

FERNANDO ARANDA FRAGA

Universidad Adventista del Plata

Acerca de la axiología determinante de la justicia (no natural) en Hume

«... nuestro sentimiento de cualquier clase de virtud no es natural, sino que existen algunas virtudes que producen placer y 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 convincente argumento, antes de examinar la naturaleza del artificio del cual el sentimiento de esa virtud es derivado». David Hume, A Treatise of Human Nature, Book III, Part. II, Sect. I, p. 529.

En estos tiempos en que nos ha tocado vivir, una de las facetas que está más directamente relacionada con el ordenamiento de la sociedad y su desarrollo pacífico, es indudablemente la cuestión de la justicia. Se habla mucho por doquier, ya sea que se trate de sociedades políticas occidentales u orientales, cristianas, musulmanas o donde predomine cualquier otra religión, y hasta incluso donde ésta es la gran ausente, como es el caso de países de gobierno comunista y demás, acerca de que las sociedades deben ser, por encima de todo, justas. Por supuesto, eso está muy bien; ya Aristóteles había establecido en su teoría política y en su concepción de la ética, que la justicia era una de las dos virtudes cardinales del hombre, y por tanto, también de la sociedad política. Si hay tal reclamo de justicia por doquier, ya sea al interior de nuestras sociedades políticas, como así también en cuanto al trato de los pueblos y naciones entre sí¹, esto se debe a que seguramente el mundo actual ha tergiversado el verdadero concepto de justicia. Ha olvidado sus fuentes y fundamentos y, bajo la bandera de la democratización y relativización de la existencia, lamentablemente se ha llegado a comprensiones de la justicia que han dejado a un lado la roca firme que constituía, hasta el advenimiento de la Modernidad, el Derecho Natural. Así, hoy pululan en nuestras sociedades, de modo especial en las liberales, concepciones convencionales sobre la justicia, las cuales al estar fundadas en la precariedad y relatividad de los consensos,

¹ Como ejemplo paradigmático de este reclamo universal que afecta gravemente la relación entre las naciones, bastaría con recordar los nefastos acontecimientos que tuvieron lugar el 11 de septiembre de 2001 y su contrapartida, mediante la venganza norteamericana, que en un principio fue etiquetada por sus hacedores como la operación «justicia infinita» (asimilándose a los atributos de la divinidad), y que finalmente debieron modificar por el título de «justicia duradera» (calificativo que aún sigue estando bajo tela de juicio y la sombra de la duda).

la mayor parte de las veces meramente políticos, quedan lamentablemente ancladas en la artificialidad. Ante semejante desarrollo y hasta, podríamos afirmar, malformación que ha experimentado la noción de justicia, cabe preguntarnos cuáles han sido los puntos de inflexión en la historia del pensamiento jurídico que finalmente determinaron la evolución (¿involución?) y devaluación del concepto en cuestión. Uno de los hitos que consideramos como clave de interpretación en este devenir experimentado por la noción de justicia, ha sido, sin lugar a dudas, la filosofía jurídica del filósofo escocés David Hume, tema que abordaremos en el transcurso de la presente comunicación.

David Hume trata la cuestión de la justicia en tres de sus obras, particularmente en las dedicadas a la filosofía práctica. Lo hace especialmente en el Libro III, Parte II, Sección I del *Treatise* [*Tratado de la naturaleza humana*], porción que lleva como título «de la justicia y la injusticia». A esto dedica, allí, unas cien páginas. En el *Enquiry* [*Investigación sobre los principios de la moral*] también aborda el tema en un capítulo que comprende unas veinticinco páginas² a lo que se suman, sobre el final, otras diez en un apéndice. Finalmente, cabe agregar que también en los *Essays* [*Ensayos sobre moral, política y literatura*] aparecen algunos tópicos sobre la justicia, diseminados en algunos capítulos³.

A continuación intentaremos analizar críticamente en qué consiste la axiología predominante en el concepto de justicia sostenido por Hume, enfatizando el examen de la naturaleza de la justicia y sus aplicaciones socio-políticas. Nos basaremos primordialmente en la versión de la justicia expuesta en el *Treatise*, intercalando algunas afirmaciones tomadas del *Enquiry* cuando sea necesario, al intentar describirla y finalmente evaluarla.

