

# UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA AL PENSAMIENTO DE DAVID HUME: SUS IDEAS ACERCA DE LA JUSTICIA, LA PROPIEDAD Y LO JUDICIAL

*Andrés Botero Bernal*

## **Resumen**

En la actualidad existen varios trabajos académicos y enunciados de investigadores que pretenden ver en David Hume un filósofo del derecho, basándose para ello en los juicios de corte jurídico que el escocés hace a lo largo de su obra. En este artículo se analizarán dichos juicios y argumentos para concluir que éstos no pueden ser interpretados por fuera del contexto jurídico – político del autor, lo cual daría lugar a sostener que su pensamiento referido a lo jurídico correspondía al modelo en el cual podemos inscribir al Common Law del XVIII, lo que permitirá afirmar que Hume no propone una modificación sustancial de lo jurídico, y que sus reflexiones son consecuencia de una visión institucional arraigada de tiempo atrás en Inglaterra.

## **Abstract:**

At present, there are several academic works and statements of researchers who intend to see in David Hume a philosopher of the right, based on his judgments of a judicial type that the Scottish author makes throughout his work. In this article, the author will analyze these judgments and arguments to conclude

---

<sup>1</sup> Abogado y filósofo. Profesor e investigador de la Universidad de Medellín.  
Correo electrónico: [anbotero@udem.edu.co](mailto:anbotero@udem.edu.co)

that these cannot be interpreted without considering the judicial-political context of the author, which would give rise to state that his legal thought would correspond to the model in which the Common Law of the XVIII century could be inscribed, which, in turn, would let state that Hume does not propose a substantial modification in the judicial aspect, and that his thoughts are a consequence of the institutional view, long time ago established in England.

**Palabras clave:**

Hume, justicia como valor artificial, Common Law, propiedad, filosofía del derecho.

**Key words:**

Hume, justice as an artificial value, Common Law, property, philosophy of Law.

## 1. INTRODUCCIÓN

El lector especializado podrá apreciar cómo en la contemporaneidad se ha retomado, como respuesta a la escuela de los anales y a las historias de lo “olvidado”, el estudio de los grandes pensadores, de las grandes épocas, de los grandes textos, según la historiografía tradicional. Es por ello que el tema de David Hume (1711-1776) retomó una fuerza inimaginable, convirtiéndose en muchos casos en una cita obligada de los trabajos que sobre historia de la filosofía del derecho se han elaborado recientemente.

Al respecto pueden encontrarse dos posturas en torno al aporte de Hume en relación con la filosofía del derecho, que en términos expositivos (en ningún momento se pretende reificar esta dualidad) son: la que observa al escocés como un filósofo del derecho y la que lo ve como un filósofo que toca temas jurídicos. Las diferencias entre uno y otro modelo saltan a la vista. Para el primero Hume es un iusfilósofo, sin perjuicio de que reciba otras etiquetas (filósofo, empirista, etc.). Para el segundo Hume es un filósofo que en la estructuración de sus temas favoritos (historia, filosofía de la moral y teoría del conocimiento) recurre de vez en cuando a argumentos jurídicos.

Es en este escenario donde el trabajo pretende dar su aporte: ¿hay una propuesta iusfilosófica en el pensamiento de este autor? Para ello debemos preguntarnos tanto por la originalidad de la propuesta (pues de no serlo, ésta sería atribuible a un época o a otros autores diferentes al escocés) como por los argumentos que permitirían hablar de Hume como un iusfilósofo. Pues bien, estos argumentos pueden reducirse, en términos generales, a dos: su concepción del derecho (que implica a su vez una postura política) y su juicio en torno a la justicia (valor que él articula de manera indefectible con la propiedad, con la labor judicial y con el sistema jurídico en general). Pero, tal como se pretenderá demostrar más adelante, la concepción del derecho hecha por el pensador escocés está íntimamente ligada a la concepción de justicia que él ofrecerá, por lo cual la consideración de un aspecto involucra, necesariamente, la comprensión del otro. Y siendo, pues,

que la justicia como valor es uno de las pilastras de la obra moral de Hume, bien podría decirse que los argumentos que permitirían a algún investigador hablar de una filosofía del Derecho en Hume se centran en este valor que él calificará de artificial. Entonces, del análisis de los aportes del escocés en este campo (el de la justicia) se permitiría dilucidar si existe o no un pensamiento que a posteriori permitiera decir que es una filosofía del derecho.

Se dice a posteriori pues nadie puede negar que el concepto de filosofía del derecho nace en los intrincados años que separan a Kant (“Metafísica de las Costumbres”) de Hegel (“Filosofía del Derecho”), por lo que cualquier consideración de Hume como iusfilósofo es una imposición nominativa anacrónica, como sucede cuando se crea un concepto con el que se dilucidan hechos pasados, que surgieron sin tener conciencia del nombre que más adelante podría atribuírsele. Entonces, no puede sostenerse que Hume tenía una conciencia de filósofo del derecho, pues en ese entonces no había posibilidad de creer en tal cosa, y cualquier juicio que se haga al respecto sólo podrá ser a posteriori.

Éntrese, pues, a estudiar la postura de Hume en torno a la justicia para saber si puede hablarse, a posteriori, de un Hume iusfilósofo, no sin antes dejar en claro que los efectos de la respuesta que se brinden tendrán repercusiones claras en el estudio que de la iusfilosofía se haga, todo lo cual quedará patente en la conclusiones de este ensayo. Así, para llegar al objetivo propuesto, analizaremos las concepciones de Hume en torno a la justicia, para preguntarnos en cada una de estas sedes si hay allí un pensamiento iusfilosófico y, en caso de encontrarlo, interrogarnos sobre su originalidad, para luego plantear en las conclusiones la respuesta a la pregunta que motiva este trabajo académico, dilucidando las consecuencias de la postura que se tomará más adelante.

Una última aclaración. El presente ensayo es el producto final de un trabajo de investigación financiado por la Universidad de Medellín, titulado LA CONCEPCIÓN DE JUSTICIA EN DAVID HUME Y SU RELACIÓN CON EL DERECHO, que contó con la participación de cinco auxiliares, estudiantes en su momento de último año de la licenciatura en Derecho, a quienes debe expresarse un profundo agradecimiento. Ellos son: NATALIA ANDREA CARDONA GÓMEZ, DIANA LUCELLY CARMONA LOPERA, ANA BEATRIZ GONZÁLEZ PÉREZ, MILTON ANDRÉS ROJAS BETANCUR y ANDRÉS FELIPE VILLEGAS GUTIÉRREZ.

## 2. LA CONCEPCIÓN DE JUSTICIA EN HUME. ACLARACIONES INICIALES

En la filosofía, en el momento de analizar a un autor o alguna tesis, existen por lo menos dos vías para lograr tal cometido: atenerse a la tradición filosófica y sus rutinarias explicaciones y justificaciones, o entrar directamente al texto (ir a las cosas mismas diría Husserl) desechando los prejuicios causados en un sistema formativo como el nuestro.

Esta ambivalencia entre un prejuicio derivado de la tradición en la interpretación, o acercarse al objeto sin mayores pretensiones que el de dejarlo hablar, ha generado infinidad de debates. Un Husserl, por ejemplo, afirmará que el prejuicio impide la observación de la verdad del objeto, o en sus propias palabras tener “conciencia de”. Heidegger, Gadamer y Habermas, por el contrario, partirán de la tradición en el proceso de elaboración hermenéutica.

Así las cosas, procedamos por los dos caminos, en relación con Hume.

La tradición ha destacado al David Hume del “Tratado de la Naturaleza Humana”<sup>2</sup>, y especialmente el primer tomo del mismo, aquel que está dedicado al entendimiento humano y que según la tradición fue el leído por Kant. Igualmente, el nombre de Hume está asociado indefectiblemente al *insular trinity* del que habla irónicamente Flew<sup>3</sup>, es decir, a la tríada del empirismo inglés: Locke, Berkeley<sup>4</sup> y Hume.

Además, es famoso en la tradición filosófica aquel Hume que pone en entredicho el principio de causalidad<sup>5</sup>, el que se pregunta por el fundamento de la experiencia<sup>6</sup>, para luego formular el sentimiento de la creencia como el eje sobre

---

<sup>2</sup> Se utilizará, por la calidad de la traducción, la siguiente obra: HUME, David. Tratado de la Naturaleza Humana. Trad. Félix Duque. Buenos Aires: Orbis, 1984. Tomos I, II y III.

<sup>3</sup> Citado por Félix Duque en: *Ibid*, p. 20.

<sup>4</sup> A pesar de que Hume acusa a Berkeley de escéptico en la sección XII, parte 1, de la “Investigación sobre el entendimiento humano”.

<sup>5</sup> HUME, Tratado..., *Op. cit.*, p. 98 y ss (sección IV, parte primera).

<sup>6</sup> Esto podrá encontrarse en: HUME, David. Investigaciones sobre el entendimiento humano. Trad. Magdalena Holguín. Bogotá: Norma, 1992. p. 45 (Parte II, Sección IV).

el cual se construirá su solución escéptica a las dudas por él mismo planteadas<sup>7</sup>. Pero en el imaginario legado por la tradición poco o nada se sabe acerca del Hume que meditó sobre las pasiones y la moral. Queda, entonces, cercenada la posibilidad de una interpretación cabal del pensamiento humeano en la tradición filosófica. ¿A qué podrá deberse ello? Sugerimos las siguientes respuestas:

- Por la sentencia kantiana: “Hume me despertó de mis sueños dogmáticos”<sup>8</sup>. Esta sentencia reduce el pensamiento humeano, al considerarlo como un mero despertador. Claro está que esta afirmación, del famoso autor de la *Crítica de la Razón Pura*, la cual hizo eco en la tradición filosófica, llevó a darle mayor valor a dos obras de Hume: el primer tomo del *Tratado de la Naturaleza Humana* y, en menor medida, a la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. Esta última obra, tardía y más mesurada que el *Tratado*, es la que el propio Hume aconseja a los lectores, en vez de sus escritos de juventud. Esta concatenación entre Kant y Hume llevó, por ejemplo, a Broiles a decir lo siguiente: “no es extraño que el *Tratado* saliese muerto de las prensas: Kant no estaba allí para leerlo”<sup>9</sup>, al referirse al hecho de la poca aceptación del libro de juventud del pensador escocés por parte del público<sup>10</sup>.
- Como se mencionó con anterioridad, a Hume se le considera un continuador de la obra de Locke y Berkeley<sup>11</sup>, quienes también son conocidos (tradicionalmente) por sus obras sobre el entendimiento. En cambio, no se

---

<sup>7</sup> Ante la duda por la realidad, queda como solución la creencia en la misma. La creencia no es otra cosa que el sentimiento de convencimiento, respaldado por la probabilidad, fruto a su vez de las experiencias.

