia) con tal de que nos sirvan para esa consolidación. Muchas de nuestras impresiones son incapaces de recibir una posición espacial o local y, sin embargo, suponemos que están en conjunción local con las impresiones de la vista o el tacto, simplemente porque se encuentran en conjunción causal y han sido ya unidas en la imaginación. Dado, pues, que nos es posible imaginar una nueva relación, aunque sea absurda, con tal de completar una unión, fácilmente puede figurarse que, si existen relaciones dependientes de la mente, se unirán sin dificultad con alguna relación anterior y conectarán, mediante un nuevo enlace, los objetos que tenían ya una unión en la fantasía. Por ejemplo, cuando colocamos por orden distintos cuerpitos, nunca dejamos de situar entre sí a los que son semejantes por *conformidad* o, al menos, por tener puntos de *vista correspondientes*.

** Libro I, parte IV, sec. 5.

732

505 Con todo, cabe observar que, aunque la regla de asignación de propiedad al actual poseedor sea natural, y, por ello, provechosa, su provecho no se extiende más allá del estadio primero de formación de la sociedad; no existiría tampoco nada más pernicioso que la observancia constante de esa regla, ya que en su nombre sería excluida la restitución y autorizada y premiada la injusticia. Debemos buscar, por consiguiente, alguna otra circunstancia que pueda dar origen a la propiedad, una vez ya establecida la sociedad. Y encuentro que, de entre las circunstancias de este tipo, son cuatro las más importantes: ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Examinaremos brevemente cada una, comenzando por la *ocupación*.

dientes. Y es que en estos casos nos produce satisfacción el juntar la relación de contigüidad con la de semejanza; es decir, la semejanza en situación con la semejanza en cualidad. Esto se explica fácilmente a partir de las conocidas propiedades de la naturaleza humana. Cuando la mente se ve determinada a unir ciertos objetos, pero indeterminada en su elección de los objetos particulares a unir, dirige naturalmente su atención a los que están ya relacionados entre sí. Estos se encuentran ya unidos en la mente: se presentan simultáneamente a la concepción, y en lugar de exigir una nueva razón para poder ser unidos, lo que haría más bien falta sería una razón muy poderosa si quisiéramos pasar por alto esta afinidad natural. Tendremos ocasión de explicar esto posteriormente de modo más completo cuando estudiemos el problema de la *belleza*³⁵. En tanto, podemos conformarnos con señalar que el mismo amor por el orden y la uniformidad que nos lleva a disponer los libros en una biblioteca, o las sillas en una sala, es lo que contribuye a la formación de la sociedad y al bienestar de la humanidad, mediante la modificación de la regla general de la estabilidad de posesión. Y como la propiedad establece una relación entre una persona y un objeto, es natural que la encontremos ya en una relación precedente; y como la propiedad no es sino una posesión constante consolidada por las leyes de la sociedad, es natural que la unamos a la posesión actual, que constituye una relación semejante. Pues también esto tiene su influencia: si resulta natural juntar toda clase de relaciones, más lo será el juntar las relaciones semejantes y, por ello, relacionadas entre sí.

³⁵ Cf. III, III, 1, espec. *infra*, pág. 822.

733

La posesión de todo bien externo es variable e insegura: éste es uno de los más importantes inconvenientes para el establecimiento de la sociedad, y es la razón por la que, mediante un acuerdo universal, expreso o tácito, los hombres se restringen unos a otros por lo que ahora llamamos reglas de justicia y equidad. Lo miserable de la condición anterior a esta restricción es la causa de que nos sometamos a ese medio tan rápidamente como nos es posible, y ello nos proporciona una fácil razón para explicar por qué unimos la idea de propiedad con la posesión primera u *ocupación*. Los hombres no desean suspender la propiedad ni por el más corto instante, ni tampoco dejar ninguna puerta abierta a la violencia y al desorden. Y a esto podemos añadir que la posesión primera llama siempre la atención con más fuerza, de modo que si la pasáramos por alto no existiría sombra alguna de razón para asignar la propiedad a una posesión posterior*.

* Algunos filósofos explican el derecho de ocupación diciendo que todo el mundo tiene la propiedad de su propio trabajo, y que cuando ese trabajo está unido con alguna cosa, tal unión confiere a la persona propiedad sobre el conjunto³⁶. Sin embargo: 1) Hay varias clases de ocupación en que no podría hablarse de unión entre trabajo y objeto adquirido; por ejemplo, cuando poseemos un prado en razón de que nuestro ganado pasta en él. 2) Esa opinión explica la ocupación mediante la accesión, lo que supone un rodeo innecesario. 3) No podemos decir que unimos nuestro trabajo con alguna cosa sino de un modo figurativo. Propiamente hablando, lo único que hacemos es modificar esa cosa por medio de nuestro trabajo, que establece una relación entre el objeto y nosotros. Y es de aquí de donde surge la propiedad, de acuerdo con los principios anteriores.

³⁶ Hume no percibe la rápida transformación socioeconómica de su entorno: sus consideraciones sobre el trabajo se centran meramente en el tipo de estructura agraria (terratenientes que encontraban en los clásicos (espec. en *De Officiis*, de Cicero) y en la atrasada Escocia (pero que precisamente a partir de 1740 iba a conocer un espectacular desarrollo). Es característico que descuide nociones tan básicas como «medios de producción» y «división técnica del trabajo». El contraste es aún más violento si se compara *Tr. III* con la gran obra de

Ahora no nos queda sino determinar con exactitud qué se entiende por posesión. Pero esto no es tan fácil como podría creerse a primera vista. Decimos estar en posesión de una cosa no sólo cuando la tocamos directamente, sino también cuando nos hallamos en tal situación, con respecto a ella, que está en nuestro poder el utilizarla, y nos es posible moverla, alberta o destruirla de acuerdo con el placer o provecho del momento. Esta relación es, pues, una especie de causa y efecto. Y como la propiedad no es sino una posesión estable, derivada de las reglas de justicia o convenciones humanas, tendrá que ser considerada como perteneciente a la misma especie de relación. Pero entonces cabe observar que, como el poder de utilizar un objeto resulta más o menos cierto, según que las interrupciones con que podamos encontrarnos sean más o menos probables, como esta probabilidad puede incrementarse por grados imperceptibles, en muchos casos resulta imposible determinar el momento en que la posesión comienza o acaba; tampoco existe ningún criterio de certeza con el que resolver las controversias. Se considera que el jabalí caído en nuestra trampa nos pertenece cuando le resulta imposible escapar de ella. ¿Pero qué queremos decir por imposible? ¿Cómo separar esta imposibilidad de una improbabilidad? ¿Y cómo distinguir con exactitud entre esta última y una probabilidad? ¿Quién señalará los límites precisos entre una y otra, y mostrará el criterio con el que resolver todas las disputas que puedan surgir, y que, como vemos por experiencia, surgen de hecho frecuentemente en este asunto? *

su (de algún modo) discípulo y amigo, ADAM SMITH: *The Wealth of Nations* (1776), que Hume pudo alcanzar a conocer (cf. nota 45 de la *Autobiografía*).

* Si intentamos que sean la razón y el interés público los que resuelvan estas dificultades, nunca encontraremos solución. Y si la buscamos en la imaginación, es evidente que las cualidades operativas en esa facultad se convierten tan insensible y gradualmente unas en otras que es imposible asignarles ningún límite o determinación precisa. Y las dificultades

Pero no sólo con respecto a la existencia real de propiedad y posesión pueden surgir disputas de este tipo, sino también con respecto a su extensión. Y con frecuencia es imposible dar solución alguna a estas disputas o, a lo sumo, es sólo la imaginación la que puede

de este punto deben aumentar cuando advertimos que nuestro juicio se altera en gran medida según el tema de que se trate, de modo que un mismo poder o proximidad será considerado como posesión en un caso y, en cambio, no lo será en otros. Aquel que ha cazado una liebre con las mayores fatigas estimará que es una injusticia el que otro se le adelante y capture su presa. Pero cuando esa misma persona se acerca a coger una manzana de un árbol cercano, no puede quejarse de que otro más vivo se le adelante y tome posesión de esa fruta. ¿Dónde estará la razón de esta diferencia, sino en el hecho de que, al no serle consustancial a la liebre la inmovilidad, y haberse producido ésta de un modo artificial, forma en este caso una íntima relación con el cazador, mientras que esa relación falta en el otro caso?

Se ve aquí, pues, que un cierto e infalible poder de disfrute, obtenido sin mediación del tacto o de otra relación sensible, frecuentemente no origina derecho de propiedad. Observo, además, que a veces basta una relación sensible para conferir título de propiedad sobre un objeto, sin necesidad de que nos esté presente en ese momento el poder de disfrutarlo. Raramente implica la contemplación de una cosa una relación importante; sólo se considera como tal cuando el objeto está oculto o es muy oscuro, en cuyo caso encontramos que su sola vista establece derecho de propiedad, de acuerdo con la máxima de que *basta un continente entero pertenece a la nación que fue la primera en descubrirlo*. Sin embargo, es notable que, tanto en el caso del descubrimiento como en el de la posesión, tenga que unir a la relación el primer descubridor y poseedor la intención de convertirse en propietario, ya que de otro modo la relación no tendrá este efecto; y esto se debe a que la conexión en nuestra fantasía entre la propiedad y la relación no es demasiado grande, sino que necesita verse ayudada por una intención.

Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, es fácil darse cuenta de lo complicadas que pueden resultar muchas cuestiones relativas a la adquisición por ocupación; no hace falta esforzarse mucho para recordar ejemplos no susceptibles de solución razonable. Si preferimos casos reales en vez de ejemplos inventados, podemos examinar el siguiente, que se encuentra en casi todo escritor que se haya ocupado de las leyes naturales. Dos colonias griegas, que habían dejado su tierra natal en busca de nuevas regiones donde asentarse,

solucionarlas. La persona que arrive a las costas de una pequeña isla desierta y sin cultivar será considerada desde el primer momento como dueña de la isla.³⁷ En este caso adquiere propiedad sobre el conjunto porque el objeto se encuentra delimitado y circuns-

fueron informadas de que una ciudad cercana se hallaba abandonada por sus habitantes. Para cerciorarse de la veracidad de la noticia enviaron a la vez dos mensajeros, uno de cada colonia. Y como éstos, al acercarse a la ciudad, vieron que la información era cierta, echaron a correr con la intención de tomar posesión de la ciudad en nombre de sus respectivos concudadanos. Al advertir uno de los mensajeros que corría menos que el otro, arrojó su lanza a las puertas de la ciudad y tuvo la suerte de clavarla antes de que su compañero llegase a ellas. Este hecho encendió una disputa entre las dos colonias, sobre cuál de ellas debía adueñarse de la ciudad. Y esta disputa no ha dejado de existir entre los filósofos. Por lo que a mí respecta, creo que la disputa no tiene solución posible, pues todo el problema depende de la fantasía, que en este caso no posee ningún criterio preciso y determinado para poder dar una sentencia. Para que esto resulte evidente debemos considerar que, si estas dos personas hubieran sido simplemente miembros de las colonias, y no mensajeros o delegados, sus actos no habrían tenido ninguna importancia, dado que en tal caso su relación con las colonias no habría sido sino débil e imperfecta. Y a esto hay que añadir que nada habla que les obligara a correr hacia las puertas en vez de hacerlo hacia las murallas o cualquier otra parte de la ciudad, como no fuera el hecho de que, al ser las puertas la parte más visible y notable, satisfacía en mayor medida a la fantasía, que de este modo tomaba a las puertas por la ciudad en su conjunto, de la misma manera que lo vemos en los poetas, que hacen a partir de ello, en muchas ocasiones, imágenes y metáforas. Aparte de esto, cabe indicar que el que un mensajero toque las puertas con sus manos no tiene por qué constituir mayor título de propiedad que el que el otro clave en ellas su lanza; lo único que hace el primero es establecer una relación, pero también en el otro caso existe una relación igualmente obvia, aunque quizá no tenga la misma fuerza. Así, pues, déjalo al cuidado de quien sea más sabio que yo la decisión sobre cuál de estas relaciones otorga un derecho y una propiedad, o si alguna de ellas es suficiente al respecto.

³⁷ Quizá sea interesante señalar que, en 1719, y con un ejemplo sin precedentes, había aparecido *Life and Adventures of Robinson Crusoe*, de DANIEL DEFOE.

crito en la fantasía, y además guarda proporción con su nuevo poseedor. Si esa misma persona llegara a una isla desierta tan extensa como la *Gran Bretaña*, su propiedad no se extendería más allá de lo poseído de un modo fácticamente inmediato; en cambio, una colonia numerosa sería considerada dueña de toda la isla desde el instante mismo de su desembarco.

508 Pero muchas veces ocurre que el derecho de la posesión primera se va desvaneciendo con el tiempo, de modo que resulta imposible dar solución a muchas controversias que pueden producirse a causa de ello. Lo que se origina naturalmente en este caso es una larga posesión, o *prescripción*, que confiere a la persona suficiente título de propiedad sobre cualquier cosa que posea. La naturaleza de la sociedad humana impide que exista certeza alguna que pueda considerarse bien establecida a este respecto; y tampoco nos es siempre posible remontarnos al origen primero de las cosas con el fin de determinar su condición presente. Cualquier período considerable de tiempo aleja de tal modo los objetos que éstos parecen perder en cierto modo su realidad, haciendo que tengan tan poca influencia sobre la mente como si nunca hubieran existido. El derecho de una persona a poseer una cosa, que es claro y distinto en este momento, parecerá oscuro y dudoso dentro de cincuenta años, aun cuando los hechos en que esté basado tal derecho estuvieran probados con la mayor evidencia y certeza. Los mismos hechos no tienen la misma influencia después de tan largo espacio de tiempo. Cabe admitir, pues, que ello constituye un convincente argumento en favor de nuestra doctrina anterior sobre la propiedad y la justicia. La posesión durante un largo período confiere derecho sobre un objeto. Pero como, aunque todo se produzca en el tiempo, es cierto que el tiempo mismo no produce nada real, se sigue que, al ser la propiedad algo producido por el tiempo, no es ninguna cosa real existente en los objetos, sino algo que

ha sido originado por los sentimientos, que es lo único sobre lo que sabemos tiene influencia el tiempo *.

Adquirimos propiedad sobre los objetos mediante *acción* cuando éstos se hallan íntimamente conectados con objetos que son ya de nuestra propiedad y al mismo tiempo son inferiores a estos últimos. Así, los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado, el trabajo de nuestros esclavos; todas estas cosas se consideran de nuestra propiedad aun antes de poseerlas de hecho. Cuando los objetos están conectados con la imaginación son susceptibles de ser situados al mismo nivel y comúnmente se les supone dotados de las mismas cualidades. Pasamos con facilidad de uno a otro sin hacer diferencia alguna en nuestros juicios sobre ellos, y especialmente cuando el último objeto es inferior al primero **.

* La posesión presente es evidentemente una relación entre una persona y un objeto, que no tiene en cambio fuerza suficiente para contrarrestar la relación de la posesión primera, a menos que lleve establecida ya mucho tiempo y de una forma ininterrumpida. En este caso, la relación se incrementa del lado de la posesión en virtud de la extensión de tiempo, mientras que disminuye del lado de la posesión primera en virtud de la distancia pasada. Y este cambio en la relación produce consecuentemente un cambio en la propiedad.

** Esta fuente de propiedad no puede ser explicada en ningún caso sino partiendo de la imaginación, y cabe afirmar que las causas no son aquí muy complicadas. Vamos a explicarlas con más detalle, ilustrándolas mediante ejemplos de la vida y experiencia comunes.

Se ha dicho antes ³⁸ que la mente tiene una natural propensión a unir relaciones, especialmente cuando encuentra que éstas son semejantes y advierte una especie de adecuación y uniformidad en tal unión. Es de esta propensión de donde se derivan estas leyes naturales: *que una vez realizada la formación primera de la sociedad, la propiedad sigue siempre a la posesión presente, y que, posteriormente, la propiedad se deriva de la posesión primera o de la ejercida durante largo tiempo*. Ahora bien, es fácil observar aquí que la relación no se ve simplemente limitada a un único grado, sino que, a partir de un objeto relacionado con nosotros, adquirimos también relación con todo otro objeto relacionado con el primero, y así sucesivamente, hasta que el pensamiento pier-

³⁸ Cf. *infra*, pág. 733 (505), nota de Hume, ad finem.

El derecho de *sucesión* es aceptado como algo perfectamente natural, tanto por el supuesto consentimiento del padre o pariente cercano como por el in-

da de vista el total de la cadena de relaciones, en virtud de los numerosos miembros de ésta. A pesar de que la relación pueda debilitarse cada vez que se suprime un miembro, no resulta inmediatamente destruida, sino que con frecuencia conecta dos objetos por medio de un tercero relacionado con ambos. Este principio tiene tal fuerza que da origen al derecho de *accessión*, y nos lleva a adquirir propiedad no solamente sobre los objetos que directamente poseemos, sino también sobre los que les estén íntimamente conectados.

Supongamos que un *alemán*, un *francés* y un *español* entran en un aposento en donde están situadas sobre la mesa tres botellas de vino: una del *Rin*, otra de *Borgoña* y otra de *Oporto*³⁹, y supongamos igualmente que comienzan a discutir sobre la botella que tomará cada uno. Sería natural que la persona elegida como árbitro repariera las botellas según la nacionalidad, con lo que mostraría su imparcialidad. Y esto lo haría en base a un principio que en alguna medida constituye la fuente de las leyes naturales que asignan la propiedad a la ocupación, prescripción y *accessión*.

En todos estos casos, y particularmente en el de *accessión*, existe primero una unión *natural* entre la idea de la persona y la del objeto, y posteriormente una nueva unión *moral* producida por ese derecho o propiedad que asignamos a la producida. Pero ahora se nos presenta una dificultad digna de atención y que puede darnos la oportunidad de poner a prueba ese singular modo de razonar que ha sido empleado en el presente asunto. He señalado ya que la imaginación pasa más fácilmente de lo pequeño a lo grande que de lo grande a lo pequeño, y que la transición de ideas es siempre más fácil y sencilla en el primer caso que en el segundo. Pero como el derecho de *accessión* surge de la transición fácil de ideas, por la que se conectan entre sí objetos relacionados, podría creerse natural que el derecho de *accessión* deba tomar mayor fuerza cuando se efectúe con mayor facilidad la transición de ideas. Por tanto, cabe pensar que, al adquirir propiedad sobre un objeto pequeño, fácilmente consideramos como *accessión* cualquier objeto grande conectado con el primero, y que lo juzgamos propiedad del dueño del pequeño

³⁹ No deja de ser curiosa la atribución del vino de *Oporto* a un *español*. Portugal era, *de facto*, independiente desde 1640, y España reconoció su independencia en el Tratado de Lisboa (1658). Además, ya desde 1703 (Tratado de Methuen) existía un fuerte intercambio comercial entre Inglaterra y Portugal.

terés general de la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a quienes los son más queridos, para hacerlos así más laboriosos y frugales. 51

ya que la transición del objeto pequeño al grande es en este caso muy difícil, y debería conectarlos entre sí del modo más íntimo. Sin embargo, de hecho sucede todo lo contrario. El imperio de la *Gran Bretaña* parece implicar el dominio de las *Orcadas*, las *Hébridas* y las islas de *Man* y *Wight*, pero la autoridad sobre estas islas más pequeñas no implica naturalmente derecho alguno sobre la *Gran Bretaña*. En pocas palabras: un objeto pequeño sigue naturalmente a otro grande como *accessión* de éste, pero nunca se supone que un objeto grande pertenezca al propietario de otro pequeño, relacionado con el primero por la mera razón de esa propiedad y relación. Y, sin embargo, la transición de ideas es más fácil en este último caso desde el propietario del objeto pequeño, que es su propiedad, y desde este objeto a otro grande, que en el primer caso desde el propietario del objeto grande, y desde este objeto a otro pequeño. Cabe pensar, por consiguiente, que estos fenómenos constituyen una objeción a la hipótesis anterior: que la *signación* de propiedad a la *accessión* no es otra cosa que un efecto de las relaciones de ideas y de la fácil transición de la imaginación.