La justicia como «artificio no arbitrario»

Lo primero que Hume afirma es el carácter artificial de la justicia, artificio que se debe a «las circunstancias y necesidades de los hombres»⁴. Como Hume no puede, de acuerdo con la metodología adoptada desde un comienzo —y bajo los presupuestos antropológicos que determinan todo su pensamiento— hallar algún motivo de los actos de justicia distinto de nuestro respeto por la honestidad, entonces propone otra orientación del respeto individual hacia la justicia que pueda estar

² Lo que Hume intentó hacer aquí fue reducir el Libro III del *Treatise*, con la finalidad de publicarlo independientemente en una obra más breve y concisa.

³ HUME, DAVID, *Essays Moral, Political, and Literary*. Edited by Eugene F. Miller, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund, 1777, 1985), especialmente en: Part. II, Chapter XII: «Of the Original Contract», XIII: «Of Passive Obedience», pp. 465-492.

⁴ HUME, D., *A Treatise of Human Nature*. First Published 1739 and 1740. Published in Pelican Books 1969. Reprinted in Penguin Classics 1985. Edited with an Introductory by Ernest C. Mossner (London: Penguin Books, 1985), B. III, Part II, Sect. I, p. 529.

fundada en la valoración del interés público. Para llegar a esto afirma que deben considerarse los siguientes puntos: 1) no existe conexión, por naturaleza, entre el interés público y la observación de las reglas de justicia, sino que dicha conexión sólo existe por una convención artificial que ha permitido el establecimiento de tales reglas; 2) la motivación hacia el interés público es algo muy remoto para los hombres, quienes cuando se abstienen de cometer alguna injusticia no lo hacen por dicha causa; 3) la experiencia prueba suficientemente tal despreocupación, ya que en ocasiones las acciones justas y honradas son contrarias al interés privado. Hume refuerza esto, agregando que «puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad», excepción hecha de la simpatía, la cual no constituye tampoco una afección universal⁵. Y a renglón seguido, tal como hiciera Hobbes cuando niega en el *Leviathan* —gastando mucha tinta en ello— la concepción política natural del hombre sostenida por Aristóteles⁶, argumenta también Hume contra la supuesta naturaleza social del ser humano: «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»⁷. Como el amor universal, o el respeto hacia todos los hombres, no puede ser, entonces, el motivo originario de la justicia, menos aún podrá serlo el amor al prójimo, continúa Hume⁸. Probado todo esto, siendo que no existe ningún otro motivo que fundamente la observancia de la justicia, concluirá Hume, «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 de las *convenciones humanas*» (la *itálica* es nuestra)⁹.

Hume hace luego una aclaración, que sacada del contexto de la totalidad de su sistema resulta harto contradictoria, pero no lo es si tenemos en cuenta los tres sentidos de la palabra «natural» que él menciona en sus obras. Dice, al comienzo de su razonamiento, que al negar que la justicia es una virtud natural, lo hace «utilizando la palabra

⁵ *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, pp. 532-534.

⁶ Con respecto a las diferencias en éste y otros puntos afines entre Hume y Aristóteles, MacIntyre comenta lo siguiente: «Los dos presentan un relato de la racionalidad práctica según el cual el individuo que razona correctamente lo hace en cuanto miembro de un tipo particular de sociedad política y no sólo en cuanto a un ser humano individual. Los dos reconocen, por supuesto, que el tipo de razonamiento que simplemente acomoda los medios de modo eficaz a los fines puede ejercerse al margen de la pertenencia a semejante sociedad. Pero el razonar al margen de tal sociedad significa no tener ningún criterio disponible con el que corregir las pasiones. En temas tan centrales como la relación entre la razón y la pasión, la naturaleza de los criterios a los que se apela para corregir las pasiones, y la estructura del razonamiento práctico, Aristóteles y Hume, desde luego, tienen posturas muy diferentes y generalmente incompatibles. MACINTYRE, ALASDAIR, *Justicia y racionalidad*. Trad. y presentación de Alejo José G. Sison (Barcelona: EIUNSA, 1994), p. 307.

⁷ *Treatise*, B. III, Part II, Sect. I, p. 533.

⁸ *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, p. 534.