<sup>8</sup> Citado por Félix Duque en: HUME, *Tratado...*, Op. cit., p. 21.

<sup>9</sup> Citado por Félix Duque, *Ibid*, p. 27.

<sup>10</sup> El propio Hume habla así de su obra en su *Autobiografía*: “Jamás intento literario alguno fue más desgraciado que mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Ya salió muerto de las prensas, sin alcanzar siquiera la distinción de provocar murmullo entre los fanáticos” *Ibid*, p. 53.

<sup>11</sup> Su obra cumbre, según la tradición filosófica: BERKELEY, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Trad. Concha Cogolludo Mansilla. Madrid: Gredos, 1990. 157p.

hizo la necesaria conexión entre Hume con los moralistas y los sentimentalistas británicos de su época, como Hutcheson<sup>12</sup>.

- Por el *leit motiv* reinante en Europa, especialmente la continental. Este motivo común que, como el fantasma del comunismo, atravesaba estas tierras, no podría ser descifrado en el problema de la moral, sino, en cambio, en la teoría del conocimiento y la epistemología. Esto llevó, entonces, a preferir al Hume que habló sobre el entendimiento, dejando relativamente de lado su disertación sobre las pasiones y la moral.

Conociendo entonces que la tradición filosófica no abandera íntegramente el ideario de Hume debemos proceder conforme al otro camino planteado: ir directamente al autor y comprenderlo en su contexto. Para ello es necesario hacer un alto en el camino para indagar sobre la virtud de la justicia, ampliamente analizada en el Tratado de la Naturaleza Humana, en su tomo III y en forma más precisa en el *Enquiry concerning the principles of morals*, estableciendo su relación con el derecho, tema que si bien ha merecido diversas escrituras, como la de J. Rawls en su obra cumbre “Teoría de la Justicia”, debe ser constantemente analizada con el fin de acceder a la concepción de derecho en las reflexiones del escocés.

### 3. RESEÑA DEL PENSAMIENTO HUMEANO

Hume, como buena parte de los pensadores de su época, tenía la pretensión de sistema. Es decir, su obra era (por lo menos pretendía ser) toda una estructura estrechamente ligada entre sí. Por tanto, acceder a sus reflexiones sobre la moral, ignorando otros aspectos de su teoría podría ser un error contraproducente.

Hume, a sus veinticinco años, empezó a escribir el Tratado de la Naturaleza Humana, y como su propio nombre lo indica, la reflexión inicial era descubrir la naturaleza del hombre. Pero el descubrimiento de la naturaleza humana supone obtener la idea que de la naturaleza nuestro entendimiento nos proporciona.

---

<sup>12</sup> Pero actualmente varios pensadores establecen esta línea que une a Shaftesbury y Hutcheson con Hume. Véase, por ejemplo: GADAMER, Hans-Georg. Verdad y Método I. Séptima edición. Salamanca: Sígueme, 1997. p. 55.

Ahora bien, el entendimiento trabaja sobre percepciones internas y externas<sup>13</sup>; en otras palabras, la idea es una copia de una impresión, pero esto no nos permite afirmar que la impresión es la “causa” de la idea sino, por el contrario, que existe una conexión necesaria fundada en el sentimiento de la creencia. Esto supone, entonces, que el pensamiento no es pasivo, no es una mera “tabla rasa” donde se imprimen las percepciones humanas.

La percepción es originalmente una impresión sensorial, afirmación ésta que motivó el rótulo de empirista con el cual se conoce a Hume. Cabe entonces la expresión tomasina, cuyo origen se remonta a Aristóteles, que señala: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada hay en la razón que antes no haya pasado por los sentidos).

La idea de la naturaleza humana se forma de la experiencia interna y externa, y se convierte en certeza con la conexión, reafirmada por la creencia, entre impresiones y sentimientos.

Así mismo, la utilidad debe estar conectada a un sentimiento de agrado, y la acción hecha concretada a la utilidad pública. Aparece así, en el campo de la moralidad, la idea compleja, la cual recibe como clasificación las relaciones, los modos y las sustancias<sup>14</sup>.

Con esta breve síntesis del pensamiento humeano, debemos destacar que el sentimiento juega un papel trascendental. Incluso, para Norman Kemp Smith<sup>15</sup>, la intención original de Hume era la de someter a la razón a los designios de las pasiones y los sentimientos, posición que puede denominarse naturalismo. Pero, independientemente de aceptar interpretaciones naturalistas en Hume, sí es claro que sin sentimiento no es posible acceder a la naturaleza humana, desde la perspectiva del autor escocés.

---

<sup>13</sup> “Todos concederán sin dificultad que existe una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando sentimos dolor o calor excesivo... y cuando más tarde recordamos estas sensaciones o las anticipamos con la imaginación” HUME, *Investigación sobre el entendimiento...*, Op. cit., p. 25 (primer párrafo, sección II).

<sup>14</sup> HUME, *Tratado...*, Op. cit., p. 101 (sección cuarta, parte primera, tomo I)

<sup>15</sup> Citado por Duque en: *Ibid*, p. 28.

El sentimiento fundamenta la naturaleza humana, lo que llevaría a afirmar que el sentimiento humanitario sirve de basamento a las acciones humanas motivadas por la utilidad pública y la satisfacción de necesidades. Además, este sentimiento humanitario se encuentra respaldado por otro sentimiento de igual importancia, aunque sometido a escarmiento por la tradición judeocristiana (dar sin esperar nada a cambio): el reconocimiento fruto de mi buen accionar que supone un sentimiento de vergüenza ante la mala obra<sup>16</sup>. Al respecto dice Hume:

*“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... Nuestro sentimiento moral mismo es un sentimiento de esa naturaleza, y nuestra preocupación por mantener una buena reputación frente a los demás parece surgir únicamente de un cuidado por preservar nuestra reputación ante nosotros mismos; y a fin de alcanzar ese propósito vemos que resulta necesario apuntalar nuestro vacilante juicio con la correspondiente aprobación de la humanidad”<sup>17</sup>.*

#### 4. LA CONCEPCIÓN DE JUSTICIA EN DAVID HUME

La justicia, para David Hume, no es más que un artificio de las sociedades fundado en la utilidad pública (postulado que luego será recogido por Bentham, quien no dejará de influir en el proceso de la codificación, en especial, la penal). Aquí encontramos una peculiar diferencia entre la “Investigación sobre los principios de la moral” y el “Tratado de la naturaleza humana” en su tercer tomo. La primera de estas obras entra de una vez afirmando que la justicia es un artificio fundado en la utilidad pública<sup>18</sup>, mientras en el “Tratado” toma su tiempo de análisis sobre este “valor” para concluir sólo al finalizar la sección I de la parte II lo siguiente:

---

<sup>16</sup> Es de antiguo la consideración de que la búsqueda del mantenimiento del buen nombre y el sentimiento de vergüenza (dos caras de la misma moneda) son los ejes de la actividad moral judeocristiana. Por ejemplo, ya varios siglos antes de Hume, decía el Conde Lucanor: “Así vemos que la vergüenza es principio de toda virtud y la desvergüenza de todo vicio”. Cfr. Don JUAN MANUEL. El Conde Lucanor. Madrid: Castalia, 1996. p. 192.

<sup>17</sup> HUME, David. Investigación sobre los principios de la moral. Madrid: Alianza, 1993. p. 160-161 (conclusión).

<sup>18</sup> Ibid, p. 47 (parte I de la sección 3).

*“...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”<sup>19</sup>.*

Claro está que, encontrándonos que el término “natural” puede tener varias acepciones<sup>20</sup>, puede resultar que si bien la justicia no es algo natural a la humanidad, esta creación artificial pueda ser natural en otro sentido del término. En fin de cuentas el hombre es un ser artificial por “naturaleza”:

*“Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra natural en cuanto exclusivamente opuesta a artificial. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural”<sup>21</sup>.*

Así las cosas, el señalamiento de artificial de la justicia es un duro golpe para las concepciones dogmáticas de la moral, que fundaban en esta virtud todo su andamiaje. Son muchos, entonces, los sistemas morales que se construyen bajo la égida de que la justicia es un valor absoluto, cuyo fundamento recae en la racionalidad humana (tal como sostendrán varios ilustrados y modernos) o en el querer divino (propuesta de los escolásticos, fundamentalmente). Pero con Hume, se produce una herida narcisista en el hombre que se consideraba realizador de planes más allá de la mera convencionalidad humana. El sacerdote queda en aprietos frente a los argumentos del escocés y qué decir de los abogados. Pero antes de ahondar en la concepción de justicia y sus implicaciones en el derecho desarrollemos un poco más la idea de la tradición dogmática en cuanto la justicia.

El dogmatismo en la concepción de justicia suele atribuir cualidades absolutas y universales a esta virtud. Entre estas visiones tradicionales encontramos dos principalmente: el racionalismo y la teología. El racionalismo (o iusnaturalismo racionalista) y la escolástica (iusnaturalismo teológico) son, de esta forma, los

---

<sup>19</sup> HUME, Tratado..., Op. cit., p. 707 (Tomo III).

<sup>20</sup> Por natural puede entenderse lo opuesto a los milagros, lo opuesto a lo raro y poco habitual, o lo contrario a lo artificial. Cfr. Ibid, p. 695-698.

