modo nunca podrían comprenderse bajo una de estas denominaciones. Por tanto, es imposible que el carácter de lo natural o no natural pueda delimitar en 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.

PARTE II

47

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 eje-

²¹ Cf. *supra*, pág. 641.

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»). Confróntese *infra*, pág. 652.

cucción 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 estuvieramos 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 no 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 manifestamente de una afección natural, deber de todo padre. Si la afección natural no fuera un deber, tampoco 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 prole²³. 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

479

²³ Hume distingue aquí implícitamente entre *virtud* y *deber*. ARNAU 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 desagrada, decimos que poseer esa cualidad es un deber. Nótese 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).

naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón 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, aunque 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 tendría que ser rechazada por totalmente ininteligible y sofística. En efecto, el hombre que se encuentra en tal estado os preguntaría inmediatamente

en qué consiste esa honestidad y justicia que encontramos 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 este 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 extremas de Hitchenson (cf. *nota* 102 del libro II).

que sólo está conectado con ellas por una convención artificial en favor del establecimiento de dichas reglas, como veremos posteriormente con mayor detalle. *Segunda*: Si suponemos que el préstamo era secreto y que al prestamista le interesa que el dinero sea necesariamente devuelto del mismo modo (como sucede cuando esa persona desea disimular 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 quiera 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 estaría de acuerdo, en última instancia, con el amor a la humanidad hutchesoniano o, más exactamente, con la más precisa afirmación de Butler 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. Estos pasajes preludivan las doctrinas del liberalismo optimista (*интересный банд*) de A. Smith.

xima y su situación viene representada en vivos colores. Pero esto proviene 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 fluiría 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 afectaciones 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 cobra fuerzas, al verse limitada a unas pocas personas.

Y si el amor universal, o respeto por los intereses 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 menor uso de lo que yo le quite? ¿O si es un jueguista 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 afectos 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

al prójimo es, y debe ser, más débil en unas personas que en otras. Y hay muchos —de hecho, la mayoría— que deben carecer de él en absoluto. Por consiguiente, el amor al prójimo no es el motivo originario de la justicia.

De todo esto cabe deducir que no tenemos otro motivo real o universal de observancia de las leyes de la equidad que no sea la equidad misma y el mérito resultante de esa observancia; y como no hay acción que pueda ser justa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, se produce aquí un evidente sofisma en círculo. Por consiguiente, a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, y lo ha impuesto como necesario e inevitable, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas.

Como corolario a esta argumentación añadiré que, dado que ninguna acción puede ser laudable o censurable, a menos que existan motivos o pasiones impulsoras distintas del sentimiento moral, estas pasiones distintas deberán tener una gran influencia sobre dicho sentimiento. En efecto, nuestra aprobación o censura depende de la fuerza general que ejerzan sobre la naturaleza humana. Al juzgar de la belleza de los cuerpos de los animales tomamos siempre en consideración la economía de una determinada especie, y, de este modo, cuando los miembros y el aspecto general de un animal guardan la proporción común a su especie decimos que son agradables y bellos. De igual forma consideramos en todo momento la fuerza natural y usual de las pasiones cuando juzgamos del vicio y la virtud, y si las pasiones se apartan mucho por uno de los extremos de las medidas comunes son siempre censuradas por viciosas. Un hombre ama naturalmente más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos y a estos últimos más que a los extraños, siempre que todas las demás circunstancias sean igua-

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 surgió la justicia; por el contrario, está demostrando cómo pudo haber surgido de motivos naturales: Está haciendo inteligible el origen de la justicia» (Ardav: *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. Sólo 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.

Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. 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

su condición salvaje y solitaria. Cuando una persona cualquiera 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 cualquiera 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.

486 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.²⁷ 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

²⁷ 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 afecciones 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 todas 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 afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo. Consultad a la experiencia común: ¿no veís 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 esta, 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 bien: 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 prive 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. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de ésta.

