

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTA DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FILOSOFÍA

"

"

“ORDEN SIN DESIGNIO RACIONAL.
HUME: LA JUSTICIA COMO UNA CONVENCION”

TRABAJO DE TESIS
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUIS ENRIQUE SEGOVIANO CONTRERAS

ASESOR:
JULIO ENRIQUE BELTRÁN MIRANDA

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Este trabajo está dedicado a mi mamá.

Sra. Delfina Contreras Guerra

Gracias por la infinita perseverancia con que me has apoyado todos estos años. Gracias por haberme dado la fuerza suficiente y el apoyo incondicional en cada momento de mi vida. Sin ti, simplemente esto no se habría hecho.

Gracias mamá

Mónica.

Eres la persona que le dio un nuevo sentido a mi vida estos últimos años, para disfrutar las cosas que te suceden, lo que buscas, y las que esperas que se realicen. Gracias por haber estado conmigo, me has enseñado mil cosas que sin ti jamás habría vivido

Gracias por haber compartido este viaje a ninguna parte en la filosofía

Julio.

Gracias por tu tiempo e instrucción. Pero sobre todo gracias por tu amistad y sincera claridad en la manera de trabajar conmigo. No te imaginas cuánto he aprendido, no sólo en tus clases y en tus conversaciones, sino en tu manera de realizar las cosas que he asumido como parte de mis objetivos personales.

Gracias por todo tu apoyo

11

Luis Enrique Segoviano Contreras

Índice del trabajo

Página

| | |
|----------------------|---|
| I. Introducción..... | 5 |
|----------------------|---|

Capítulo 1. El problema general del orden

| | |
|---|----|
| <u>1. La definición del orden</u> | 15 |
| 1.1. El constructivismo social..... | 15 |
| 1.2. La definición y los criterios del orden..... | 18 |
| 1.3. Análisis del orden social..... | 21 |
| <u>2. El estado de naturaleza de Hobbes</u> | 24 |
| 2.1. La situación inicial: el conflicto y la competencia..... | 24 |
| 2.2. El estado de naturaleza. Un Dilema del Prisionero..... | 27 |
| 2.3. La paradoja del gobernante..... | 31 |
| 2.4. <i>La sombra del futuro sobre el presente</i> | 36 |
| <u>3. El orden por coordinación social</u> | 38 |
| 3.1. Coordinación social..... | 38 |
| 3.2. Equilibrio y elecciones dominantes..... | 42 |
| 3.3. El orden de la justicia..... | 46 |

Capítulo 2. La justicia como una convención

| | |
|--|----|
| <u>4. Las circunstancias de la justicia</u> | 51 |
| 4.1. Escasez de recursos y generosidad limitada..... | 51 |
| 4.2. El Dilema de los Granjeros..... | 56 |
| 4.3. La solución al <i>Dilema</i> : la perspectiva a futuro..... | 60 |
| 4.4. La coerción interna de la cooperación..... | 65 |

| | |
|--|----|
| <u>5. La convención como ensayo y error</u> | 72 |
| 5.1. La ley de la estabilidad de la propiedad..... | 72 |
| 5.2. La indeterminación racional de la posesión..... | 75 |
| 5.3. La emergencia de la convención..... | 80 |
| <u>6. Gauthier: David Hume, contractarían</u> | 89 |
| 6.1. ¿Contractualismo hipotético?..... | 89 |
| 6.2. La convención como contrato..... | 94 |

Capítulo 3. Orden sin designio racional

| | |
|---|-----|
| <u>7. La virtud artificial</u> | 99 |
| 7.1. La aprobación moral de la justicia..... | 99 |
| 7.2. Del <i>es</i> al <i>debe ser</i> | 105 |
| 7.3. El progreso del sentimiento natural..... | 108 |
| <u>8. La justicia como un sistema de acciones</u> | 113 |
| 8.1. La cooperación anónima..... | 113 |
| 8.2. La metáfora de la bóveda..... | 118 |
| 8.3. La emergencia de la justicia..... | 121 |
| | |
| <u>II. Conclusiones</u> | 125 |
| Bibliografía..... | 133 |