<sup>21</sup> Ibid, p. 708.

blancos fundamentales de las argumentaciones de Hume al afirmar que la justicia es un producto social con miras a lograr la utilidad pública.

Preguntémosnos ahora: ¿qué entiende Hume por moral? Recordemos que para Hume las virtudes, núcleo de la moral, para ser tales, deben estar respaldadas en un sentimiento, de la misma forma como el conocimiento se funda, para ser tal, en la creencia. Por tanto, puede decirse que la moralidad del sistema humeano se descifra en el sentimiento. Dirá el propio Hume:

*“En resumen, puede establecerse como máxima indudable que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción”<sup>22</sup>.*

La justicia, si desea ser considerada una virtud, debe fundarse en un sentimiento que provoque su inmersión en el campo de la moralidad. ¿Cuál puede ser este sentimiento? Algunos afirmarán que el sentimiento que funda a la justicia es el amor universal o el respeto por los intereses de todos los hombres. Otros afirmarán que no es un amor universal sino un amor al prójimo (entendido como próximo). No falta quién señale que es el mismo hecho de la honestidad. En otras esferas señalarán que es el interés privado el que hace al hombre fundar la justicia como virtud. Algunos la fundarán en el respeto al interés público. Pero en fin de cuentas, ninguna de estas respuestas satisface a Hume, quien da sendos argumentos en contra de cada una de estas posiciones<sup>23</sup>, para concluir, como ya se ha dicho en varias oportunidades en este trabajo, que la justicia surge de un modo artificial y no tenemos otro motivo real de observancia de la justicia que el hecho de su utilidad a la sociedad (no el respeto al interés público, que es un criterio rechazado por Hume como fundamento de la justicia<sup>24</sup>), no a los individuos, es decir, una criterio de utilidad pública y no particular.

---

<sup>22</sup> Ibid, p. 701.

<sup>23</sup> Remito a: Ibid, p. 703 y ss.

<sup>24</sup> Hume esgrime tres argumentos en contra del respeto al interés público como fundamento de la justicia: el primero radica en que el interés público no está ligado por naturaleza a la observancia de las reglas de justicia, sino que está conectado por una convención artificial. La segunda sería la siguiente: si aceptamos esta posición tendríamos que, ante un caso en el que el público no se interese en una acción, desaparecería la exigencia de justicia para ésta, lo que sería un contrasentido. La tercera consiste en el hecho de que la experiencia prueba que los hombres no se preocupan en su conducta ordinaria por algo tan abstracto y lejano como el interés público. Cfr. Ibid, p. 703-704.

Además, este criterio de justicia como fruto de la utilidad pública está respaldado por una sociedad que la considera como una buena vía para preservar la propiedad y mantenerla como baluarte de la organización comunitaria.

No obstante, queda de esta forma un sinsabor: que la afirmación de la convencionalidad y de la artificialidad de la justicia le hace perder fuerza. Pero el propio Hume es enfático afirmando: la utilidad pública da fuerza a la justicia, sin necesidad de recurrir a otras consideraciones:

*“These reflections are far from weakening the obligations of justice, or diminishing any thing from the most sacred attention to property. On the contrary, such sentiments must acquire new force from the present reasoning. For what stronger foundation can be desired or conceived for any duty, than to observe, that human society, or even human nature could not subsist, without the establishment of it; and will still arrive at greater degrees of happiness and perfection, the more inviolable the regard is, which is paid to that duty?”<sup>25</sup>.*

Ahora bien, es por la utilidad que Hume tiene una concepción de justicia muy ligada a la propiedad. El propio Hume lo dice con las siguientes palabras: *“If the latter be the case, it follows, that property, which is the object of justice, is also distinguished by a simple, original instinct, and is not ascertained by any argument or reflection”<sup>26</sup>*. Esto podríamos denominarlo como una justicia utilitarista y jurídica. Utilitarista pues al ser una convención humana se legitima por su utilidad pública, y jurídica porque está asociada, fundamentalmente, al derecho de propiedad, vinculándose así a una visión del sistema jurídico moderno que, como lo advierte Marx, se fundamenta en el dominio y en la posesión, al mismo tiempo que toma partido en el sentido de considerar que la fuente del derecho y la emanación de la justicia no puede buscarse por fuera del derecho de propiedad.

Entonces, recapitulando, al sostener que la justicia es una convención humana<sup>27</sup> que se justifica por la utilidad pública que de ella se deriva, cabría entonces el

---

<sup>25</sup> HUME, David. An enquiry concerning the principles of morals. Indianapolis (Cambridge): Hackett publishing company, 1983. p. 32.

<sup>26</sup> Ibid, p. 33.

<sup>27</sup> Para Hume la convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común, donde todos los miembros de la comunidad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. HUME, Tratado... , Op. Cit., p. 715.

rechazo al naturalismo en la virtud de la justicia. Si la justicia fuera algo natural a la humanidad, existiría incluso en momentos anteriores a la propia sociedad, tal como la conocemos.

Estos estados del hombre, anteriores a las organizaciones sociales y políticas, son algo que el propio Hume no deja de criticar. Hobbes, por ejemplo, pensaba que el hombre por naturaleza es un lobo para sí mismo<sup>28</sup>. Por naturaleza el hombre es un asesino, y su estado natural es el salvajismo bajo el cual el fuerte logra imponerse sobre el débil. Esta posición es duramente criticada por Hume. Pero tampoco acepta Hume las tesis de los defensores de posiciones contrarias a las de Hobbes, es decir, de aquellos que sostienen la existencia de una edad dorada que precedió a las sociedades. Estas personas sostienen que el estado de naturaleza del hombre es la bondad, siendo las sociedades las culpables de la corrupción del mismo. Tesis como ésta, defendida entre otros por Rousseau, son rechazadas en el sistema humeano. Sobre el estado de naturaleza salvaje y la edad dorada, dos posiciones contrarias pero igualmente rechazadas por Hume, tenemos las siguientes palabras:

*“El que una tal condición de la naturaleza humana pudiera haber existido alguna vez; y el que, si de hecho existió, lograra haber permanecido el tiempo suficiente como para merecer la apelación de estado, son cosas que pueden justamente ponerse en duda: al fin y al cabo, los hombres nacen necesariamente en una sociedad familiar, y sus padres les enseñan algunas normas de conducta y comportamiento”<sup>29</sup>.*

Y por este rechazo a concepciones que hablan de una preexistencia del hombre a la sociedad, es que Hume afirma, con radicalidad, el carácter social del hombre,

---

<sup>28</sup> “...fuera de la sociedad civil reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia, la crueldad. Pero en el orden del Estado, la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad reinan por doquier. Frente al estado natural de los humanos en el que la desatada violencia natural de las pasiones humanas determina la guerra de todos contra todos...” HOBBS, Thomas. *El Leviatán*. Trad. Manuel Sánchez S. Puerto Rico: Editorial Universitaria Universidad de Puerto Rico, 1974. p. 109.

<sup>29</sup> HUME, *Investigación sobre los principios...*, Op. cit., p. 55. La anterior cita aclara el sentido de la siguiente: “El hombre nacido en una familia, se ve llevado a mantener la sociedad por necesidad, por inclinación natural o por hábito”. HUME, David. *Ensayos Políticos: sobre el origen del Gobierno*. Recopilación de Charles W. Hendel. Trad. Francisco González Aramburu. México: Herrera Hermanos, 1965. p. 42.

de forma tal que no puede desvincularse uno del otro, por razones de supervivencia, todo lo cual da origen al primer y al más importante de los derechos: la propiedad.

*“De todos los animales que pueblan este mundo, no hay ninguno contra el cual la naturaleza, a primera vista, parezca haber ejecutado más crueldad que contra el hombre, si se piensa en las innumerables necesidades y exigencias de que lo ha cargado y en los flacos medios que le ha dado para satisfacer sus necesidades... Sólo en el hombre se observa, en su mayor perfección, esta contranatural conjunción de flaqueza y necesidad. Sólo mediante la sociedad es capaz de remediar sus defectos y elevarse a un plano de igualdad con las demás criaturas, y aun hacerse de una superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus flaquezas se compensan; y aunque en esa situación sus necesidades aumentan a cada momento para él, sus capacidades aumentan todavía más y lo dejan, en todo respecto, más satisfecho y feliz de lo que podría serlo jamás en su condición salvaje y solitaria”<sup>30</sup>.*

## 5. LA CONCEPCIÓN DEL DERECHO EN DAVID HUME

Tal como se dijo al inicio, a partir de la concepción de justicia de David Hume puede rastrearse la noción de derecho que subyace en dos de sus obras más importantes, desde la perspectiva que se asumió desde un principio en este trabajo: “Tratado de la naturaleza humana” e “Investigación sobre los principios de la moral”.

Como ya se había señalado, la justicia es una convención humana, lo cual no hace que pierda fuerza alguna, sino, en cambio, que se valore su sentido a partir de la utilidad que presta a la sociedad política. La justicia, además, se concreta en el derecho de propiedad, que igualmente es un derecho fruto del artificio. Así las cosas, la propiedad no es un derecho innato, o un atributo divino dado a los hombres por la misericordia de Dios. La propiedad es una convención que,

---

<sup>30</sup> Ibid, capítulo sobre el origen de la justicia y la propiedad.

al ser útil, se sustenta a lo largo de las generaciones, siendo incluso un parámetro de medición de las culturas<sup>31</sup>.

El derecho, igualmente, es una convención, un artificio de las sociedades para evitar y acallar los brotes que van en contra de la sociedad misma. Esta es la clave de la noción que del derecho expresaba Hume. Si bien el propio Hume menciona como antecesores de la concepción de Hobbes sobre el estado de naturaleza a Calicles y a Cicerón<sup>32</sup>, utiliza una sentencia de este último que bien puede servir de sustento a la posición del derecho que acaba de tomarse:

*“Atque inter hanc vitam, perpólitam humanitate, et illam immánem, nihil tam interest quam JUS atque VIS. Hórum utro uti nólimus, áltero est eténdum. Vim volumus extinguí? Jus váleat necesse est, id est, judícia, quibus omne jus continétur. Judícia displicent, aut nulla sunt, Vis dominétur necesse est. Haec vident omnes”*<sup>33</sup>.

