

LA RELACIÓN ENTRE LA TESIS DE JUSTICIA DE HUME Y ROUSSEAU

HUMBERTO LOZANO VARGAS

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2018

LA RELACIÓN ENTRE LA TESIS DE JUSTICIA DE HUME Y ROUSSEAU

HUMBERTO LOZANO VARGAS

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR

PROF. ANDRÉS BOTERO BERNAL

DOCTOR EN DERECHO

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2018

CONTENIDO

PÁG.

<u>INTRODUCCIÓN</u>	7
1. <u>CAPÍTULO 1: CONCEPTO DE JUSTICIA EN HUME</u>	8
2. <u>CAPÍTULO 2: CONCEPTO DE JUSTICIA EN ROUSSEAU</u>	19
3. <u>CAPITULO 3: HUME Y ROUSSEAU A MODO DE CONCLUSIÓN</u>	33
4. <u>CAPITULO 4: CONLUSIONES</u>	39
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	40

RESUMEN:

TÍTULO: LA RELACIÓN ENTRE LA TESIS DE JUSTICIA DE HUME Y ROUSSEAU*

AUTOR: HUMBERTO LOZANO VARGAS**

PALABRAS CLAVE: JUSTICIA, HUME, ROUSSEAU, UTILITARISMO, PACTO.

DESCRIPCIÓN:

El presente artículo de investigación consta de tres partes. La primera consiste en analizar el concepto de justicia dentro del pensamiento de Hume en las obras *Tratado de la naturaleza humana e Investigación sobre los principios de la moral*. La segunda en seguir el mismo método pero con Rousseau en las obras *Contrato Social y Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. La tercera en establecer que las concepciones sobre la justicia, tanto la del escocés como la del ginebrino, poseen contextos distintos pero que, en realidad, son posturas que tienen similitudes pero que se distancian en el fundamento de la propiedad. Ya que, en ojos del escocés aquella siempre ha estado presente mientras que, para el ginebrino, radica en el problema del asunto. Debemos destacar que ambos autores fueron muy amigos al principio pero que, después de una estancia de Rousseau en casa de Hume, terminaron en acérrimos enemigos y que es probable que aquella amistad entre ambos influyera en las similitudes que se encontraran al analizar ambas teorías y que corresponden al desarrollo del presente texto. Sin embargo, debemos ver que ambas formas de pensamiento proviene del pensamiento de la época y que las diferencias radican en la forma de ver el mundo propio de cada cultura

*Trabajo de grado

*Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Andrés Botero Bernal. Doctor en Derecho

ABSTRACT:

TITLE: THE RELATIONSHIP BETWEEN THE THESIS OF JUSTICE OF HUME AND ROUSSEAU*

AUTHOR: HUMBERTO LOZANO VARGAS**

KEYWORDS: JUSTICE, HUME, ROUSSEAU, UTILITARIANISM, COVENANT.

DESCRIPTION:

The present paper of research consists of three parts. The first part is to analyze the concept of justice within the thought of Hume in the works of the Treaty's research on the principles of morality and human nature. The second part to follow the same method, but with Rousseau in the Social contract and speech works on the origin of inequality among men. The third part consists of establishing that the conceptions on the Scottish, as well as the Genovese justice have different contexts, but in reality, these positions have similarities and distance based on the property. While in the Scottish eyes that has always been present for the Genovese lies in the problem of the subject. We must emphasize that both authors were good friends at the beginning, but after the stay of Rousseau in Hume House, these became staunch enemies and probably that friendship influenced similarities to analyze both theories, which correspond to the development of this paper. However, we must see that both forms of thought come from the thought of the time and that the differences lie in the way of seeing the world proper to each culture.

*Bachelor Thesis

**Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Andrés Botero Bernal. Doctor en Derecho

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo de investigación documental se encontrara desarrollados la tesis de Justicia del filósofo escocés David Hume y el ginebrino Jean Jacques Rousseau. Obteniendo como resultado un análisis de ambas posturas para llegar a la conclusión de que si bien, parten del establecimiento de la propiedad como garantes de la artificialidad de la justicia y sus leyes, se distancian en las costumbres de sus respectivas culturas. A su vez, tienen como base la aprobación publica que tiene el cumplir dichas leyes y el hecho del correcto funcionamiento de la sociedad, el cual es el fin último de la justicia en ambos autores.

Así, para que la justicia sea un bien artificial para la sociedad es necesario que sean actos visibles los que la legitimen puesto que, al no haber quien presencie dichos actos no daría el resultado esperado. Entonces es ahí en donde, ambos autores, legitiman la justicia como una artificialidad beneficiosa para el colectivo, partiendo de la artificialidad como la única forma en la que la sociedad pudiera surgir dejando atrás los estados de caos absoluto.

Precisamente el ultimo capitulo del presente texto recalca en aquella semejanza entre ambos autores, no sin antes dejar claro al lector que la propiedad se asimila como el punto de partida en las interpretaciones filosóficas entorno a la justicia entre Hume y Rousseau, y es precisamente en este punto en donde surgen las disparidades entre ambos quizás por las costumbres de sus naciones.

1. CONCEPTO DE JUSTICIA EN DAVID HUME

El objeto de estudio del presente capítulo consiste en identificar el concepto de justicia del filósofo escocés David Hume. Para tal trabajo se utilizará como fuentes principales las obras *Tratado de la naturaleza humana* e *Investigación sobre los principios de la moral*, así como fuentes secundarias que ayudaran a contextualizar y aclarar dicho concepto.

Empecemos diciendo que David Hume, en el tercer tomo del *Tratado de la naturaleza humana*, trabaja lo que concierne a la justicia y al gobierno; sin embargo, no equipara lo segundo con lo primero. Debemos decir en este punto que la justicia no es un resultado inefable de la acción natural sino que es una reacción a la incapacidad del ser humano, quien ha sido provisto de equilibrar sus fuerzas de forma artificial. “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”¹.

Como podemos ver, Hume fundamenta el origen de lo que consideramos como justo o injusto, a partir de las convenciones humanas. Esto quiere decir que los juicios que son producto de nuestra interacción social son los que explican nuestras nociones de justicia. Ya que, la naturaleza no ha provisto en su obrar la capacidad de dar juicios morales de lo justo y lo injusto, sino que han sido las interpretaciones humanas las que lo han determinado. Siendo que

La concepción liberal de la justicia ha permanecido, a través de la historia filosófica de su propio desarrollo interno, estrechamente ligada a una teoría social de raíz

¹ HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Madrid: Ediciones Orbis, 1984. p.707.

artificial, en la cual el Estado y la sociedad misma tienen su razón de ser y fuente última en la satisfacción de necesidades que son estrictamente individuales.²

Teniendo como base lo anterior, podemos decir que al ser la justicia una acción resultante de las interpretaciones humanas, es incorrecto afirmar que exista un concepto universalmente válido de la justicia, porque ésta se limita a un espacio y tiempo específico. Es decir, que lo justo o injusto depende de cada cultura y las costumbres propias de la cultura a investigar. Llegado a este punto es importante resaltar que, siguiendo la idea anterior, Hume solo representa la justicia entendida desde su contexto histórico-jurídico, por ende es un autor que representa un sistema y un modo de actuar característico de su región. Además su perspectiva fue fructífera pues sus ideas sobre el egoísmo (entendido como auto regulación) serán desarrolladas por Smith y posteriormente por Bentham.

De la mano del origen de la justicia existe algo que la legitima; esto es, la posesión. Debemos considerar que la posesión asume un papel relevante dentro de la artificialidad de la justicia, porque si no existiera un objeto, terreno, animal o cosa no podríamos decir esto es mío o esto no lo es. Porque en un lugar donde no existiera la posesión no sería necesario la creación de la justicia porque ésta no tendría cabida dentro del esquema social y “una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de propiedad derecho y obligación”³.

Hume ha sido coherente en afirmar que al estabilizar las posesiones propias y ajenas surge automáticamente lo justo e injusto, porque sería la única manera de reclamar mi autoridad sobre el objeto en litigio. A propósito de lo anterior Gonzalez⁴

² Aranda, Fernando. La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional- contractualista de la sociedad política. En: Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica, No 149, 2003. P. 1.

³ *Ibid.*, p.716.