I. INTRODUCCIÓN

1. El tema de investigación. El problema que se aborda en esta Tesis

El trabajo de investigación que aquí se presenta es un análisis de la teoría de la justicia de David Hume (1711-1776) Esta teoría de la justicia consiste en una concepción de la interacción social en la que los grupos humanos tienden a articular sus acciones mediante un conjunto compartido de reglas básicas. Desde el punto de vista de Hume, estas reglas son los criterios que determinan la apropiación de los bienes o posesiones materiales para cada individuo de manera consensual dentro de un grupo social específico. Estos conjuntos de reglas son aquello a lo que, de acuerdo con Hume, nos referimos como justicia. De esta manera, Hume caracteriza la conducta justa como parte de todos aquellos modos de organización social en que los individuos respetan las restricciones en la posesión, transferencia, y distribución de los bienes y recursos disponibles a cada población. El tema de la justicia en Hume engloba aquellos aspectos de las normas y reglas que permiten que los agentes mantengan alguna forma de asociación y cooperación para promover mejor sus intereses individuales a través de una coordinación colectiva.

Nuestro objetivo es mostrar que Hume aborda el tema de la justicia como un problema relativo al orden social; más exactamente veremos que la explicación del concepto de justicia implica para él, el estudio de los factores que determinan el surgimiento de la organización social. De acuerdo a nuestra interpretación, su análisis de los problemas sociales nos permite explicar cómo la adaptación recíproca de agentes, con mínimo interés por el bienestar general, puede conducir al éxito de la acción colectiva sin que sea necesario que haya un altruismo generalizado, en sentido fuerte, ni una imposición de control global. Éste es el enfoque interpretativo con que vamos abordar el concepto humeano de justicia como una teoría del orden social.¹

El análisis de Hume también nos permitirá mostrar por qué, en una población extensa de personas, las mismas reglas de propiedad establecen un cierto patrón de orden

¹ Véase Axelrod (1986), Axelrod (2004), y Hayek (1967:2)

en la manera de relacionarse unos con otros, el cual resulta favorable tanto al interés general como al interés particular de cada uno. El problema que vamos a tratar en este trabajo consiste en determinar cómo se establece un orden de justicia basado en una articulación de agentes al maximizar racionalmente sus intereses de manera que indirectamente logren favorecer el interés público. La resolución de este problema también daría luz a la cuestión de cómo se genera un orden social en ausencia de una institución de planeación o de control centralizado. Este problema se puede formular de la siguiente manera:

i) ¿Cómo resulta posible que los grupos de seres humanos ajusten su conducta mediante reglas de justicia formuladas y establecidas sin la intervención de una autoridad central, y accedan tácitamente a moderar su conducta mediante ellas?

2. Por qué debe ser resuelto este problema

El punto de partida de este trabajo es un argumento que Thomas Hobbes (1588-1679) plantea en el capítulo XIII de su obra *Leviatán* sobre la cooperación y el estado de naturaleza. La idea básica de Hobbes es que los individuos en una situación de cooperación potencial sólo podrán realizarla en tanto haya un agente externo -i. e. un gobernante- con la capacidad suficiente de castigar a las partes infractoras del pacto, pero no lo harán en ausencia de éste, aun cuando todos ellos perciban las ventajas que pierden por no hacerlo. La hipótesis de Hobbes que subyace a este argumento es que *sólo por vía de la coerción externa* en la interacción de los agentes optarán por respetar las reglas de justicia. A partir de su teoría de la justicia, Hume presenta un enfoque alternativo de este mismo problema. Para Hume, en oposición al punto de vista de Hobbes, los seres humanos pueden mantener un estado de justicia sin necesidad de que hayan establecido alguna autoridad central. En la actualidad, se ha reconocido que un extenso número de interacciones sociales se realizan sin mediación de alguna institución de control externo tales como algunos sectores del mercado informal o en ciertos hábitos y formas de vida en la sociedad moderna como la familia o las tradiciones culturales.² Y la justicia, similar a estas instituciones o