Este texto en latín puede ser traducido de la siguiente forma: “Y no hay punto en el que esta manera de vida, suavizada por la civilización, difiera más de aquella otra salvaje, que el hecho de ser la JUSTICIA<sup>34</sup> el principio que gobierna

---

<sup>31</sup> De allí el buen juicio que hace del pueblo romano, el cual por su derecho (consagrante de la propiedad privada) logró un impulso de las artes y las ciencias. HUME, David. La norma del gusto y otros ensayos. Trad. María Beguiristáin. Barcelona: Ediciones Península, 1989. p. 88-92. La idea de medir las culturas según su concepción de la propiedad se encuentra igualmente en: THIERS, L. A. La propiedad. Madrid: Librería de Antonio Novo, 1880 (en esta edición, el traductor sólo se identifica por sus iniciales: “R.M.”). Sin embargo, este estudio sobre la propiedad del autor francés se tradujo primeramente al castellano por J. Vázquez Queipo, Madrid, Imprenta de Mellado, 1848, esto es, el mismo año de la edición francesa original. Igualmente hay una impresión de esa traducción en Bogotá, 1852. Una de las tesis de esta obra es que la propiedad inmueble es una característica de civilización.

<sup>32</sup> HUME, Investigación sobre los principios..., Op. cit., p. 55.

<sup>33</sup> Se tildan a la manera como se acentúa el latín, para ayudarle al lector. Ibid, p. 55-56. Igualmente en HUME, Enquiry..., Op. cit., p. 25.

<sup>34</sup> En la traducción expuesta en la “Investigación sobre los principios de la moral” (Op. cit., p. 56) se escribe este término como LEY. En latín, ley se escribe *lex*. Al traducir la palabra latina *jus*, debe preferirse hacerlo por el término justicia. Teniendo en cuenta el contexto de la oración, *jus* define, en este caso, a la justicia expresada en las normas.

una, y la FUERZA<sup>35</sup> lo que gobierna la otra. Si no elegimos ser guiados por aquélla, hemos, por fuerza de adoptar ésta. ¿Queremos que desaparezca la violencia? Será entonces necesario que la justicia prevalezca, es decir, los jueces. Pues es en ellos donde reside todo el derecho. Cuando los jueces de justicia son despreciados o suspendidos, la violencia se impone. Esto es visto por todos”<sup>36</sup>. Esta sentencia explica de alguna manera la importancia que el escocés da a la administración de justicia<sup>37</sup>.

Así las cosas, si bien Cicerón acepta la existencia de un estado de naturaleza de salvajismo anterior al estado romano, es decir, anterior a su experiencia de sociedad, no por ello puede descalificarse su sentencia sabiamente tomada por el filósofo escocés.

Podría interpretarse, asumiendo, claro está, la responsabilidad de este cambio de mirada del texto del jurista y filósofo latino, que el derecho garantizaría, al seguir los criterios de justicia, que la sociedad no se disuelva, especialmente que no se destruya. El derecho se manifiesta necesariamente a partir de sus hombres: los jueces.

El derecho, entonces, es un artificio que permite la convivencia y que la sociedad no se arroje a los estados de barbarie y de violencia máxima. Esto siempre y cuando obedezca los criterios de justicia impuestos en torno a la utilidad pública y que se identifican con la propiedad.

Ahora bien: ¿Cómo y quién hace el derecho? ¿Acaso se esconde en Hume una nueva revitalización, muy de moda entre los ilustrados de su época, de un contractualismo en torno a determinar qué es justo y qué no lo es? ¿Quién y cómo determina la utilidad para que sirva de guía a la justicia que de allí surja?

---

<sup>35</sup> En la traducción anotada en el trabajo de Hume (Ibid, p. 56) se escribe violencia, tal vez para hacer énfasis en este aspecto. Pero debe preferirse traducir el término *vís* como “fuerza”.

<sup>36</sup> Esta traducción se basó, parcialmente, en la efectuada en el texto de Hume (Ibid, p. 56).

<sup>37</sup> “Nuestro sistema político entero, y cada uno de sus órganos, el ejército, la armada y las dos Cámaras, todo ello no es sino el medio de alcanzar un solo y único fin: la conservación de la libertad de los doce grandes jueces de Inglaterra” Hume, David. Citado por Antonio Pérez Rincón, en: PÉREZ RINCÓN, Antonio. Apuntaciones históricas sobre el derecho administrativo colombiano -1784 a 1941-. Bogotá: Editorial Nelly, 1941. Dedicatoria.

Estos interrogantes, altamente unidos al tema que nos ocupa, deberán ser resueltos en otra investigación, pero se dejan expuestos para mantener vigente la lectura de un filósofo que al pasar los años sigue siendo influyente.

## 6. EJEMPLO CONCRETO: LA JUSTICIA EN EL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO

Si el derecho es la concreción de la justicia y ambos son artificios de las sociedades para evitar su aniquilamiento, podría pensarse que el derecho está asociado a la paz y a las bellas formas de la vida.

Muchos de los defensores de una moral internacional, asimilada a unas formas jurídicas de carácter supranacional (derecho internacional humanitario), afirman que la justicia se suspende una vez se inicia el conflicto armado. La justicia evita o apaga el conflicto, pero nunca es su concreción. El derecho, en cambio, una vez iniciado el conflicto, toma más vigencia, en tanto debe encauzar los comportamientos de los actores armados, reglas que deben ser obedecidas sin ninguna excepción.

Pero en la guerra, el derecho y la justicia adquieren nuevas formas de presentarse, no de ausentarse. La sentencia que aparece a continuación, puede generar todo tipo de reacciones viscerales en los defensores de una moral internacional, asimilada al derecho internacional humanitario:

*“The rage and violence of public war; what is it but a suspension of justice among the warring parties, who perceive, that this virtue is now no longer of any use or advantage to them? The laws of war, which then succeed to those of equity and justice, are rules calculated for the advantage and utility of that particular state, in which men are now placed. And were a civilized nation engaged with barbarians, who observed no rules even of war; the former must also suspend their observance of them, where they no longer serve to any purpose; and must render every action or reencounter as bloody and pernicious as possible to the first aggressors”<sup>38</sup>.*

---

<sup>38</sup> HUME, Enquiry..., Op. cit. p. 23.

La guerra, entonces, no es la suspensión de la justicia, sino que puede ser su expresión en un momento dado: cuando obedezca a la ventaja (*advantage*) y a la utilidad (*utility*) pública. Incluso, la trasgresión de las normas mínimas de guerra, en momentos en que se enfrenta a enemigos que no observan ninguna regla en el conflicto, es un acto de justicia, lo cual permite negar cualquier lectura que señale que Hume es un crítico absoluto del concepto de “razón de Estado”.

En el ejemplo propuesto por el escocés, la justicia estaría de manos del agredido, y ésta permitiría y justificaría la actuación de defensa. Por tanto, los criterios que asimilan justicia y paz son denunciados por Hume, para quien la guerra puede ser escenario de justicia en ciertas situaciones.

El derecho sirve en tanto esté guiado por la utilidad pública (no privada). Las normas que regulan la guerra deben ser acatadas en cuanto sean útiles y correspondan a la justicia aplicable a dicha situación. Pero en momentos en que la justicia indique que la supervivencia de la sociedad está en juego, como por ejemplo cuando el agresor actúa en forma más que inhumana, la reacción no puede ser otra que actuar de la forma más perniciosa (*pernicious*) y sangrienta (*bloody*) posible.

El derecho por el derecho, las normas por las normas, las formas jurídicas justificadas por sí mismas, son principios que no acepta la propuesta filosófica de David Hume.

## 7. CONCLUSIONES

Con lo visto hasta el momento, no nos queda duda de que Hume tiene entre su bagaje filosófico importantes argumentos jurídicos. La pregunta es si esto permite hablar del pensador escocés como un filósofo del Derecho.

Pues bien, retomemos algunos de los conceptos cruciales del pensamiento jurídico de este filósofo, que son a saber, la concepción de justicia como valor artificial pero fundante del Derecho, la fuerte ligazón que establece entre justicia y propiedad, y la vinculación que hace entre la justicia con el rol jurisdiccional (que llega a identificar como el más importante en el Estado), asuntos que fueron someramente expuestos en los apartados anteriores. Ahora, ¿estos aspectos de su pensamiento corresponden a una originalidad del pensamiento de Hume de manera tal que podamos decir que hay una propuesta iusfilosófica en este autor?

Analicemos uno por uno estos postulados, iniciando esta reflexión con la concepción de justicia. Ya se anotó, claro está que de manera muy general, la artificialidad de este valor, lo que constituye indudablemente un aporte del escocés al pensamiento filosófico (lo que de por sí no permite hablar de una filosofía del derecho a posteriori, en tanto no tiene como objeto directo el Derecho, sino una estructura de valores y una postura política), pero señalar que la justicia es fundamento del Derecho no es, en modo alguno, un pensamiento que pudiera calificarse de innovador ni mucho menos de un argumento fuerte, dado que era una concepción muy general que se deriva de los autores clásicos, tan queridos por Hume.