⁴ GONZALEZ, Ana Marta. Justicia como virtud artificial en David Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción. En: Pensamiento, ISSN 0031-4749, 2008. p. 17.

afirma que la teoría humeana de la justicia puede comprenderse como un modelo teórico construido sobre una doble hipótesis: a) la hipótesis de que el otro tiene tanto interés como yo en adquirir y conservar sus posesiones, y b) la hipótesis de que el otro razona de modo semejante a mí, es decir, pensando que un comportamiento cooperativo, sometido a reglas, le beneficia más que un comportamiento abiertamente individualista.

Lo que Gonzalez sugiere va de la mano de lo que hemos venido hablando hasta el momento: Primero, el deseo de conservar lo que es mío, y de paso en adquirir nuevos bienes, es lo que motiva al ser humano a implantar la idea de justicia en la sociedad. Segundo, asume que la única manera de conservar estas leyes es en donde se encuentren personas iguales a mí, con un criterio racional igual o parecido al mío. También es importante lo que se menciona al final de la cita anterior porque está asumiendo un componente psico-social dentro del individuo, a saber: la capacidad de vivir en sociedad, porque si no existiera la capacidad asociativa dentro de la *psique* humana, es imposible que la sociedad pudiera existir y, a su vez, sería imposible implantar las nociones de lo justo y de lo injusto. Podríamos decir que existe, en este punto, un círculo vicioso. Porque sin la capacidad asociativa dentro de la mente humana, no existiría la sociedad y si no existiera la sociedad es imposible que la justicia se implantara en ella y si no hubiera justicia, no existiría la estabilidad de la posesión entre similares que da lugar a la sociedad.

Según Hume si el deseo de darle al otro posesiones estables fuera algo innato en la *psique* humana ésta no sería sino una mínima parte de ellas. En el *Tratado de la naturaleza* menciona lo siguiente: “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”⁵. El escocés está considerando que los seres humanos, por más que amemos a nuestro prójimo, no seríamos capaces de obrar justamente sino en lo necesario. Él no concibe que el amor al otro sea el motivo por el que los humanos implantasen la justicia dentro de

⁵ HUME, Tratado de..., Op. Cit., p. 706

sus sistemas sociales, ya que “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”⁶.

En este punto el escocés está asimilando que los seres humanos somos egoístas e individualistas por naturaleza y que, por ello, solo podremos ocuparnos en nuestros intereses sin la más mínima intención de preocuparnos por lo que deseen o merezcan los demás. Hasta este momento podremos decir que el amor al otro no es el motivo originario de la justicia, y que la justicia es un artificio inventado por los hombres para vivir en cierta sociedad, pero todavía no hemos aclarado lo que es la justicia ni mucho menos el motivo original por el que Hume considera que surge. Vamos por partes.

Respecto al surgimiento de la justicia, Juan Manuel Santos⁷ opina, siguiendo a Hume, que es conveniente asociarse para adquirir más bienes, pero como se trata de una asociación con extraños, también es conveniente asegurar que lo que cada uno adquiriera legítimamente no pueda ser arrebatado por los demás. En este momento surge la convención de la justicia: un conjunto de reglas que definan cómo se adquiere la propiedad a partir de la mera posesión.

Esta lectura que Santos hace de Hume nos adentra en un tema nuevo, a saber: la adquisición. Hace unas páginas atrás tomamos el hecho de que los seres humanos nos asociamos y al hacer eso surgen las ideas de lo justo e injusto, pero es importante mencionar en este punto que uno de los objetivos de dicha asociación es el hecho de poder adquirir nuevas posesiones y, gracias a las leyes de justicia, tener certeza y estabilidad de la posesión de esos bienes. Así, las leyes de justicia no se encargan solamente de definir cómo puedo adquirir sino que también son

⁶ *Ibíd.*, p. 706

⁷ SANTOS, Juan. La moralidad de la virtud de la justicia dos interpretaciones de la honestidad en Hume. En: *Universitas Philosophica*, No 50, 2008. p. 144

necesarias para poder establecer la absoluta posesión de aquellos sin que peligre mi propiedad sobre ellos.

Así, podemos asumir que la justicia surge artificialmente al implantarse la sociedad pero que el único interés en dicha imposición es utilitarista: “fue por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que nos llevó a establecer las leyes de justicia”⁸, esto quiere decir que el establecimiento de las leyes de lo justo o injusto es solo producto del egoísmo humano y no es producto de la benevolencia y la generosidad de los hombres. El hecho de que se establecieran ciertos límites a la adquisición de la propiedad, y se garantizara la permanente posesión de los bienes adquiridos, fue el resultado de la regulación del egoísmo humano.

Santos⁹ menciona que la necesidad de regulación de la conducta y la manera específica mediante la cual se logra surge en las mentes de los hombres gracias a la uniformidad que en ellas produce la empatía. Las reglas generales forman hábitos de conducta entre los hombres que funcionan como si se tratara de mecanismos de deliberación práctica al nivel del grupo.

Es evidente, para el escocés, que el establecimiento de las leyes de justicia surge por la necesidad de que el hombre, incrustado en una sociedad, regule sus propias pasiones y que se vea asimismo dentro del propio sistema social convergente, porque de no ser así, se le eliminaría todas las opciones de adquisición que pueda tener. Esto significa que si no se ve inmerso dentro del sistema social, y abandona su pasión egoísta, no aceptará el establecimiento de la justicia. Por ende no respetaría los derechos de posesión ajenos, lo que conllevaría a un desbalance social.

Hemos visto que el surgimiento de la justicia está relacionado con el establecimiento social. Pero si miramos en el fondo del asunto, podremos observar que dicho

⁸ HUME, Tratado..., Op. Cit., p.723.

⁹ SANTOS, La moralidad..., Op. cit., p. 163.

surgimiento es el resultado de un interés general. Este interés general es meramente utilitario, puesto que la estabilización de la posesión y la adquisición de bienes necesarios para la convivencia son los únicos fines que tiene la humanidad para establecer un criterio de justicia. A propósito de lo anterior, Hume¹⁰ afirma que la utilidad pública es el único origen de la justicia y que las reflexiones acerca de las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el único fundamento de su mérito es una proposición que, como despierta mayor curiosidad y es más importante, merece nuestro examen y estudio.

En efecto, el escocés está encaminando el verdadero origen de la justicia pero eso no es todo. Puede verse que el único interés que el ser humano tiene en asociarse es para poder librarse todas las adversidades que la naturaleza le ha otorgado, esto es que: el interés por procurar mi supervivencia es la causante de que aceptemos las reglas sociales de justicia. Es una cuestión meramente utilitaria la causante de que establezcamos criterios sobre lo justo e injusto, y todo aquello que atente contra el libre desarrollo de estas reglas es causante de sanción ya que “el interés común y la utilidad dan origen, infaliblemente, a un criterio de lo justo y de lo injusto entre las partes interesadas”¹¹.

Puede verse que al establecerse el criterio sobre lo justo e injusto esto se convierte en una especie de contrato social. Instintivamente el ser humano se asocia para poder suplir las necesidades que la naturaleza le ha implantado, y como resultado de esto puede verse que mediante un contrato no fáctico, a saber, se implanta dentro de la *psique* humana las leyes de justicia.

Hemos visto que la justicia es para David Hume una virtud artificial ¿pero qué se entiende por virtud? Respecto a esto, Marta González¹² dice que Hume define la virtud como un rasgo del carácter que provoca un sentimiento de aprobación en el

¹⁰HUME, David. Madrid: Investigación sobre los principios de la moral, 2014. p. 55.

¹¹ *Ibíd.*, p. 93.

¹² GONZALEZ, Justicia como virtud..., Op. Cit., p. 2.

observador. En ese marco, la justicia se le presenta como una virtud peculiar, que, a diferencia de otras virtudes, que Hume llama naturales, se origina en ciertas convenciones y que califica por eso de artificial.

En efecto, al asimilar que una virtud provoca sentimientos en quien la percibe, en este caso de aprobación, de lo contrario sería un vicio, podemos entender que la justicia pasa a ser entendida como convención utilitaria humana, por ende ya no sería una virtud natural. Aunque estas convenciones no fácticas son derivadas de seres naturales, la virtud de justicia no puede entenderse como tal, puesto que aquella es el resultado de unas conclusiones sobre qué es lo que me conviene; es por eso que la virtud de justicia no es una virtud natural en el ser humano, sino una artificialidad a la cual se llega mirando la utilidad que esto trae consigo. González así lo explica:

Hume reserva esta denominación para aquellas cualidades del carácter que suscitan el sentimiento de aprobación moral no en razón de su correspondencia inmediata con alguna pasión, sino con la mediación de algún artificio, “que se origina en las circunstancias y necesidades de la humanidad”, y que se convierte en nosotros como en una segunda naturaleza a causa de la educación y el proceso civilizador¹³.