²Véase Axelrod (1986), Axelrod (2004), Hayek (1967:1), Sugden (1989)

características de las sociedades modernas, parece haberse establecido de manera espontánea y dinámica antes de que cualquier aparato gubernamental la hiciera efectiva en el ámbito social. Hume presenta una explicación general de la justicia que nos permite analizar la interacción humana basada sólo en los incentivos individuales de cada agente y en su propia adecuación a las circunstancias externas en que requieren colaborar por un interés común, aunque ese interés común sea solamente el de facilitar a todos en general la persecución de sus fines particulares. De este modo, Hume se centra en los factores internos de la interacción humana que paulatinamente dan paso a un nivel de organización social, más como una dinámica adaptativa que por una deliberación efectiva. La concepción de la justicia de Hume nos da un marco general de investigación que nos permite abordar muchas de las formas de interacción en que las disputas y conflictos por los recursos disponibles a un grupo extenso de individuos se resuelven mediante ciertos patrones de comportamiento definidos por principios generales.

3. El marco teórico de investigación

Como parte del marco teórico de trasfondo que emplearemos sobre el problema arriba planteado, nos avocaremos en el tema del orden social a partir de la justicia y el evolucionismo social de Friedrich Hayek (1967, 1985); en el estudio de la justicia como coordinación en *teoría de juegos* planteado por David K. Lewis (1969) y Peter Vanderschraaf (1998).

Hayek (1985) estudió intensivamente la posibilidad del surgimiento de formas de orden social sin la mediación de una autoridad gubernamental. Denominó a tal orden como un *orden espontáneo*.³ Una de las suposiciones esenciales de Hayek, es que las leyes que regulan la propiedad privada funcionan como un mecanismo que genera un orden sin que los agentes hayan podido vislumbrarlo así. Esta idea expresa una tesis actual del problema y métodos que estaremos aplicando para analizar la teoría de la justicia de Hume.⁴ A lo largo de este trabajo podremos mostrar en qué medida la teoría de la justicia de Hume

³ Véase especialmente Hayek (1985): Cap. 2

⁴ Hayek. *The political and legal philosophy of David Hume*. (1967:2)

anticipa o coincide con la noción de orden espontáneo de Hayek. De acuerdo con Lewis y Vanderschraaf, por otra parte, Hume explica la justicia a partir de diferentes juegos de coordinación en que los agentes se ven forzados a elegir entre varias estrategias posibles, y lo harán tomando en consideración la actuación previsible de los demás, para lograr su mejor resultado individual. Lo importante es que, en las situaciones descriptibles como “juegos de coordinación”, las estrategias que optimizan los resultados particulares son también aquellas que, tomadas en conjunto, logran el resultado óptimo para todos los participantes juntos. La característica básica de la coordinación es que se describe un ambiente de interacción en donde los individuos encuentran un amplio margen de coincidencia en sus intereses individuales. Emplearemos esta característica para reconstruir los factores sociales con que Hume plantea la interacción basada en la justicia.

Aunque utilizaremos otras referencias, la mayor parte del marco teórico que emplearemos estará dado por el enfoque de Friedrich Hayek, aunque también emplearemos algunas tesis de David Lewis (1969) y Peter Vanderschraaf. A medida que avancemos en esta investigación, iremos agregando diferentes perspectivas para interpretar y ampliar los argumentos de Hume, basados esencialmente en nociones como cooperación, reglas, y adaptación, tomadas básicamente de Robert Axelrod, David Gauthier y William Charron.