⁹ *Ibid.*, B. III, Part II, Sect. I, p. 535.

natural en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*». Pero ocurre que tomada la palabra en otro de los sentidos mentados por Hume, siendo que la humanidad es de por sí una especie inventiva, y «cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural», entonces, tomada en esta acepción, no habrá «virtud más natural que la justicia». Esto lleva a la conclusión de Hume de que las reglas de justicia, si bien son artificiales, no por ello han de ser arbitrarias, y hasta podrían ser expresadas con propiedad —continúa Hume— como «leyes naturales», al entender, como antes, «por natural lo común a una especie»¹⁰.

Valores implícitos en la ética jurídica de Hume

Un conocido y erudito investigador contemporáneo sobre el desarrollo histórico del Derecho Natural, Knud Haakonssen, afirma que «esta explicación causal sobre la obligación moral de perseguir las virtudes artificiales, tipificadas por la justicia, es el esfuerzo culminante en la subversión que Hume hace del paradigma reinante de la moral y la filosofía política, el cual ha tenido una cantidad de repercusiones no menos subversivas»¹¹. Una vez descartado cualquier fundamento trascendente de la moral y, por ende, de la noción de justicia, y luego de haber soslayado deliberadamente toda alusión a los derechos naturales que poseen las personas como tales, no queda otro camino que dar vuelo a la imaginación, la cual encauzará las pasiones y sentimientos en pos de la creación de una concepción de la justicia y de la sociedad absolutamente artificiales y fundadas no más allá de la mera convención de los hombres. Una convención que ha ido afianzándose por medio de las prácticas sociales, la educación, y el ejercicio del hábito. La creación del gobierno se debe exclusivamente a la necesidad de que esta práctica continúe, razón por la cual la noción convencional de justicia es previa a cualquier tipo de sociedad organizada bajo un sistema de leyes que la hagan cumplir.

No hace falta hilar más fino, una vez conocida la antropología humeana¹² y las reglas¹³ que conforman sus principios, leyes positivas instauradas por el gobierno que deberán cumplirse a rajatabla a fin de que la sociedad funcione tal como Hume pretende, de acuerdo con los presupuestos que condicionan la totalidad de su sistema filosófico, comenzando por su epistemología y terminando por su filosofía de la

¹⁰ Ibid., B.III, Part II, Sect. I, pp. 535-536.

¹¹ HAAKONSSSEN, KNUD, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 109-110.

¹² Esta determina qué tipo de circunstancias han de condicionar la creación del artificio de la justicia; semejantemente a lo que ocurrirá luego, un par de siglos más tarde, con las circunstancias de la justicia de John Rawls.

¹³ No más que tres, que en definitiva pueden reducirse a una sola: el cuidado de la propiedad.

religión. Nuevamente tenemos ante nosotros a un ferviente defensor de ese Estado moderno que comenzó a tomar forma a partir de la filosofía política de Hobbes y que poco más tarde, con John Locke, quedaría definitivamente consagrado como el Minimal State, del cual tanto hoy se habla y en base al cual los gobiernos de los cuatro puntos cardinales del planeta hacen girar sus funciones. Funciones éstas que distan mucho ya de las que poseía, no ya el Estado encarnado por la polis griega, tan lejana en el tiempo a nosotros, sino la ecuánime concepción del Estado y de la sociedad sostenida por el Aquinate, cuando no se percibía aún este radical estrechamiento de la ética. Una reducción que, incluso sin demasiada intención y aún con fuerte tono aristotélico, comenzó a surgir con la teoría jurídico-política de Ockham, adquiriendo impulso a partir de Grocio¹⁴, primeramente, y mayor aún luego, con Hobbes. Sin modificar demasiado los presupuestos individualistas y mecanicistas hobbesianos, Hume retocará primero su epistemología, torciéndola hacia el modelo newtoniano e ilustrado de la ciencia moderna, con lo cual evitará su racionalidad¹⁵, para luego modificar apenas su teoría política, asignándole un carácter más decididamente liberal, que presagia ya la teoría de «la mano invisible» con que se sostendrán luego la economía y la política smithianas.