Pero no será difícil resolver esta objeción si atendermos a la agilidad e inestabilidad de la imaginación, así como a los diferentes puntos de vista desde los que continuamente consideramos sus objetos. Cuando asignamos a alguien la propiedad sobre dos objetos, no siempre pasamos de la persona al objeto y de éste al que le está relacionado. Como en este caso consideramos a los objetos propiedad de la persona, nos inclinamos a unirlos entre sí y a colocarlos en la misma situación. Supongamos, por tanto, que estén mutuamente relacionados un objeto grande y otro pequeño. Si una persona se halla fuertemente relacionada con el grande, también lo estará con ambos objetos a la vez, habida cuenta de que lo está con la parte más importante del conjunto. Por el contrario, si solamente tiene relación con el objeto pequeño, no estará fuertemente relacionada con el conjunto, pues la relación se halla establecida sólo con la parte más trivial, que es incapaz de impresionarnos intensamente cuando atendemos al conjunto. Esta es la razón de que los objetos pequeños se convierten en *accessiones* de los grandes, y no al contrario.

Las opiniones generales de filósofos y juristas que el mar no es susceptible de convertirse en propiedad de una nación⁴⁰.

⁴⁰ Que el mar ha de ser libre para todas las naciones, fue doctrina defendida por Hugo Grocio en su *De Jure belli et pacis* (1625).

Es posible que estas causas se vean ayudadas por la influencia de la *relación* o asociación de ideas, por la cual nos inclinamos naturalmente a llevar nuestra aten-

por ser imposible tomar posesión de él o establecer con él una relación tan precisa que pueda ser fundamento de propiedad. Allí donde no existe esa razón aparece inmediatamente el derecho de propiedad. De este modo hasta los más vehementes defensores de la libertad de los mares admiten venemente el derecho de propiedad. De este modo, hasta los más universalmente que rías y bahías pertenecen naturalmente, como accesión, a los propietarios del continente que los rodea. Estos accidentes no tienen más vínculo o enlace con las tierras de los que tendían el *Océano Pacífico*, pero como están unidos con ellas en la fantasía y además son *más pequeños* que dichas tierras, se consideraran de hecho como accesión.

Según las leyes de la mayor parte de las naciones, y de acuerdo con la índole natural de nuestro pensamiento, la propiedad de los ríos se asigna a los dueños de sus riberas, exceptuando ríos tan largos como el *Rin* o el *Danubio*, que parecen demasiado grandes a la imaginación para que conlleven como accesión también las tierras vecinas. Pero incluso estos ríos son considerados como propiedad de la nación por la que pasan, ya que la idea de nación es de un tamaño adecuado al de los ríos, y establece así con ellos una relación en la fantasía.

Los juristas dicen que las accesiones de las tierras ribereñas corresponden a las comarcas que se extienden a partir de esa orilla, a condición de que hayan sido formadas por lo que llaman *división*: esto es, de un modo insensible e imperceptible, circunstancias que posiblemente ayuden a la imaginación en la conjunción. Cuando se desgraja una porción considerable de terreno de una ribera, y llega a unirse con la orilla opuesta, no se convertirá en propiedad de los dueños de esta última hasta que se una firmemente con el terreno en que ha caído y en ambos comienzan a arraigar árboles o plantas. Antes de que esto ocurra, la imaginación no conecta suficientemente las dos tierras.

Existen otros casos parecidos en algún punto a éste de la accesión, pero que en el fondo son completamente diferentes, por lo que merecen nuestra atención. De este tipo es la conjunción de propiedades de personas diferentes, realizada de tal forma que no admitan *separación*. El problema está en quién deberá ser dueño del conjunto.

Cuando esta conjunción es de tal naturaleza que admite *división*, pero no *separación*, la decisión es sencilla y natural. Debe suponerse que el conjunto es común a los propietarios de las distintas partes, y luego hay que dividirlo según la proporción de estas partes. A este respecto no puedo por menos

ción al hijo, después del fallecimiento del padre, y también a asignarle derecho sobre las posesiones paternas. Esos bienes deben convertirse en propiedad de

de indicar aquí una notable sutileza del *Derecho Romano*, que distingue entre *confusión* y *comixión*. La confusión es una unión de dos cuerpos en la que las partes respectivas se hacen indistinguibles, como cuando se mezclan dos licores diferentes. La comixión es la combinación de dos cuerpos, en la que las partes permanecen separadas de modo obvio y visible, como cuando se mezclan dos fanegas de distinto grano. En el caso de la comixión, la imaginación no descubre una unión tan completa como en el de la confusión, sino que es capaz de tener y preservar una idea distinta de la propiedad de cada una de las partes, y ésta es la razón de que, aunque el derecho *civil* establezca una comunidad total en caso de *confusión* y, de acuerdo con ella, una distribución proporcional, en caso de *comixión*, suponga, en cambio, que cada uno de los propietarios conserva un derecho preciso sobre sus pertenencias, a pesar de que la necesidad les haya forzado a someterse a una misma división.

Quod si volumetur Titii frumentum tuo consistat fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cuiusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam greges intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alieno uestro totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cuiusque competit. Arbitrio autem iudicis, ut ipse aestimet quale cuiusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II, Tit. 1, § 28 41.

41 TRIBONIANO: *Inst.*, I, tit. I, § 28: «Si el trigo de Titio está mezclado con el tuyo y esta mezcla se ha hecho por voluntad vuestra, entonces hay comunidad; pues cada uno de los cuerpos, es decir, cada grano de los que, por separado, eras propietarios, ha sido puesto en común con los demás de acuerdo con vuestro consentimiento. Pero si la mezcla hubiera sucedido al azar, o bien la hubiese realizado Titio sin permiso tuyo, parece que, entonces, no hay comunidad, porque cada cuerpo subsiste en su sustancia. En este último caso no hay trigo común, como bien se entiende que no habría rebaño común si las ovejas de Titio estuvieran mezcladas con las tuyas. Pero si alguno de vosotros retuviese la totalidad del trigo, en ese caso, corresponde a una acción jurídica determinar el rigo de cada uno: es el arbitrio del juez quien, por sí mismo, estima cuál es el rigo de cada uno de vosotros.»

algunas, pero la cuestión es, *de quién*. En este punto, es manifiesto que es la persona de los hijos la que se presenta de modo natural ante la mente, y como ya

Pero si las propiedades de dos personas estuvieran de tal modo unidas que no admitieran ni *división* ni *separación*, el conjunto deberá pertenecer en ese caso a uno de los propietarios. Y sostengo que es natural concebir aquí que el todo deberá asignarse al dueño de la parte más considerable. Pues aunque el objeto compuesto pueda guardar relación con esas dos personas diferentes y llevar simultáneamente nuestra atención sobre ambas, como es, sin embargo, la parte más considerable la que fundamentalmente llama nuestra atención y es mediante la estrecha unión que mantiene con la parte más pequeña como hace entrar a ésta en su dominio, por esta razón el conjunto entra en relación con el dueño de la parte mayor, considerándose que el todo es propiedad suya. La única dificultad estriba en qué es lo que deseamos llamar parte más considerable y atractiva para la imaginación.

Esta cualidad depende de varias circunstancias diferentes y que guardan poca relación entre sí. Una parte de un objeto compuesto puede llegar a ser más considerable que otra, por ser más constante y duradera, o por ser de más valor, o más obvia y notable, o de mayor extensión, o por existir de un modo más separado e independiente. Puede concebirse fácilmente que, como estas circunstancias pueden unirse y oponerse de las más distintas maneras y según los grados más diferentes que pueda imaginarse, se producirán numerosos casos en que las razones de una y otra parte estén de tal modo equilibradas que nos sea imposible encontrar una solución satisfactoria. Esta es, pues, la labor apropiada de las leyes civiles: fijar lo que los principios de la naturaleza humana han dejado indeterminado.

La ley civil dice que la superficie pertenece al suelo, lo escrito al papel, el llenzo al cuadro. Estas decisiones no tienen por qué concordar perfectamente entre sí, sino que son prueba de la contrariedad de los principios de que han sido derivadas.

Pero de todos los problemas de este tipo, el más interesante es el que a lo largo de tantas épocas ha dividido a los partidarios de *Próculo* y *Sabino*. Supongamos que alguien hiciera una copa con el metal perteneciente a otro, o un barco con la madera de otro, y que el propietario del metal o la madera le pidiera sus bienes: el problema es si tiene derecho a la copa o al barco. *Sabino* afirmaba que, efectivamente, lo tenía, ya que la sustancia o materia es el fundamento de toda cualidad, pues es incorruptible e inmortal y, por tanto, superior a la forma, que es accidental y depen-

estaban relacionados con esas posesiones por medio de su padre, ahora fallecido, nos inclinamos a consolidar aún más la conexión mediante la relación de propiedad. Existen muchos ejemplos análogos a éste*.

Por el contrario, *Próculo* había notado que la forma es la parte más obvia y notable y que es por ella por lo que decimos que un cuerpo es de tal o cual especie determinada. Y a esto podría haber añadido también que la materia o sustancia es algo tan fluctuante e inconstante en la mayoría de los cuerpos que resulta absolutamente imposible describirla bajo tantos cambios como sufre⁴². En lo que a mí respecta, ignoro los principios por los que podría disminuirse con certeza la controversia. Me conformaré, por tanto, con señalar que la decisión de *Triboniano* me parece realmente ingeniosa: la copa pertenece al propietario del metal porque puede ser restablecida a su forma primitiva, pero el barco pertenece a quien le ha dado esa forma por la razón contraria. Y, sin embargo, por ingeniosa que pueda parecer esta decisión, es evidente que depende de la fantasía, la cual encuentra, por la posibilidad de una reducción tal, una más estrecha conexión y relación entre una copa, y el propietario del metal con que se ha hecho, que entre un barco y el propietario de la madera con que se construyó, ya que en el primer caso la sustancia es más fija e inalterable.

* Al examinar las diferentes causas del derecho de autoridad por parte del gobierno encontraremos muchas razones que nos convencerán de que el derecho de sucesión se debe en gran medida a la imaginación. Por ahora me conformaré con presentar un ejemplo apropiado a este asunto. Supongamos que alguien muere sin dejar hijos, y que los familiares se disputan la herencia. Es evidente que si las riquezas de esa persona se debían en parte a su padre, y en parte a su madre, el modo más natural de solucionar la disputa consistirá en dividir las pertenencias del difunto, asignando cada parte a la familia de la que procede. Ahora bien, como se supone que esta persona ha sido antes propietaria plena y perfecta de esos bienes, me pregunto qué será lo que nos lleva a encontrar una cierta equidad y razón natural en esta distribución, sino la imaginación. El afecto que la persona sintiera por esas familias no depende de los bienes que poseía, y por esta razón su consentimiento no puede ser nunca considerado como criterio preciso de la distribución. Y por lo que respecta al interés público, no parece que tenga que ver con ninguna de las partes.

42. Cf. I, I, 6, *passim*.

DE LA TRANSFERENCIA DE PROPIEDAD
POR CONSENTIMIENTO

A pesar de lo provechosa, e incluso necesaria, que pueda ser la estabilidad de posesión para la sociedad humana, se ve también acompañada de muy considerables inconvenientes. La relación de adecuación o conveniencia no deberá tenerse nunca en cuenta al distribuir las propiedades de la humanidad, sino que deberemos gobernarlos por reglas de aplicación más general, y más libres también de duda e incertidumbre. De este tipo es la posesión *presente*, cuando se establece por vez primera una sociedad y, más tarde, la *ocupación*, *prescripción*, *accesión* y *sucesión*. Como todas ellas dependen en mucho del azar, con frecuencia entran en contradicción con las necesidades y deseos de los hombres, de modo que las personas y las posesiones deben estar muy mal acopladas en muchas ocasiones. Este es un gran inconveniente que exige remedio. Pero aplicar uno directamente, permitiendo que todo el mundo arrebate por la violencia lo que estime oportuno, supondría la destrucción de la sociedad. Y a esto se debe que las reglas de justicia busquen algún término medio entre una rígida estabilidad y una cambiante e incierta distribución de bienes. Pero no existe medio mejor que el siguiente, obvio por lo demás: la posesión y la propiedad serán siempre estas, excepto en el caso de que el propietario consienta en conferir las a otras personas. Esta regla no puede tener consecuencias nocivas ni ocasionar guerras y disensiones, dado que en la enajenación se guarda el consentimiento del propietario, único a quien ésta concierne. Esto puede servir a muchos buenos propósitos, ya que adecúa la propiedad a las personas. Las diferentes partes de la tierra producen bienes diferentes. Y no sólo esto: también diferentes tipos de hombres resultan naturalmente apropiados para ocu-

par puestos diferentes y alcanzar una mayor perfección cuando se dedican exclusivamente a su tarea. Todo ello requiere un cambio, y comercio ríntuos; por esta razón, la transferencia de propiedad por consentimiento se halla basada en una ley natural, igual que ocurría con la estabilidad sin consentimiento.

Hasta aquí, todo se encuentra determinado por un evidente interés y utilidad. Pero el que la *entrega* o traspaso sensible del objeto esté comúnmente exigida por las leyes civiles y también por las naturales —de acuerdo con la mayoría de los autores— como requisito indispensable para realizar la transferencia de propiedad, es algo que posiblemente se deba a razones más triviales. Cuando tomamos la propiedad de un objeto como algo real, sin referencia alguna a la moralidad o sentimiento de la mente, vemos que se trata de una cualidad totalmente invisible y aun inconcebible; no podemos hacernos ninguna noción precisa, ni de su estabilidad ni de su traspaso. Esta imperfección de nuestras ideas se experimenta en un grado aún menor por lo que respecta a la estabilidad, ya que ésta llama menos nuestra atención, y la mente la pasa fácilmente por alto si no realiza un escrupuloso examen. Pero como la transferencia de propiedad de una persona a otra es un suceso más notable, lo defectuoso de nuestras ideas se manifiesta entones con más claridad y nos obliga a reflexionar sobre todos los puntos a fin de buscar algún remedio a esa imperfección. Ahora bien, como no hay nada que confiera mayor vivacidad a una idea que una impresión presente y una relación entre esa impresión y la idea, es natural que busquemos desde este ángulo alguna falsa aclaración al respecto. Así, con el fin de ayudar a la imaginación a concebir la transferencia de propiedad, tomamos el objeto sensible y transferimos realmente su posesión a la persona a quien deseamos conferir la propiedad. La supuesta semejanza de la acciones y la presencia de esta entrega sensible engañan a la mente, haciéndola creer que concibe la misteriosa transmisión de propie-

dad. Y nuestra explicación del asunto es correcta, como se manifiesta en el hecho de que los hombres hayan inventado una entrega *simbólica* para satisfacer a la fantasía, en los casos en que la entrega real es impracticable. Así, la entrega de llaves de un granero significa la entrega del grano en él contenido. Este tipo de práctica supersticiosa que encontramos en las leyes civiles, y también en las naturales, es semejante a las supersticiones realizadas en la religión por la *Iglesia Católica Romana*. Así como los *católicos* representan los misterios inconcebibles de la *Religión Cristiana* y los hacen más presentes a la mente por medio de cirios, hábitos y gestulaciones supuestamente semejantes a esos misterios⁴³, así también han llegado juristas y moralistas —y por la misma razón— a invenciones parecidas, intentando de esta forma satisfacerse a sí mismos en lo que respecta a la transferencia de propiedad por consentimiento.

Sección V

DEL CARACTER OBLIGATORIO DE LAS PROMESAS

La regla de moralidad que confiere carácter obligatorio a la realización de promesas no es *natural*, como se verá suficientemente en base a las dos siguientes proposiciones, que probaré a continuación: *4.ª* *una promesa no sería inteligible antes de ser establecida por las convenciones humanas; y que, aun en el caso de ser inteligible, no estaría acompañada de ninguna obligación moral.*

Sostengo, en primer lugar, que una promesa no es ni naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas, y que un hombre que no conozca la vida

en sociedad no podría concebir jamás compromisos con otra persona, aun cuando ambos pudieran conocer intuitivamente los pensamientos del otro. Si las promesas consisten en algo natural e inteligible, algún acto mental deberá acompañar a las palabras *yo prometo*, y la obligatoriedad deberá depender de este acto mental. Examinemos, pues, todas las facultades del alma, a ver cuál de ellas es la que interviene en nuestras promesas.

El acto mental expresado por una promesa no consiste en la *resolución* de realizar una cosa, pues, por sí solo, ello no nos impone en ningún caso obligación alguna. Tampoco es un *deseo* de realizar tal cosa, pues podemos contraer una obligación sin que medie ningún deseo y hasta existiendo una aversión manifiesta y declarada. Tampoco consiste en la *volición* de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre a un tiempo futuro y la voluntad tiene influencia únicamente sobre acciones presentes. Por tanto, se sigue que si el acto mental interviniente en una promesa y engendrador de su carácter obligatorio no es ni la resolución, ni el deseo, ni la volición de realizar algo determinado, tendrá que consistir, necesariamente, en la *volición de la obligatoriedad misma* que se manifiesta en la promesa. Esto no es tan sólo una conclusión filosófica, sino algo enteramente conforme con nuestro común modo de pensar y expresarnos, como se ve cuando decimos que estamos atados por nuestra propia palabra y que su carácter obligatorio se debe a nuestra mera voluntad y deseo. La única cuestión es, pues, la de si no hay un absurdo manifiesto en suponer este acto de la mente: un absurdo de tal magnitud que ningún hombre caería en él a no ser que sus ideas estuvieran trastornadas por los prejuicios y el uso falaz del lenguaje.

Toda moralidad depende de nuestros sentimientos; cuando una acción o una cualidad de la mente nos agrada *de cierta manera* decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o su omisión nos desagrada *de ma-*

⁴³ Sobre los sentimientos anticatólicos de Hume, cf. I, III, 8; I, pág. 210 y la correspondiente nota 79.

nera analogia decimos que tenemos la obligación de realizarla. Un cambio en la obligación presupone la aparición de un nuevo sentimiento. Sin embargo, lo cierto es que nos resulta tan imposible cambiar naturalmente nuestros sentimientos como cambiar los movimientos celestes, y que un simple acto de nuestra voluntad — esto es, una promesa — no puede hacer agradable o desagradable, moral o inmoral una acción que sin ese acto podría haber producido impresiones contrarias o estar dotada de cualidades diferentes. Sería absurdo, por consiguiente, querer una nueva obligación, es decir, un nuevo sentimiento de dolor o placer, y además es imposible que los hombres puedan caer en absurdo tan manifiesto. Así, pues, en el plano *natural* una promesa es algo absolutamente ininteligible y sin posible acto mental alguno que le corresponda*.