4. Alcances de esta investigación

4.1. Objetivos

Para realizar este trabajo nos hemos propuesto dos objetivos:

- 1) Exponer y desarrollar el conjunto de condiciones con que Hume caracteriza una interacción social basada en la justicia; y, principalmente,
- 2) Presentar una interpretación y análisis de la teoría de Hume de que la justicia es resultado de lo que denomina una “convención”.

El concepto clave de esta tesis es el de convención. Con este término, tal como lo presenta Hume, se engloba tanto el conjunto de reglas particulares de propiedad, como al proceso mismo mediante el que éstas se establecen. Nosotros versaremos nuestra atención principalmente en esta segunda acepción del término –i. e. en la convención como proceso– según el cual las personas van adaptando dinámicamente sus acciones a un conjunto común de condiciones previas y de reglas en acumulación progresiva que determinan la manera final de organizarse a nivel social. El aspecto crucial de este procedimiento es el problema de seleccionar colectivamente algunos criterios de propiedad de entre una diversidad mayor de criterios posibles. En este sentido, el problema es cómo surge una de las convenciones posibles en una situación en la que hay un número mayor de otras posibles convenciones que también podrían haberse seleccionado. Como espero mostrar, Hume plantea una dinámica social que permite explicar la paulatina adopción –y a veces corrección– de una convención de justicia en un ambiente donde los agentes tienen múltiples opciones de interacción. Esta dinámica consiste básicamente en un proceso de *ensayo y error*, y en un criterio de éxito, consistente en una *selección al medio a través de las reglas adoptadas*.

Para comenzar, expondremos las condiciones naturales y sociales que, de acuerdo con Hume, forman parte de toda situación de interacción humana en general; posteriormente expondremos también la manera en que, a partir de las mismas, se lleva a cabo el proceso de ensayo y error en las reglas de propiedad que producen y mantienen el orden de justicia. Al desarrollar estos dos aspectos, podremos dar una solución factible al problema que hemos planteado en (i).

4.2. Metodología

Para analizar los ejemplos de interacción con que Hume describe la justicia, emplearemos la perspectiva de la moderna *teoría de juegos*. Aplicaremos algunos conceptos básicos de la teoría de juegos para clarificar y sistematizar las variables implicadas en la resolución de los conflictos de justicia.⁵ Desde este punto de vista, analizaremos las diferentes situaciones de los agentes como problemas de interacción

⁵ Algunos textos son Axelrod (1986), Lewis (1969), Vanderschraaf (1998)

estratégica en que el resultado total de la misma vendrá dado por la combinación de las decisiones individuales en un conjunto de soluciones posibles. Una manera de representar los resultados de la interacción es mediante lo que en teoría de juegos se conoce como *matriz de pagos*. Como la mayor parte de los juegos que estaremos presentando serán bipersonales, es decir, constan de dos agentes, la manera más simple de mostrar las situaciones resultantes de cada combinación de estrategias disponibles para cada uno de los dos es asignándoles una posición de fila y de columna respectivamente. Como se muestra en la siguiente tabla.

Matriz ejemplo

| | | | |
|------------------------------|---|---------------------------------|----------|
| | | Jugador de columna: Agente 2 | |
| | | 1 | 2 |
| Jugador de fila: Agente 1 | 1 | 2 1 | .3 .3 |
| | 2 | .4 .3 | 2 1 |

En este sencillo ejemplo de una *matriz*, cada jugador tiene dos estrategias a elegir, las cuales, combinadas con las del otro jugador, determinan cuatro posibles estados finales con diferentes beneficios (o “pagos”), tanto para él como para el otro (indicados por el índice de utilidad en la esquina más cercana a cada uno de ellos en cada celda). El número en la parte inferior de la casilla es el beneficio particular que obtiene el jugador que elige entre las filas, y el número en la parte superior lo es para el de columnas. Dependerá de la descripción que se haga de cada situación concreta lo que nos permita determinar los pagos que corresponden a sendos participantes en cada celda y por consiguiente cuáles son los incentivos relativos de cada jugador para elegir entre las estrategias a su alcance. Ya

tendremos oportunidad de ir analizando las circunstancias específicas en que los filósofos describen la interacción humana para cada uno de los juegos relevantes. Una de las ventajas de este método es que hará más precisa la representación de las diferentes hipótesis sobre el orden social que estaremos sometiendo a examen.