Resulta que el Derecho occidental, desde tiempo atrás, ha estado asociado a concepciones axiológicas, y la más antigua es aquella que se remonta a Grecia y Roma, que ligaba, e incluso confundía, lo justo y lo jurídico. De esta manera, al retomarse esta tradición jurídica de antiguo, es fácil explicar la identificación que hace San Agustín entre derecho y justicia<sup>39</sup>, concepción matizada algunos siglos después por Santo Tomás, quien ya consideraba que la justicia era el fin al que debía propender el Derecho, y al poner la idea de fin ya se puede hablar de Derecho que no es justo en tanto no cumple lo esperado, lo que pone en la mesa el debate sobre la obediencia o no al derecho injusto, asunto que no estudiaremos en tanto escapa a nuestro objeto de análisis. Será el iusnaturalismo, aquél que pudiéramos denominar histórico, el que intenta recuperar la justicia como el valor superior del ordenamiento jurídico, el cual tiene representantes en la actualidad<sup>40</sup>. 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 enclavado en un contexto determinado, que en su caso es el Common Law británico, donde

---

<sup>39</sup> GARCÍA - PELAYO, Manuel. Del mito y de la razón en el pensamiento político. Madrid: Revista de Occidente, 1968. p. 65-93 (capítulo: "La idea medieval del Derecho"). En este ensayo se encuentra una buena exposición de la relación justicia – derecho durante el medioevo, con lo que puede afirmarse que desde los inicios mismos de la(s) cultura(s) occidental(es) la idea de justicia no se ha desvinculado de manera absoluta de la de derecho, lo que explica el énfasis que hace Hume en este sentido.

<sup>40</sup> En nuestro medio se destaca: VALENCIA RESTREPO, Hernán. Nomoárquica, Principialística Jurídica o Los Principios Generales del Derecho. 2ª Edición. Bogotá: Temis, 1999. p. 268 – 272. Este autor considera la Justicia como principio fundante no fundado, el universalísimo o principio sumo. Argumenta que el principio de que el *derecho debe ser justo y su aplicación equitativa*, fundamenta a todos los demás principios pero no es fundado por ninguno.

la configuración de lo justo está profundamente ligado, más en ese entonces, con el quehacer jurisprudencial que ratificaba una costumbre que, por inveterada, está igualmente conectada con el ideal de concreción de lo justo. Además, la consideración del Derecho como fruto (ideal o real) de lo Justo, era un *leit motiv* en los juristas del XVIII inglés, cosa que queda patente de la lectura del más importante e influyente de ellos: William Blackstone (1723-1780)<sup>41</sup>.

Ahora bien, con respecto a la propiedad, cuando Hume considera la ligazón justicia – propiedad, todo lo cual en una clave de evolución humana, lo que hace es ratificar una idea muy general en su momento (no sólo en Gran Bretaña sino en todo el continente) de considerar que en el binomio *liberty – property* se encuentra el fundamento de las diferentes cartas y pactos de Derechos que se remontan a su vez al Derecho natural y, además en el caso inglés, a la *Magna Charta libertatum* (1215), siendo derechos que se perfeccionan -tanto en su presentación formal como en su aplicación judicial- con el paso del tiempo. Incluso, la libertad debe entenderse en clave de antiguo régimen inglés (que en virtud del historicismo es entendido como un derecho en continuo mejoramiento pero atento al pasado<sup>42</sup>), por lo cual no podría pensarse que el contenido de dicho concepto en la tradición jurídica británica corresponde al modelo de libertad que instaurará más adelante la revolución francesa (de ruptura con el antiguo régimen, en clave individualista y hermanado con la igualdad ante la ley). Así, entre la libertad, que aún no toma la fuerza que luego tendrá en los procesos revolucionarios de finales del XVIII, y la propiedad, expresada inicialmente como una garantía frente al sistema de imposición fiscal, hay un

---

<sup>41</sup> Entre 1765 y 1769, Blackstone publicó los cuatro volúmenes de “Commentaries on the Laws of England”, que supuso la primera sistematización doctrinal del derecho consuetudinario inglés, de gran influencia posterior, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos. En sus Commentaries es constante la referencia al Derecho (Common Law) como lo justo.

<sup>42</sup> Esto puede demostrarse de la siguiente manera: la libertad en la constitución histórica inglesa se remonta, fundamentalmente, a la protección de la libertad personal, pero con el paso del tiempo se empieza a predicar para otros sectores, en tanto es un derecho en expansión, como es el caso de la libertad religiosa. Ésta no era la esencia del concepto medieval de libertad en el Common Law, pero en el XVII James Harrington afirmó que la libertad religiosa es consecuencia de la libertad civil de los ingleses, consagrada por la constitución histórica.

nexo muy fuerte. Esta visión tradicional que identifica en el fondo del surgimiento de la carta de derechos a la propiedad es predominante hasta el XX<sup>43</sup>, y sólo en ese siglo empieza a ser cuestionada, siendo un ejemplo de ello el debate entre Jellinek y Boutmy<sup>44</sup>, debate que subsiste parcialmente entre los que sostienen que el origen de los derechos se encuentra en la libertad de conciencia y los que defienden la tesis tradicional de que se halla en la propiedad (algunos de los cuales se atreven a decir, sin miramiento alguno, que es la propiedad privada)<sup>45</sup>. Como fruto de este encarnecido debate, se plantea una tercera vía, más propicia al modelo de la complejidad, de creer que el origen de las declaraciones de derechos se debe a un entramado complejo donde intervienen las estructuras (en movimiento) de reconocimiento de la propiedad como garantía (modelo tradicional) y la libertad de conciencia (fundada especialmente en la Paz de Westfalia y en las elaboraciones de los monarcómacos surgidas a partir de las matanzas de San Bartolomé), pero que no se agota allí, proponiendo también como explicación de su nacimiento el tránsito desde una concepción

---

<sup>43</sup> A manera de ejemplo, Locke consideraba la idea de propiedad como la base del derecho natural (LOCKE, J. *Secondo trattato sul governo* (1690). Torino: UTET, 1968. p. 343). Los iusnaturalistas racionalistas de aquel entonces compartían una tesis similar (según sostiene STRAUSS, L. *Diritto naturale e storia*. Venezia: Neri Pozza Editore, 1957). Igualmente, era del acervo común del político y del jurista inglés considerar la propiedad como uno de los derechos fundamentales del Common Law.

<sup>44</sup> Cfr. E. Boutmy, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte und Georg Jellinek*, editado en 1902. Jellinek: "La déclaration des droits de l'homme et du citoyen", 1902, con una edición posterior en 1911 en "Schriften und Reden". El argumento central de Jellinek (tendremos que hacer aquí una reducción de un pensamiento muy extenso) es que la declaración de derechos francesa con toda su consecuencia constitucional tiene no sólo como precedente sino como instauradora el proceso declarativo de derechos americano, el cual – según este autor- tiene como una de sus principales bases la libertad de conciencia. La tesis de Boutmy es que en la Francia ilustrada se encuentra la cuna del proceso declarativo de derechos francés, en especial en autores como Rousseau. En la biblioteca jurídica virtual de la UNAM (México), consultable en la internet, existe una edición de "La declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano" de Jellinek, traducida al español por Adolfo Posada, donde tanto el traductor como Miguel Carbonell hacen sendos estudios del debate antes mencionado. Cfr. JELLINEK, G. *La declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*. Trad. Adolfo Posada. Estudio preliminar de A. Posada y M. Carbonell. México: UNAM, 2001.

<sup>45</sup> Entre los autores que ponen en duda que la propiedad haya sido el primer derecho están Walzer (WALZER, M. *Diritti costituzionali e forma della società civile*. En: BONAZZI, T. (editor). *La costituzione statunitense e il suo significato odierno*. Bologna: Il Mulino, 1988. Igualmente: WALZER, M. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997) y Gozzi (GOZZI, G. *Democrazia e diritti*. Germania: dallo Stato di Diritto alla democrazia costituzionale. Roma-Bari: Laterza, 1999. Parte prima). Estos autores parten del reconocimiento de que la teoría tradicional (que atraviesa el período de vida de Hume) identifica la propiedad como el primer derecho, pero consideran que la respuesta acertada se encuentra del lado de la libertad de conciencia.

estamentalista del sujeto (como integrante en un grupo o corporación, dotado de un fin corporativo que se impone al propio individuo) hacia una concepción individualista, en la que el sujeto cobra importancia identificando un ámbito de autonomía propio.

En consecuencia, la base de la justicia en la consideración de la propiedad, en lo atinente a sus consecuencias jurídicas, no es en modo alguno una propuesta que podría decirse original, sino propia de una tradición que consideraba esta idea como un lugar común, tradición que luego da soporte a las afirmaciones en este mismo sentido de los liberales políticos (previos a Hume), los liberales económicos clásicos (con trabajos coetáneos a la obra del escocés, como los de A. Smith<sup>46</sup>), las explicaciones del surgimiento de la cultura greco – romana siendo Fustel de Coulanges y Theodor Mommsen los mejores ejemplos, las propuestas político – académicas de Marx y Engels, etc.<sup>47</sup>

Claro está que el énfasis que Hume da a la propiedad no significa en modo alguno que éste ignore la importancia de la otra cara de esta moneda, la libertad, reconocida por muchos estudios como otra base del sistema del Common Law, afirmación sobre la que volveremos más adelante. Hume parte del reconocimiento de la libertad en su teoría del conocimiento, cuando afirma que la imaginación no está limitada a reproducir con la misma forma y orden nuestras percepciones<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Si bien el interés de Hume por la propiedad se explica a partir del contexto que lo rodea (historicismo y Common Law), el contenido de este derecho no corresponde por entero al significado que tuvo en el medioevo, acercándose de alguna manera a las concepciones que de la propiedad esgrimirá el liberalismo clásico. Algo similar acaece con el concepto de libertad. Entonces, el hecho de que la visión histórica y tradicional de los derechos haga que Hume vincule justicia con propiedad (así como justicia con jueces), no significa que el contenido de la propiedad se identifique con lo que se entendía por tal en el medioevo. Remitirse a la nota 51 de este artículo.

<sup>47</sup> Debemos agradecer al profesor Ignacio Fernández Sarasola (Universidad de Oviedo), quien contribuyó de manera decisiva en la elaboración de los párrafos inmediatamente precedentes.