* Si la moralidad pudiera describirse mediante la razón y no mediante el sentimiento, todavía sería más evidente que las promesas no producirían modificación alguna en ella. Se supone que la moralidad consiste en una relación. Por tanto, toda nueva imposición moral tenderá que surgir de alguna nueva relación entre objetos; por consiguiente, la voluntad no podría producir *inmediatamente* un cambio en lo moral; sólo podría tener efecto produciendo un cambio en los objetos. Pero como la obligación moral de una promesa es mero efecto de la voluntad, sin que se produzca el menor cambio en ningún punto del universo, se sigue que las promesas no tienen ninguna obligación *natural*.

Y si se dijera que, al ser de hecho este acto de la voluntad un nuevo objeto, produce por ello nuevas relaciones y nuevos deberes, replicaría diciendo que eso es un puro sofisma, delectable fácilmente a poco cuidado y exactitud con que se examine. Querer una nueva obligación supone querer una nueva relación de objetos; por tanto, si esta nueva relación de objetos estuviera formada por la volición misma, tendería a ser de hecho la volición de la volición, lo que es manifestamente absurdo e imposible. La voluntad no tendería, en este caso, objeto hacia el que tender, sino que debería retornar sobre sí misma *in infinitum*. Una nueva obligación depende de nuevas relaciones. Las nuevas relaciones dependen de una nueva volición. La nueva volición tiene por objeto una nueva obligación y, en consecuencia, nuevas relaciones y, en consecuencia, una nueva volición, y esta última volición engendraría

En *segundo* lugar, si algún acto de la mente interviniera en una promesa, no podría producir *naturalmente* ninguna obligación, como se ve claramente por el razonamiento anterior. Una promesa crea una nueva obligación. Una nueva obligación presupone la aparición de nuevos sentimientos. Pero la voluntad no crea jamás nuevos sentimientos. Luego en ningún caso podría surgir naturalmente obligatoriedad de una promesa, y esto aunque supusiéramos que la mente puede caer en el absurdo de querer esa obligatoriedad.

Esta misma verdad puede probarse de un modo todavía más evidente, utilizando el razonamiento por el que antes demostramos que la justicia en general es una virtud artificial*. A menos que en la naturaleza humana se halle implantado algún motivo o pasión impulsora capaz de producir una acción, no puede obligárenos a que consideremos tal acción como nuestro deber. Y el motivo no puede ser el sentido del deber, ya que este sentido presupone una obligación antecedente; además, si una acción no viene exigida por una pasión natural, no puede ser exigida por una obligatoriedad natural, dado que esto puede omitirse sin que ello pruebe ningún defecto e imperfección en la mente y el carácter y, por consiguiente, sin que implique vicio. Ahora bien, es evidente que no tenemos motivo alguno que nos lleve a realizar nuestras promesas que sea distinto al sentido del deber. Si pensáramos que las promesas no implican obligación moral, nunca sentiríamos inclinación alguna a cumplirlas. No sucede esto en el caso de las virtudes naturales: aun cuando no existiera la obligación de ayudar al necesitado, nuestro humanitarismo nos llevaría a ello. Y cuando falamos a ese

a su vez una nueva obligación, relación y volición, sin que exista un término en esta serie. Por tanto, es imposible que en ningún caso podamos querer una nueva obligación, y, en consecuencia, es imposible que la voluntad pueda acompañar nunca a una promesa o producir una nueva obligación moral.

* Cf. III, II, 1. *passim*.

deber, la inmoralidad de la omisión surge de que constituye una prueba de que carecemos de los sentimientos naturales de humanidad. Un padre sabe que su deber es cuidar de sus hijos, pero siente también una inclinación natural hacia ellos. Y si ninguna criatura humana tuviera esa inclinación, nadie podría estar sujeto a tal obligación. Pero como en nuestro caso no existe inclinación natural alguna hacia el cumplimiento de las promesas que sea distinta del sentimiento de su obligatoriedad, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza con anterioridad a las convenciones humanas.

Si hay alguien que no esté de acuerdo con esto, tendrá que proporcionar una prueba en regla de estas dos proposiciones: *que existe un acto mental peculiar que interviene en las promesas, y que como consecuencia de este acto mental surge una inclinación, distinta al sentido del deber, a realizar la promesa.* En mi opinión es imposible probar ninguno de estos puntos, por lo que me atrevo a concluir que las promesas son invenciones humanas basadas en las necesidades e intereses de la sociedad.

Con el fin de descubrir estas necesidades e intereses, deberemos examinar esas mismas cualidades humanas que hemos visto originaban las leyes de la sociedad antes mencionadas. Como los hombres son naturalmente egoístas o poseen solamente una generosidad limitada, no resulta fácil inducirles a realizar una acción en beneficio de personas extrañas, a menos que adviertan algún provecho mutuo que no tendrían esperanza de conseguir sino mediante dicha acción. Ahora bien, como ocurre frecuentemente que dos personas no pueden realizar a la vez sus respectivas acciones en favor de otra persona, es necesario que una de las partes se contente con permanecer en la inactividad y dependiendo de la gratitud de la otra persona para obtener la parte de ventaja el favor. Pero existe tanta reciprocidad entre los hombres que, hablando en general, esto no proporciona sino una frágil seguridad. Y como en

este caso se supone que el beneficio ha concedido el favor con vistas a su propio interés, esto libera de la obligación, constituyendo a la vez un ejemplo de egoísmo, que es el verdadero origen de la ingratitud. Por tanto, siuviéramos que seguir el curso natural de nuestras pasiones e inclinaciones, pocos actos realizaríamos en beneficio de los demás de un modo desinteresado, pues somos naturalmente muy limitados en nuestro cariño y afecro. Y realizaríamos pocas acciones de este tipo, aparte de las hechas por interés, porque no podemos depender de la gratitud del otro. De aquí que de algún modo se pierda el intercambio de tareas útiles entre los hombres y que cada uno se vea reducido a su propia habilidad y laboriosidad para atender a su bienestar y subsistencia. La invención de la ley natural concerniente a la *estabilidad* de la posesión ha hecho ya que los hombres se toleren unos a otros; la de la *transferencia* de propiedad y posesión por consentimiento ha comenzado a hacer mutuamente provechosa la vida en común. Pero todavía estas leyes naturales, aun cumplidas rigurosamente, son insuficientes para que cada uno resulte tan beneficioso para el otro como están los hombres naturalmente destinados a serlo. Aunque la *posesión* sea estable, con frecuencia no podrán obtener sino poco provecho de ello mientras posean mayor cantidad de un bien determinado que la que necesitan y sufran en cambio de la carencia de otros bienes. La *transferencia* de propiedad, que resulta el remedio adecuado de este inconveniente, no puede retractarlo por completo, porque sólo puede tener lugar por lo que respecta a objetos *presentes e individuales*, pero no con los *ausentes* o *generales*. No se puede transferir la propiedad de una casa particular que está a veinte leguas de distancia, porque el consentimiento no puede estar acompañado por la entrega, que es un requisito necesario. Tampoco puede transferir nadie la propiedad de diez fanegas de trigo o cinco toneles de vino mediantes la mera expresión y

consentimiento, porque estas cosas no son sino términos generales sin relación directa con un montón particular de trigo o de barriles de vino. Además, el comercio entre los hombres no está limitado al tráfico de bienes de consumo, sino que puede extenderse a los servicios y acciones que podamos intercambiar para nuestro mutuo interés y provecho. Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por tanto, yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría y que esperarí en vano tu gratitud. Así pues, dejo que trabajes tú solo y tú me tratas de la misma forma. El resultado es que se pasa la época de la cosecha y ambos la perdemos por falta de confianza y seguridad mutuas.

Todo esto es efecto de los principios y pasiones naturales e inherentes a la naturaleza humana. Y como estas pasiones y principios son inalterables, cabe pensar que nuestra conducta, que depende de ellos, deberá serlo también, así que es inútil que moralistas y políticos se metan en nuestra vida o que intenten cambiar el curso habitual de nuestras acciones con vistas al interés público. Y, de hecho, si el éxito de sus intenciones dependiera de su éxito en corregir la ingratitud y el egoísmo de los hombres, jamás habrían hecho el menor progreso de no verse asistido por la omnipotencia, única cosa capaz de remodelar la mente humana y de cambiar su carácter en puntos tan fundamentales. Lo más que esas personas pueden pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándonos que nos es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos. Aprender de esta forma a prestar servicios a otra persona sin sentir por ella ningún afecto real, porque preveo que ésta me devolverá el favor esperando que

yo realice otro de la misma clase, a fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros. Y de acuerdo con esto, después de haberle prestado yo algún servicio, una vez que el otro se encuentra en posesión del provecho resultante de mi acción, se ve inducido a cumplir con su parte porque prevé lo que ocurriría si rehusara.

Pero, aunque estas relaciones interesadas entre los hombres comienzan ya a realizarse y a predominar en sociedad, no suponen la abolición completa de aquel otro intercambio amistoso y de buenos oficios, más generoso y noble. Puedo seguir favoreciendo a las personas por quienes siento afecto y que trato con mayor asiduidad sin la menor perspectiva de obtener un provecho por ello, y estas personas pueden corresponder de la misma manera, sin más intención que la de recompensar mis pasados favores. Por tanto, a fin de distinguir estas dos clases de intercambio, la interesada y la desinteresada, aparece en el primer caso una *cierta fórmula verbal* por la que nos comprometemos a realizar una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que denominamos *promesa*, que es la sanción del intercambio interesado entre los hombres. Cuando alguien dice que *promete una cosa*, expresa de hecho la *resolución* de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta *fórmula verbal*, se somete al castigo de que nunca más se confíe en él en caso de incumplimiento. La resolución es el acto natural de la mente expresado por la promesa. Pero si no existiera más que la resolución, las promesas declararían sólo nuestros antiguos motivos, pero no crearían ningún nuevo motivo ni obligación. Son las convenciones de los hombres las que crean un nuevo motivo, una vez que la experiencia nos ha enseñado que los quehaceres humanos irían mucho mejor y redundarían en provecho mutuo si se instituyeran ciertos *símbolos* o *signos* con los que damos unos a otros la seguridad de nuestra conducta en cualquier asunto determinado. Una vez que se instituyeron esos signos, quienquiera que los utilice que-

da inmediatamente ligado, por su propio interés, a cumplir con sus compromisos, y no deberá esperar que se vuelva a confiar jamás en él si se niega a cumplir lo que prometió.

No hay que pensar que el conocimiento necesario para que los hombres se den cuenta del interés que tiene la *institución* y la *observancia* de las promesas sea algo superior a la capacidad de la naturaleza humana, ni siquiera aunque sea ésta salvaje e inculta. No necesitamos sino un poco de mundo para advertir todas estas consecuencias y ventajas. Cualquiera persona las descubre al más breve contacto con la sociedad. Y como cada individuo percibe el mismo sentimiento de interés en sus semejantes, cumple inmediatamente su parte en el trato que haya efectuado porque está seguro de que los demás no querrán dejar de cumplir la suya. Todos ellos se conciertan en un esquema de acciones calculado para el beneficio común, esquema que se conviene será verdadero según la palabra acordada, y no se necesita de más, para formar este concierto o convención, que el que todos y cada uno de los individuos tengan un sentimiento de interés en el fiel cumplimiento de los compromisos que expresen ese sentimiento a los demás miembros de la sociedad, lo que produce que ese interés actúe sobre ellos; el interés resulta así la *primera* obligación para el cumplimiento de las promesas.

Posteriormente, un sentimiento de moralidad se une al interés, convirtiéndose en una nueva obligación para la humanidad. Este sentimiento de moralidad en el cumplimiento de promesas deriva de los mismos principios encontrados en el caso de la abstención de la propiedad de otros: *interés público, educación y artificios de los políticos* tienen el mismo efecto en ambos casos. Las dificultades que se nos presentan al suponer que una obligación moral acompaña a las promesas pueden o vencerse o eludirse. Por ejemplo: no es usual suponer que la expresión de una resolución confiera ya obligatoriedad, ni podemos concebir fácil-

mente cómo es posible que la utilización de una cierta fórmula verbal cambie en algo las cosas. Por tanto, nos imaginamos que existe un nuevo acto mental, al que denominamos *volición* de una obligación, y nos figuramos que la moralidad depende de ello. Pero ya hemos probado que no existe tal acto y que, por consiguiente, las promesas no imponen ninguna obligación natural.

Para confirmar esto podemos añadir algunas otras reflexiones relativas a esa voluntad que se supone interviene en una promesa y es causa de su obligatoriedad. Es evidente que en ningún caso se supone que basta la sola voluntad para que la promesa sea obligatoria, sino que ésta deberá ser expresada en palabras o signos si quiere obligar a una persona. Una vez que la expresión se ha puesto al servicio de la voluntad, bien pronto se convierte en el elemento principal de la promesa. Y a pesar de que alguien imprima en secreto una diferente dirección a sus intenciones y se niegue a tomar una resolución y a querer una obligación, no por ello quedará menos obligado por su palabra. Pero, aunque en la mayor parte de los casos la expresión constituya el total de la promesa, no siempre ocurre así. Si alguien utiliza una expresión sin conocer su significado y sin ninguna intención de obligarse a sí mismo, no estaría ciertamente comprometido. Es más, si conociera su significado, pero utilizara la expresión solamente en broma y con signos tales que mostrasen inequívocamente que no tiene seria intención de comprometerse, tampoco se sentiría sujeto a ninguna obligación de cumplirla; por eso es necesario que las palabras expresen perfectamente la intención sin signos contrarios de ninguna clase. Es más, no debemos llevar esto tan lejos que nos figuremos que aquel en quien supongamos, por nuestra rapidez de entendimiento y basándonos en ciertos signos, la intención de engañarnos, no se encontrará por ello obligado por su expresión o promesa verbal si nosotros la hemos aceptado, sino que debemos limitar esta conclusión a aque-

los casos en que los signos sean de tipo diferente a los empleados cuando se desea engañar. Todas estas contradicciones se explican fácilmente si la obligatoriedad de las promesas es simplemente una invención humana concerniente a la sociedad, pero jamás podrán explicarse si son algo *real y natural* procedente de alguna acción de la mente o el cuerpo.

Señalaré también que, dado que toda nueva promesa impone una nueva obligación moral en la persona que promete, si esta nueva obligación surgiera de la voluntad de esa persona constituiría una de las operaciones más misteriosas e incomprensibles que quepa imaginar y podría ser comparada incluso con la *transubstanciación* o con las *órdenes sagradas**, en que una cierta fórmula, unida a una cierta intención, cambia por completo la naturaleza de un objeto externo e incluso la de un ser humano. Pero, aunque en este extremo esos misterios se asemejan a la promesa, es evidente que difieren ampliamente en otros puntos, y que puede considerarse esta diferencia como prueba decisiva de la diferencia de su origen. Como la obligatoriedad de las promesas es una invención en beneficio de la sociedad, se diversifica en tantas formas diferentes como el interés lo requiera y cae incluso en contradicciones directas antes que perder de vista su objeto. En cambio, dado que esas otras monstruosas doctrinas son simplemente inventos de curas y no se preocupan del interés público, se ven menos obstaculizadas en su avance por nuevos impedimentos, y hay que reconocer que, una vez sentado el absurdo primero, siguen más recatemente el curso de la razón y el buen sentido. Los teólogos percibieron claramente que, como la forma externa de las palabras es mero sonido, hacía falta una intención para que tuvieran eficacia. Y vieron también que una vez se considerara esta in-

* Esto es válido sólo en tanto que se supone que las órdenes sagradas confieren *carácter indeleble*. En otros aspectos no consisten sino en una cualificación legal.

tención como circunstancia necesaria, su ausencia tendría que impedir igualmente el efecto, ya fuera la intención manifiesta u oculta, sincera o dolosa. De acuerdo con esto, han determinado comúnmente que es la intención del sacerdote la que constituye el sacramento, y que cuando aquél reniega secretamente de esta intención, resulta altamente criminal consigo mismo, destruyendo además el bautismo, la comunión o las órdenes sagradas. Las terribles consecuencias de esta doctrina no han logrado impedir que ésta se haya establecido, como tampoco los inconvenientes de una doctrina singular concerniente a las promesas han impedido que la doctrina misma se establezca. Los hombres se preocupan más en todo momento por la vida presente que por la futura, y se inclinan a pensar que el más pequeño mal referente a la primera es más importante que el mayor de los males referentes a la segunda.

La misma conclusión concerniente al origen de las promesas podemos inferirla partiendo de la *fuerza*, que se supone invalida todo contrato y nos libera de su obligación. Tal principio demuestra que las promesas no tienen ninguna obligación natural y que son meros mecanismos artificiales inventados para la conveniencia y provecho de la sociedad. Si consideramos correctamente el asunto, la fuerza no difiere esencialmente de cualquier otro motivo de esperanza o miedo que pueda inducirnos a comprometernos con nuestra palabra y hacer que nos sometamos a alguna obligación. Si un hombre herido de gravedad promete una fuerte suma de dinero a un cirujano para que le cure, estará ciertamente obligado a cumplir su promesa, a pesar de que si comparamos este caso con otro en que alguien promete una suma de dinero a un bandido, veremos que no hay tanta diferencia entre ellos como para producir una diferencia tan grande en nuestros sentimientos morales, a menos que estos sentimientos estén enteramente edificados sobre el interés y la conveniencia pública.

ALGUNAS REFLEXIONES ULTERIORES REFERENTES
A LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA

Hemos examinado ya las tres leyes fundamentales de la naturaleza: *la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la del cumplimiento de las promesas*. La paz y la seguridad de la sociedad humana dependen enteramente de la observancia estricta de estas tres leyes; allí donde no sean obedecidas será imposible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres. La sociedad es algo absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad, y esas leyes son igual de necesarias para el sostenimiento de la sociedad. Sea cual sea la restricción que puedan imponer a las pasiones de los hombres, son el resultado genuino de estas pasiones y constituyen tan sólo una forma más elaborada y refinada de satisfacerlas. Nada hay que sea más vigilante e inventivo que nuestras pasiones, y tampoco hay nada más obvio que la convención por la que se establece la observancia de estas reglas. Por eso la naturaleza ha confiado esta tarea enteramente a la conducta de los hombres, sin colocar en la mente ningún particular principio original por el que nos viéramos determinados a realizar un conjunto de acciones, siendo suficientes los demás principios de nuestra condición y disposición para llevarnos a ellas. Y para convencernos más plenamente de esta verdad, podemos detenernos ahora por un momento y, partiendo de la revisión de los razonamientos anteriores, inferir algunos nuevos argumentos, con el fin de probar que, aunque esas leyes sean necesarias, tienen un carácter completamente artificial y se deben a la invención humana, por lo que, en consecuencia, la justicia es una virtud artificial y no natural.

I. El primer argumento de que haré uso aquí se deriva de la definición vulgar de justicia. Se define comúnmente la justicia como *constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido*⁴⁵. Esta definición implica la existencia independiente, y previa a la justicia, de cosas tales como el derecho y la propiedad y supone también que estas cosas existirían aun cuando los hombres no hubieran soñado jamás con practicar la virtud de la justicia. Ya he señalado antes, de un modo sumario, la falacia de esta opinión; en esta ocasión seguiré exponiendo, con algo más de precisión, lo que pienso a este respecto.