John Mackie afirma en su libro dedicado al tratamiento de la teoría moral de Hume que, si bien éste «presenta un brillante análisis especulativo» —acerca de la justificación de la artificialidad de la justicia basada en el autointerés—, hay en su relato varias dificultades y problemas. Mackie menciona cinco, entre los cuales destacamos algunos que a nuestro juicio constituyen los más relevantes: como por ejemplo, si la prueba que Hume da acerca de la combinación entre el autointerés y el conocimiento es suficiente para que cada hombre acepte el sistema de justicia sin el dispositivo hobbesiano de soberanía. La argumentación de Hume acerca de la convencionalidad de la justicia «presupone que hay algún sistema legal de sanciones», puesto que el propio Hume termina afirmando que, aún bajo el condicionamiento de la premisa del autointerés, los sentimientos de simpatía y benevolencia no son suficientes para lograr una práctica universal de la virtud de la justicia, como así mismo reconoce que la educación y la propaganda de sus beneficios tampoco acaban por ser suficientes. De tal modo, para dar cierre a su sistema, Hume debe necesariamente incluir la «maquinaria ordinaria de un sistema legal,

¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 26-30.

¹⁵ Cf. PENELHUM, TERENCE, «*Hume's moral psychology*», en David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 117-147. Especialmente es digno de atención el comienzo del párrafo de la pág. 137, donde el autor señala que «la psicología moral de Hume ha sido diseñada para acomodar los fenómenos de nuestras experiencias morales diarias, y para rechazar sólo una interpretación racionalista de éstas [...]».

aunque no podrá hacerlo invocando el dispositivo hobbesiano de la soberanía absoluta»¹⁶.

También Mackie coloca bajo tela de juicio el asunto de si las reglas de la propiedad son tan obvias y uniformes, y si deben ser inflexibles, tal como Hume supone, sobre lo cual Mackie arroja una serie de argumentos que dejan en serias dudas las reglas formuladas por Hume. Finalmente, merece nuestra atención la mención del último de los cinco problemas tratados por Mackie: si Hume está en lo correcto en cuanto a que la competencia aislada por las posesiones es la primera causa de conflictos, y que éste es el principal problema que debe solucionarse si los hombres han de vivir juntos y en paz. En cuanto al último asunto señalado por Mackie, éste afirma que la competencia aislada no opera por sí sola como factor causal de conflictos, sino mezclada con sistemas de poder y organizaciones, divisiones raciales y religiosas, etc. Las oportunidades para adquirir posesiones podrán ser objeto de disputas, pero esto no se puede resolver simplemente mediante convenciones sobre la estabilidad de la posesión y su transferencia por consentimiento. «Hume —continúa Mackie— ha ignorado asuntos muy importantes y así pudo alcanzar conclusiones demasiado optimistas»¹⁷.

La supuesta «no arbitrariedad» de la justicia

A todo esto, no puede escapárenos un cuestionamiento que resulta más que obvio en relación con su postulada teoría de la justicia, expuesta tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry*: su noción «construida» de la justicia es convencional, pero de ninguna manera es arbitraria, declara enfáticamente Hume.

La pregunta es: ¿en qué se basa esta supuesta «no arbitrariedad», si depende sólo de la autonomía individual, la negación de la autoridad de cualquier tipo, especialmente religiosa (secularismo deísta), su antirracionalismo en favor de las pasiones y sentimientos humanos, el absoluto apoyo de su teoría y sistema en la experiencia, y teniendo como teleología la existencia de una sociedad equilibrada gracias a la libre concurrencia económica, la absolutización de la propiedad privada, y el status quo de las grandes desigualdades sociales?¹⁸ ¿Podrá ser evaluada como «no arbitraria» una teoría de la justicia, declaradamente convencional, como sostiene el propio Hume, «armada»—que es lo mismo que decir «construida»— para una sociedad cuyo único fin es la máxima utilidad social, perseguida y alcanzada mediante las interrelaciones egoístas de los

¹⁶ MACKIE, JOHN, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 88.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 86-94.

¹⁸ A saber: relación europeos - indios; hombre - mujer; amo - esclavo, todo lo cual se asemeja a la relación asimétrica entre hombre (racional) - animal (irracional).

hombres que buscan su máxima utilidad individual? Parte de las respuestas a estas preguntas surgen al examinar el sistema filosófico de Adam Smith. Éste es éticamente dependiente de su antecesor escocés Hume, sólo que se dedica con más ahínco al tema de la economía, sentando las bases de una economía de mercado, basada en la división del trabajo y su teoría de «la mano invisible», concepto de notoria similitud general con la noción de «utilidad social» en Hume. Smith formula las leyes que rigen sus principios económicos liberales basándose en el utilitarismo y el constructivismo social humeanos.