En efecto, la capacidad interpretativa de la realidad en que el ser humano convive, es la que le otorga la capacidad de determinar lo que necesita para suplir sus necesidades. En su debido caso, podrá determinar qué es lo que le conviene al conjunto de seres que han formado una sociedad y, mediante la convención, determinar cuáles son las necesidades del conjunto, pero siempre y cuando se otorgue la libertad de posesión y la capacidad de adquirir nuevos bienes. De allí radica la artificialidad de dicha virtud: la capacidad de determinar en el conjunto de posibilidades qué es lo que me conviene, y, a partir de eso, determinar el surgimiento de lo que es justo o no realizar.

¹³ *Ibíd.*, p. 3.

La idea antes analizada de González está de acuerdo con Hume: “que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos”¹⁴. Es importante mirar que el escocés da a entender que para él el único criterio válido para determinar la creación de la justicia es el egoísmo junto con otros factores que influyen directamente en la virtud antes mencionada.

Sin embargo, Hume es claro en afirmar que “-cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia”¹⁵. Porque no se le puede dejar al egoísmo puro actuar por su cuenta, ya que esto conllevaría a no mirar el beneficio colectivo de la instauración de las leyes de justicia sino solamente el beneficio individual. Sin embargo, el escocés también es claro en afirmar que “el interés público no está ligado por naturaleza a la observancia de las leyes de justicia, sino que solo está conectado a ellas por una convención artificial en favor del establecimiento de dichas reglas”¹⁶. Deja claro que el interés por el conjunto no está, de ninguna manera, sometido naturalmente a las leyes de lo justo porque solo de manera artificial se pueden unir. En conclusión, podemos decir que solo mediante un convenio de carácter artificial, el interés general está por encima del particular y que mediante la autorregulación de dichas reglas es posible que las leyes de justicia se implanten en la sociedad. “Por consiguiente, y dado que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que, siendo las leyes de justicia completa y universalmente inflexibles, nunca podrán derivarse de la naturaleza ni ser resultado inmediato de ningún motivo o inclinación natural”¹⁷.

Hemos visto la manera en que los seres humanos determinamos lo justo e injusto, la estabilización de la propiedad y la posibilidad de adquirir nuevos bienes, y esto, a su vez, conlleva al bien de la sociedad. Puesto que el único fin que el ser humano ha establecido para la satisfacción y cumplimiento de la justicia y sus leyes es el

¹⁴ HUME, Tratado..., Op cit., p.722.

¹⁵ *Ibid.*, p. 703.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 703-704.

¹⁷ *Ibid.*, p. 767.

bien universal del género humano, ya que “Si examinamos las leyes particulares por las que se gobierna la justicia y se determina la propiedad, seguiremos llegando a la misma conclusión: el bien de la humanidad es el único objeto de todas esas leyes y normas”¹⁸.

Antonia Vidal¹⁹ dice que la justicia es para Hume una virtud precisamente porque ofrece este sentimiento de aprobación en aquellos que la contemplan. Este sentimiento tiene su fuente, ya lo sabemos, en la utilidad que resulta de las acciones justas, necesarias para el bienestar de la humanidad y la existencia de la sociedad. Podemos tomar dos cosas de lo anterior. La primera es la aprobación resultante de la observancia y el cumplimiento de las leyes de justicia. La segunda es la confirmación de lo que hemos venido hablando, a saber: el bienestar de la humanidad y la existencia de la sociedad. Respecto de la primera, podemos decir que la aprobación moral de la justicia es el resultado del cumplimiento de las leyes de la misma dentro del sistema social implantado. Puesto que, quien obra de acuerdo con lo que la sociedad misma ha ordenado en virtud de su establecimiento, es considerado un hombre de fama²⁰. Mientras que quien actúe de manera errónea a lo que la sociedad ha ordenado es considerado un hombre vicioso ya que “la necesidad de la justicia para el sostenimiento de la sociedad es el único fundamento de esa virtud; y como no hay excelencia moral que sea más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, fortísima energía y un control absoluto sobre nuestros sentimientos”²¹.

¹⁸ HUME, David. Investigación..., Op. Cit., 2014, pp. 69.

¹⁹ VIDAL, Antonia. La justicia entre la ética y la política: Hume y Rorty. En: Recerca: Revista de pensament i anàlisi, Vol. 1, 2003. p. 87.

²⁰ “Otro principio de nuestra constitución que añade una gran fuerza al sentimiento moral es el deseo de fama, el cual impera en todas las almas generosas con tan incontrolable autoridad, y es a menudo el gran objetivo de todos sus planes y empresas. Mediante nuestro constante y firme afán de adquirir un prestigio, un nombre, una reputación en el mundo, con frecuencia revisamos nuestro comportamiento y conducta, y consideramos cómo serán vistos por aquellos que están cerca de nosotros y nos observan. Este hábito constante de autoexaminarnos, esta como reflexión sobre nosotros mismos, mantiene alerta todos los sentimientos acerca de lo justo y de lo injusto, y engendra en las naturalezas nobles una cierta reverencia por sí mismas y por las demás, lo que es el más seguro guardián de todas las virtudes”. Hume, Investigación..., Op. Cit., p.181.

²¹ HUME, Investigación..., Op. cit., pp. 83-84.

Así pues, los juicios morales que se le atribuyen a la justicia, esto es a lo justo e injusto, son el resultado de la observancia que tiene la sociedad respecto a las acciones que el individuo realice dentro del marco social acordado para la convivencia. Esto es, que si el individuo actúa acorde con las leyes de justicia es considerado un hombre de bien y es motivo de orgullo, en cambio si actúa en contravía de dichas leyes y es motivado por su egoísmo, es un hombre vicioso, un no beneficioso para la sociedad. Así pues, los juicios morales atribuidos a los individuos son de carácter meramente artificial y son catalogados como buenos o malos de acuerdo con la obediencia de las leyes sociales de justicia.

Respecto de lo segundo (bienestar de la humanidad y el establecimiento de la sociedad) tienen mucho que ver en el presente asunto, puesto que solo si se obedecen las leyes de la justicia se puede mantener la sociedad, y si se mantiene dicha artificialidad, el bien de la humanidad está garantizado, puesto que el único motivo por el cual los seres humanos establecieron la justicia es para garantizar el bien general y el beneficio propio, ya que sería la única manera de garantizar los dotes que la naturaleza no le ha otorgado al hombre. “Ahora bien, la justicia es una virtud moral simplemente por su tendencia al bien de la humanidad y de hecho no es sino una invención artificial para alcanzar dicho propósito”²².

Ahora bien, la justicia, al ser implantada dentro de la sociedad, otorga otro hecho indispensable para el sostenimiento de la misma y la continua evolución de la humanidad: la propiedad. Hume²³ considera que si la naturaleza nos hubiera dado suficiente no nos habríamos visto obligados a utilizar la noción de propiedad para definir la justicia y, a la vez, utilizar la noción de justicia para definir y defender la propiedad, puesto que si no se caracteriza la propiedad, difícilmente las nociones de lo justo e injusto toman fuerza, ya que si nadie supiera o nadie es dueño de lo que tiene, cada quien podría tomar lo que quisiera cuando lo dispusiera y al ser limitado los bienes externos y combinado con la escasez con que la naturaleza los

²² HUME, Tratado..., Op. Cit., 1984. p.822.

²³ *Ibid.*, p. 763.

ha proporcionado, el resultado de aquello sería la disolución de la sociedad. “Asimismo, donde hay abundancia tampoco es necesaria la justicia, pues la misma distinción de propiedad resulta superflua. Sin embargo, de la concurrencia de ambas circunstancias –moderado egoísmo y relativa escasez de bienes– se deriva un conflicto de pasiones que, de no mediar la institución artificial de la justicia, amenazaría con arruinar la sociedad²⁴”.