Es inútil que esperemos encontrar en la *naturalza inculta* 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 inmoralidad o vicio cometida contra otra persona. Y como toda inmoralidad 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 inmoralidad 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 indiferentes²⁸. 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).

cuquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como vicioso e immoral. 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 afectos, 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 afectos. 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 extremos—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-

ción no está en oposición completa con nuestras pasiones, porque si así fuera no se habría establecido ni mantenido nunca, sino que solamente es contraria a 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 conmigo. 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 abstinenca. 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 concierne 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 intrínsecas 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

v 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, v otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que

pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres 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 vínculo de unión entre los hombres. La *piEDAD* 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 sociedad²⁹. 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 aficción de la mente humana tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección ade-

²⁹ Clara alusión a la *capítulo* hobbesiano: «Primo ergo loco nono, morem omnium esse, ut perpetuo atque indesinenter potentiam unam post aliam per omnem vitam persequantur» (*De Cive*, ed. Molesworth, III, 78). También al aludir poco después al «estado de naturaleza», parece pensar Hume en Hobbes.

cuada para contrarrestar el deseo de ganancia y hacer a los hombres dignos miembros de la sociedad, impidiéndoles que arrebatren 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 afectión, 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, consecuencias de la violencia y el libertinaje general. La cuestión concierne 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 estupidéz de los hombres. Lo mismo da, en efecto, que la pasión por el interés propio sea considerable 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

entre sus hijos, todos los padres se ven obligados a establecerla, y que a cada momento hay que ir 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 afectiones 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 crear 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 conveniencias humanas, y que éstas se proponen como remedios 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 21, págs. 60-61). El origen de la leyenda se remonta, al menos, a *Los trabajos y los días*, de Hesíodo. Una «clásica» definición del estado de naturaleza, en ROUSSEAU: *Du 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 razonamiento 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 tenemos 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 describir 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-

servar esto con respecto al aire y al agua, a pesar de 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 limitada generosidad de los hombres, ha subyugado 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 artes 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,

que la benevolencia limitada y la precaria condición de 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 afectarnos 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 conexión 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 avaro, 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 arruinarse 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 esquema, 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 una de las 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, mi justicia puede ser algo pernicioso en cualquier circunstancia; solamente suponiendo que otros van a imitar mi ejemplo puedo verme inducido a aceptar esa virtud, dado que solamente esta combinación puede hacer que la justicia resulte provechosa o darme motivos para obedecer sus reglas.

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 llegemos 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 ello.

Una vez que los hombres han visto por experiencia

499 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 pernicioso para todo el que se acerque al culpable. Participamos por *simpatía* del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras que lo que produce satisfacción, también en general, es llamado Virtud³¹, ésta es la razón de que

³¹ Cf. HUME: *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 el 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 *simpatizamos* con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. *De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud*³².

500

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-

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

³² La *simpatía* 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 hutchesonianas), cf. nota 28.

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

blaran de lo *honroso* o *dehonroso*, de lo *digno* o de lo *censurable*. Estas palabras nos serían totalmente ininteligibles y no uniríamos una idea a ellas más de lo que lo haríamos si pertenecieran a una lengua que nos fuera completamente desconocida.³⁴ 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 pueden 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 humeana de que «una palabra no es una causa natural, sino que adquiere su eficacia causal por convención, a través de su asociación con alguna experiencia o percepción» (Ardal: *op. cit.*, pág. 185).

justicia y a la *injusticia les acompaña mérito o demérito*. Nada hay que nos toque más de cerca que nuestra reputación; pero nuestra reputación depende en grado sumo de nuestra conducta con relación a la propiedad ajena. Por esta razón, todo el que tenga interés en guardar las apariencias ante los demás o desee vivir en buena armonía entre los hombres, debe fijarse como regla inviolable 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 bienes particulares que hay que asignar a cada persona en particular, mientras se ex-

cluye al resto de la humanidad 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, acabado 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 prever las ventajas que la vida en sociedad les proporcionaría, 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 restricción 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 constancia 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 ocurrirse a esas personas, como expedito 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 presente durante largo tiempo y ha sido utilizado a menudo para nuestro provecho, de

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*.

504

* 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 fiar nuestra elección, de modo que los hombres tienen 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 frívolas 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 cuerpos, 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.

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, acesión 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 relación 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 quisieramos 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, I: espec. *infra*, pág. 766.

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 conjunto ³⁶. 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 (terranes, ríenres) que encontraba en los clásicos (espec. en *De Officiis*, de CICERÓN) 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, alterarla 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 encontrarlos 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 operantes en esa facultad se convierten tan insensible y gradualmente unas en otras que es imposible asignarles ningún límite o determinación precisa. Y las dificultades

507 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

des 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 *hasta 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 en nuestra fantasía 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.