Aunado al uso de las *matrices*, aplicaremos algunos sencillos *teoremas* para exponer las dificultades o las características de las situaciones que estemos analizando.⁶ Estos teoremas son fórmulas o categorías que permiten decidir entre las diversas resoluciones para cada problema cuál se efectuaría entre agentes racionales o agentes que tuvieran la oportunidad de llevar a cabo varias pruebas de ensayo y error, y adaptarse a la conducta esperada de su contraparte. Es decir, que la solución a un juego de interacción satisfaga las condiciones de explicación y que nos permita ahondar más dentro de los problemas en el tratamiento inicial.

Esta manera de representar las situaciones de interacción facilita nuestra comprensión de las características esenciales de la dinámica social. Por una parte, nos permite clarificar algunos aspectos constitutivos de la decisión colectiva como la cooperación y el conflicto bajo una perspectiva más manejable, por estar expresada mediante la asignación de valores numéricos a los intereses de los individuos. Esto evita apelar a comparaciones cualitativas siempre vagas e innecesarias. Y por otra parte, también nos permite determinar las limitaciones al estudiar las interacciones sociales en forma bipersonal y extrapolar los resultados obtenidos a otros dominios del ámbito social en que concurren muchos otros factores.

4.3. Limitaciones de este trabajo.

En este trabajo presentaremos una interpretación de la teoría de la justicia de Hume. Las ideas y argumentos expuestos estarán siempre en referencia a las concepciones particulares de Hume sobre el tema. Ciertamente, estaremos agregando algunas nociones

⁶ Uno de los teoremas es el clásico Dilema del Prisionero que facilita representar las situaciones en que el conflicto entre agentes dificulta la cooperación. Otros ejemplos son Dilema de los Granjeros, o juegos de Coordinación.

tomadas de otros filósofos para ampliar o clarificar las tesis expuestas, pero limitados al enfoque planteado por Hume. En este sentido, el lector no encontrará un estudio comparativo de diversas perspectivas de la justicia, sino que estaremos limitándonos a las definiciones humeanas basadas principalmente en los textos del *Tratado de la naturaleza humana* (1988; de aquí en adelante *Tratado*) y la *Investigación sobre los principios de la moral* (1991; de aquí en adelante o *Ipmoral*).

Otra limitación de este trabajo es que hemos adoptado un enfoque descriptivo y no normativo para analizar los conceptos de la justicia. Se trata más bien de un trabajo de filosofía social en que tratamos de captar cuestiones fácticas de la interacción social antes que las condiciones normativas que justifiquen las reglas de justicia sobre la base de nuestras propias (y vagas) nociones implícitas de lo que es justo e injusto. Dejaremos de lado este posible enfoque al abordar las nociones de *reglas de propiedad, normas de justicia, sistema de conducta*, etcétera, y las veremos exclusivamente como cuestiones de hecho. Aunque un análisis normativo de la justicia no deje de ser posible, es algo que simplemente no trataremos en este trabajo.

Esta Tesis se encuentra dividida de la siguiente manera. En el Capítulo 1, se exponen los conceptos y los problemas generales que abordamos a lo largo de este trabajo. Introducimos al lector a nociones tales como *orden, cooperación, coordinación*, aplicados a las concepciones del estado de naturaleza y de justicia de Hobbes y Hume respectivamente. Expondremos de manera sucinta una interpretación de la idea del *estado de naturaleza* de Hobbes como un problema del **Dilema del Prisionero** sólo como referencia para entender una cierta concepción del orden social. A partir de este argumento, tendremos una primera aproximación a lo que Hume engloba bajo el título de conflictos relacionados a la justicia.