Con lo dicho hasta el momento, podemos decir que los seres humanos son movidos por fuerzas egoístas de autosatisfacción y auto realización que emergen de manera espontánea y natural de su propio ser. De acuerdo con Berry²⁵: “Los humanos son movidos naturalmente por sus pasiones a anticipar su satisfacción, pero por medio del artificio restringen esas pasiones, estableciendo reglas de justicia de tal modo que puedan ser satisfechas”. Efectivamente, podemos constatar de manera empírica que el deseo de satisfacción es el “motor” del hombre. Piense querido lector un momento y visualice cada situación que realice o haya realizado y un no deseo de satisfacer alguna necesidad. Pensar en un hecho así es casi imposible. Puesto que cada quehacer, incluso el más ínfimo requiere de un deseo egoísta y caprichoso el cuál es necesario realizarlo para estar bien consigo mismo. Piénsese en el animalista que no come carne de ningún tipo o en el estudiante aplicado que saca buenas notas en sus exámenes, en ambos casos el deseo de satisfacer algún anhelo existe. En el animalista es el deseo de sentirse bien con el otro, quizás con la empatía que ha entablado con los animales pero en ambas, podemos apreciar que se busca la autosatisfacción de deseo. De igual manera el estudiante aplicado siente placer realizando buenos trabajos y por ende buenas calificaciones, está cumpliendo sus deseos de igual manera que el primero.

²⁴Gonzalez, La justicia como..., Op. Cit., p. 22

²⁵ Berry, Christopher. Hume y la inflexibilidad de la justicia: Propiedad, comercio y expectativas. En: Anuario filosófico, No XLII/1, 2009, p.79

2. CONCEPTO DE JUSTICIA EN JEAN ROUSSEAU

En el presente capítulo se expondrá la idea rousseauiana de justicia vista desde la perspectiva del surgimiento de la propiedad y con ella el nacimiento de la desigualdad y de la lucha entre los hombres. Así las cosas, para poder entender el concepto de justicia en el ginebrino es necesario, en primera medida, entablar ,dentro del contexto propio del concepto, las necesidades humanas propias de la relación de poder que surge con el establecimiento de la propiedad. Podemos empezar con la noción de desigualdad que se encuentra dentro del *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*

Considero en la especie humana dos clases de desigualdades: una, que yo llamo natural o física porque ha sido instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, re las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención y porque ha sido establecida, o al menos autorizada, con el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutan en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer²⁶.

Podemos observar que Rousseau establece dos principios básicos de desigualdad, los cuales pueden entenderse como naturales o artificiales. Los primeros son los establecidos por el orden y la jerarquía real, a saber, las diferencias físicas y cronológicas que los hombres puedan poseer dentro del ámbito social. Esta determinación originaria poseída por todos los hombres desde el momento de su nacimiento hasta el momento de su declive, es la más lógica y menos arbitraria de las dos, ya que es inherente al estatus social impartido por los bienes poseídos del

²⁶ Rousseau, Jean. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Ángel Pumarega. Madrid: CALPE, 1923, p. 13

hombre dentro de su trasegar mortal. Respecto de lo anterior, Ibarra²⁷ considera que

La misma visión que Rousseau tiene del hombre en estado natural, es decir, que no ha sido corrompido por la vida en sociedad, es aplicable al niño recién nacido, que se encuentra al igual que aquel hombre originario, incontaminado por la civilización, ni viciado por las costumbres.

Lo que ella demuestra en forma de paralelismo es que el hombre a medida que va aumentando en edad y va formándose como ser activo dentro de la sociedad a la que pertenece, ya sea como comerciante, cazador, guerrero o recolector, va asumiendo una actitud artificial de orden jerárquico. Esto es una posición dominante frente a sus coterráneos en la medida de que vaya asimilando que las costumbres dictan que, mientras más aportes a la sociedad más poder ejerces sobre ella. En esta primera asimilación se encuentra el origen de la injusticia.

Se puede entender que el surgimiento de todo establecimiento social, esto es el establecimiento de leyes, costumbres, actos y consentimientos, así como todo lo que pueda imponerse para fundar un orden social propicio para el abandono del estado natural humano, es en verdad el establecimiento de la sociedad. A favor de lo anterior existe la frase con la cual Rousseau inicia la segunda parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* “El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.²⁸ El primer acto del establecimiento de las leyes sobre lo que es justo o no es la creación de las sociedades “legalmente” y “moralmente” constituidas, esto de acuerdo con la apropiación de la tierra que en un principio era de todos y que luego fue fragmentada en porciones grandes o chicas, resultó en el meollo del asunto: “El origen de la sociedad civil actual surgió con la usurpación de la tierra”²⁹. Ya habiéndose

²⁷ Ibarra, Elina. Rousseau y el contrato moral. En: Lecciones y ensayos, No 93, 2014, p. 124.

²⁸ Rousseau, Discurso..., Op. Cit., p. 33

²⁹ Darós, William. La libertad individual y el contrato social según J. J. Rousseau. En: Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica, No. XLIV, 2006, p. 117

aceptando la usurpación de los terrenos por parte de los miembros emergentes de la sociedad, el resultante lógico sería la creación de otro estamento igual de artificial: la justicia.

Siguiendo el orden establecido por Rousseau, primero se dio la usurpación de la tierra, como primer momento histórico mediante el cual el resultante sería la creación de un establecimiento artificial llamado “sociedad civil” o Estado, y de acuerdo a ello también establece dos desigualdades que bien podrían dividirse en dos momentos, uno previo a la creación de la sociedad y uno posterior a la usurpación de los terrenos

Rousseau admite *dos clases de desigualdades* en la especie humana: a. Una *natural o física* establecida por la misma naturaleza (diferencia de edad, de salud, de fuerzas corporales o espirituales). b. Otra desigualdad, *moral o política*, que depende de convenciones y ha sido consentida por los hombres. Esta consiste en privilegios que gozan unos en perjuicio de otros como el ser más rico, más respetado o poderoso³⁰.

La primera, aunque bien puede verse dentro de la sociedad establecida, es anterior a ella y es el resultado de los procesos biológicos y naturales del ser humano, en donde cada quién, a medida que va recorriendo el trasegar del tiempo, se va volviendo más vulnerable como en el momento de su llegada. Mientras que la segunda desigualdad si es propia de la creación de la sociedad civil, ya que es estrictamente relacionada a su concepción como artificio y consecuente con la usurpación de la tierra, en donde a medida que más bienes se obtienen más se es un hombre virtuoso y en donde menos se posea, más debe someterse y rendir respeto a quien más ha conseguido. El resultado de la segunda podría considerarse como la primera relación de poder de la historia, en donde pudo surgir en la relación causa-efecto de quien haya usurpado más terrenos comunes y los haya hecho privados.

³⁰ *Ibíd.*, p. 118.

Ya teniendo usurpada las tierras, el hombre pudo concebir las ideas de pertenencia y propiedad, en donde cada quién había ejercido control sobre el suelo y obtenido beneficio. Ya los hombres tenían noción de lo suyo y de lo del otro, ya no había discusión sobre ello, ya cada quien tenía algo que proteger y a la vez respetar. De la asignación de la propiedad surgen las leyes de justicia, en la medida que mi derecho sobre el terreno termina donde empieza el del otro y viceversa, los hombres en sociedad ya temían y cercaban sus terrenos, obtenían y subsistían de lo que su porción de tierra pudiera brindar; ya los campos y los valles no eran de derecho común sino que se encontraban divididos en terrenos particulares, algunos mayores que otros, y el trabajo ya no era comunitario, ya los primeros vestigios de comunitarismo se habían extinguido mientras las leyes de justicia se implantaban dentro del artificio social. Cada quien ya era responsable de su propio cuidado, cada quien tiene derecho sobre su subsistir y lo justo es que nadie usurpe lo que ya se ha usurpado.

Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras reglas de justicia, porque para dar a cada cual lo suyo es necesario que cada uno pueda tener alguna cosa. Por otro lado, los hombres ya habían empezado a pensar en el porvenir, y como todos tenían algo que perder, no había ninguno que no tuviera que temer para sí la represalia de los daños que podía causar a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad naciente de otro modo que por la mano de obra, pues no se comprende que para apropiarse las cosas que no ha hecho pudiera el hombre poner más que su trabajo. Es el trabajo únicamente el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha trabajado, le da consiguientemente ese mismo derecho sobre el suelo, por lo menos hasta la cosecha, y así de año en año; lo que, constituyendo una posesión continua, se transforma fácilmente en propiedad³¹.