<sup>48</sup> “Hume dice que no hay nada más libre que la imaginación que está en constante movimiento y nada es más veloz que la rapidez de pensamiento. Pero de la libertad ó de su movimiento constante no se sigue que los eventos mentales ocurran azarosamente, en completo caos. Hay un orden y una coherencia en los sucesos de la mente, tal como los hay en los eventos más aparentemente caóticos del mundo físico” STROUD, B. *Hume Filosofía Contemporánea*. Trad. Antonio Zirón. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995. p. 57. Un análisis al respecto en: GARCÍA, Mercedes. *La identidad personal en Hume*. México: UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), 1984.

Igualmente, considera la libertad como condición de la teoría moral, en tanto sin ella no sería posible una concepción del buen obrar<sup>49</sup>. Estas máximas de Hume en torno a la libertad son emitidas en un contexto determinado (por lo cual no podemos considerar que el concepto francés revolucionario, ni mucho menos el acuñado en la contemporaneidad como “derecho fundamental”, son categorías presentes íntegramente en Hume), donde la libertad se asocia fundamentalmente con la propiedad y con la garantía de la libertad personal (que se expresa en el Common Law con el Habeas Corpus, por ejemplo) en un estrecho contacto con la autoridad (que debe ser obedecida como condición de ejercicio de la libertad<sup>50</sup>)<sup>51</sup>. Estas consideraciones han dado lugar a algunas reflexiones que ponen el énfasis en la importancia del establecimiento de reglas claras de juego para el verdadero ejercicio de la libertad<sup>52</sup>, lo que supone una limitación jurídica de los roles políticos y de la acción de los individuos como garantía de la sociedad misma.

A la par, la consideración de la norma jurídica que hace Hume en defensa del establecimiento de las potestades del ciudadano, permitiría afirmar que la libertad no es una idea ausente en el pensamiento del escocés, pero ¿esto es una idea que

---

<sup>49</sup> Por ello Hume (según Copleston) sostendrá que la espontaneidad es la forma de libertad que debemos tener interés en conocer, ya que si los actos se debieran al azar y no fueran causados por el agente, sería injusto que Dios o los hombres hicieran responsables a los seres humanos por las acciones malas o viciosas y se les hicieran condenas morales. COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*. Traducción Ana Doménech. Barcelona: Ariel, 1973. p. 306.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 324.

<sup>51</sup> Esto no significa que los conceptos de libertad y de propiedad en Hume corresponden por entero al modelo medieval, dado que hay diferencias entre la forma de concebirse ambos derechos en el XIII y en el XVIII inglés, pero también existen similitudes de partida entre ambos conceptos. Recuérdese que el historicismo no significa inmovilismo de los derechos (pero sí cierta sedimentación histórica, cierto poso del pasado que constituye el punto de arranque) y que antiguo régimen no siempre es lo mismo que medioevo (si bien el primero no puede comprenderse sin el segundo).

<sup>52</sup> Pero de ahí a afirmar que Hume es un defensor del Estado de Derecho (concepto político posterior al escocés), como lo dice Andrés Mejía, ya es otra cosa. MEJÍA VERGNAUD. *El gobierno de la ley: el pensamiento jurídico de David Hume*. En: *Ámbito Jurídico*, Legis, Bogotá (Julio / Agosto, 2002), No. 3. Ahora bien, es importante señalar que el escocés considera que la libertad es motor del arte y de las ciencias: HUME, *La norma del gusto*. . . , Op. Cit., p. 82-84. Hume critica el poder arbitrario, al que califica de ser, en todos los casos, opresor y degradante (*Ibid*, p. 87). Allí se encuentra la importancia de restringir a los magistrados-funcionarios con el fin de preservar la libertad, dando lugar a leyes y estatutos generales (*Ibid*, p. 87-93).

podríamos calificar de iusfilosófica? Si esto es así, tendríamos que extender la iusfilosofía hasta los inicios del *logos*, pues estas afirmaciones tan generales las encontramos en un variopinto de autores tal que la filosofía del derecho terminaría siendo la misma filosofía. Además, la convicción de la importancia de la libertad en el sistema británico es una reflexión que encontramos en todas las obras jurídicas de la época, basta dar una hojeada a Edward Coke (en su obra de 1628) y a William Blackstone (con sus estudios publicados entre 1765 y 1769), e incluso en filósofos precedentes, como Locke. Es que la libertad, obviamente entendida en clave histórica, no es un sentimiento ajeno al inglés del XVIII.

Otro aspecto bien importante en la obra de Hume, tal como se dijo con anterioridad, es el referido al papel de los jueces en el sistema político<sup>53</sup>. Pues bien, ya se había señalado que en el Common Law (así como en muchos otros pensadores británicos anteriores al escocés<sup>54</sup>), que es el contexto que rodea a Hume, el juez es el centro de la acción jurídica, pero esto no sólo es una premisa predicable de la Isla, sino también que corresponde a una característica general del sistema antiguo, que podríamos denominar “potestad jurisdiccional”<sup>55</sup>. Esta característica, profundamente analizada por varias escuelas historiográficas, en especial por la famosa escuela de Florencia liderada por Grossi, indica que en el antiguo régimen la manifestación de las instituciones de poder se hacía por

---

<sup>53</sup> Mejía realza en Hume su concepción de los jueces. Según la interpretación que él da del escocés, se hace necesario que los hombres instituyan varias personas llamados magistrados cuya tarea es señalar los dictados de la equidad, castigar a los transgresores, corregir el fraude y la violencia y obligar a los hombres a observar sus intereses más auténticos y permanentes, por más que se resistan a hacerlo. MEJÍA VERGNAUD. El gobierno de la ley... Op cit.

<sup>54</sup> Por ejemplo, Locke, quien al defender la condición de igualdad manifiesta la necesidad de la existencia de los jueces, quienes a la larga cargarían con la responsabilidad de la salvaguarda de los derechos naturales, jugando un papel central en su pensamiento político (GOZZI, Democrazia... Op. Cit., p. 15). Ahora bien, es importante señalar que el pensamiento de Locke referido al Derecho y a la política, igualmente debe ser interpretado, si se quiere respetar el patrón original, con base en el Common Law. Es por ello que Gozzi dice: “La dottrina di Locke rappresenta certamente una razionalizzazione della tradizione costituzionalistica inglese” (Ibid, p. 15).

<sup>55</sup> Entre los trabajos académicos que defienden la existencia de un paradigma jurisdiccional dentro de la gestión del poder político en el antiguo régimen, encontramos: P. COSTA “Iurisdictio, semantica del potere politico nella pubblicistica medioevale”, Milano, 1969; J. VALLEJO “Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350), Madrid, 1992; A.M. HESPANHA “Visperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)”, Madrid, 1989; L. MANNORI y B. SORDI “Storia del Diritto amministrativo”, Roma-Bari, 2001; F. MARTINEZ “La orden apócrifa de 1810 sobre comercio libre en

medio del “decir el derecho” (*ius dictio*), más que de hacerlo. En consecuencia, la labor judicial era el núcleo del poder y la manera de poner a funcionar, en una estructura casuística, el aparato político de entonces. Si a este modelo, que era más o menos común en la Europa del antiguo régimen, le sumamos la labor protagónica del juez en el Common Law que toma un camino diverso al derecho común basado en el derecho justinianeo, encontramos como coherente y evidente la expresión del autor del Tratado de la Naturaleza Humana. Esto ratifica una vez más la importancia de articular a Hume con su contexto, como clave para acceder al contenido original del concepto, y así tener los elementos del caso para saber si en él hay o no una filosofía del derecho.

Entonces, esta vinculación de Hume con una época que determina su pensamiento (por lo menos el que podríamos llamar jurídico), queda más patente cuando se establece la vinculación de la justicia con el Estado jurisdiccional y la propiedad. Esto queda en evidencia si se estudia la concepción jurídica reinante en el XVIII inglés, trabajo que realiza, entre otros, Fioravanti<sup>56</sup>. Este autor italiano hace una excelente síntesis del modelo británico y americano, que bien podríamos resumir de la siguiente manera: según el modelo jurídico que vive Hume, son los jueces los que construyen el derecho común inglés<sup>57</sup>, con lo cual la jurisprudencia es la encargada de declarar (incluso constituir) los derechos que se remontan a las costumbres locales, a diferencia de lo que sucedió en el bajo medioevo continental donde con el éxito de la recuperación del derecho romano justinianeo en Bolonia se inicia un desarraigo de lo local en el ámbito jurídico central. Y estos derechos, de manera indudable para el inglés del XVIII, estaban asociados al binomio *liberty & property* que implica inicialmente dos garantías que se remontan a la constitución histórica: el habeas corpus y la representatividad para la aprobación de impuestos. De esta manera, según Fioravanti, la costumbre

---

América. Estructura histórico-jurídica”; P. GROSSI “L’ordine giuridico medievale”, Roma-Bari, 1995; M. GARCÍA – PELAYO “la idea medieval del Derecho”, entre muchos otros. El último autor citado dice: “(La) función del poder público era guardar ese orden jurídico compuesto por un mosaico de derechos subjetivos y, por eso, el rey no era configurado como legislador, sino como juez, y el rango jurídico-político se medía, como hemos dicho, en función de las atribuciones jurisdiccionales” (GARCÍA – PELAYO, Op. Cit., p. 93), lo que explica la importancia de la función judicial en el antiguo régimen, que es mucho más acentuada en el Common Law.

<sup>56</sup> FIORAVANTI, Maurizio. *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*. Torino, 1995. Existe una traducción al español: FIORAVANTI, Maurizio. Los derechos fundamentales: apuntes de historia de las constituciones. Trad. Manuel Martínez Neira. 2ª ed. Madrid: Trotta, 1998. 165p.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 32.

jurisprudencial británica da un núcleo intocable al legislador por fuera del “orden natural de las cosas”<sup>58</sup>; pero este mismo modelo cae en un agotamiento pues la fuerza de este sistema es la historia (el orden natural de las cosas)<sup>59</sup>, lo que da origen a la consideración de este modelo como uno de carácter “historicista”. Incluso, esta concepción del Derecho anclado en la tradición, tal como sucede en Hume<sup>60</sup>, se encuentra en el pensamiento jurídico de Locke donde hay una defensa de la legalidad tradicional frente al Derecho nuevo<sup>61</sup>, postura que es fruto, claro está, del profundo arraigo que el modelo histórico tiene en la mente del hombre británico. Este modelo que centra al juez y su actividad, impone como consecuencia lógica la instauración de un gobierno moderado, equilibrado y limitado, de consuno con la concepción (que poco a poco se iba perdiendo en el continente) de concebir la función estatal en términos de función jurisdiccional, es decir, no tanto de constituir nuevo derecho y derogar el viejo (función estigmatizada en el antiguo régimen<sup>62</sup>), sino de declarar en el caso concreto los derechos que se evidencian en el proceso histórico.