Comenzaré señalando que esa cualidad que denominamos *propiedad* se parece a muchas de las cualidades imaginarias de la filosofía peripatética, y que se desvanece ante un examen más cuidadoso del asunto cuando es considerada aparte de nuestros sentimientos morales. Es evidente que la propiedad no consiste en ninguna de las cualidades sensibles de un objeto, pues estas cualidades pueden seguir siendo invariabilmente idénticas a pesar de que la propiedad cambie. La propiedad deberá consistir, pues, en alguna relación de objetos. Sin embargo no cabe encontrarla en su relación con otros objetos externos e inanimados, pues éstos pueden seguir siendo invariabilmente idénticos a pesar de que la propiedad cambie. Esta cualidad consiste, por consiguiente, en las relaciones de los objetos con seres inteligentes y racionales. Pero no es la relación externa y corporal la que constituye la esencia de la propiedad, pues esa relación puede existir igualmente entre objetos inanimados o con respecto a los animales y, sin embargo, no forma en estos casos propiedad alguna. Por tanto, la propiedad deberá consistir en alguna relación interna; esto es, en alguna influencia que las relaciones externas del objeto tienen

⁴⁵ *Dig.*, I, tit. I, leg. 10: «Justitia est constant et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens» (cf. *Instit.*, I, tit. I).

que la relación externa que denominamos *ocupación* o primera posesión constituya de suyo una propiedad sobre el objeto, sino que es solamente causa de esta propiedad. Ahora bien, es evidente que esta relación externa no produce nada en los objetos externos, y que tiene tan sólo una influencia en la mente en razón del sentido del deber que nos infunde para hacer que nos absteníamos de ese objeto o lo restituíamos a su poseedor primero. Es a estas acciones a lo que llamamos propiamente *justicia* y, en consecuencia, es de esta virtud de la que depende la naturaleza de la propiedad, y no al contrario.

Por tanto, si alguien afirmase que la justicia es una virtud natural y la injusticia un vicio natural, debe afirmar también que, haciendo abstracción de las nociones de *propiedad*, *derecho* y *obligación*, una cierta conducta y concatenación de acciones tiene naturalmente en ciertas relaciones externas de objetos una belleza o fealdad moral y es causa de un placer o desagrado originario. Así, la restitución de bienes a su dueño sería considerada como algo virtuoso, no porque la naturaleza hubiera unido un cierto sentimiento de placer a una conducta tal a causa de estar relacionada con la propiedad de otras personas, sino que habría unido ese sentimiento a dicha conducta por estar relacionada con aquellos objetos externos de los que las demás personas habían tenido la primera posesión, o una posesión ejercida durante largo tiempo,

⁴⁶ Quizá, para hacer más claro su pensamiento en este punto, Hume podría haber añadido: «Y en cuanto estas relaciones son reconocidas por los demás y sirven de regulación de las acciones mutuas.» Ha sido Derruze quien quizá ha visto con mayor penetración el valor filosófico del principio de propiedad en Hume: «La convention de propriété est l'artifice par lequel les actions de chacun se rapportent à celles des autres. Elle est l'instauration d'un schème, l'institution d'un ensemble symbolique ou d'un tout... La Raison se présente ici comme la conversation des propriétés» (*Empirisme et subjectivité*, París, 1973², pág. 30).

o que han recibido por el consentimiento de quienes tenían la posesión primera, o una posesión prolongada, de esos objetos. Pero si este sentimiento no nos ha sido dado por la naturaleza, no existe naturalmente nada que pueda ser llamado propiedad, con anterioridad a las convenciones humanas. Ahora bien, parece que ya la escueta y precisa exposición de este punto pone suficientemente de relieve que la naturaleza no ha unido placer ni sentimiento alguno de aprobación a esa conducta; a pesar de ello, y para que no haya lugar a dudas, añadiré algunos argumentos que confirmen el asunto.

En primer lugar, si la naturaleza nos hubiera dado un placer de esa clase, tal cosa habría sido tan evidente y discernible como lo es en toda otra ocasión, y no habríamos encontrado la menor dificultad en percibir que la consideración de determinadas acciones en una determinada situación originaba un cierto placer y sentimiento de aprobación. No nos habríamos visto obligados a utilizar la noción de propiedad para definir la justicia y a la vez utilizar la noción de justicia para definir la propiedad. Este falaz modo de razonar constituye una clara prueba de que este punto contiene algunas oscuridades y dificultades que somos incapaces de superar y de las que intentamos evadirnos mediante ese artificio.

En segundo lugar, las reglas que determinan la propiedad, el derecho y la obligación no muestran signo alguno de origen natural, presentando en cambio muchos otros debidos al artificio y designio de los hombres. Esas reglas son demasiado numerosas para haberse derivado de la naturaleza; son, además, susceptibles de modificación por las leyes humanas, y todas ellas muestran una evidente tendencia al servicio del bien común y al sostenimiento de la sociedad civil. Este último punto es digno de atención por dos razones. *Primera*: porque, aunque la causa de la institución de estas leyes ha sido el respeto por el bien común, dado que es este mismo bien común su tendencia

natural, esas leyes seguirán siendo artificiales, ya que han sido introducidas durante planeadas y dirigidas a un cierto fin. *Segunda:* porque si los hombres poseyeran ya ese fuerte respeto hacia el bien común, nunca se habrían refrenado a sí mismos mediante esas reglas; así, pues, las leyes de justicia surgen de principios naturales, pero de un modo todavía más indirecto y artificial. Su verdadero origen es el egoísmo; y como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento. Por tanto, este sistema es desde luego ventajoso para el conjunto en cuanto que incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieron no tuvieran esa intención.

II. En segundo lugar, podemos observar que todos los tipos de vicio y virtud se transforman insensiblemente unos en otros y que pueden irse aproximando por grados tan imperceptibles que resulte difícil, si no absolutamente imposible, determinar dónde acaba uno y comienza otro. Partiendo de esta observación, podemos inferir un nuevo argumento en favor del principio anterior. Pues, con independencia de lo que suceda con respecto a todos los tipos de vicio y virtud, la verdad es que los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten tal gradación insensible, sino que o bien una persona tendrá un derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a obligación alguna. Aunque las leyes civiles hablen de un *dominio* perfecto y de otro imperfecto, es fácil notar que esto se debe a una ficción sin fundamento racional y que nunca puede intervenir en nuestras nociones de la justicia y la equidad natural. El hombre que alquila un caballo, aunque sólo sea por un día, tiene tanto derecho a utilizarlo durante ese tiempo como el que la persona a quien llamamos propietario tiene a utilizarlo cualquier otro día. Es evidente que, aunque la utilización se

encuentre limitada en tiempo o grado, el derecho mismo no es susceptible de una tal gradación, sino que es absoluto y pleno hasta donde lleguen sus límites. De acuerdo con esto, podemos observar que este derecho surge y se extingue instantáneamente, de modo que un hombre adquiere enteramente la propiedad de un objeto por ocupación o consentimiento del propietario, y la pierde por su propio consentimiento, sin que en ningún caso exista esa insensible gradación apreciable en otras cualidades y relaciones. Por consiguiente, y ya que esto es lo que sucede con respecto a la propiedad, los derechos y las obligaciones, preguntaré ahora qué es lo que ocurrirá con respecto a la justicia y la injusticia. De cualquier modo que contestéis os veréis envueltos en inextricables dificultades. Si contestáis que la justicia y la injusticia admiten grados y se transforman insensiblemente una en otra, contradecís explícitamente la tesis anterior, según la cual ni la obligación ni la propiedad son susceptibles de tal gradación. Estas cosas dependen enteramente de la justicia y la injusticia y las siguen en todas sus variaciones. Si la justicia es algo completo, la propiedad lo es también. Si la justicia es imperfecta, también la propiedad deberá serlo. Y *viceversa*, si la propiedad no admite esas variaciones no serán éstas compatibles con la justicia. Si, por consiguiente, convéis en esta última proposición y afirmáis que ni la justicia ni la injusticia son susceptibles de admitir grados, afirmáis de hecho que no son ni viciosas ni virtuosas por *naturalera*, dado que el vicio y la virtud, el bien y el mal morales, y de hecho todas las cualidades *naturales*, se transforman insensiblemente unas en otras y resultan en muchas ocasiones indistinguibles entre sí.

Puede que merezca la pena señalar a este respecto que, aunque el razonamiento abstracto y las máximas generales de la filosofía y la ley establezcan que *ni la propiedad, ni el derecho, ni la obligación admiten grados*, en nuestra forma corriente y descuidada de pensar encontramos, sin embargo, gran dificultad para

posesión de una persona o de otra. Una acción debe o no debe ser realizada. La necesidad de elegir un extremo de estos dilemas y la frecuente imposibilidad de encontrar un justo medio nos obligan a reconocer, cuando reflexionamos sobre el asunto, que toda propiedad y obligación constituye un todo completo. Sin embargo, cuando atendemos al origen de la propiedad y la obligación y vemos que dependen de la utilidad pública, y a veces de las inclinaciones de la imaginación, que raramente son completas en cualquiera de los extremos, estamos naturalmente dispuestos a imaginarnos que estas relaciones morales admiten una gradación insensible. A esto se debe el que en los juicios de arbitraje, en donde el consentimiento de las partes permite que sea un mediador quien decida con entera libertad el asunto, descubre éste por lo común tal grado de equidad y justicia por ambas partes que se ve inducido a establecer un término medio dividiendo la diferencia entre las partes. Los jueces civiles, que no tienen esa libertad, sino que se ven obligados a fallar una sentencia en favor de una de las partes, no saben frecuentemente de qué lado pronunciarse, por lo que tienen que apoyarse en las más nimias razones. La mitad de los derechos y obligaciones que tan naturales parecen en la vida común son totalmente absurdos ante un tribunal, y por esta razón se ven a menudo los jueces obligados a tomar la mitad de los argumentos por el todo, a fin de concluir el caso de un modo u otro.

III. El tercer argumento de esta clase de que haré uso puede explicarse del modo siguiente. Si examinamos el curso ordinario de las acciones humanas, hallaremos que la mente no se refrena en base a reglas generales y universales, sino que su actuación está determinada en la mayoría de los casos por los motivos e inclinaciones del momento. Como cada acción es un suceso particular e individual, deberá seguirse de

ción dentro de nosotros mismos, así como con el resto del universo. Si en algunas ocasiones llevamos nuestros motivos más allá de estas mismas circunstancias que los originan y nos formamos algo así como reglas generales de conducta, es fácil observar que estas reglas no son totalmente inflexibles, sino que admiten muchas excepciones. Por consiguiente, y dado que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que, siendo las leyes de justicia completa y universalmente inflexibles, nunca podrán derivarse de la naturaleza ni ser resultado inmediato de ningún motivo o inclinación natural. No hay acción que pueda ser moralmente buena o mala, a menos que exista alguna pasión o motivo natural que nos empuje a realizarla o nos disuada de ello, y es evidente que la moralidad deberá ser susceptible de las mismas variaciones que son naturales a la pasión. Uno es rico, estúpido y soltero; el otro, pobre, de buen sentido y de familia numerosa. El primero es enemigo mío. El segundo, amigo. Si en este asunto estuviera movido yo por una consideración hacia el interés público o privado o por amistad o enemistad, me vería inducido a hacer todo lo posible por asignar esos bienes a la segunda persona. No existiría respeto alguno para con el derecho y la propiedad de las personas, que pudiera poner límites a mi actuación, si yo estuviera movido únicamente por motivos naturales, sin combinación ni convención alguna con otros.

Pues si toda propiedad depende de la moralidad, y toda moralidad depende del curso ordinario de nuestras pasiones y acciones, mientras que éstas están a su vez dirigidas únicamente por motivos particulares, es evidente que mi conducta, tan parcial, debería venir con la más estricta moralidad, no pudiendo nunca constituir una violación del derecho de propiedad. Por consiguiente, si los hombres se robaran la libertad de actuar con respecto a las leyes de la sociedad igual que lo hacen en toda otra cuestión, se conducirían en

la mayoría de las ocasiones por juicios particulares y tendrían en cuenta los caracteres y circunstancias de las personas, así como la naturaleza general del caso. Pero es fácil observar que esto produciría una confusión infinita en la sociedad humana y que la avidez y partidismo de los hombres introducirían rápidamente el desorden en el mundo si no se vieran refrenados por algunos principios generales e inflexibles. Fue, por tanto, con el fin de evitar este inconveniente por lo que los hombres establecieron esos principios, acordando limitarse a sí mismos por medio de reglas generales, inamovibles tanto ante el odio como ante el favor, tanto ante las consideraciones particulares del interés privado como ante las del público. Estas reglas han sido, pues, artificialmente inventadas con un cierto propósito y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo de actuación fijo e invariable.

Tampoco veo que pueda resultarme fácil el estar engañado en este asunto. Me doy perfecta cuenta de que, cuando un hombre se impone a sí mismo reglas inflexibles y generales en su conducta con los demás, considera que ciertos objetos son de su propiedad, que supone sagrada e inviolable. Pero no hay proporción que pueda ser más evidente que la de que la propiedad es perfectamente ininteligible, a menos que previamente se suponga la existencia de la justicia o la injusticia, de la misma manera que estas virtudes y vicios son igual de ininteligibles, a menos que tengamos motivos independientes de la moralidad que nos impulsen a realizar acciones justas y nos disuadan de las injustas. Por tanto, y sean estos motivos los que fueren, deberán acomodarse a las circunstancias y admitir todas las variaciones de que sean susceptibles los asuntos humanos en sus cambios inciertos. Estos motivos son, en consecuencia, una base bien poco adecuada para establecer sobre ellos reglas tan rígidas e inflexibles como lo son las leyes de (jus-

ticia)⁴⁷, de modo que es evidente que estas leyes sólo pueden derivarse de convenciones humanas, una vez que los hombres han advertido el desorden resultante de seguir sus principios naturales y variables.

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales*. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas; aunque es cierto que se ve también aumentado por un nuevo *artificio*, ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la edificación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena.

Sección VII

DEL ORIGEN DEL GOBIERNO

Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, aun cuando extiendan sus cuidados más allá de

⁴⁷ La adición es de Selby-Bigge *ad loc.*, para completar el sentido.

usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos. No menos cierto es que a los hombres les es imposible preservar su interés de una manera tan efectiva como la que resulta de una observación universal e inflexible de las reglas de justicia, únicas que pueden garantizar la marcha de la sociedad y que les evitan caer en esa condición miserable y salvaje que es representada comúnmente como *estado de naturaleza*. Y como este interés que todo hombre tiene por el sostenimiento de la sociedad y la observancia de las reglas de justicia es tan grande y tan fuerte, le resulta palpable y evidente aun al más rudo e inculto de los miembros de la raza humana. Es casi imposible que quien haya tenido alguna experiencia de la sociedad pueda equivocarse en este punto. Dado, pues, que los hombres se adhieren con tanta sinceridad a su interés que éste depende en tan gran medida de la observancia de la justicia y que dicho interés es algo tan cierto y admitido, cabe preguntarse cómo es posible que puedan originarse desórdenes en la sociedad y qué principio existirá en la naturaleza humana que sea tan *poderoso* como para vencer una pasión tan intensa o tan *violento* como para oscurecer un conocimiento tan claro.

Al tratar de las pasiones se había señalado que los hombres se ven poderosamente guiados por la imaginación y que más se adaptan sus afecciones por el aspecto en que se les aparece un objeto que por el valor real e intrínseco de éste. Lo que incide sobre ellos con una idea fuerte y vivaz prevalece comúnmente sobre lo que está más oscuro, de modo que este último objeto deberá tener un valor muy superior para ser capaz de compensar esa desventaja⁴⁸. Ahora bien, como todo lo que nos es contiguo en espacio o tiempo incide sobre nosotros con una idea vivaz, ocasiona el efecto correspondiente sobre la voluntad y las pasio-

nes, operando por lo común con mayor intensidad que cualquier otro objeto más distante y oscuro⁴⁹. Aunque estemos plenamente convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones, que abogan siempre en favor de lo que esté cercano y contiguo.

Esta es la razón de que los hombres actúen tan a menudo en contra de su reconocido interés, y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia. Las consecuencias de cada transgresión de la equidad parecen ser muy remotas e incapaces de contrarrestar cualquier ventaja inmediata que podamos obtener de esa violación. Sin embargo, esas consecuencias no son menos reales por ser remotas, y como todos los hombres están sometidos en algún grado a la misma debilidad, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deberán convertirse en algo muy frecuente en la sociedad, con lo que las relaciones entre los hombres se harán así muy peligrosas e inseguras. Tú tienes la misma inclinación que yo hacia lo que es contiguo en vez de hacia lo remoto. Por tanto, te ves llevado por la naturaleza, igual que yo, a cometer actos de injusticia. Tu ejemplo me empuja hacia ese camino, por imitación, y me proporciona una nueva razón para transgredir la equidad, al mostrarme que haría el tonto con mi integridad si fuera yo el único en imponerse una severa restricción en medio del libertinaje de los demás.

Por tanto, esta cualidad de la naturaleza humana no solamente es muy peligrosa para la sociedad, sino que, vista de un modo superficial, tampoco parece tener remedio. Este remedio puede venir solamente del sentimiento de los hombres. Y como los hombres son

⁴⁸ Cf. II, II, 2, espec. II, pág. 524.

⁴⁹ Cf. II, III, 7 *passim*.

naturalmente incapaces de preferir lo remoto a lo cercano, no admitirán jamás nada que les obligue a tal elección y contradiga de modo tan palmario sus principios e inclinaciones naturales. Quien escoge los medios escoge también el fin, y si nos resulta imposible preferir lo remoto, igual de imposible nos será someternos a una necesidad que nos obligue a seguir tal regla de conducta.

Sin embargo, cabe observar que en este caso la enfermedad de la naturaleza humana se convierte en remedio de sí misma, y que, si nos prevenimos contra nuestra negligencia con respecto a objetos remotos, hacemos esto precisamente a causa de nuestra natural inclinación a mostrar esa negligencia. Cuando contemplamos objetos a distancia, todas las pequeñas distinciones entre ellos se difuminan, por lo que en estos casos preferimos siempre aquello que de suyo es preferible, sin atender a su situación y circunstancias. De este modo se origina lo que impropriadamente denominamos *razón*, y que es un principio frecuentemente opuesto a las inclinaciones que aparecen cuando el objeto está cerca. Al reflexionar sobre una acción que realizaré dentro de doce meses prefero siempre el bien mayor, sin importarme si en ese momento estará más o menos próximo; ninguna diferencia en ese punto supondrá diferencia alguna en mi presente intención y resolución. La distancia que me separa de la determinación final hace que se desvanezcan todas las pequeñas diferencias, de modo que no me veo afectado sino por las cualidades generales y discernibles del bien o del mal. Pero cuando me voy acercando a la fecha, las circunstancias que en un principio había desatendido comienzan a cobrar importancia y a influir sobre mi conducta y afecciones. Surge ahora una nueva inclinación hacia el bien presente, y me resulta ya difícil adherirme inflexiblemente a mi intención y resolución primeras. Ahora bien, cabe que me resalte altamente desagradable esta desigualdad natural y que intente librarme de ella por

todos los medios posibles. Así, puedo recurrir al estudio y la reflexión sobre mí mismo, al consejo de los amigos, a la meditación frecuente y a repetirme muchas veces la resolución. Y cuando me dé cuenta de lo poco efectivo de todos estos medios, abtaré con placer cualquier otro expediente por el que pueda restringirme a mí mismo y protegerme de esa flaqueza.