Así las cosas, el primer regulador de justicia vendría siendo el trabajo que cada hombre ejercía sobre su terreno, cada quien era dueño de su propia vida y de su propio sostenimiento sin importar que hubiera algunos que no pudieran poseer lo

³¹ Rousseau, Discurso..., Op. Cit., p. 38

mismo que él. Podemos entender que la concepción de la justicia surge de un acto injusto, en la medida que la justicia estaba implantada ya luego de usurpar las tierras; antes de eso no hubo ningún criterio de justicia o injusticia, cada quien tomó la porción de tierra que pudiera proteger mientras se implantaba la idea en la sociedad del respeto de la propiedad privada. “Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres”³². Entonces podemos observar cómo, a su vez, surge el derecho como autoridad reguladora del hombre en la medida que está íntimamente ligado, en su concepción, con criterios meramente artificiales y autoritarios.

La creación de la delimitación de la tierra trajo consigo la creación de un derecho antinatural que regulara el trato entre los hombres. Ya ellos no dependían del azar que generaba la incertidumbre del estado de naturaleza, ya están por encima de ella usurpado lo preestablecido y creando nuevos estamentos sociales.

De esta exposición se deduce que la desigualdad, siendo casi nula en el estado de naturaleza, debe su fuerza y su acrecentamiento al desarrollo de nuestras facultades y a los progresos del espíritu humano y se hace al cabo legítimo por la institución de la propiedad y de las leyes³³.

Rousseau nos está proponiendo que todo acto de desigualdad, y por ende de injusticia, tuvo como su concepción el primer acto de creación de la sociedad, cuyos estamentos sociales nos indicaban que la propiedad determinaba cuán importante eres para el sostenimiento de la misma y cuantos beneficios se podían obtener de estar dentro de ella. Antes de todo surgimiento social, en el estado de naturaleza del hombre, podría decirse que no existía, en absoluto, lo justo e injusto. La supervivencia era lo que regulaba la existencia de este dentro del mundo, un estar-en-el-mundo no suponía entonces ningún beneficio social ni moral, el derecho del

³² Rousseau, Jean. Contrato social. Trad. Fernando de los ríos. Madrid: Calpe, 2007. p. 39

³³ Rousseau, Discurso..., Op. Cit., p. 51

más fuerte consistía entonces en toda actividad legítimamente válida de subsistencia y no traía consigo ningún artificio social.

Es que en Rousseau pueden verse claramente las coordenadas y presupuestos de una concepción de lo justo; puede advertirse en su obra una preocupación por la igualdad de condición como pre-requisito de la igualdad política (lo cual no reclama, desde luego, una estricta igualdad de recursos, ni de satisfacción, sino más bien las condiciones para la independencia personal); y puede hallarse un rechazo contundente a la supresión de la individualidad en aras de criterios utilitaristas³⁴.

En efecto, para que hubiera una convención artificial es necesario que exista algo previo, en este caso resultaba sumamente necesario que el hombre se encontrara en un estado de indefensión absoluta, en donde todo hombre estuviera sumido en un caos y solamente se preocupara por subsistir. Así las cosas, la igualdad en el sentido socio político que Rousseau va a plantear, tuvo como escenario y como germen inicial la desigualdad total que asumía el hombre dentro del estado de naturaleza, sin embargo dentro del Estado aún se mantendría una desigualdad propia de este nueva era. En este sentido la justicia social no puede ser asumida como negativa o positiva puesto que, aquella solo es una y no puede asumir juicios de valor. Sin embargo, es imposible negar que dentro de la sociedad pueden ocurrir actos que vayan en contravía social (bien llamados actos injustos) o en su defecto hombres que cometan injurias que vayan en contra del sistema artificial implantado, en este sentido Darós nos propone lo siguiente: “En realidad, la maldad y la injusticia no proceden de la sociedad, como de una entidad aparte de lo que es el hombre: procede del corazón del hombre que entra en relación con los demás, dañando a los demás”³⁵.

Podemos concordar que dentro de la creación del artificio social no existe, en su concepción, ningún acto injusto en la medida que este es creado para reemplazar

³⁴ Rousseau, Contrato..., Op. Cit., p. 45.

³⁵ Darós, La libertad..., Op. Cit., p. 117.

el estado de naturaleza, aunque bien hay que aclarar que ya se ha dicho que previo a la realización del mencionado acto existió la apropiación inequitativa de la tierra; sin embargo, existió igualdad en la medida que las condiciones de usurpación se consideraban iguales. Entonces podemos decir que la creación de la norma (en este caso justicia) es inherente a las atribuciones morales pero que son los hombres quienes imparten, desde sus actos, lo injusto y lo justo. En pocas palabras, podemos concluir que es el hombre el que vuelve viciosa la norma y no ella la que desde su concepción nace de esa manera. “El *problema social* es, entonces, en su base, *un problema también radicalmente moral y de educación*, de dominio de sí mismo, de la regulación de los derechos propios para dar lugar, mutuamente, a los derechos ajenos”³⁶. Así las cosas, podemos establecer que solo es el hombre quien mediante su libertad concibe obrar de manera contraria a todo establecimiento artificial, en este punto ya lo justo e injusto no radica en un juicio legal sino en una apropiación del principio artificial de igualdad.

Llegados hasta este punto, podemos entender que el hombre es libre desde antes del momento de arrancarlo del estado de naturaleza. A partir de este momento el hombre ya no puede ejercer su libertad de manera natural, sino que, ya establecido dentro de la sociedad, su libertad se convierte en libertad propia del nuevo estado humano. Ya el integrante no es libre de usurpar bienes ya usurpados, ni apropiarse bienes no trabajados, ni de atacar al otro como salvaje; sino que ya está sometido bajo una especie de contrato moral³⁷ mediante el cual abandona su deseo libre natural y adopta un nuevo deseo acorde a los estatutos sociales propicios para la preservación de la sociedad naciente

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar: lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo

³⁶ *Ibíd.*, p. 116.

³⁷ Léase artificial.

cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee³⁸.

Mediante la implantación del contrato social dentro de la *psique* humana, se da el momento propicio para el surgimiento de las leyes de la justicia, tan necesarias para sostener la nueva concepción grupal formada. Mediante un contrato social, el cual no es físico sino ficticio, se garantiza todos los estatutos de igualdad y de equidad social. Ya no me es permitido atacar, usurpar o vulnerar los bienes del otro de manera violenta, ya ese estado de indefensión total que reinaba en el estado natural queda abolido por la nueva alianza no tácita

El carácter formalista del contrato social permitirá que la moral opere como fundamento legitimante del orden político, convirtiendo así a la república emergente en el mejor de los mundos posibles, cuyo núcleo estará en la postulación de una moral autónoma, en oposición a la heteronomía propuesta por los pensadores políticos racionalistas³⁹.

Podemos establecer a medida que avanzamos en nuestro estudio que los actos naturales que el ser humano poseía antes del establecimiento de la justicia eran meramente físicos y, que después de implantado el nuevo orden artificial estos actos que legitimaban las nociones de lo justo e injusto, son acciones morales. Ya no es necesario usar la fuerza para hacer valer lo que para mí puede ser justo: por ejemplo, el hombre que ataca la cueva del otro porque para él era justo protegerse de la intemperie o del hombre que mataba a quien encontrase dentro considerando que lo debido era proteger sus bienes; sino que a partir de ahora lo que puede impartir justicia es el carácter moral del contrato social. Solo a partir de este puede establecerse lo que me es debido, pero también se establecen mis limitaciones con respecto de mi trato con mis semejantes.

³⁸ Rousseau, Contrato..., Op. Cit., p. 50.

³⁹ Ibarra, Rousseau y el..., Op. Cit., p. 118.

Ya existe una fuerza más allá de la naturaleza para poder establecer la justicia. Podemos establecer que suprimimos nuestra voluntad particular en virtud de una suprema voluntad⁴⁰ que va a impartir las nuevas leyes del artificio recién creado:

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo»⁴¹.