Entiendo 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 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 arrije 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 conciudadanos. 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 filósotos. 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 había 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, dejó 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 éxito 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.

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 *posesión* 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 antes³⁸ 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. 677 (505), nota de Hume. *ad finem*.

510 El derecho de *sacesión* 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 *accesión*, 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 repartiera 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 *accesión*.

En todos estos casos, y particularmente en el de *accesión*, 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 *accesión* surge de la transición fácil de ideas, por la que se conectan entre sí objetos relacionados, podría creerse natural que el derecho de *accesión* deba tener 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 *accesión* cualquier objeto grande conectado con el primero, y que lo juzgamos propiedad del dueño del pequeño

terés general de la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a quienes les son más queridos, para hacerlos así más laboriosos y frugales. 511

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 *Hebridas* y las islas de *Man* y *Wighi*, 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 *accesión* 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 *asignación de propiedad a la accesión 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 atendemos a la agilidad e inestabilidad de la imaginación, así como a los diferentes puntos de vista desde los que continuamente considera 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 *accesiones* de los grandes, y no al contrario.

Es opinión general de filósofos y juristas que el mar no es susceptible de convertirse en propiedad de una nación⁴⁰.

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 la independencia en el Tratado de Lisboa (1668). Además, ya desde 1703 (Tratado de Methuen) existía un fuerte intercambio comercial entre Inglaterra y Portugal.

⁴⁰ Que el mar ha de ser libre para todas las naciones fue doctrina defendida por Hugo Grocio en su *De Iure 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 vehementemente 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 rendían el *Océano Pacífico*; pero como están unidos con ellas en la fantasía y además son *más pequeños* que dichas tierras, se consideran 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 confluyan 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 desgaja 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 comiencen 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 porción 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 frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cuiusque propria fuerint, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse: quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retinetur, in rem quidem actio pro modo frumenti cuiusque competit. Arbitrio autem iudicis, ut ipse aestimet quale cuiusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II, Tít. I, § 28 41.

⁴¹ TRBONIANO: Inst., I, tít. 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, erais 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 trigo de cada uno: es el arbitrio del juez quien, por sí mismo, estima cuál es el trigo de cada uno de vosotros.»

alguien, 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 admitiesen ni *división* ni *separación*, como ocurre cuando uno edifica una casa en terrenos de otro, 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 escriba 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 lienzo 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 513 su padre, ahora fallecido, nos inclinamos a consolidar aún más la conexión mediante la relación de propiedad. Existen muchos ejemplos análogos a éste *.

diene. Por el contrario, *Próculo* hacía notar 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 incierto 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 dirimirse 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 encontramos 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 posea, 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*.

Sección IV

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 niñca 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 estables, 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 adecuía 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 mutuos; 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 entonces 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 el 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 gesticulaciones 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: *que 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

⁴³ Sobre los sentimientos anticatólicos de Hume, cf. I, III, 8; págs. 166-7 y la correspondiente nota 79.

en sociedad no podría concertar 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 prometeremos 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-*

nera análoga 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 descubrirse 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 tendrá 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, detectable 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 tendríamos de hecho la volición de la volición, lo que es manifiestamente absurdo e imposible. La voluntad no tendría, 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 engendra

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 artificial⁴⁴. 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 faltamos 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.
⁴⁴ Cf. III, II, 1 *passim*.

deber, la immoralidad de la omisión surge de que constituye una prueba de que caremos 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 incertidumbre y dependiendo de la gratitud de la otra persona para que le sea devuelto el favor. Pero existe tanta corrupción entre los hombres que, hablando en general, ello no proporciona sino una frágil seguridad. Y como en

este caso se supone que el benefactor 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, si tuviéramos 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 afecto. Y realizaríamos tan 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 concierne 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 remediario 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 mediante la mera expresión y

consentimiento, porque estas cosas no son sino términos generales sin relación directa con un monón 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 esperaría en vano tu gratitud. Así pues, dejó 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 perdemos por falta de confianza y seguridad mutuas.

521 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 mas 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 esta 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 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-

llos 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 podrían 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 reclamente 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 similar 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.