Continúa Fioravanti afirmando que este modelo se traspa, salvando las especificidades, a Estados Unidos, el cual sigue su proceso revolucionario con

---

<sup>58</sup> Ibid, p. 32-34.

<sup>59</sup> Ibid, p. 35.

<sup>60</sup> Pueden darse varios ejemplos para demostrar el “historicismo” de Hume, pero bastarán los siguientes: en su obra “Historia de Inglaterra” (escrita mientras se desempeñaba como bibliotecario del colegio de abogados de Edimburgo y que influirá en E. Burke), hay una constante referencia a la constitución histórica que, en efecto, retrotrae a la Carta Magna, pero que la entiende en constante evolución judicial perfeccionando de esta manera la libertad y la propiedad de los ingleses. Igualmente, el historicismo de Hume resulta patente cuando critica los instrumentos de gobierno de Oliver Cromwell (entre ellos, su intento por contar con una constitución escrita), en tanto iban en contra de la legalidad anclada en la tradición jurídica británica (Cfr. HUME, David. *The History of England, from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. London: 1807, Vol. VII, p. 232; HUME, David. *Historia de Inglaterra bajo la Casa de Tudor*. Trad. Eugenio de Ochoa. Buenos Aires: Orbis, 1986).

<sup>61</sup> FIORAVANTI, Los derechos... , Op. Cit., p. 34.

<sup>62</sup> Esta afirmación es compartida en muchas corrientes historiográficas del derecho, cosa que puede verificarse en GROSSI, Paolo. *L'ordine giuridico medievale*. Roma – Bari: Laterza, 1995. 265p. ÁLVAREZ CORA, Enrique. *La producción normativa bajomedieval según las compilaciones de Sicilia, Aragón y Castilla*. Milano: Giuffrè editore, 1998. 216p.

un profundo respeto al binomio *liberty – property*<sup>63</sup>, fundante del sistema del Common Law<sup>64</sup>. Sin embargo, en EE.UU. hay una reacción no en contra del antiguo régimen y de la tradición jurídica<sup>65</sup>, como sucede en Francia, sino en contra de un poder público que actúa, bajo el modo de ver de los revolucionarios, de manera ilegítima<sup>66</sup>, lo que hace que desde el comienzo surja un sentimiento de desconfianza sobre el gobierno legislador<sup>67</sup>, todo lo cual hace que la revolución de Estados Unidos, a diferencia de la francesa, contenga un repudio a una visión estatalista – legicentrista de los derechos<sup>68</sup>.

Entonces, teniendo que en el siglo XVIII se produce la revolución americana, ésta no produce un cambio drástico en la concepción jurídica del Common Law, de la que se alimenta Hume, aunque no dejan de existir algunos factores diferenciadores. De esta manera podríamos decir que el historicismo de Estados Unidos presenta algunas diferencias con el modelo británico en aspectos tales

---

<sup>63</sup> El sistema estadounidense se inscribe al modelo que Fioravanti denomina “individualista” por su adhesión al clásico binomio *liberty – property*, pero siempre con sospecha al Estado fuerte (FIORAVANTI, Los derechos fundamentales. . . , Op. Cit., p. 85). Esto influye en que el sistema jurídico americano del XVIII sea concebido como conjunto inviolable de reglas (rigidez constitucional como tutela de libertades), que es una mezcla del *higher law* así como del contrato social, todo en la rigidez constitucional que queda afincada con la famosa sentencia del juez Marshall de 1803 (Marbury Vs Madison). Claro está que la defensa judicial de la Constitución (y por ende de los derechos consagrados en la Carta) no se inicia en 1803 como muchos han creído, primero porque el papel central del juez en el Common Law (tanto el británico como el estadounidense) hacían de éste un factor clave en la defensa de los derechos mucho antes de esta fecha, y segundo porque ya habían varias sentencias de jueces americanos precedentes a la de Marshall que dejaban en claro la existencia de este poder-deber de la judicatura. Cfr. CORWIN, Edward S. The “higher law” background of American Constitutional Law. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1957. Es importante señalar que la crítica neoliberal (británica fundamentalmente) reclama que el proceso constitucional contemporáneo debe retomar el binomio *liberty – property*, considerado como fundamento del sistema histórico británico y estadounidense. En consecuencia, el neoliberalismo califica las constituciones de la segunda mitad del XX como fruto de manifestaciones estatalistas (FIORAVANTI, Los derechos fundamentales. . . , Op. Cit., p. 132-133).

<sup>64</sup> Ibid, p. 80.

<sup>65</sup> Ibid, p. 83. En contra Paine (véase la nota de pie de página 71)

<sup>66</sup> Ibid, p. 82.

<sup>67</sup> Ibid, p. 82-83.

<sup>68</sup> Ibid, p. 83.

como la defensa de una constitución escrita<sup>69</sup>; la crítica a la omnipotencia parlamentaria británica<sup>70</sup>; el reconocimiento de la existencia del poder constituyente<sup>71</sup>; el sistema de gobierno limitado con fines de garantía de los derechos históricos<sup>72</sup>, con la técnica de los pesos y contrapesos<sup>73</sup>; y, la visión que en el país americano se gesta de la representatividad política (libertad positiva)<sup>74</sup> de mayor cercanía entre elegido y sociedad civil, en comparación con el modelo inglés del XVIII donde el Parlamento no era representación explícita de los intereses de los súbditos (entre ellos los americanos) sino virtual<sup>75</sup>.

Entonces, una vez comprendido el sistema de Common Law que rodea a Hume, bien puede entenderse, sin mayor problema, por qué este autor da la importancia que da a las tres pilas de su pensamiento jurídico: la justicia como fundamento del Derecho, la justicia como concreción judicial y la justicia como valor ratificador de la propiedad.

Esto hace que miremos con preocupación lecturas que se hacen del autor escocés como si éste se dirigiera sin más a lectores en abstracto (recuérdese que en Hume es constante la referencia al lector, pues escribe teniendo en cuenta al

---

<sup>69</sup> Ibid, p. 84-85.

<sup>70</sup> Ibid, p. 84.

<sup>71</sup> Paine, respondiendo a las críticas de Burke, asemeja las revoluciones francesa y americana en la clave anti- historicista, afirmando en ambas un poder de constituir algo completamente nuevo (cosa que no comparte Fioravanti): PAINE, T. *I diritti dell'uomo I* (1791). In: *I diritti dell'uomo*. Roma: Riuntini, 1978. p. 217.

<sup>72</sup> FIORAVANTI, Los derechos fundamentales. . . , Op. Cit., p. 92.

<sup>73</sup> Ibid, p. 93. Por eso Fioravanti califica a la constitución y revolución americana como las matrices del constitucionalismo moderno (Ibid, p. 93).

<sup>74</sup> Ibid, p. 86. Esto es fruto de la desconfianza de USA a la autonomía de lo político respecto de lo social (Ibid, p. 87).

<sup>75</sup> Ibid, p. 87.

hombre de su época, aspecto que queda claro por palabras del mismo escocés<sup>76</sup>) con una representación del derecho por completo diferente al que se encuentra en el británico del XVIII<sup>77</sup>. Creemos que la defensa que del Derecho se hace en la obra de Hume debe ser interpretada en clave histórica (no es gratuito la preocupación histórica del autor, lo que hace, por ejemplo, que trabaje sobre la historia inglesa, indague la evolución de la religión, investigue sobre el origen de la propiedad, etc.). Obviamente, cualquier lector tiene derecho a reelaborar el texto leído, pero no sería justo atribuir su reelaboración al autor.

---

<sup>76</sup> Esta afirmación queda patente si se estudia la influencia de la obra de Hume en sus contemporáneos. Empezamos diciendo que él nunca estuvo conforme con la acogida que tuvieron sus escritos en su época, muestra de esto es la famosa frase -ya citada- que él expresó al referirse al Tratado de la Naturaleza Humana: “*Nació muerta de la imprenta*”; todo lo cual hizo que Hume retocara sus escritos pensando en el “lector” de su época, dando a luz sus “Investigaciones”. Paradójicamente, los textos que hoy día son reconocidos como los importantes de la obra de Hume fueron los que no tuvieron acogida en su momento, asunto que no aplica justo con las obras que hoy son prácticamente desconocidas: los trabajos de moral y religión; en relación con el tema dice Hendel: “Los contemporáneos de Hume reconocieron su valor a este respecto, en tanto que nosotros, propendemos a fijarnos exclusivamente en su escepticismo respecto del conocimiento” (HUME, Ensayos Políticos, Op. Cit., p. XIV).

En este sentido, Hume, en su escrito autobiográfico “Mi Vida”, hace varias referencias al éxito que tuvieron sus ensayos, todo lo cual pone en evidencia el interés que significaba para Hume ser leído: “En 1742 imprimí en Edimburgo la primera parte de mis *Essays*: la obra fue recibida favorablemente, y pronto me hizo olvidar por completo mi primer desengaño (haciendo referencia al Tratado)... Mientras tanto, mi editor... me informaba de que mis primeras publicaciones (excepto el desafortunado Tratado) comenzaban a ser tema de conversación, que las ventas iban aumentando gradualmente y que se pedían ediciones... En 1752 se publicaron en Edimburgo, donde yo entonces vivía, mis *Political Discourses*, la única de mis obras que alcanzó el éxito en la primera publicación. Fue bien recibida en el extranjero y en mi país” HUME, David. Mi Vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo. Madrid: Alianza Editorial, 1985. p. 15-17.