Esto quiere decir que en la medida que suprimimos nuestro deseo en aras de un beneficio colectivo obtendremos todo lo necesario para garantizar nuestra supervivencia, la cual está guiada por esta nueva concepción, un tanto supersticiosa. A propósito de lo anterior, Darós nos sugiere “Ser social no lleva a un *igualitarismo* en todos los aspectos; pero tiende a una igualdad -incluso económica- en cuanto ésta asegura la libertad legal y política”⁴². En efecto, aceptar de manera tácita o no, la participación dentro del esquema social establecido no garantizará que todos los males o injusticias que se consideraban superadas, queden así. El hecho de ser partícipes o de estar dentro lo único que garantiza es la igualdad política dentro de la sociedad. El asociado ya no es un ser inferior o con menos derechos y deberes que otro. Se le garantiza una justicia en la medida que tiene las mismas posibilidades de participación social, acepta su estado como integrante de una sociedad, pero no va a absolver las injusticias que puedan resultar producto de las malas interpretaciones de las voluntades particulares acorde con la norma

Todo esto nos deja en claro que el poder constituyente es previo a la organización política constituida, y que el “contrato social”, por ser justo un contrato, parte de la igualdad formal de las partes intervinientes, es decir, de los individuos y el Estado⁴³.

⁴⁰ El Estado.

⁴¹ Rousseau, Contrato..., Op. Cit., p. 46.

⁴² Darós, La libertad individual..., Op. Cit., p. 121.

⁴³ Botero, Andrés. El positivismo jurídico en la historia: las escuelas del positivismo jurídico en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX”. En: Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho. Vol. 1, 2015, p.79.

En resumen, podemos decir que la justicia no está establecida, para el ginebrino, de manera natural, sino que surge de la implantación del contrato social y además que una vez acaecido esto, la justicia no es natural a la artificialidad del contrato, sino que aquella artificialidad es la promotora de la justicia, entendida como social en la medida que ella garantiza igualdad de condición política-social, pero no que los actos injustos surgen de las interpretaciones de las voluntades particulares; a esto podría llamársele igualdad formal.

Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce se derivan de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos, para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe⁴⁴.

Cabe aclarar que la justicia entendida por el ginebrino no actúa de manera meramente nominal, sino que su acción es resultado de interacciones entre la norma establecida y los actos que logren atribuirle los integrantes de la misma: “por su parte, la justicia no puede definirse solo como una igualdad formal sino como el ejercicio de la libertad, que demanda, además, una serie de condiciones de igualdad material, o si se quiere económica y social”⁴⁵. Esto puede entenderse en la medida que consideramos el acto de impartir justicia como acto inherente al nuevo orden social. No solo basta con expresar mi voluntad particular, sino que ella debe estar acorde con la voluntad general.

A partir de lo aclarado hasta aquí, podemos entrar en otro concepto que hace parte de la concepción de Rousseau: la voluntad general. A propósito de esto Darós menciona lo siguiente

⁴⁴ Rousseau, Contrato..., Op. Cit., p. 61.

⁴⁵ Murillo Javier y Hernández Reyes. Hacia un concepto de justicia social. En: Revista iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio en educación, No 4, 2011, p. 11

El concepto de *voluntad general*, sin embargo, puede llevar a malentendidos y a un cierto populismo infundado que Rousseau trató de distinguir. Por populismo se puede entender un pueblo anárquico o no sujeto a leyes morales; en cambio, el *pueblo* era, para Rousseau, un *sujeto moral* diferente de la mera sumatoria de los individuos que lo componían y que busca el bien común⁴⁶.

Lo que se trata de persuadir es que la voluntad general rousseauiana tiende a ser entendida como la suma de las voluntades particulares, pensando que todas aquellas buscan el mismo común acuerdo. En efecto, aquella es la sumatoria de todas las voluntades particulares que establecen el artificio de la sociedad; sin embargo, estas no pueden desviarse de la tesis de su concepción⁴⁷

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien propio; pero no siempre se le conoce. Nunca se corrompe al pueblo; pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo⁴⁸.

En el anterior fragmento del segundo libro del contrato social, Rousseau da una aclaración contundente de lo que se debe entender como voluntad general. Para él, el único orden que debe seguir es el de la utilidad pública, en otras palabras, solo debe obedecer a la función de garantizar el buen camino de la sociedad y en la justicia social que se estableció. Claramente al contar la sociedad con diferentes voluntades resulta inequívoco que solo se siga un mismo orden. En efecto, al haber múltiples pensamientos solo se debe elegir uno que guie de manera idónea la justicia en función de la sociedad. En este punto bien cabe otra aclaración que establece el ginebrino: la soberanía

Digo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede

⁴⁶ Darós, La libertad..., Op. Cit., p. 119.

⁴⁷ Beneficio común.

⁴⁸ Rousseau, Contrato..., Op. Cit., p.58.

ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad⁴⁹.

La soberanía es inalienable y solo obedece a la función establecida al momento de fundada la sociedad, la cual es guiar a la colectividad dentro de los parámetros de su supervivencia y quitando del medio las injusticias e incertidumbres que poseía el estado anterior. Así la soberanía es el ejercicio de uno en virtud de la colectividad y es obtenido mediante el consenso de las voluntades particulares volcadas en la voluntad general. A propósito del tema, Marcela Echandi establece:

La voluntad general es el principal axioma social expresado por Rousseau y se podría considerar como el ánimo consiente no de la totalidad sino de una mayoría para decidir sobre el bienestar general o el bien común. Subyace a ésta una concepción objetiva de las estructuras estatales, donde está establecido previamente qué es el bien común, el bienestar general y cuáles son los fines del Estado. La voluntad general se autoproclama y es una dimensión axiológica, a partir de la cual se presume la representación popular en toda sociedad. Esta dimensión axiológica se traduce en que este concepto encierra un contenido que implica siempre una decisión sobre el destino colectivo⁵⁰.

A modo de síntesis, siguiendo la cita anterior, la voluntad general es la cúspide del pensamiento rousseauiano y mediante ella es posible que la justicia esté permanentemente e inalienablemente dentro de la sociedad. Sin la correcta interpretación de la misma, no es posible ejercer la justicia como en virtud de todas las voluntades particulares. Hacer un uso inadecuado de la voluntad general, acaecería en viciar el pensamiento de Rousseau y, por ende, en eliminar todo criterio de lo justo en la sociedad misma.

En esta alienación total del contrato social está garantizada la igualdad de derecho y en su carácter de acuerdo voluntario, recíproco y de pertenencia a la voluntad

⁴⁹ *Ibíd.*, p.55.

⁵⁰ Echandi, Marcela. Influencia de el *Contrato social* de Juan Jacobo Rousseau al concepto de democracia en la *teoría de la justicia* de John Rawls. En: Revista de estudios, Universidad de Costa Rica, No 17, 2003, p. 263.

general, también está garantizada la libertad. Los hombres son libres e iguales por Naturaleza, pero éstas propiedades se han perdido cuando los hombres salieron del estado natural, y sólo un orden civil que sea reflejo de tal condición puede lograr hacer felices a los hombres⁵¹.

En la anterior cita queda más establecido la manera cómo hay que entender la justicia dentro del pensamiento de Rousseau. No solo basta en entablar relaciones artificiales entre los hombres y decir: “lo que es mío no puede ser usurpado por otro”, sino que esto supone una completa sumisión de mi libertad hacia la voluntad general, pues solo esta última es la garante de que todo el sistema sea exitoso, no podemos pensar en la justicia sin antes establecer la triada voluntad particular-voluntad general-soberanía. Las tres son las guardianas del sistema, no puede plantearse una justicia, dentro del planteamiento del ginebrino, si existe algún vicio de norma en dicha triada.

Pero si hablamos de soberanía, esta solo es una virtud de la sociedad, por tanto, debemos aclarar ¿quién es el que interpreta mediante la soberanía las normas creadas dentro del estamento social? “¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política”⁵². Rousseau nos da claramente el camino a seguir si queremos responder la inquietud planteada. En efecto, debe existir un órgano artificial que mantenga control sobre la sociedad y que garantice la justicia, también artificial, mediante una correcta interpretación de la norma, pero aquél órgano es el resultado de la mutualidad establecida entre la voluntad general y las particulares.

Tijmes⁵³, nos menciona lo siguiente

⁵¹ Ibarra, Rousseau..., Op. Cit., p. 127.

⁵² Rousseau, Contrato..., Op. Cit., p.86

⁵³ Tijmes, Jaime. Rousseau y la justicia de la organización mundial de comercio. En: Estudios internacionales, No 172, 2012, p. 51.

Según las ideas que Rousseau desarrolló en «El contrato social», de 1762, en cuanto a que el estado civil reemplaza al estado de naturaleza, la voluntad de todos conforma la voluntad general. En ese contexto, las normas jurídicas son justas porque son una expresión de la voluntad general y nadie comete injusticias contra sí mismo.