La única dificultad está, por consiguiente, en encontrar ese expediente por el que los hombres curran su flaqueza natural, y que les somete a la necesidad de observar las leyes de la justicia y la equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que nunca podrá ser efectivo tal remedio, a menos que corrija tal inclinación; y como es imposible cambiar o corregir ninguna cosa importante en nuestra naturaleza, lo más que podremos hacer será cambiar nuestras circunstancias y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación, el más remoto. Pero como esto es impracticable con respecto a toda la humanidad, sólo podrá tener lugar por lo que respecta a unos pocos, a quienes interesamos inmediatamente de este modo en la ejecución de la justicia. Estas son las personas a quienes llamamos magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores, que, siendo personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco están interesadas —o este interés es mínimo— en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrán un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad. Este es, pues, el origen del gobierno civil y de la sociedad. Los hombres son incapaces de curar radicalmente, lo mismo en ellos que en los demás, esa mezquindad de alma que les lleva a preferir lo presente a lo remoto. Y como tampoco pueden cambiar su propia naturaleza, todo lo que pueden ha-

cia de la justicia el interés inmediato de algunas personas particulares, y de su violación, el más remoto. Estas personas no sólo se ven, pues, inducidas a seguir esas reglas en su propia conducta, sino que construyen también a los demás a una regularidad similar, e inculcan los dictados de la equidad en la sociedad toda. Y si es necesario pueden interesar también de un modo más inmediato a otras personas en la ejecución de la justicia, creando así un cuerpo de funcionarios civiles y militares que les ayude en la función de gobierno.

538 Pero, aunque esta ejecución de la justicia constituya la ventaja principal del gobierno, no es con todo la única. Así como una pasión violenta impide que los hombres vean claramente el interés que presenta para ellos un comportamiento equitativo hacia los demás, del mismo modo les impide ver esa equidad, infundíendoles, en cambio, una notable parcialidad en la busca de su propio beneficio. Este inconveniente se corrige de igual forma que el anteriormente mencionado. Las mismas personas ejecutoras de las leyes de justicia decidirán también todas las controversias en torno a esas leyes, y como son indiferentes para con la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo de lo que cada uno haría en su propio caso.

Por medio de estas dos ventajas: la *ejecución* y la *decisión* de justicia, es como los hombres se ven asegurados contra la debilidad y pasión de los demás y contra las suyas propias, comenzando bajo el amparo de sus gobernantes a saborear más fácilmente las dulzuras de la sociedad y de la asistencia mutua. Pero el gobierno lleva más lejos su influencia benéfica y, no contento con proteger a los hombres mediante las convenciones que ellos mismos han establecido para su mutuo interés, les obliga a menudo a establecer tales convenciones, y les fuerza a buscar su propio beneficio, por medio de la coincidencia en algún propósito o fin común. No hay cualidad de la naturaleza humana que

que nos lleva a preferir lo presente a lo distante y remoto, haciéndonos desear los objetos más en virtud de su situación que de su valor intrínseco. Dos vecinos pueden estar de acuerdo en desear una pradera que poseen en común, porque a cada uno de ellos le es fácil darse cuenta de los pensamientos del otro, así como advertir que la consecuencia inmediata del incumplimiento por su parte implica el abandono de todo el proyecto. Pero es muy difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo en una tal acción, pues les resulta difícil el convenir en un designio tan complicado, y aún más difícil el ejecutarlo. Y mientras tanto, cada uno busca una excusa para librarse de las molestias y gastos resultantes y prefiere echarles toda la carga a los demás. La sociedad política remedia fácilmente ambos inconvenientes. Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de cualquier parte considerable de sus súbditos. No necesitan consultar sino consigo mismos para formarse un plan que promueva ese interés. Y como el fallo de cualquier miembro en la ejecución está conectado, aunque no inmediatamente, con un fallo en el conjunto, los gobernantes evitan tal cosa, dado que ellos no tienen interés particular alguno, ni inmediato ni remoto. De este modo se construyen puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas y se instruye a los ejércitos en todos los países, gracias al cuidado del gobierno, que, aun compuesto de hombres sujetos a todas las flaquezas humanas, en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables se convierte en un cuerpo complejo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas.

DEL ORIGEN DE LA OBEDIENCIA CIVIL

Aunque el gobierno sea una invención muy ventajosa e incluso, en algunas circunstancias, absolutamente necesaria para los hombres, no es algo que sea imprescindible en todas las circunstancias, y hasta es posible que los hombres puedan mantener la sociedad durante algún tiempo sin recurrir a esa invención. Es verdad que estamos siempre dispuestos a preferir el interés presente, al distante y remoto, y que tampoco nos resulta fácil resistir la tentación de cualquier ventaja de que podamos disfrutar inmediatamente, en lugar de prevenir un mal lejano. Sin embargo esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres son pocos y de escaso valor, como ocurre siempre en los comienzos de la sociedad. Difícilmente siente un *indio* la tentación de quitar a otro su cabaña o de robarle el arco, ya que también él posee esas cosas, y en cuanto a la mayor fortuna que al cazar o pescar pueda tener uno en vez de otro, esto constituye algo meramente accidental y efímero, que no vendrá sino bien poca tendencia a perturbar la sociedad. Tan lejos estoy de pensar lo que algunos filósofos⁵⁰, para quienes los hombres son incapaces de vivir en sociedad sin estar gobernados, que afirmo que los primeros rudimentos del gobierno surgieron de peleas no entre hombres de una misma sociedad, sino de sociedades distintas. Para que se produzca este último efecto bastará con un grado menor de riquezas que el necesario para el primero. Los hombres no temen de la guerra y la violencia públicas, sino la resistencia con que se encuentran; sin embargo, al afrontarla en común les parecerá menos terrible. Y como esa resistencia se debe a extraños, se tendrá por menos perniciosa en sus consecuencias que si cada uno se enfrentara con otra

persona cuya relación le es provechosa y sin cuya compañía no puede subsistir. Ahora bien, la guerra contra los extraños en una sociedad sin gobierno degenerará necesariamente en guerra civil. Si se lanzan bienes de importancia entre los hombres, éstos entrarán inmediatamente en guerra unos con otros, ya que cada uno se esfuerza por conseguir la posesión de lo que desea, sin atender a las consecuencias. En una guerra contra extraños se ve en peligro el más importante de todos los bienes: la vida y los miembros de la sociedad; y como todo el mundo tenderá a evitar los puestos más peligrosos, querrá escoger las mejores armas y encontrará excusas para dejar de pelear a la menor herida; las leyes, que podían ser suficientemente observadas en tiempo de paz, no tienen ya aplicación cuando los hombres se encuentran envueltos en tales problemas.

Vernos confirmada tal cosa en las tribus de *América*, en donde los hombres viven en paz y armonía mutuas, sin que exista ningún gobierno establecido; nunca se someten a ninguno de sus compañeros, salvo en tiempo de guerra, en que el jefe goza de una apariencia de autoridad que termina con el regreso del campo de batalla, al hacerse la paz con las tribus vecinas. Sin embargo, este tipo de autoridad les muestra las ventajas de estar gobernados y les enseña a recurrir a la función de gobierno cuando sus riquezas y posesiones, obtenidas como botín de guerra, por medio del comercio o gracias a algún hallazgo fortuito, hallan llegado a ser tan considerables que cada vez que sucede, les hagan olvidar su interés por preservar la paz y la justicia. Partiendo de este punto cabe aducir una razón plausible—entre otras—para explicar que todos los gobiernos hayan sido primero monárquicos, sin mezcla ni modificación alguna; las repúblicas aparecen solamente a partir de los abusos de la monarquía y el poder despótico. Los campamentos constituyen el verdadero origen de las ciudades. Y de la misma manera que, en razón de la rapidez con que se

⁵⁰ Cf. HOBBS: *Leviathan*, II, XVIII.

En consecuencia los acontecimientos, la guerra no puede ser llevada sin conferir alguna autoridad a una sola persona, así este mismo tipo de autoridad aparece naturalmente en el gobierno civil que sigue al militar. Creo que esta razón es más natural que la explicación común, derivada del gobierno patriarcal o de la autoridad del padre, que se dice tiene lugar primero en la familia y acostumbra así a sus miembros a ser gobernados por una sola persona. El estado de la sociedad sin gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aun cuando se hayan agrupado ya muchas familias y haya pasado ya mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de riquezas y posesiones podría obligar a los hombres a abandonar ese estado; y todas las sociedades son en su primera formación tan bárbaras e incultas que deberán pasar muchos años hasta que lleguen a aumentar al punto de dificultar a los hombres el disfrute de la paz y la armonía.

Pero, aunque a los hombres les sea posible mantener una pequeña e inculta sociedad sin gobierno, sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de promesas.

Estas leyes son, por consiguiente, previas a la función del gobierno y se suponen obligatorias antes de que los hombres hayan siquiera pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles. Y aún diré más: sostengo que debería suponerse necesariamente que el gobierno, *con ocasión de su primera instauración*, deriva su autoridad de esas leyes naturales y, particularmente, de la relativa al cumplimiento de promesas. Una vez que los hombres han advertido lo necesario que resulta el gobierno para mantener la paz y hacer cumplir la justicia, es natural que deseen agruparse, escoger magistrados, determinar su poder y *prometerles* obediencia. Como se supone que una promesa

es un vínculo o factor de seguridad ya en uso, acompañado por una obligación moral, deberá tenerse por la sanción originaria de la función de gobierno, y la fuente de la obligación primera de obediencia. Este razonamiento parece tan natural que se ha convertido en el fundamento de nuestro actual sistema político y constituye en cierto modo el credo de uno de nuestros partidos, cuyos miembros se enorgullecen con razón de lo correcto de su filosofía y de su libertad de pensamiento. Todos los hombres —dicen— han nacido libres e iguales. Solo por consentimiento pueden establecerse el gobierno y la superioridad. Al instaurar la función de gobierno, el consentimiento de los hombres impone a éstos una nueva obligación, desconocida por las leyes de la naturaleza. Por tanto, los hombres están obligados a obedecer a sus magistrados únicamente porque así lo prometieron, y si no hubieran dado expresa o tácitamente su palabra de mantener obediencia, nunca se habría convertido tal cosa en parte integrante de su deber moral⁵¹. Esta conclusión, sin embargo, será totalmente errónea si se amplía hasta abarcar la función de gobierno en todas las edades y situaciones; lo que yo mantengo es que, aunque el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de las promesas y sea mantenido durante algún tiempo gracias a esa obligación, sin embargo llega a echar rápidamente raíces por sí solo, engendrando una nueva y original obligación y autoridad, con independencia de todo contrato. Este es un principio importante que deberemos examinar con cuidado y atención, antes de seguir adelante.

Es razonable que los filósofos defensores de la justicia como virtud natural y previa a las convenciones reduzcan toda obediencia civil al carácter obligatorio

⁵¹ Cf. Locke: *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, cap. VIII (en *Two Treatises on Civil Government*). Cf. también, *infra*, págs. 785 y ss.

de una promesa, y afirman que solamente nuestro sentimiento nos obliga a someternos a la magistratura. Pues como todo gobierno es claramente una invención humana y el origen de la mayoría de los gobiernos es conocido por la historia, resultará necesario subir más si queremos encontrar nuestros deberes políticos, en caso de que afirmemos que estos deberes tienen una obligación moral *por naturaleza*. Estos filósofos observan en seguida que la sociedad es algo tan antiguo como la misma especie humana y que las tres leyes naturales fundamentales son tan antiguas como la sociedad, de modo que, aprovechándose de la antigüedad y oscuro origen de esas leyes, niegan en primer lugar que sean invenciones humanas artificiales y voluntarias y luego intentan insertar en ellas los otros deberes, que son más palmariamente artificiales. Pero como nosotros nos hemos desengañado ya en este particular y hemos encontrado que tanto la justicia *natural* como la *civil* tienen su origen en las convenciones humanas, nos damos cuenta en seguida de lo infructuoso que resulta intentar reducir la una a la otra y buscar en las leyes naturales un fundamento de nuestros deberes políticos más poderoso que el interés y la convenciones humanas, ya que esas mismas leyes están edificadas exactamente sobre la misma base. Por muchas vueltas que demos al asunto, encontraremos en todo momento que estos dos tipos de deber están justamente al mismo nivel y que tienen el mismo origen, tanto en su *invención primera* como en su *obligatoriedad moral*. Ambos han sido creados para remediar inconvenientes similares y adquirieren su sanción moral de la misma manera; esto es, porque poner remedio a esos inconvenientes. Intentaremos probar esos dos puntos del modo más preciso posible.

Ya hemos mostrado que los hombres *inventaron* las tres leyes naturales fundamentales al observar la necesidad que tenían de la sociedad para su subsistencia, y al advertir la imposibilidad de mantener relaciones unos con otros sin restringir de algún modo sus apeti-

tos naturales⁵². Por tanto, fue el mismo egoísmo —que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí— el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que consiguó el *primer* motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia. Nuestros deberes *civiles* están, pues, conectados con los *naturales* en cuanto que los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales. A este respecto, sin embargo, la ley natural del cumplimiento de las promesas está meramente a igual nivel que las demás, y su exacta observancia debe ser considerada como efecto de la instauración del gobierno, y no la obediencia al gobierno como efecto de la obligatoriedad de una promesa. Aunque el objeto de nuestros deberes *civiles* sea la consolidación de los deberes naturales, el motivo *primero* * de la invención y del cumplimiento de ambos no está sino en el interés por uno mismo. Y dado que en la obediencia al gobierno existe un interés separado y distinto del encontrado en el cumplimiento de promesas, deberemos admitir también que obligan de modo independiente. Para mantener el orden y la armonía en sociedad es necesario obedecer al magistrado civil. Para engendrar credulidad y confianza mutuas en los comunes quehaceres de la vida es necesario cumplir las promesas. Lo mismo los fines que los medios son en ambos casos completa-

⁵² Cf. III, II, 6; *supra*, pág. 760.

* Primero en el tiempo, no en dignidad o fuerza.

que ser subordinado al otro.

Para que esto resulte más evidente, imaginemos que los hombres quisieran vincularse, por medio de promesas, a realizar aquello que habrían estado interesados en realizar con independencia de esas promesas, como ocurre cuando dan a los demás una seguridad más plena mediante la adición de una nueva obligación de interés, además de aquella a que ya se habían sometido. El interés existente en el cumplimiento de promesas es, dejando aparte su obligatoriedad moral, algo general, admitido por todos, y de la mayor importancia para la vida. Hay otros tipos de interés que pueden ser más particulares y dudosos, por lo que nos inclinamos a abrigar una más fuerte duda de que los hombres puedan satisfacer su humor o su pasión actuando en contra de ellos. Es entonces cuando entran naturalmente en juego las promesas, que son a menudo exigidas para obtener mayor satisfacción y seguridad. Ahora bien, si suponemos que esos otros intereses son tan generales y admitidos como el que se tiene en el cumplimiento de promesas, serán entonces considerados al mismo nivel y los hombres comenzarán a tener igual confianza en ellos. Pero éste es exactamente el caso de nuestros deberes civiles u obediencia al magistrado, sin cuyo cumplimiento ningún gobierno podría subsistir ni mantenerse la paz y el orden en grandes sociedades, en donde existen tantas posesiones en unas manos y tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras. Nuestros deberes civiles tienen, por consiguiente, que separarse bien pronto de nuestras promesas, adquiriendo fuerza e influencia independientes. El interés es en ambos casos del mismo género: es universal, admitido por todos, y prevalece en todo tiempo y lugar. No hay, pues, pretexto racional alguno para basar el uno en el otro, ya que cada uno tiene su fundamento peculiar y propio. En efecto, si hiciéramos tal cosa podríamos reducir también la obligación de respetar la propiedad ajena lo mismo a la

545

obligatoriedad de una promesa que a la necesidad de obediencia a la autoridad. Los intereses no son más distintos en un caso que en otro. Respetar la propiedad no le es más necesario a la sociedad natural que la obediencia a la sociedad civil o gobierno; tampoco es el primer tipo de sociedad más necesario para la existencia de la humanidad de lo que es el segundo para su bienestar y felicidad. En pocas palabras, si el cumplimiento de promesas resulta algo provechoso, también lo es la obediencia al gobierno; si el primer interés es general, también lo es el segundo. Si el uno es obvio y admitido por todos, también lo es el otro. Y como esas dos reglas están basadas en similares obligaciones de interés, cada una de ellas deberá tener una autoridad peculiar e independiente de la otra.

Pero no solamente son cosas distintas el carácter obligatorio *natural* del interés en el caso de las promesas y en el de la obediencia civil, sino que también lo es en su obligatoriedad *moral* de honor y conciencia, de modo que el mérito o demérito de un caso no depende en lo más mínimo del otro. De hecho, si atendemos a la estrecha conexión existente entre las obligaciones naturales y morales encontraremos que tal conclusión era absolutamente inevitable. Nuestro interés se halla siempre de parte de la obediencia al magistrado; solamente la presencia de una gran ventaja puede llevarnos a la rebelión, al hacemos perder de vista el interés remoto que tenemos por la preservación de la paz y el orden en sociedad. Pero, aunque un interés presente pueda cegarnos de tal forma en nuestras propias acciones, no se da, en cambio, por lo que respecta a las acciones ajenas, ni evita que éstas aparezcan, en sus verdaderos colores, como altamente perjudiciales para el interés público y para nuestro propio interés en particular. Esto provoca, naturalmente, desagrado en nosotros, al considerar tales acciones sediciosas y desleales, y nos lleva a unir a ellas la idea de vicio y fealdad moral. Este mismo principio es la causa de que desaprobemos toda suerte de injus-

mente distintos; por consiguiente, tampoco está un deber subordinado al otro.

Para que esto resulte más evidente, imaginemos que los hombres quisieran vincularse, por medio de promesas, a realizar aquello que habrían estado interesados en realizar con independencia de esas promesas, como ocurre cuando dan a los demás una seguridad más plena mediante la adición de una nueva obligación de interés, además de aquella a que ya se habían sometido. El interés existente en el cumplimiento de promesas es, dejando aparte su obligatoriedad moral, algo general, admitido por todos, y de la mayor importancia para la vida. Hay otros tipos de interés que pueden ser más particulares y dudosos, por lo que nos inclinamos a abrigar una más fuerte duda de que los hombres puedan satisfacer su honor o su pasión actuando en contra de ellos. Es entonces cuando entran naturalmente en juego las promesas, que son a menudo exigidas para obtener mayor satisfacción y seguridad. Ahora bien, si suponemos que esos otros intereses son tan generales y admitidos como el que se tiene en el cumplimiento de promesas, serán entonces considerados al mismo nivel y los hombres comenzarán a tener igual confianza en ellos. Pero éste es exactamente el caso de nuestros deberes civiles u obediencia al magistrado, sin cuyo cumplimiento ningún gobierno podría subsistir ni mantenerse la paz y el orden en grandes sociedades, en donde existen tantas posesiones en unas manos y tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras. Nuestros deberes civiles tienen, por consiguiente, que separarse bien pronto de nuestras promesas, adquiriendo fuerza e influencia independientes. El interés es en ambos casos del mismo género: es universal, admitido por todos, y prevalece en todo tiempo y lugar. No hay, pues, pretexto racional alguno para basar el uno en el otro, ya que cada uno tiene su fundamento peculiar y propio. En efecto, si hicéramos tal cosa podríamos reducir también la obligación de respetar la propiedad ajena lo mismo a la

obligatoriedad de una promesa que a la necesidad de obediencia a la autoridad. Los intereses no son más distintos en un caso que en otro. Respetar la propiedad no le es más necesario a la sociedad natural que la obediencia a la sociedad civil o gobierno; tampoco es el primer tipo de sociedad más necesario para la existencia de la humanidad de lo que es el segundo para su bienestar y felicidad. En pocas palabras, si el cumplimiento de promesas resulta algo provechoso, también lo es la obediencia al gobierno; si el primer interés es general, también lo es el segundo. Si el uno es obvio y admitido por todos, también lo es el otro. Y como esas dos reglas están basadas en similares obligaciones de interés, cada una de ellas deberá tener una autoridad peculiar e independiente de la otra.