Lo que sí es innegable es que Hume logró una influencia no sólo dentro de Gran Bretaña (en personajes de la talla de A. Smith o Bentham) sino también en el extranjero (en Rousseau y Kant, entre los más importantes). Pero esta influencia no significa en modo alguno que el texto haya sido escrito por fuera del contexto del autor. Es más, defendemos, dado el carácter histórico del conjunto de la obra y las continuas referencias a la realidad circundante, que el referente jurídico de Hume no era otro que el que él vivía, referente, por cierto, profundamente admirado por los ilustrados continentales que llegaron a idealizar el sistema político –jurídico inglés, especialmente en la primera mitad del XVIII.

<sup>77</sup> Tal como el artículo referido de Andrés Mejía donde califica, sin mayores explicaciones, que Hume defendía un sistema político de “gobierno de la ley” (MEJÍA, El gobierno de la ley... , Op. Cit.), desconociendo que hoy día damos a este concepto un contenido que se remonta de manera concreta (sin negar la existencia de antecedentes) al legicentrismo fruto de la revolución francesa, que sucede tiempo después del escocés y que corresponde al modelo jurídico que hoy conocemos como “derecho continental” o “derecho civil”, bien diferente a la realidad jurídica – política del Common Law.

En consecuencia, salvo la concepción de artificialidad del valor justicia, podemos afirmar que las posturas jurídicas presentes en la obra de Hume, al ser interpretadas bajo la lógica del pensamiento de su época, no ofrecen mayor diferenciación con el imaginario social del jurista o del hombre culto británico del XVIII. Esto permite, diciéndolo de manera clara, afirmar que en Hume, si queremos tratar de ser fieles a su pensamiento, no hay una propuesta iusfilosófica en sentido estricto, y no sólo por el hecho de que él no podía tener conciencia de la filosofía del derecho (recuérdese la reflexión que se hizo en las primeras páginas de este artículo sobre si es posible hablar de una filosofía del derecho a posteriori en Hume) sino también porque lo que él hace no es más que una defensa de los ideales y de los valores que el sistema jurídico británico tenía en su momento, defendiendo la propiedad y la libertad como fundamentos del Derecho, reseñando la importancia de los jueces en su concepción estatal, o articulando el Derecho con la justicia. Entonces, encontramos en Hume a un filósofo que en la estructuración de su obra retoma pensamientos jurídicos, propios de su época, interpretados de manera histórica, tal vez como estrategia de influencia en el lector para que acepte sus postulados fuertes (que no son los jurídicos) o simplemente para reafirmar su adhesión a un modelo jurídico que en su momento era considerado ejemplo y modelo para toda Europa<sup>78</sup>. En otras palabras, si hay una propuesta iusfilosófica (en sentido amplio) en David Hume no es otra que aquella que está en el imaginario del hombre culto británico, que es calificada de histórica. Si hay una filosofía del derecho en Hume, es la misma que podría decirse que existe en la cultura de su época, por lo que el escocés deja de ser su pensador y más su voz.

Esto supone, entonces, que planteemos al lector las consecuencias políticas del presente pensamiento: reconocer que no hay una propuesta iusfilosófica en Hume (primero porque la filosofía del Derecho es un concepto posterior a nuestro autor, segundo porque las concepciones del derecho que él hace corresponden en términos generales al imaginario colectivo del hombre culto inglés del XVIII,

---

<sup>78</sup> Era una constante del pensamiento ilustrado del XVIII las referencias benéficas para con el modelo político – jurídico británico. Seguramente por ello, buena parte del proceso constitucional de finales del XVIII y durante todo el XIX, tuvo como un referente (de adhesión u oposición) el modelo inglés, cosa que queda clara si se estudia a fondo la Constitución de Sicilia de 1812, o las francesas de 1814 y 1830, por citar solo algunos casos. Cfr. ROMANO, Andrea (a curia di). Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800: Atti del seminario internazionale di studi in memoria di Francisco Tomás y Valiente. Milano: Giuffrè editore, 1998.

y tercero porque si hay una propuesta iusfilosófica —en caso de que alguien identifique como iusfilosofía toda reflexión filosófica en torno al derecho— ésta no es de Hume sino de la época). Pues bien, esta afirmación remite de manera inmediata a dos asuntos que dejaremos abiertos, pero que no podemos dejar de expresar en tanto efecto político: de un lado la crítica a las lecturas que pretenden imponer la interpretación del lector al autor (buscando con esto argumentos de autoridad con los cuales reafirmar juicios que son del intérprete) así como la denuncia de la ligereza que se hace del término filosofía del derecho, creyendo que éste está conformado de cualquier pensamiento filosófico referido de alguna manera al derecho.

Esta primera consecuencia política de nuestro trabajo remite a reflexiones más profundas, como aquella de la legitimidad de la interpretación por fuera del contexto de la obra (cosa, por cierto, que no criticamos, siempre y cuando el intérprete sea consciente de lo que hace, y lo exprese claramente de esta manera), y la relación que existe y la que debe existir entre la iusfilosofía y la iushistoria (siendo un ejemplo este artículo, donde la segunda ha permitido dilucidar la no existencia de la primera en el pensamiento de Hume).

El segundo efecto, por su parte, implica una puesta en escena en la investigación iusfilosófica del objeto de estudio en la revolución epistemológica que ahora enfrentamos (como el de la complejidad), de manera tal que no se llegue al absolutismo de confundir la filosofía general con la filosofía del derecho, pues eso es como creer que la vida puede ser atrapada en su integridad por el pensamiento jurídico. Claro está que no puede creerse que nuestra crítica a consideraciones amplísimas de la iusfilosofía implica de suyo una invitación para abandonar la lectura de los grandes filósofos. Lo que se denuncia es creer que los grandes filósofos son iusfilósofos, por el mero hecho de que su pensamiento tiene consecuencias para el mundo del derecho; quien crea esto cae no sólo en el absolutismo del concepto, sino incluso en la defensa de la fragmentación totalitaria del saber (creer que la “parcela” es el territorio dominante).

## **8. BIBLIOGRAFÍA**

- ÁLVAREZ CORA, Enrique. La producción normativa bajomedieval según las compilaciones de Sicilia, Aragón y Castilla. Milano: Giuffrè editore, 1998.
- BERKELEY, George. Tratado sobre los principios del conocimiento humano. Trad. Concha Cogolludo Mansilla. Madrid: Gredos, 1990.
- COPELSTON, F. Historia de la Filosofía. Traducción Ana Doménech. Barcelona: Ariel, 1973.
- CORWIN, Edward S. The “higher law” background of American Constitutional Law. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1957.
- COSTA, Pietro. Iurisdicção: semântica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433). Milano: Giuffrè, 1969.
- FIORAVANTI, Maurizio. Los derechos fundamentales: apuntes de historia de las constituciones. Trad. Manuel Martínez Neira. 2ª ed. Madrid: Trotta, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdad y Método I. Séptima edición. Salamanca: Sígueme, 1997.
- GARCÍA, Mercedes. La identidad personal en Hume. México: UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), 1984.
- GARCÍA - PELAYO, Manuel. Del mito y de la razón en el pensamiento político. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- GOZZI, G. Democrazia e diritti. Germania: dallo Stato di Diritto alla democrazia costituzionale. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- GROSSI, Paolo. L'ordine giuridico medievale. Roma – Bari: Laterza, 1995.
- HOBBS, Thomas. El Leviatán. Trad. Manuel Sánchez S. Puerto Rico: Editorial Universitaria Universidad de Puerto Rico, 1974.

- HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Indianapolis (Cambridge): Hackett publishing company, 1983.
- HUME, David. *Ensayos Políticos: sobre el origen del Gobierno*. Recopilación de Charles W. Hendel. Trad. Francisco González Aramburu. México: Herrera Hermanos, 1965.
- HUME, David. *Historia de Inglaterra bajo la Casa de Tudor*. Trad. Eugenio de Ochoa. Buenos Aires: Orbis, 1986.
- HUME, David. *Investigaciones sobre el entendimiento humano*. Trad. Magdalena Holguín. Bogotá: Norma, 1992.
- HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza, 1993.
- HUME, David. *La norma del gusto y otros ensayos*. Trad. María Beguiristáin. Barcelona: Ediciones Península, 1989.
- HUME, David. *Mi Vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Trad. Félix Duque. Buenos Aires: Orbis, 1984. Tomos I, II y III.
- JELLINEK, G. *La declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*. Trad. Adolfo Posada. Estudio preliminar de A. Posada y M. Carbonell. México: UNAM, 2001.
- Don JUAN MANUEL. *El Conde Lucanor*. Madrid: Castalia, 1996.
- MEJÍA VERGNAUD. *El gobierno de la ley: el pensamiento jurídico de David Hume*. En: *Ámbito Jurídico, Legis*, Bogotá (Julio / Agosto, 2002), No. 3.
- PAINE, T. *I diritti dell'uomo I (1791)*. In *I diritti dell'uomo*. Roma: Riuntini, 1978.

- PÉREZ RINCÓN, Antonio. Apuntaciones históricas sobre el derecho administrativo colombiano -1784 a 1941-. Bogota: Editorial Nelly, 1941.
- ROMANO, Andrea (a curia di). Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800: Atti del seminario internazionale di studi in memoria di Francisco Tomás y Valiente. Milano: Giuffrè editore, 1998.
- STROUD, B. Hume Filosofía Contemporánea. Trad. Antonio Zirón. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- THIERS, L. A. La propiedad. Madrid: Librería de Antonio Novo, 1880.
- VALENCIA RESTREPO, Hernán. Nomoárquica, Principialística Jurídica o Los Principios Generales Del Derecho. Segunda Edición. Bogotá: Temis, 1999.
- WALZER, M. Diritti costituzionali e forma della società civile. En: BONAZZI, T. (editor). La costituzione statunitense e il suo significato odierno. Bologna: Il Mulino, 1988.
- WALZER, M. On Toleration. New Haven: Yale University Press, 1997.