De lo anterior podemos inferir lo siguiente: mediante el reemplazo del estado de naturaleza y consecuentemente con la unión de voluntades particulares, a saber, la voluntad general, es posible que la justicia se establezca. Porque la voluntad es inalienable y por ende ella no está errada, solo es posible que lo esté si existe una interpretación equivocada de la misma. Pero podemos establecer, llegados a este punto, que la justicia proviene de las interpretaciones de la voluntad general y que la naturaleza de esta la hace justa en toda medida porque el hecho de cometer actos injustos mediante la voluntad general es un axioma que no está presente en la naturaleza fundadora de la misma. Es por esto que, para Rousseau, en una sociedad constituida de forma correcta, resulta imposible que se desarrollen actos injustos desde las instituciones jurídicas puesto que, aquellas son manifestaciones de las voluntades particulares a través de la voluntad general y cometer actos injustos desde este punto resulta ilógico puesto que, sería hacerse daño a sí mismo.

3. HUME Y ROUSSEAU. A MODO DE CONCLUSIÓN

En los anteriores capítulos hemos esbozado la tesis de justicia tanto del escocés como del ginebrino. En lo que concierne a este apartado el trabajo será analizar las concepciones de ambos autores, aclarando desde ahora que la labor a realizar no está sujeta a una simple comparación de teorías sino a proporcionarle al lector una nueva perspectiva, a saber, que lo que explicaba el primero y el segundo corresponde a dos teorías que estaban sujetas a cambios culturales pero que en el fondo del asunto se trataban de dos teorías muy similares que se distanciaban a partir del fundamento de la propiedad⁵⁴.

Empecemos retomando que para ambos la justicia es la única que reglamenta y legitima el andar del ciudadano dentro del establecimiento social artificial implantado. La primera diferencia que podemos encontrar radica en que para Rousseau el establecimiento de la sociedad surge después de que el hombre firma un contrato voluntario tácito o expreso, que le garantiza la igualdad política y jurídica⁵⁵, la cual rompe el estado inicial del hombre y lo lleva a un estado artificial de igualdad ante la norma. Mientras que, para Hume, el surgimiento de la justicia surge por actos egoístas que garanticen la propiedad de los bienes, asumiendo una actitud utilitarista frente de la norma.

Sin embargo, podemos elucidar que existe una segunda diferencia entre ambos autores, ya que en palabras de Botero: Hume, entonces, responde en su momento de manera correspondiente a la idea general, incluso podría decirse que tradicional, de vinculación del Derecho con la Justicia. Recordemos que Hume está clavado en un contexto determinado, que en su caso es el *Common Law* británico, donde la configuración de lo justo está profundamente ligado, más en ese entonces, con el quehacer jurisprudencial que ratificaba una costumbre que, por inveterada, está

⁵⁴ Hume toma la propiedad como algo inherente es decir: que siempre ha esatdo mientras que para Rousseau en algún momento el hombre asimiló la propiedad.

⁵⁵ Igualdad formal.

igualmente conectada con el ideal de concreción de lo justo⁵⁶. Por ende, podemos decir que para ginebrino el establecimiento de la sociedad surge a partir de un contrato y para el escocés es la historia la que ratifica esta artificialidad y que:

En todo caso, la razón de ser de la justicia, para Hume, no parece ser otra que el interés que de su institución se deriva para los individuos y la sociedad, es decir, su utilidad. En un principio se origina por el interés de los participantes en el juego cooperativo, pero luego se convierte en un esquema o sistema de conducta beneficioso para el conjunto⁵⁷.

Así, podemos determinar que el ginebrino y el escocés concebían la justicia como algo beneficioso para la sociedad. Es decir: mientras lo justo beneficie al conjunto siempre será bueno. Por ende, ambos autores concebían la justicia de una manera igual; una actitud utilitarista de la justicia para que la sociedad sea regulada y cohesionada para suplir las falencias que la naturaleza les ha proporcionado a los hombres.

Podemos entablar una nueva tesis, a saber: ambos autores concebían la creación de la justicia como necesarias e inalienables para equilibrar las desigualdades que lo natural da al hombre. Las diferencias de edad, fuerza, género, posición social y demás, quedan anuladas bajo la premisa de que en la nueva concepción están abolidas y, por lo menos bajo la artificialidad, los hombres nacen con los mismos derechos. En palabras de Aranda⁵⁸ donde la justicia está ausente, se rompe el vínculo social, que de por sí, de acuerdo con la concepción antropológica que late en el trasfondo del liberalismo, es un vínculo artificial, es decir, no natural. Es claro que la nueva sociedad que reúne a los hombres es inviable sino se acatan las nociones convencionales sobre lo que es y no es justo. Ambos conciben esto como un axioma que es inquebrantable y que es absolutamente necesario para el bien

⁵⁶ BOTERO, Andrés. "Una aproximación histórico-filosófica al pensamiento de David Hume: sus ideas acerca de la justicia, la propiedad y lo judicial". En: BOTERO, Andrés. Ensayos jurídicos sobre Teoría del Derecho. ISBN 978-987-03-1707-4, 2010, p. 139.

⁵⁷ Gonzales, Justicia..., Op. Cit., p.23.

⁵⁸ Aranda, La justicia según..., Op. Cit., p.2.

social, no importa si Hume elabora su teoría desde las bases del historicismo y el utilitarismo y que Rousseau establezca los suyos desde el contractualismo, ambas teorías siguen la misma metodología y llegan al mismo puerto.

Fernando Lizárraga nos dice que: “Existe, en efecto, una “relación proporcional entre igualdad y justicia”, de forma tal que si bien los individuos son desiguales en términos de fuerza, ingenio, riqueza, etc., son iguales (o igualados) en términos políticos”⁵⁹. Esta mirada que él hace de la justicia rousseauiana nos da a entender cierto vínculo con lo planteado por Hume. En la medida que la igualdad artificial proporciona en ambas teorías un equiparamiento político-social y surge en el contexto de la misma cierta libertad material y moral que solo es posible dentro del engranaje artificial que ambos plantean.

En efecto, la igualdad social que origina al ciudadano el estar dentro del vínculo social le posibilita todas las capacidades que tiene de actuar, equipara el orden natural original con el nuevo orden artificial. Elimina las disparidades que había en el primero y la reemplaza bajo axiomas que garantizan la libertad social, política y jurídica. Se puede ver en ambos autores cómo las convenciones humanas reemplazan toda desigualdad original y las agrupa bajo un nuevo orden que por lo menos impide que le sea negada la libertad a los ciudadanos, la cual es entendida como la posibilidad de actuar bajo la norma dentro de la sociedad establecida y conforme a la justicia convenida.

Podemos establecer que las nociones que tiene Rousseau sobre lo que debe hacer el Estado están acorde con lo planteado por Hume. En efecto, después de entablar los criterios sobre la justicia conviene que exista un estamento que garantice el cumplimiento de la misma. En este punto podemos hacer una síntesis entre la soberanía que propone el ginebrino y lo que el escocés entiende como gobierno (entendido desde la perspectiva inglés)

⁵⁹ Lizárraga, Fernando. La igualdad en el contrato social rousseauiano. Una mirada desde la justicia como equidad de John Rawls. En: Tópicos, No. 27, p. 44.

Así, las reglas de la equidad o Justicia dependen enteramente del estado y condición particulares en que los hombres están situados, y deben su origen y existencia a la utilidad que la sociedad obtiene de su estricta y regular observancia⁶⁰.

En este punto, es evidente que Hume valida lo que se está proponiendo. Los sistemas políticos que regulan lo que se debe hacer dentro de la sociedad están regulados bajo las costumbres y las condiciones que tiene cada nación para poder ser justos. Para ambos, otro punto que resulta relevante y que coincide en ambas posturas es el hecho de que la justicia sola (entendida como un conjunto de normas que cohesionan y regula la sociedad sin intervención humana) es imposible de asimilar. Ya que un

acto justo no convierte al agente en un hombre justo; tampoco la repetición de actos de esa clase en soledad o en anonimato; son los efectos de las acciones del agente en las mentes de los espectadores y el reflejo de la evaluación moral de éstos en la mente del agente, las causas que producen cualquier rasgo del carácter y en especial el de la virtud de la justicia⁶¹.