La noción de la justicia que defiende Hume se limita a facetas puramente crematísticas del ser humano (como lo expresa Massini Correas)¹⁹. No ahonda en la dimensión espiritual del ser humano; apenas lo concibe como mero poseedor de bienes (materiales). No aparece una idea completa de lo que puede ser un concepto amplio de dignidad humana, y menos todavía un examen acerca de la condición humana. No va más allá que una simple indagación sobre la justicia que asegure la convivencia social, con el fin de salvaguardar la propiedad privada y la libertad. Si bien no niega que existan relaciones de justicia referidas a otros tipos de bienes, éstas siempre terminan estando condicionadas y subordinadas a las relaciones de índole económica. Todo ello resalta más aún el reduccionismo economicista que cabe adjudicarle, como lo han hecho varios reconocidos comentaristas de Hume (incluyendo a Mackie, su gran admirador, además de Barry Stroud y Duncan Forbes, entre otros)²⁰, en primer lugar, a la concepción humeana de la justicia y, por ende, a la totalidad de su teoría ética, que está concebida al servicio de los valores que subyacen a su teoría artificial de la justicia.

Stroud, por ejemplo, evaluando esta concepción de la justicia, dice que el escocés finalmente se da cuenta de que necesita traer a colación el juicio y el entendimiento a fin de «complementar nuestras disposiciones naturales de aprobación y desaprobación». Así, es mediante el uso de la razón como llegamos a descubrir «que la invención 'artificial' de un 'plan o esquema integral' de justicia proporciona los medios adecuados para alcanzar lo que primitivamente aprobamos y hacia lo cual estamos motivados». Pero, concluye Stroud, dada la concepción humeana de la razón, y la simpleza característica de «la condición 'natural' prácticamente autointeresada del hombre, esta apelación a la razón no cumple, a mi parecer, su cometido», puesto que una consideración natural sobre la cual pueda fundarse una explicación sobre el origen de la justicia, tal como propone Hume,

¹⁹ Véase MASSINI CORREAS, CARLOS I., «La matriz ilustrada de la justicia en el pensamiento de David Hume», *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 18, 1999, p. 294.

²⁰ STROUD, BARRY, *Hume*. Trad. de Antonio Zirión, segunda edición en español (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995). DUNCAN FORBES, *Hume's Philosophical Politics* (London: Cambridge University Press, 1971).

tiene que ser mucho «más rica y compleja de lo que Hume admite».²¹ Lo que Stroud cuestiona, en definitiva, es la concepción humeana sobre la justicia como virtud artificial. Quiere de alguna manera tornarla natural, al explicar su origen, conectándola con sentimientos, actitudes y necesidades naturales, típicamente humanos (y en su obra hace constar que esto lo percibe mayormente en la teoría de Rawls). Hacer de la justicia una virtud natural, prosigue Stroud, explicaría mejor nuestra propensión y motivación hacia ella, y por ende, le daría un sostén más seguro y eficaz a la sociedad²².

Negación de la ley natural

Por su parte, Forbes dice que en la filosofía política de Hume el gobierno está solamente para «asegurar las condiciones del progreso económico de una sociedad en crecimiento, para proveer aquella seguridad y aquellas reglas legales (= libertad) sin las cuales el progreso sería precario o imposible». Tal orientación economicista, continúa Forbes, no hace sino empobrecer la filosofía política, ya que tanto la propiedad como los derechos son pensados solamente desde el punto de vista económico. La ley natural, con Hume, no será ya más invocada, como lo había sido en las tempranas teorías de la modernidad, para fundamentar los derechos de las personas. «Los derechos personales no son mencionados ni discutidos, pero esto no es algo necesario —para Hume— puesto que éstos han sido excluidos de la moderna teoría de las leyes naturales tal como es comprendida por Hume». Todo lo que Hume llega a afirmar en este punto es que la totalidad del derecho se deriva de la convención que establece la propiedad: «lo cual equivale a afirmar que se trata de una derivación social que es prioritaria al gobierno»²³.

Del nominalismo al utilitarismo

Finalmente, cabe agregar que en relación con la epistemología humeana con la cual se conectan las teorías moral y política del filósofo escocés, éste rememora a Ockham²⁴ en cuanto a su interpretación *post rem* de los universales, con la variante de que éstos, en la epistemología de Hume, ya

²¹ STROUD, *Hume*, p. 303.