Pero no solamente son cosas distintas el carácter obligatorio *natural* del interés en el caso de las promesas y en el de la obediencia civil, sino que también lo es en su obligatoriedad *moral* de honor y conciencia, de modo que el mérito o demérito de un caso no depende en lo más mínimo del del otro. De hecho, si atendemos a la estrecha conexión existente entre las obligaciones naturales y morales encontraremos que tal conclusión era absolutamente inevitable. Nuestro interés se halla siempre de parte de la obediencia al magistrado; solamente la presencia de una gran ventaja puede llevarnos a la rebelión, al hacernos perder de vista el interés remoto que tenemos por la preservación de la paz y el orden en sociedad. Pero, aunque un interés presente pueda cegarnos de tal forma en nuestras propias acciones, no se da, en cambio, por lo que respecta a las acciones ajenas, ni evita que éstas aparezcan, en sus verdaderos colores, como altamente perjudiciales para el interés público y para nuestro propio interés en particular. Esto provoca, naturalmente, desagrado en nosotros, al considerar tales acciones sediciosas y desleales, y nos lleva a unir a ellas la idea de vicio y fealdad moral. Este mismo principio es la causa de que desaprobemos toda suerte de injurias

545 ticia privada y, en particular, el incumplimiento de promesas. Condenamos toda deslealtad y abuso de confianza, porque consideramos que la libertad y la realización de las relaciones humanas es algo que depende enteramente de la fidelidad a las promesas. Condenamos toda deslealtad hacia los magistrados porque nos damos cuenta de que la ejecución de la justicia: para garantizar la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento, y el cumplimiento de promesas, es imposible sin estar sometidos al gobierno. Como éstos son dos intereses completamente distintos entre sí, deberán originar igualmente dos obligaciones separadas e independientes. Aun cuando no existieran en el mundo las promesas, el gobierno seguiría siendo algo necesario en toda sociedad numerosa y civilizada. Y si las promesas tuvieran solamente el carácter obligatorio que les corresponde, pero no recibirían por separado la sanción del gobierno, no tendrían sino bien poca eficacia en tales sociedades. Esto separa los límites de nuestros deberes públicos y privados, y muestra que los segundos dependen más de los primeros que al contrario. La *educación* y el *arte de los políticos* coinciden en conferir una moralidad ulterior a la lealtad, y estigmatizan toda rebelión, presentándola como algo aún más criminal e infame. No es tampoco extraño que los políticos se afanen tanto por inculcar esas nociones, ya que ello concierne particularmente a su interés.⁵⁴

Por si estos argumentos no parecieran totalmente decisivos (como pienso que lo son), me apoyaré ahora en la autoridad popular y, partiendo del consentimiento universal de la humanidad, probaré que la obligación de sumisión al gobierno no se deriva de ninguna promesa de los súbditos. Nadie tiene por qué extrañarse de que, aunque hasta ahora haya intentado establecer mi sistema sobre la pura razón, sin citar más

⁵⁴ En lo referente al juicio de la educación y el artificio de los políticos, Hume sigue claramente los argumentos de *The Fable of Bees*, de MANDEVILLE.

que en alguna ocasión el juicio de filósofos e historiadores, desee apelar en este momento a la autoridad popular y oponer las opiniones del vulgo a cualquier razonamiento filosófico. En efecto, es necesario observar que, en este caso, las opiniones de los hombres tienen una peculiar autoridad y son casi totalmente infalibles. La distinción entre el bien y el mal morales está basada en el placer o dolor resultante de la contemplación de un sentimiento o de un carácter. Y como ese placer o dolor no puede serle desapercebido a la persona que lo siente, se sigue * que hay exactamente tanta virtud o vicio en un carácter como cada uno coloca en él, siendo imposible equivocarse en este punto. Y aun cuando nuestros juicios relativos al *origen* de un vicio o virtud no sean tan seguros como los relativos a su *grado*, como en este caso el problema no concierne al origen filosófico de una obligación, sino a una mera cuestión de hecho, no es fácil que podamos equivocarnos. Quien se reconoce vinculado a otro por una cierta suma de dinero, debe saber con certeza si esa obligación ha sido contratada por él mismo o por su padre, si es debida simplemente a su benevolencia o a que el otro le había prestado dinero y también bajo qué condiciones, y con qué intención se encuentra obligado para con el otro. De igual modo, como ciertamente existe la obligación moral de someterse al gobierno porque todo el mundo lo piensa así, deberá ser igual de cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie a quien no se le haya extraviado el juicio por adherirse demasiado

* En lo que respecta a toda cualidad determinada meramente por el sentimiento, esta proposición debe tenerse por rigurosamente verdadera. Estudiaremos más adelante en qué sentido puede hablarse de un gusto *acertado* o *erróneo* en moral, retórica o estética.⁵⁵ Cabe señalar, en tanto, que existe tal uniformidad en los sentimientos *generales* de la humanidad que estos problemas no llevan a tener sino escasa importancia.

⁵⁵ Cf. III, III, 1, espec. *infra*, págs. 822-3.

los magistrados ni los súbditos se hacen esa idea de nuestros deberes civiles.

Vemos que los magistrados están tan lejos de derivar su autoridad, y la obligación de obediencia por parte de sus súbditos, de la base de una promesa o contrato original, que ocultan en lo posible a su pueblo, y especialmente al vulgo, que su derecho se derive de tal origen. Si ésta fuera la sanción de la función de un gobierno, nunca la habrían recibido nuestros gobernantes de un modo tácito — que es lo más que cabe pretender —, dado que lo otorgado de forma tácita e insensible no puede haber tenido en ningún caso tanta influencia sobre la humanidad como lo que se hace de forma expresa y abierta. Una promesa tácita es aquella en que la voluntad está simbolizada por signos más difusos que los del lenguaje, pero en todo caso tiene que haber allí una voluntad, y ésta no puede pasarle desapercibida a la persona que hizo la promesa, por silenciosa o tácita que ésta fuera. Sin embargo, si preguntárais a la inmensa mayoría de la nación si ellos dieron alguna vez su consentimiento para que se ejerciera la voluntad de sus gobernantes sobre ellos, o si prometieron obedecerles, seguramente se inclinarían a pensar cosas muy raras de vosotros; lo que dirían es que la cosa no dependió en absoluto de su consentimiento, sino que han nacido ya bajo tal obediencia. Como consecuencia de esta opinión, vemos frecuentemente que la gente piensa que sus gobernantes naturales son personas que al nacer estaban privadas de todo poder y autoridad; nadie que no fuera un estúpido las habría elegido voluntariamente. Y piensa también que si ahora gobiernan es porque esas personas siguen la línea de quienes lo hacían antes y según la jerarquía en que se acostumbra a realizar la sucesión, pero que todo esto comenzó positivamente en un tiempo tan lejano que apenas si vive alguien que haya dado una promesa de obediencia.

tas personas dado que no han consentido nunca en esa autoridad? Por el contrario, ¿no considerará el gobierno el mero intento de una tal elección libre como ejemplo de arrogancia e impiedad? Vemos por experiencia que el gobierno castiga impunemente a quienes han cometido lo que él denomina traición y rebelión; pero, tal práctica, según este sistema, parece reducirse a mera injusticia. Y si decís que, ya por el hecho de habitar en sus dominios, consienten los súbditos en el gobierno establecido, replicaré que esto puede ocurrir únicamente cuando esas personas piensen que la cosa depende de su elección; y creo que esto no lo ha imaginado nadie, o bien pocos, con excepción de estos filósofos. Nunca se ha alegado en defensa de un rebelde, cuyo primer acto al llegar al uso de razón fuera el de levantarse en armas contra el soberano de su país, la excusa de que mientras era niño no podía comprometerse por consentimiento propio, pero que, al hacerse hombre, mostró claramente con el primer acto que realizó que no tenía la menor intención de imponerse a sí mismo la obligación de obedecer. Por el contrario, vemos que las leyes civiles castigan este crimen a la misma edad que cualquier otro acto de suyo criminal, aun sin nuestro consentimiento; esto es, cuando la persona ha llegado al pleno uso de razón. Según la hipótesis, sin embargo, las leyes debían conceder algún tiempo intermedio hasta penar ese crimen, con el fin de poder al menos suponer un consentimiento tácito. Y a esto podemos añadir que el hombre que vive bajo un régimen absolutista no le debería prestar obediencia, dado que por su misma naturaleza no depende ese gobierno de consentimiento alguno. Ahora bien, en cuanto que tan *natural* y *común* es un gobierno como otro, ciertamente deberá producir alguna obligación; y la experiencia muestra claramente que los hombres sometidos a un gobierno han pensado siempre de ese modo. Esto constituye una clara prueba de que comúnmente no creemos que nuestra obediencia se derive de nuestro

consentimiento o de haber hecho una promesa; y es una prueba ulterior el hecho de que, cuando por alguna razón hemos dado explícitamente nuestra palabra, distinguimos siempre con exactitud entre ambos tipos de compromiso, y ceemos que el uno añade más fuerza al otro que si se tratara de una repetición de la misma promesa. Cuando en un asunto privado no se da una promesa, nadie considera que su confianza haya sido quebrantada por motivos de rebelión, sino que distingue y separa perfectamente entre estos dos deberes del honor y la obediencia civil. El que la unión de ambos deberes fuera tomada por los filósofos mencionados como una muy sutil invención cónstitute ya una prueba convincente de su falsedad, pues no existe nadie que pueda hacer inconscientemente una promesa, ni verse vinculado por su sanción y obligatoriedad.

Sección IX

DE LAS MEDIDAS DE OBEDIENCIA CIVIL

Los tratadistas políticos que han recurrido a una promesa o contrato original como fuente de nuestra obediencia hacia el gobierno deseaban establecer un principio perfectamente justo y razonable, pero el razonamiento sobre el que intentaban establecerlo era falaz y sofístico. Querían probar, en efecto, que nuestra sumisión al gobierno admite excepciones, y que una tiranía desmesurada por parte de los gobernantes basta para librar a los súbditos de todo vínculo de obediencia. Dado que los hombres entran en sociedad, decían, y se someten al gobierno por libre y voluntario consentimiento, deberán tener en perspectiva ciertas ventajas que se proponen alcanzar y por las cuales pierden con gusto la libertad con que nacieron; y pues, algo a lo que el magistrado se compromete por

su parte, a saber: a dar protección y seguridad, y es sólo por la esperanza de alcanzar por su medio tales beneficios por lo que puede convencer a los hombres de que se sometan a él. Mas cuando éstos se encuentran con tiranía y opresión en lugar de protección y seguridad, se ven libres de sus promesas (como sucede en todo contrato condicional) y vuelven a ese estado de libertad anterior a la instauración del gobierno. Los hombres no serían tan estigidos que aceptaran compromisos tales que las ventajas fueran todas para la otra parte, sin perspectiva alguna de mejora de la propia condición. Quien se proponga sacar algún provecho de nuestra sumisión deberá también comprometerse, expresa o tácitamente, a que obtengamos alguna ventaja de su autoridad, y no deberá esperar que si ganamos obedeciendo si no cumple con su parte.

Repito: esta conclusión es justa, pero los principios son erróneos; por mi parte, me jacto de haber logrado establecer la misma conclusión sobre principios más razonables. Cuando establezco en qué consisten nuestros deberes políticos, no tengo con ello la intención de afirmar que los hombres perciben las ventajas del gobierno, que instauran esa función con vistas a alcanzar tales ventajas, que dicha instauración requiere una promesa de obediencia, y que ésta impone hasta cierto punto una obligación moral, pero que, al ser condicional, deja de ser vinculante cuando la otra parte contratante no cumple con su compromiso. Soy consciente de que la promesa misma surge enteramente de convenciones humanas y de que se ha inventado con vistas a un cierto interés. Busco, por consiguiente, algún interés semejante que esté conectado de modo más inmediato con el gobierno, y que pueda ser además el motivo originario de su instauración, y fuente de nuestra obediencia hacia él. Encuentro que este interés consiste en la seguridad y protección de que disfrutamos en la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando eramos perfectamente libres e independientes. Como el

...consecuente, la sanción inmediata del gobierno, éste no puede tener una existencia más antigua que aquél, de modo que cuando el magistrado civil lleve su opresión al punto de que su autoridad sea completamente intolerable, no estaremos ya obligados a someternos a ella. Si la causa cesa, el efecto deberá cesar también.

Hasta aquí, la conclusión relativa a la obligación natural que tenemos de obedecer es inmediata y directa. En cuanto a la obligación moral, cabe observar que la máxima de que *si cesa la causa el efecto debe cesar también* sería en este caso falsa, pues existe un principio de la naturaleza humana, del que hemos hablado con frecuencia, según el cual los hombres se inclinan poderosamente a seguir *reglas generales*, de modo que a menudo llevamos nuestras máximas más allá de las razones que en un principio nos indujeron a establecerlas ⁵⁵. Allí donde las causas son en muchas circunstancias similares, nos inclinamos a ponerlas al mismo nivel, sin advertir que difieren en las circunstancias más importantes y que la semejanza es más aparente que real. Puede pensarse, por consiguiente, que en el caso de la obediencia civil no cesará nuestra obligación moral del deber, aunque lo haya hecho la obligación natural de interés, que es su causa, y que los hombres pueden estar ligados por su *conciencia* a someterse a un gobierno tiránico opuesto a su interés y también al interés público. Ciertamente, creo que este razonamiento es probativo, en cuanto que debe admitirse que las reglas generales se extienden por lo común más allá de los principios en que están basadas y que raramente hacemos una excepción, a menos que esa excepción tenga las cualidades de una regla general y esté basada en ejemplos corrientes muy numerosos. Ahora bien, sostengo que esto es precisamente lo que ocurre en el caso presente. Cuando los hombres se someten a la autoridad de otros lo hacen para pro-

⁵⁵ Cf. I, III, 13 *passim*.

curarse alguna seguridad contra la maldad e injusticia de los hombres, que por sus pasiones desenfrenadas y su interés presente e inmediato se ven continuamente inducidos a violar todas las leyes de la sociedad. Pero como esta imperfección es inherente a la naturaleza humana, sabemos que deberá acompañar a los hombres en toda situación y condición, y que aquellos a quienes elegimos como gobernantes no adquirirán inmediatamente una naturaleza superior al resto de la humanidad en razón de su superior poder y autoridad. Lo que esperamos de ellos no depende de un cambio en su naturaleza sino en su situación, una vez que adquieren un interés más inmediato por la preservación del orden y la ejecución de la justicia. Pero además de que este interés sea sólo más inmediato en la ejecución de la justicia entre sus súbditos; además de esto, digo, podemos esperar en muchas ocasiones, conociendo la irregularidad de la naturaleza humana, que olvidarán incluso ese inmediato interés y que sus pasiones los conducirán a todos los excesos de la crueldad y la ambición. Nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, nuestra observación de la historia pasada de la humanidad y nuestra experiencia de los tiempos presentes, serán causas que nos lleven a la admisión de excepciones, y a hacernos concluir que podemos oponernos a los más violentos efectos del poder supremo sin ser por ello culpables de crimen o injusticia.

De acuerdo con lo anterior, podemos observar que esto es a la vez práctica general y principio de la humanidad y que no hay nación que, estando en su mano el remediarlo, haya tolerado nunca los crueles estragos de un tirano o haya sido condenada por oponerse a ellos. Quienes se levantaron en armas contra *Dionisio* ⁵⁶, *Nerón* o *Felipe II* encuentran la simpatía

⁵⁶ Se refiere a Dionisio de Siracusa, el célebre tirano con quien, en 388 a.C., mantuvo relaciones Platón. Caudillo de indudables méritos políticos y militares, defendió frente a los

de todo el que lee su historia; sólo la más violenta perversion del sentido común podría llevarnos a condenarnos. Es cierto, pues, que en ninguna de nuestras nociones de lo moral mantenemos un absurdo tal como el de la obediencia pasiva, sino que admitimos la resistencia en los casos más flagrantes de tiranía y opresión. En todos los casos tiene alguna autoridad la opinión general de los hombres, pero en este problema moral su autoridad es totalmente infalible. Y no es menos infalible porque los hombres no sepan explicar con precisión los principios en que se basa su opinión. Pocas personas pueden establecer esta cadena de razonamientos: «El gobierno es una mera invención humana para favorecer el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante hace que este interés desaparezca, desaparece también la obligación natural a obedecer. La obligación moral está basada en la natural y, por tanto, debe cesar cuando ésta cesa, especialmente cuando el asunto sea tal que nos lleve a prever numerosas ocasiones en que pueda cesar la obligación natural, siendo por ello causa de que establezcamos una especie de regla general para regular nuestra conducta en esos casos.» Pero, aunque esta argumentación sea demasiado sutil para el vulgo, lo cierto es que todo hombre tiene una noción implícita de ella y se da cuenta de que su obediencia al gobierno se debe simplemente al interés público, y también de que la naturaleza humana está de tal modo sujeta a flaquezas y pasiones que fácilmente puede llegar a

carragineses los derechos helénicos sobre la Magna Grecia. Una vez reconocido como tirano (en su sentido original, no peroyativo, de «caudillo») de Siracusa y jefe de todos los griegos (392), emprendió campañas tendentes a unificar las ciudades helénicas del sur de Italia, dentro de un esquema superador de la *polis*, que constituye, en la historia de Grecia, uno de los primeros ejemplos de dominio territorial. Pero sus crueles castigos de las ciudades disidentes de Regio y Crotona; el saqueo del templo de Hera Lacinia y la violenta reacción del partido democrático en Siracusa, hacen que todos los historiadores arentenses coincidan en sus críticas contra Dionisio.

corrupter esa institución, convirtiéndose entonces los gobernantes en tiranos y enemigos del pueblo. Y si el sentimiento del interés común no fuera nuestro motivo original de obediencia, me gustaría saber qué otro principio de la naturaleza humana será capaz de subyugar las ambiciones naturales de los hombres y de obligarles a una sumisión tal. La institución y la costumbre no son suficientes, pues el problema sigue estando en qué es lo que irritamos y qué concaración de acciones producirá la costumbre. Evidentemente, el único principio es el del interés común. Y si al comienzo es este interés la causa de la obediencia al gobierno, la obligación de obediencia deberá cesar cuando lo haga el interés, siempre que esto tenga lugar en un alto grado y en considerable número de casos.