En ambos autores la necesidad de la justicia es entendida como la asimilación cultural que proporciona el hecho de actuar bajo los parámetros que se establecieron de manera indirecta y asimilada por las costumbres del pueblo, los que aceptan y asimilan que dichos actos son los que se precisan para poder salvaguardar el orden social. El hecho de obrar de la manera en que mis semejantes esperan que yo actúe asienta la idea de que todo acto justo debe ser actuado bajo la observancia de todos, porque si solo estoy yo dentro de la sociedad ya no habría actos justos e injustos. Por ende, en ambos autores es un axioma necesario que los actos sean ejecutados a la vista de las voluntades puesto que, aquellos al ser un artificio del hombre, necesitan de la aprobación moral del pueblo. Es por esto que tanto para Hume como para Rousseau el criterio de justicia es primero, una invención humana útil para que el engranaje social sea efectivo; segundo, es una

⁶⁰ Hume, Investigación..., Op. Cit., p. 62.

⁶¹ Santos, La moralidad..., Op. Cit., p. 163.

virtud que necesita ser aprobada por la mayoría de integrantes; y tercero, los juicios de valor que sean atribuibles a la misma son solo el resultado de la aprobación social y por ende es subjetiva y depende de cada cultura establecer sus propios criterios sobre lo que es justo o no realizar dentro de la misma.

De manera recíproca podemos observar que Rousseau estaría de acuerdo con lo establecido hasta aquí. Podemos ver que existen amplias similitudes entre ambas posturas y que pueden ser resumidas a las condiciones antes establecidas. Sin embargo, sería pertinente reforzar con un planteamiento expuesto por el ginebrino:

Sin duda, existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Las leyes de la justicia son vanas entre los hombres, si consideramos humanamente las cosas, a falta de sanción natural; no reportan sino el bien al malo y el mal al justo, cuando éste las observa para con las demás sin que nadie las observe para con él. Son necesarias, pues, convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto⁶².

Está claro que ambos autores conciben como necesario, la existencia de algún ente que regule las nociones de justicia. Para ambos, es condición necesaria la existencia de un órgano de gobierno que regule y vigile el correcto cumplimiento de las leyes de justicia. Este estamento es el encargado de velar por la correcta ejecución de la justicia, pero esta ya debe estar moralmente aceptada por todos. En el ginebrino, esta aceptación es un contrato mientras que para el escocés son las costumbres arraigadas en la historia política las que regulan esta aceptación moral. Así, en palabras de Vidal⁶³, la justicia es para Hume una virtud precisamente porque ofrece este sentimiento de aprobación en aquellos que la contemplan. Este sentimiento tiene su fuente, ya lo sabemos, en la utilidad que resulta de las acciones justas, necesarias para el bienestar de la humanidad y la existencia de la sociedad. Sin embargo, podemos afirmar que para el ginebrino se aplican exactamente las

⁶² Rousseau, Contrato..., Op. Cit., P.66

⁶³ Vidal, La justicia..., Op. Cit., p. 87.

mismas palabras: es sabido que el hombre se asocia mediante el contrato mencionado y que este lo equipara artificialmente. En resumen, tanto para el escocés como para el ginebrino, la justicia garantiza el bienestar de la población y es menester examinar la nación a la cual se le implementará la justicia, para que mediante las costumbres de cada pueblo, esta sea asimilada y al mismo tiempo sea óptima para cada cultura. Sin embargo, existe algo que es inherente al contexto socio-cultural y es su estrecho vínculo con la propiedad, la cual es un axioma inquebrantable dentro de ambos autores.

Se obtiene que toda teoría de la justicia, dentro de una concepción liberal de la sociedad, ha de respetar, en la máxima medida posible, la libertad y derechos de los individuos; ha de reglar sus limitaciones a fin de que los derechos de unos no entren en contradicción con los de otros; contemplará, así mismo, la voz de las minorías; todo ello a fin de que pueda sostenerse una “sociedad bien ordenada”, en la cual quede garantizada la teleología del sistema político que la rige⁶⁴.

Para finalizar podría decirse que ambos autores conciben sus ideales sobre la justicia bajo la premisa, según la cual aquella es menester de la sociedad y solo mediante la aprobación de las voluntades particulares esta se asimila dentro de las costumbres de la nación. Se entiende que los dos asientan sus posturas desde corrientes del pensamiento diferentes pero que el fondo del asunto, los dos crearon formas de pensar muy parecidas y, sobre la justicia, no habría la posibilidad de entablar mayor diferencia, sin tampoco poder decir que son exactamente lo mismo.

⁶⁴ Aranda, La justicia..., Op. Cit., p. 4.

4. CONCLUSIONES

Después de haber realizado el presente trabajo de investigación documental podemos ver que a través de la historia se relatado que tanto Hume como Rousseau son acérrimos enemigos y que sus posturas filosóficas son irreconciliables. Al menos en lo que concierne a la justicia hemos podido observar que aquella teoría es casi errónea. Ya que, ambos parten de la propiedad y termina en el bien de la sociedad, justificando las leyes de justicia como las que me posibilitan preservar mis bienes y las que me permiten adquirir nuevas propiedades.

Es muy probable que estas similitudes encontradas sean producto de su amistad inicial y luego de la ruptura entre ambos es posible que se creara el mito de que ambos autores planteaban tesis contrarias. Si bien el escocés proviene de un sistema de gobierno distinto (*commonlaw*) y el ginebrino de la monarquía, conciben a la justicia como la única forma de que el estamento social pudiera ser viable y, a través de la misma, controlar la manera en que se pudiera obtener nuevas propiedades y preservar las existentes.

BIBLIOGRAFÍA

ARANDA, Fernando. “la justicia según Ockham, Hobes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional –contractualista de la sociedad política”. En: Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica, Vol. LII, N° 149, 2003; pp. 43-86.

BERRY, Christopher. “hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas”. En: Anuario Filosófico, No. XLII/1, 2009; pp. 65-88.

BOTERO, Andrés. “Una aproximación histórico-filosófica al pensamiento de David Hume: sus ideas acerca de la justicia, la propiedad y lo judicial”. En: BOTERO, Andrés. Ensayos jurídicos sobre Teoría del Derecho. Buenos Aires (Argentina): Universidad de Buenos Aires y La Ley, 2010. pp. 125-150.

BOTERO, Andrés. “El positivismo jurídico en la historia: las escuelas del positivismo jurídico en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX”. En: FABRA, Jorge Luis (editor general). Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2015.

DARÓS, William. “La libertad individual y el contrato social según J. J. Rousseau”. En: Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, No. XLIV, 2006; pp. 115-128.

ECHANDI, Marcela. “Influencia de el Contrato social de Juan Jacobo Rousseau al concepto de democracia en la teoría de la justicia de John Rawls”. En: Revista de Estudios, Universidad Costa Rica. No. 17, 2003; pp. 263-268.

GONZALES, Ana. “La justicia como virtud artificial en Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción”. En: Pensamiento, ISSN 0031-4749, 2008; pp. 97-127.

HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Felix Duque. Madrid: Ediciones Orbis, 1984.

IBARRA, Elina. "Rousseau y el contrato moral". En: *Lecciones y Ensayos*, No. 93, 2014; pp. 115-130.

LIZÁRRAGA, Alberto. "La igualdad en el contrato social rousseauiano. Una mirada desde la justicia como equidad de John Rawls". En: *Tópicos [online]*. No. 27, 2014; pp.23-45.

MURILLO, Javier y Reyes, Hernandez. "HACIA UN CONCEPTO DE JUSTICIA SOCIAL". En: *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, Vol. 8, No. 4, 2011; pp.8-23.

ROUSSEAU, Jean. *Contrato Social*. Trad. Fernando de los ríos. Madrid: CALPE, 2007.

ROUSSEAU, Jean. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Ángel Pumarega. Madrid: CALPE, 1923.

SANTOS, Juan. "La moralidad de la virtud de la justicia dos interpretaciones de la honestidad en Hume". En: *Universitas philosophica*, No. 50, 2008; pp. 141-169.

TIJMES, Jaime. "Rousseau y la justicia de la organización mundial del comercio". En: *Estudios Internacionales*. No 172, 2012; pp. 7-29.

VIDAL, Antonia. "La justicia entre la ética y la política: Hume y Rorty". En: *Recerca*. Vol.1, 2003; pp. 81-93.