²² *Ibid.*, p. 304.

²³ FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, pp. 88-89.

²⁴ Con respecto de la influencia de Ockham en la concepción de la justicia de Hume, puede verse mi trabajo: «La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política», *Estudios Filosóficos*, Vol. L II, N° 149, (Enero-Abril 2003), pp. 43-86.

ni siquiera existen como abstracciones formadas a partir de singulares²⁵. Sólo existen los individuos y únicamente éstos son objetos del pensamiento. Las entidades abstractas que se construye se tornan reales, existiendo para y por los individuos, sobre quienes se aplican y en base a quienes se forman: sociedad, Estado, justicia, propiedad, libertad, etc. Todas ellas palabras huecas y sin sentido para Hume, si no están en función de los intereses individuales, porque hasta su utilitarismo social es lo que permite la maximización de las utilidades particulares y el reaseguro de la existencia de los individuos, verdaderos átomos sociales. Ya no hay lugar para sostener ninguna noción basada en la naturaleza humana, ni de las cosas. Apenas, como más tarde dirá Hart, queda un pequeño resabio de derechos naturales: «el contenido mínimo del derecho natural», en Hume, tal como lo llama el ex catedrático de Oxford, representante paradigmático del positivismo jurídico de fines del segundo milenio²⁶. El escepticismo radical de Hume le impide creer en noción natural alguna. Por eso necesita «construir», aunque reclame hasta el cansancio que no se trata de una construcción de carácter contractual, en cuanto a la constitución de la sociedad se refiere, ni tampoco arbitraria, en cuanto a la construcción de la noción de justicia, artificio creado con la finalidad de que la sociedad sea capaz de perdurar infinitamente en el tiempo. Aunque, obviamente, ha de ser su tipo ideal de sociedad, basada en los presupuestos liberales que Hume sostiene hasta el final.

Conclusión

Hume no hace sino fundamentar ambos artificios en los mismos presupuestos liberales e individualistas que condicionan la totalidad de su sistema. No obstante, será en este último aspecto, y por lógica consecuencia en su fundamentación sobre el origen de la justicia, en lo cual diferirá de los representantes del contractualismo, particularmente del hobbesiano, sistema que tiene en mente cuando declara sus diferencias con aquél en cada una de las tres obras prácticas en que trabaja asuntos como la justicia y el gobierno (el *Treatise*, el *Enquiry* y los *Essays*). Pero entendemos que, dados los principios sustantivos que intervienen en una y otra concepción de la justicia y de la sociedad, ya sean éstas entendidas de modo contractual (a la manera de Hobbes, Locke y Rousseau) o artificial (al modo de Hume), la separación que intenta establecer el escocés no pasa de poseer un carácter meramente procedimental. De lo que en

²⁵ Acerca de la conexión entre la epistemología, la metafísica y la filosofía política en Ockham, especialmente en cuanto a la influencia que esto ha tenido en la teoría de la justicia, tanto del propio Ockham como de Hume, a raíz de su gnoseología nominalista, véase ARANDA FRAGA, FERNANDO, «Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo», *Veritas*, Vol. 45, N° 3, (Setembro 2000), pp. 417-484.

²⁶ HART, H. L. A., *El concepto de derecho*. Trad. de Genaro R. Carrió, 2ª edición (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1995), pp. 236-239.

definitiva se trata aquí —en todas las opciones mencionadas— es de establecer un procedimiento convencional que permita la creación del artificio de la justicia, negando, así, su naturalidad sustancial, carácter prometeico muy propio, por otra parte, de los tiempos seculares modernos en que el hombre quiere hallar su finalidad en ser semejante a Dios, en cuanto a su poder creador y fundamento de toda verdad. La trascendencia ha dejado paso definitivamente a la inmanencia, proceso que alcanzará su grado más alto en nuestra contemporaneidad filosófica, al expirar el segundo milenio de la era cristiana. En la actualidad, aquella ética jurídica originariamente trascendente y naturalista de antaño ha sido trocada en una disciplina inmanentista, convencionalista y artificialista, y por tanto, antinaturalista. Y en ello, además de la transformación del derecho natural en derecho positivo, mucho ha tenido que ver en este proceso, de acuerdo con lo que hemos estado viendo, la escéptica filosofía práctica de David Hume.