Sección X

DE LOS OBJETOS DE OBEDECENCIA

Sin embargo, aunque en algunas ocasiones resistir al poder supremo pueda ser justificable tanto para una correcta política como para la moralidad, es cierto que en el curso ordinario de los quehaceres humanos nada puede ser más pernicioso y criminal que ese levantamiento, y que, además de las convulsiones que acompañan siempre a la revolución, una práctica tan tiende directamente a la subversión de todo gobierno y a producir confusión y anarquía universal entre los hombres. De la misma manera que una sociedad grande y civilizada no puede subsistir sin gobierno, tampoco este último tiene utilidad alguna si no se le presta rigurosa obediencia. En todo momento debemos comparar las ventajas que el gobierno de la autoridad con las desventajas, y de esta forma seremos siempre más cuidadosos antes de llevar a la práctica

misión: solo en casos de cruel tiranía y opresión puede tener lugar la excepción.

Ahora bien, como esa ciega sumisión se presta por lo común a la magistratura, la pregunta inmediata será: ¿a quién deberemos considerar como legítimo magistrado? Para contestar esta pregunta recordaremos lo ya establecido sobre el origen del gobierno y la sociedad política. Una vez que los hombres han advertido la imposibilidad de preservar un orden estable en la sociedad mientras cada uno sea su propio dueño, y viole u observe las leyes sociales según su capricho y sus intereses del momento, van a dar naturalmente a la invención del gobierno, renunciando en lo posible a su propio poder de transgresión de las leyes sociales. El gobierno surge, pues, a partir de la voluntaria convención de los hombres, y es evidente que la misma convención que instaura el gobierno tendrá que determinar también las personas que van a gobernar, disipando toda duda y ambigüedad en este punto. El consentimiento voluntario de los hombres deberá tener aquí la mayor eficacia, ya que la autoridad del magistrado tendrá que establecerse en un principio sobre la base de una promesa de los súbditos, mediante la cual se comprometen a obedecer, igual que sucede en cualquier otro contrato o acuerdo. Es, pues, la misma promesa que les obliga a obedecer la que les somete a una persona particular, haciendo de ella el objeto de su obediencia.

555 Pero una vez que el gobierno lleva establecido ya un tiempo considerable sobre esta base, y el interés particular que encontramos en someternos ha producido un particular sentimiento de moralidad, la cosa cambia por completo, no siendo ya capaz la sola promesa de determinar el magistrado que gobernará, pues no es considerada ya como fundamento del gobierno. Suponemos naturalmente que hemos nacido en la sumisión y que determinadas personas particulares tienen derecho a mandar mientras que, por nuestra parte, estamos

obligados a obedecer. Estas nociones de derecho y obligación no se han derivado de otra cosa que de los beneficios obtenidos por estar gobernados, lo que nos produce un sentimiento de repugnancia contra la práctica de resistencia al gobierno por nuestra parte, y nos lleva a sentir desagradado cuando vemos hacerlo a otros. Pero es interesante señalar que en este nuevo estado de cosas la sanción originaria del gobierno, que es el interés, ya no es válida para determinar las personas a quienes debemos obedecer, como lo era al principio, cuando los asuntos se establecían sobre la base de una promesa. Una promesa empuja y determina a las personas sin incertidumbre alguna. Pero es evidente que si los hombres hubieran que regular su conducta en este particular por la consideración de un interés peculiar, sea público o privado, se enredarían en una confusión inacabable y harían casi totalmente ineficaz toda función de gobierno. Todo el mundo tiene un interés privado distinto al de los demás, y, aunque en sí mismo el interés público sea siempre uno e idéntico, llega a originar grandes disensiones, en virtud de las diferentes opiniones que las personas particulares tienen sobre él. Por tanto, el mismo interés que nos llevaba a someternos a la magistratura es el que nos hace renunciar a la elección de nuestros magistrados y nos obliga a vincularnos a una cierta forma de gobierno y a unas determinadas personas, sin permitirnos que aspiremos a alcanzar la máxima perfección ni en la forma ni en las personas. Sucede aquí lo mismo que ocurría en la ley natural conceniente a la estabilidad de posesión. Que la posesión sea estable es algo extremadamente beneficioso e incluso absolutamente necesario para la sociedad. Y con vistas a esto es por lo que establecemos dicha regla. Sin embargo, vemos que si, para obtener los mismos beneficios, asignáramos posesiones particulares a personas particulares, no alcanzaríamos lo que nos proponemos, sino que perpetuaríamos la confusión que la regla pretendía precisamente evitar. Por consi-

535 gure, cedemos proceder según reglas generales y regulamos mediante intereses generales, modificando la ley natural de estabilidad de posesión. No hay que temer que nuestra adhesión a esta ley disminuya en razón de la aparente inutilidad de los intereses por los que está determinada. El impulso de la mente se debe a un interés muy intenso. Y los demás intereses, más débiles, sirven solamente para encauzar el movimiento, sin añadirle ni quitarle nada. Lo mismo sucede en el caso del gobierno. No hay nada que a la sociedad le sea más beneficioso que esa invención; y este interés es suficiente para hacer que admitamos la función de gobierno rápida y gustosamente, a pesar de que nos veamos más tarde obligados a regular y encauzar nuestra adhesión al gobierno mediante varias consideraciones sin la importancia del interés primero, debiendo además elegir a nuestros magistrados sin tener en perspectiva ningún provecho determinado que pueda resultar de la elección.

El primero de los principios de que hablaré, en cuanto fundamento del derecho de la magistratura, es aquel por el cual se confiere autoridad a todos los gobiernos bien establecidos del mundo, sin excepción. Y este principio es el de la *posesión prolongada* en una forma cualquiera de gobierno o en la sucesión de príncipes. Es cierto que, si nos remontamos al origen primero de cada nación, encontraremos que apenas si existe estirpe regia o forma de gobierno que no esté basada al principio sobre la usurpación y la rebelión, y cuyo título no sea al comienzo peor que dudoso e incierto. Solamente el tiempo confiere solidez a su derecho; así, operando poco a poco sobre la mente de los hombres, los va reconciliando con la autoridad, haciendo que ésta les parezca justa y razonable. Nada hay que cause un sentimiento de mayor influencia sobre nosotros que la costumbre, o que dirija más intensamente nuestra imaginación hacia un objeto. Una vez que llevamos ya mucho tiempo acostumbrados a obedecer a una serie de hombres, ese instinto general o

tendencia por el que suponemos que la lealtad debe ir acompañada por una obligación moral toma fácilmente esa dirección y elige como objeto esa serie de hombres. Es el interés el que produce el instinto general, pero es la costumbre la que proporciona la dirección particular.

Y en este punto es notable el hecho de que un mismo período de tiempo tenga diferente influencia sobre nuestros sentimientos morales según su diferente influencia sobre la mente. Juzgamos naturalmente de toda cosa por comparación, y como al considerar los destinos de reinos y repúblicas abarcamos una gran extensión de tiempo, en este caso no tendrá una pequeña duración una influencia igual sobre nuestros sentimientos que la que tiene cuando consideramos cualquier otra cosa. Se juzga que se ha adquirido derecho sobre un caballo o un conjunto de vestidos en un período muy breve; en cambio, apenas basta un siglo para consolidar un nuevo gobierno o suprimir en la mente de los súbditos todo reparo hacia él. A esto hay que añadir que, para conferir a un príncipe el derecho a adquirir un poder adicional que haya podido usurpar, bastaría un período más breve de tiempo que el necesario para consolidar su derecho cuando se ha usurpado la totalidad. Los reyes de Francia no han tenido en sus manos el poder absoluto durante más de dos reinados⁵⁷ y, sin embargo, nada le parecerá más extravagante a un francés que el hablarle de libertades. Si recordamos lo dicho a propósito de la *accessión*, podremos explicar fácilmente ese fenómeno⁵⁸.

En caso de que no exista una forma de gobierno establecida mediante una posesión *prolongada*, basta

⁵⁷ Luis XIV y Luis XV (aunque, dados los validos de este último, comenzando por el regente Felipe de Orleans y siguiendo por Mme. de Pompadour y la Condesa du Barry, puede decirse que sólo Luis XIV ostentó el poder absoluto en Francia (sostenido ideológicamente por Bossuet y su famosa doctrina: *Un roi, une loi, une loi*)).

⁵⁸ Cf. *supra*, págs. 739 y ss.

La posesión *presente* para ocupar su lugar, por lo que puede ser considerada como el origen *segundo* de toda autoridad pública. El derecho a la autoridad no consiste sino en la posesión constante de la autoridad, mantenida por las leyes de la sociedad y los intereses de la humanidad. Y nada puede ser más natural que el unir esta posesión constante a la posesión presente, de acuerdo con los principios antes mencionados. Si esos mismos principios no fueron efectivos en la propiedad de personas privadas, ello se debió a que estaban contrarrestados por muy fuertes consideraciones de interés, ya que hemos visto que de esa forma toda restitución sería impedida y toda violencia autorizada y protegida. Y, aunque por lo que respecta a la autoridad pública pueda parecer que esos mismos motivos siguen teniendo fuerza, realmente no la tienen, ya que se les opone un interés contrario, consistente en la preservación de la paz y en el cuidado por evitar todo cambio que, a pesar de que pueda producirse sin ocasionar grandes problemas cuando se trata de asuntos privados, se ve inevitablemente acompañado de sangre y confusión en los asuntos públicos.⁵⁵⁸

Si alguien fuera incapaz de adecuar el derecho del poseedor presente a un sistema conocido de ética y negase absolutamente ese derecho; y afirmara que, por ello, no está sancionado por la moralidad, sería justamente considerado como una persona que sostiene una opinión bien extravagante y que repugna al sentido común y al juicio de la humanidad. No hay máxima que sea más conveniente, lo mismo por lo que toca a la prudencia que a la moral, que la de someterse sumisamente al gobierno que hemos encontrado establecido en el país en el que nos tocó vivir, sin entermeterse demasiado en su origen y en su instauración primera. Habrá pocos gobiernos que toleren un examen tan riguroso. ¿Cuántos gobiernos habrá ahora en el mundo, y cuántos más encontraremos en la his-

⁵⁹ Sobre el conservadurismo de Hume, cf. nota 27 de la *Autobiografía* y nota 55 del libro II.

toria, cuyos gobernantes no tengan mejor fundamento de su autoridad que el de la posesión presente? Limitémonos simplemente a los imperios de *Roma* y *Grecia*: ¿no es evidente que la larga sucesión de emperadores que media entre la desaparición de las libertades públicas de *Roma* y la final extinción de ese imperio a manos de los *turcos* no podría presentar otro título de justificación de su mandato? La elección del senado era un mero formalismo que seguía siempre a la elección de las legiones; y éstas se encontraban siempre divididas en las distintas provincias, de modo que sólo la espada podía acabar con las disensiones. Por tanto, fue mediante la espada como todo emperador adquirió, y defendió, su derecho; así, pues, o tendremos que decir que todo el mundo conocido, durante tantas épocas, no ha tenido formas de gobierno que merecieran obediencia, o habrá que admitir que en los asuntos públicos es el derecho del más fuerte el que debe ser reconocido como legítimo y sancionado por la moralidad, cuando no se le opone otro título.

El derecho de *conquista* puede ser considerado como una *tercera* fuente del derecho de soberanía. Este tipo de derecho se asemeja al de la posesión presente, pero tiene todavía más fuerza, pues está acompañado por las nociones de gloria y honor que atribuimos a los *conquistadores*, en lugar de estarlo por los sentimientos de odio y aborrecimiento que tenemos por los *usurpadores*. Los hombres otorgan naturalmente su favor a los que aman, y se inclinan por ello a conferir fuerza de derecho a la violencia con éxito de un soberano contra otro, con preferencia a la rebelión triunfante de un súbdito contra su soberano.*

* Con esto no se quiere decir que la *posesión presente* o la *conquista* basten de suyo para conferir derecho frente a la *posesión prolongada* o las *leyes positivas*, sino sólo que tienen alguna fuerza, y que serán capaces de inclinar la balanza a su favor en caso de igualdad de derecho, pudiendo incluso en ocasiones conferir fuerza de derecho a la parte que menos títulos tiene para ello. Sin embargo, es difícil determinar su

Y cuando no existe ni posesión prolongada, ni posesión presente, ni tampoco conquista, como sucede cuando muere el primer soberano fundador de una monarquía, es el derecho de *sucesión* el que naturalmente prevalece, pues los hombres se ven inducidos por lo común a colocar en el trono al hijo del monarca fallecido, suponiendo que hereda la autoridad de su padre. La presunción de que este último habría dado su consentimiento, la imitación de la sucesión en familias privadas y el interés, en fin, que el estado tiene por escoger la persona más poderosa y con mayor número se seguidores, son razones que llevan a los hombres a preferir al hijo de su último monarca antes que a cualquier otra persona *.

Estas razones deben tener algún peso; sin embargo, estoy seguro de que a cualquiera que examine imparcialmente el asunto le parecerá que en este caso intervienen también algunos principios de la imaginación, aparte de las ya conocidas consideraciones del interés. La autoridad real parece estar conectada con el joven príncipe, aun en vida del padre, por medio de la transición natural del pensamiento; y esta conexión se consolida aún más tras la muerte del monarca, pues nada es más natural que el completar esa unión mediante una nueva relación, haciendo que el príncipe posea realmente lo que tan natural parecía que le perteneciera.

Para confirmar este punto podemos considerar los siguientes fenómenos, muy interesantes en su género.

En las monarquías electivas, ni las leyes ni las costumbres establecidas admiten el derecho de sucesión, y, sin embargo, es tan natural su influencia que resulta

grado preciso de fuerza. Creo que todo hombre discreto admitirá que su fuerza es muy influyente en todo tipo de disputas relativas a los derechos de los príncipes.

* Para evitar malentendidos debo señalar que este tipo de sucesión no es el mismo que el de las monarquías hereditarias, donde ha sido la costumbre la que ha fijado el derecho de sucesión. Esta clase de monarquía depende del derecho antes explicado, de la posesión prolongada.

totalmente imposible apartarlo de la imaginación y evitar que los súbditos no lleven su atención al hijo del monarca fallecido. A esto se debe que en algunos gobiernos de este tipo recaiga por lo general la elección en uno u otro miembro de la familia real; en cambio, existen otros gobiernos en que se ven excluidos todos los miembros. Estos fenómenos contrapuestos proceden del mismo principio. Donde se excluye la familia real, se debe ello a una sutileza política: al advertir el pueblo su propensión a elegir un soberano en esa familia, vigila celosamente su libertad de elección, evitando así que el nuevo monarca, ayudado por esa propensión, quiera asegurar el trono para su familia y destruya la libertad de futuras elecciones.

La historia de *Artajerjes* y *Ciro el Joven* podrá proporcionar algunas reflexiones adecuadas a este propósito. *Ciro* pretendía tener derecho al trono sobre su hermano mayor por haber nacido después del advenimiento de su padre al poder. No pretendo que esta razón fuese válida. Me interesa únicamente inferir de ella que *Ciro* no habría utilizado nunca tal pretexto si no fuera por las cualidades de la imaginación antes mencionadas, en virtud de las cuales nos inclinamos naturalmente a unir mediante una nueva relación los objetos que hayamos encontrado ya unidos. *Artajerjes* aventajaba a su hermano por ser el primogénito, primero en la sucesión, pero *Ciro* estaba relacionado de modo más íntimo con la autoridad real por haber sido engendrado después de que su padre fuera investido de ella ⁶⁰.

Y si a este respecto se dijese que es el examen de la conveniencia lo que puede constituir la fuente de todo derecho de sucesión, y que los hombres se aprovechan alegremente de cualquier regla por la que de-

⁶⁰ La conocida historia está relatada en la *Anábasis*, de JENOFONTE. Los repetidos ejemplos de sucesión disputada entre hermanos hace pensar en el destino del propio Hume, según el *Land de Maxwell's*. Cf. La historia de *Genarico* (*infra*, pág. 804 y nota 63) y la *Autobiografía*, I, pág. 50).

terminar el sucesor del último soberano, impidiendo así la anarquía y confusión que acompañan a toda nueva elección, replicaría que admito prontamente que ese motivo pueda contribuir en algo al efecto; sin embargo, afirmaría al mismo tiempo que, sin otro principio, sería imposible que dicho motivo tuviera lugar. El interés de la nación exige que la sucesión a la corona esté determinada de un modo u otro, pero le es indiferente el modo particular. Así, pues, si la relación de sangre no tuviera un efecto independiente del interés público, jamás habría sido tenida en cuenta sin una ley positiva que la promulgara, y entonces habría sido imposible que tantas leyes positivas de naciones diferentes hubieran coincidido precisamente en las mismas consideraciones e intenciones.

Y esto nos lleva a examinar la quinta fuente de la autoridad; a saber, las *leyes positivas*. En este caso es la legislatura la que establece una cierta forma de gobierno y de sucesión de los príncipes. Podría creerse a primera vista que esta fuente de derecho puede reducirse a alguno de los anteriores títulos de autoridad. El poder legislativo, que es de donde se deriva la ley positiva, tiene que haber sido establecido por contrato original, posesión prolongada, posesión presente, conquista o sucesión; y, por consiguiente, su fuerza deberá derivarse de alguno de esos principios. Pero aquí es interesante señalar que, aunque sólo de ellos puede derivarse la fuerza de una ley positiva, esta última no adquiere toda su fuerza del principio de que se haya derivado, sino que en la transición pierde un grado considerable de ella, como fácilmente cabe imaginar. Por ejemplo: un gobierno se encuentra establecido desde hace muchos siglos sobre la base de un cierto sistema de leyes, fórmulas y modos de sucesión. Pero el poder legislativo, establecido por esa larga sucesión, cambia de pronto todo el sistema de gobierno e introduce en su lugar una nueva constitución. Creo que pocos súbditos se considerarán obligados a admitir esa alteración, a menos que en ella se

manifieste una evidente tendencia en favor del bien común; de lo contrario seguirán creyéndose en libertad para volver al antiguo régimen. A esto se debe la noción de *leyes fundamentales*, que, según se supone, la voluntad del soberano no puede alterar: en Francia se entiende que la *Ley Sálica*⁶¹ es de esta naturaleza. Los límites de estas leyes fundamentales no están determinados en ningún gobierno, ni es posible que lo estén. Existe una gradación tan imperceptible de las leyes más importantes a las más triviales, y de las más antiguas a las más modernas, que sería imposible poner límites al poder legislativo y determinar hasta dónde puede innovar éste en los principios de gobierno. Esto es tarea más de la imaginación y la pasión que de la razón.

Quien examine la historia de las distintas naciones del mundo y sus revoluciones, conquististas, expansión y decadencia, el modo en que se hallan establecidas sus distintas formas de gobierno y transmitidos de una persona a otra los derechos de sucesión, aprenderá en seguida a no dar importancia a cualquier disputa sobre el derecho de los príncipes, y se convencerá de que la estricta adhesión a cualesquiera reglas generales y la rígida lealtad hacia determinadas personas y familias (cosa que algunas personas valoran tanto)⁶² son virtudes debidas menos a la razón que al fanatismo y la superstición. En este punto, el estudio de la historia confirma los razonamientos de la verdadera filosofía, que, mostrándonos las cualidades originales de la naturaleza humana, nos enseña a tener las controversias en política por imposibles de solucionar en la mayoría de los casos, y a considerarlas enteramente subordinadas

⁶¹ Aplicada ya en 1328, a la muerte de Carlos IV, con quien se extinguió la dinastía de los Capetos. Fue gracias a esta ley como se entronizó en Francia la Casa de Valois, en la persona de Felipe VI.

⁶² Velada alusión a los partidarios (en su mayoría, católicos) de Jacobo II, tras la Revolución «Gloriosa» (1688). Cf. páginas 808 y sigs., y notas 64 y 65).

das a los intereses de la paz y la libertad. A menos que el bien público no exija claramente un cambio, hay que admitir que la coincidencia de los títulos de *contrato original*, *posesión prolongada*, *posesión presente*, *sucesión* y *leyes positivas* establece el más fuerte derecho de soberanía, que debe ser justamente considerado como sagrado e inviolable. Pero cuando esos títulos se encuentran entremezclados y opuestos en diferentes grados, producen frecuentemente duda y plejidad, con lo que la solución a los problemas que plantean viene dada menos por los argumentos de juristas y filósofos que por las espadas de los soldados. ¿Quién decidirá, por ejemplo, si era *Germanico* o *Druso* el que debía suceder a *Tiberio*, en caso de que éste hubiera muerto mientras ambos vivían y sin nombrar sucesor a ninguno de ellos? ¿Deberá aceptarse el derecho de adopción como equivalente al de sangre, en una nación en la que ambos derechos surten el mismo efecto en familias privadas, habiéndose dado ya el primer caso en dos ocasiones en la vida pública? ¿Debe juzgarse que *Germanico* era el hijo mayor por haber nacido antes que *Druso*, o que era el menor por haber sido adoptado después del nacimiento de su hermano? ¿Deberá ser guardado el derecho de primogenitura en una nación en la que el hermano mayor no tiene privilegio alguno de sucesión en las familias privadas? ¿Deberá considerarse ya en esa fecha el *Imperio Romano* como hereditario, en razón de que así había sucedido en dos ocasiones, o ya en esa época tendrá que verse dominado por el más fuerte o el que lo posee en un momento dado, en razón de haberse producido una usurpación tan reciente? ⁶¹ Sean cuales sean los

⁶¹ Germanico (15 a.C.-19 d.C.) —sobrenombre concedido por el Senado— era hijo de Druso (el hijo adoptivo de Augusto) y hermano mayor de Tiberio Claudio. Adoptado a los dieciocho años por su tío, el futuro emperador Tiberio, su carrera militar fue tan brillante como breve: aplazó un levantamiento de las legiones de Panonia y el Rin, sojuzgó a los germanos germanicos y conquistó en el 17 la Capadocia. Pero dos años después moría (se dice que envenenado por Pisón, go-

principios por los que queremos explicar estos problemas, y otros parecidos, me temo que nunca podremos convenir a un investigador imparcial que no tome partido en las controversias políticas y se quede sólo con la sana razón y la filosofía.

Pero un lector inglés deseará preguntarme ahora sobre esa famosa *Revolución* ⁶² que tan feliz influencia ha tenido sobre nuestra Constitución, y que ha supuesto cambios tan importantes en la vida del país. Ya hemos señalado que, en caso de una desmesurada tiranía y opresión, es lícito tomar las armas: aun contra el poder supremo. Y hemos dicho también que, como el gobierno es una mera invención humana establecida

bernador de Siria). Las legiones germanicas habian querido reconocerle como emperador, por lo que fue llamado inmediatamente a Roma y enviado a Oriente. La hipótesis de Hume es retórica, pues Tiberio vivió hasta el 37. Druso (el hijo legítimo de Tiberio) no tuvo capción alguna al poder. El Imperio fue heredado por Calígula, hijo de Germanico y Agripina. Las «dos ocasiones» a que Hume se refiere se debieron a dos adopciones: la de Octaviano (futuro Octavio Augusto) por Julio César, y la de Tiberio por Augusto. La «usurpación» parece referirse a la intentada por las legiones en la persona de Germanico, a menos que queramos retroceder a la efectiva usurpación (44 a.C.) por parte de Antonio, a la muerte de César.

⁶² Jacobo II Estuardo (reinado de 1685 a 1688), filocatólico, estaba apoyado por Luis XIV. En 1688 nace su hijo Jacobo Eduardo: de esta forma, un católico regiría Inglaterra (y sería también jefe de la Iglesia Anglicana!). La reacción no se hizo esperar. El Parlamento eligió a María (protestante), hermana de Jacobo II y casada con Guillermo de Orange. Artífice de la incruenta revolución fue John Churchill (futuro Duque de Marlborough). Guillermo desembarcó en Torbay el 5 de noviembre de 1688. Ese mismo año, el día de Navidad, Jacobo huyó (o más exactamente, le permitieron huir) a Francia, con lo que la *Casa de Hannover* se entronizó en Inglaterra. Fines de la revolución fueron mantener la religión y el Estado anglicanos (frente a la fuerte presión francesa y «papista») y, como objetivo inmediato, acabar con el deseo de poder abso-luto que mostraron los últimos Estuardos. Jacobo II, en particular, altercaba en público de lo que Carlos II hacia calladamente: despreciar al Parlamento e intentar de cárdicos designados directamente por el rey.

para conseguir un mutuo beneficio y seguridad, cuando deje de tener tal tendencia no impondrá ya obligación alguna, ni natural ni moral. Pero, aunque este principio general sea sancionado por el sentido común y la práctica de todas las épocas, es ciertamente imposible que las leyes, o incluso la filosofía, establezcan reglas particulares para saber cuándo será lícito resistir, solucionando así todo problema al respecto. Esto puede suceder no sólo por lo que respecta al poder supremo; aun en algunas constituciones en que la autoridad legislativa no reside en una sola persona, cabe la posibilidad de que haya un magistrado tan eminente y poderoso que obligue a las leyes a guardar silencio sobre el particular. Este silencio no sería tan sólo efecto del *respeto* hacia esas leyes, sino también de su *prudencia*. En efecto, dada la gran variedad de circunstancias por las que pasa todo gobierno, el ejercicio del poder por parte de un magistrado tan poderoso podrá hacer que en una ocasión sea provechoso para el público lo que en otra sería pernicioso y tiránico. Sin embargo, a pesar de este silencio que guardan las leyes en las monarquías constitucionales, el pueblo sigue ciertamente conservando su derecho a resistirse, pues hasta los más despóticos gobiernos son incapaces de privar al pueblo de ese derecho. La misma necesidad de autopreservación, y el mismo interés por el bien común, producirán la misma libertad en un caso y en otro. Y además podemos observar que, en los gobiernos mixtos, los casos de resistencia deberán producirse con mucha mayor frecuencia, y deberá haber mayor tolerancia para con los súbditos que se defienden por la fuerza de las armas, que en los gobiernos de tipo absolutista. Así, no solamente cuando el más alto magistrado tome las medidas que sean de suyo altamente perniciosas para el pueblo, sino incluso cuando pretenda inmiscuirse en los demás órganos componentes de la Constitución, extendiendo su poder más allá de los límites legales, será lícito levantarse contra él y destronarlo, a pesar de que el tenor gene-

ral de la ley sea el de juzgar tal resistencia y violencia como ilegal y rebelde. En efecto, además de que no hay nada tan esencial al interés público como la preservación de las libertades públicas, es evidente que, si se ha supuesto que tal gobierno mixto se encuentra ya establecido, todas las partes o miembros de la Constitución deberán tener derecho a su propia defensa y a mantener sus antiguos límites, sin tolerar la injerencia de otra autoridad. De igual modo que la materia habría sido creada en vano si estuviera privada de un poder de resistencia, sin el cual ninguna de sus partes sería capaz de conservar una existencia propia, de modo que todas las cosas se habrían concentrado en un punto único, de la misma forma sería un gran absurdo suponer que el gobierno tiene derecho a ejercer su autoridad sin restricción alguna, o admitir que el poder supremo reside en el pueblo, sin aceptar, en cambio, que éste pueda defenderlo legalmente contra cualquier injerencia. Por tanto, las personas que parecen respetar nuestra forma libre de gobierno y niegan, sin embargo, el derecho a resistir a la autoridad, han renunciado a todas las pretensiones del sentido común y no merecen una respuesta seria.

No es mi intención mostrar en este momento que esos principios generales son aplicables a nuestra última *Revolución* y que todos los derechos y privilegios que deben ser considerados como algo sagrado en una nación libre estuvieron entonces amenazados por el mayor peligro. Me resulta más agradable abandonar este debatido asunto —aunque es dudoso que realmente admita debate— y entregarme a algunas reflexiones filosóficas que surgen naturalmente de ese importante acontecimiento.

En primer lugar podemos señalar que si los *lores* y los *comunes*, en nuestra Constitución, y sin que existiera ninguna razón de interés público, depusieran al rey o excluyeran, tras la muerte de éste, al príncipe del trono, cuando tanto por las leyes como por la costumbre establecida debería sucederle, no habría nadie

que tuviese por legal el procedimiento de aquellas personas o que se considerase obligado a aceptarlo. Pero si el rey pierde precisamente derecho de autoridad legal a causa de su proceder injusto o de sus intentos por establecer un poder despótico y tiránico, entonces resulta no solamente lícito moralmente y adecuado a la naturaleza de la sociedad política el destronarlo, sino que incluso nos inclinamos a pensar que los restantes miembros de la Constitución adquieren derecho a excluir del trono a su heredero, pudiendo elegir como sucesor a quien les plazca. Esto se basa en una cualidad muy singular de nuestro pensamiento e imaginación. Cuando un rey pierde su autoridad, su heredero debería encontrarse naturalmente en la misma situación que si el rey hubiera muerto, a menos que haya intervenido también en la tiranía, con lo que perdería su propio derecho de autoridad. Pero, aunque esto pueda parecer razonable, seguimos fácilmente el parecer contrario. En un gobierno como el nuestro, la deposición de un rey es ciertamente un acto que va más allá de toda autoridad común, y constituye una toma ilegal del poder en nombre del bien común que, en el curso ordinario del gobierno, no puede responder a miembro alguno de la Constitución. Cuando el bien público es tan grande y evidente que justifica esa acción, el uso lícito de esa licencia nos lleva naturalmente a asignar al *Parlamento* el derecho a tomarse licencias ulteriores; una vez que los antiguos vínculos de las leyes han sido transgredidos con la aprobación general, no somos tan rigurosos que deseemos confinarnos precisamente dentro de sus límites. La mente continúa de un modo natural toda concatenación de acciones, una vez iniciadas; de esta forma, por lo común, no sentimos duda ninguna respecto a nuestro deber luego de haber realizado una primera acción, del tipo que sea. Así, durante la *Revolución*, nadie que en contra justificable depositó el poder se creyó en absoluto obligado con respecto al hijo, todavía un niño; y, sin embargo, si aquel desgraciado monarca hu-

biese fallado sin culpa en ese tiempo mientras su hijo era llevado por azar más allá de los mares, no cabe duda de que se habría formado una regencia hasta que el príncipe hubiera alcanzado la mayoría de edad y pudieran serle restituidos sus dominios. Como las más insignificantes propiedades de la imaginación tienen algún efecto en los juicios del pueblo, es una muestra de sabiduría por parte de las leyes y el Parlamento que se aprovecharan de tales propiedades y eligieran los magistrados de uno u otro bando, según que el vulgo les atribuyera naturalmente más autoridad y derecho.

En segundo lugar, aunque el advenimiento al trono del *Príncipe de Orange* originara al principio muchas disputas y sus derechos fueran puestos en duda, actualmente no debería parecer cuestionable su autoridad, pues ésta se encuentra ya suficientemente establecida en virtud de los tres príncipes que le han sucedido en el mismo derecho⁶⁵. No hay nada más habitual que esta forma de pensar, aunque a primera vista parezca no haber tampoco nada más poco razonable. En muchas ocasiones, los príncipes *parecen* adquirir su derecho gracias a sus sucesores, al igual que lo adquirirían gracias a sus antepasados. El rey que durante todo su reinado sea justamente considerado como usurpador será juzgado por la posteridad como príncipe legítimo, si ha tenido la fortuna de establecer en el trono a su familia, cambiando por completo la antigua forma de gobierno. *Julio César* es tenido por el primer emperador de Roma, mientras que *Sila* y *Mario* (en realidad con iguales derechos) son tratados como tiranos y usurpadores. El tiempo y la costumbre confieren autoridad a toda forma de gobierno y a toda línea sucesoria, y el poder que, en un principío, tenía como sola base la injusticia y la violencia se hace con

⁶⁵ Se trata, evidentemente, de Guillermo (III) de Orange. Los «tres príncipes» fueron la reina Ana, Jorge I y Jorge II (Electores de Hannover).

uencupo legitimo y obligatorio. Pero tampoco se de- tiene aquí la mente, sino que, volviendo sobre sus pasos, transfiere a los predecesores y antepasados el derecho que asigna naturalmente a la posteridad, en cuanto que todos ellos están relacionados entre sí y unidos en la imaginación. El actual *Rey de Francia* convierte a *Hugo Capeto* en un príncipe más legítimo que *Cromwell*, del mismo modo que la libertad de que ahora gozan los *bolanderos* constituye un argumento nada despreciable en favor de su obstinada resistencia contra *Felipe II*.⁶⁶

Sección XI

DE LAS LEYES DE LAS NACIONES ⁶⁷

Cuando el gobierno civil se encuentra ya establecido entre la mayor parte de los hombres y han sido formadas distintas sociedades contiguas entre sí, surge entre los estados vecinos una nueva serie de deberes, adecuados al comercio que sostienen unos con otros. Los tratadistas de política nos dicen que, en todo tipo de intercambio, hay que considerar una entidad política como si fuera una sola persona. Es verdad que esta afirmación es justa, en tanto en cuanto que las diferentes naciones necesitan ayudarse mutuamente, igual que las personas privadas, mientras que también su egoísmo y ambición son fuente continua de guerra y discordia. Pero, aunque en este particular

⁶⁶ Hugo Capeto (987-996 de reinado) puede ser considerado el primer rey de Francia (sus sucesores ostentaron el título de *Rex francorum*), a pesar de que su poder era sólo nominal. La dinastía se extinguió en 1328 (cf. *nota* 61). Sobre *Cromwell*, véase *nota* 51 del libro II. Con respecto a los señalientos de Hume hacia nuestro Felipe II, baste señalar que, algo más arriba (pág. 791), este monarca encarna la figura del tirano, junto a Dionisio y Nerón.

⁶⁷ Hume sigue en esta sección los pasos del *De Jure belli et pacis*, de Grocio. Cf. *nota* 40.

sean las naciones semejantes a los individuos, como en otros aspectos son, sin embargo bien diferentes, no es extraño que se regulen por máximas diferentes, originando así un nuevo conjunto de reglas que denominamos *leyes de las naciones*. Entendemos por esta expresión la inviolabilidad de los embajadores, declaración de guerra, abstención de armas venenosas y otros deberes de este género, evidentemente calculados para favorecer el intercambio peculiar a diferentes sociedades.

Pero, aunque estas reglas se añadan a las leyes naturales, no suponen la abolición completa de estas últimas; puede afirmarse con certeza que las tres reglas fundamentales de la justicia: estabilidad de posesión, su transferencia por consentimiento y cumplimiento de promesas, son deberes lo mismo de los príncipes que de los súbditos. El mismo interés produce el mismo efecto en ambos casos. Allí donde la posesión no sea estable tendrá que existir una guerra perpetua. Donde la propiedad no sea transferida por consentimiento no podrá haber comercio. Y donde las promesas no sean cumplidas no podrán establecerse ligas ni alianzas. Por tanto, los beneficios que suponen la paz, el comercio y la ayuda mutua nos llevan a extender a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que regían para los individuos.

Todo el mundo está de acuerdo en una máxima, referendada por la práctica en todas las épocas, a pesar de que pocos políticos estén dispuestos a reconocerla. Se dice, en efecto, que existe un sistema de moral, calculado para los príncipes, que deja mucha mayor libertad que el que debe regir para las personas privadas. Es evidente que no hay que entender tal cosa como si los deberes y obligaciones públicas tuvieran menor aplicación; tampoco hay nadie tan extravagante que afirme que los más solemnes tratados no deben tener valor alguno entre príncipes. En efecto, si firman realmente tratados unos con otros, algún beneficio deberán obtener del cumplimiento de los

acuerdos, con lo que la perspectiva de tal beneficio futuro deberá llevarles a cumplir con su parte, estableciendo de este modo esa ley natural. Lo que la anterior máxima política quiere decir en realidad es, pues, que, aun cuando la moralidad de los príncipes sea de igual aplicación que la de los particulares, no tiene, en cambio, la misma fuerza y valor, sino que puede ser lícitamente transgredida por un motivo de menor importancia. Por extraña que esta afirmación les pueda resultar a algunos filósofos, es fácil demostrar su validez a partir de los principios por los que hemos explicado el origen de la justicia y la equidad.

Una vez que los hombres han visto por experiencia que es imposible subsistir sin sociedad y que también lo es preservar la existencia de la sociedad mientras dejen rienda suelta a sus apetitos, el interés que sienten por preservarla se hace tan urgente que inmediatamente ponen límites a sus actos y se imponen la obligación de observar las reglas que hemos denominado *leyes de justicia*. Esta obligación, dictada por el interés, no se detiene aquí, sino que, por el curso necesario de las pasiones y sentimientos, origina la obligación moral del deber, por la cual aprobamos las acciones encaminadas a establecer la paz en la sociedad y censuramos las que tienden a su perturbación. La misma obligación *natural* del interés se produce entre reinos independientes y origina la misma *moralidad*; por tanto, no hay nadie tan moralmente corrompido que apruebe al príncipe que voluntariamente y por propio acuerdo rompe su palabra o viola un tratado. Pero en este punto cabe observar que, a pesar de lo beneficioso —y aun a veces necesario— que resulta el comercio entre los distintos estados, no es con todo tan necesario ni beneficioso como entre individuos, ya que sin intercambio no podría existir en absoluto la naturaleza humana. Por tanto, dado que entre estados diferentes la obligación *natural* de la justicia no es tan fuerte como entre individuos, la obligación *moral*, derivada de la natural, deberá participar de esa misma

debilidad, por lo que originará necesariamente mayor tolerancia para con el príncipe o ministro que engañe a otro, que la que se tendría al caballero particular que faltase a su palabra de honor.

Y si se preguntara cuál es la proporción que estas dos especies de moralidad guardan entre sí, contestaría diciendo que ésta es una pregunta a la que nunca podremos dar una respuesta precisa, ni reducir a números la proporción que debemos determinar entre ellas. Puede asegurarse que esta proporción se encuentra sin necesidad de arte ni estudio, como podemos observar en muchos otros ejemplos. La vida práctica en el mundo llega más lejos en la enseñanza de los grados de nuestro deber que la más sutil filosofía que haya podido inventarse. Y esto puede servir como prueba convincente de que todos los hombres tienen una noción implícita del fundamento de las reglas morales concernientes a la justicia natural y civil, y de que saben que esas reglas han surgido meramente en virtud de convenciones humanas y del interés que tenemos en la preservación de la paz y el orden. De otro modo, la disminución del interés no produciría en ningún caso una relajación de la moralidad, ni nos reconciliaría con cualquier transgresión de la justicia entre príncipes y repúblicas más fácilmente que si una tal transgresión tuviera lugar en las relaciones privadas de un súbdito con otro.

Sección XIII

DE LA CASTIDAD Y LA MODESTIA ⁶⁸

La dificultad que puede presentar este sistema concerniente a las leyes de la naturaleza y las naciones se encontrará en la aprobación o censura universal que

⁶⁸ Esta sección sirve para confirmar en un tema específico las posiciones generales anteriores (artificialidad de las virtu-