En el Capítulo 2 desarrollaremos una exposición y análisis de la concepción de la justicia de Hume. Se trata de exponer, en detalle, el conjunto de características de la interacción humana en que Hume considera el fenómeno de la justicia. Presentaremos la noción de *convención*, junto con las condiciones que posibilitan la justicia, y las dificultades estratégicas que surgen en ese contexto. Todo esto se hará desde la perspectiva de que los órdenes sociales se generan dinámicamente en la interacción social de sus miembros, y sin la intervención reguladora de un agente central. También abordaremos, en

la última parte, una interpretación de la justicia de Hume presentada por Gauthier (1979) diferente de la que habremos de sostener en este trabajo.

Para finalizar, en el Capítulo 3, se estudiarán algunas consecuencias que esta teoría del orden social tiene en el ámbito de la moralidad. Para esto, expondremos la idea de Hume de la virtud artificial y la aprobación moral de la justicia. Terminaremos este trabajo con un argumento que nos permita comparar la teoría de la justicia de Hume con lo que en la actualidad se denomina un “fenómeno emergente”.

Quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, la institución que me ha permitido recibir una preparación a nivel profesional. En particular, a los profesores y empleados administrativos de la Facultad de Filosofía y Letras, cuya labor hizo posible mi preparación en el área de Filosofía. Asimismo, agradezco a los responsables y participantes del Proyecto PAPIIT número IN405008 dirigido por los Profesores Carlos Pereda Failache y Efraín Lazos Ochoa, en el cuál participé y recibí beca para llevar acabo esta investigación.

CAPÍTULO 1:

EL PROBLEMA GENERAL DEL ORDEN

But somehow, untutored intuitions about self-organization without central direction do not carry over to the artificial systems of human society. I retain vivid memories of the astonishment and disbelief expressed by the architecture students to whom I taught urban land economics many years ago when I pointed to medieval cities as marvelously patterned systems that had mostly just “grown” in response to myriads of individual human decisions. To my students a pattern implied a planner in whose mind it had been conceived and by whose hand it had been implemented. The idea that a city could acquire its pattern as naturally as a snowflake was foreign to them. They reacted to it as many Christian fundamentalists responded to Darwin: No design without a Designer!¹

HERBERT SIMON

¹¹ “Pero, no obstante, intuiciones comunes sobre la auto-organización sin una dirección central no son llevadas a los sistemas artificiales de la sociedad humana. Retengo vívidos recuerdos del asombro y la incredulidad expresada por mis estudiantes de arquitectura, a quienes les hablaba sobre economía urbana muchos años atrás, cuando les señalaba a las ciudades medievales como sistemas de patrones que maravillosamente habían surgido en respuesta a las miríadas de las decisiones individuales humanas. Para mis estudiantes, un patrón implicaba un planeador en cuya mente había sido concebido y por cuya mano había sido implantado. La idea de que una ciudad podía adquirir un patrón tan naturalmente como un copo de nieve era extraña para ellos. Ellos reaccionaron como muchos fundamentalistas cristianos le respondieron a Darwin: ¡No hay diseño sin diseñador!”

1. LA DEFINICIÓN DEL ORDEN

1. 1. El constructivismo social

En sus *Diálogos sobre la religión natural*, Hume aborda un problema sobre la demostración de la existencia de Dios. El título que comúnmente se le atribuye a este argumento teológico es el del **Argumento del Designio**. El tema de este argumento gira en torno al origen del orden en el universo. Se trata de presentar una justificación para demostrar a una naturaleza divina como causa del orden que se presenta en el mundo natural. La idea básica que se plantea en este problema es que el orden del mundo es prueba de designio de alguna inteligencia racional superior.

Mirad el derredor del mundo, contempladlo en su totalidad y en cada parte, y veréis que no es otra cosa que una gran máquina subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas...Todas estas varias máquinas están ajustadas entre sí con una exactitud que produce la admiración de todos los hombres que las han contemplado. La curiosa adaptación de los medios a los fines que puede observarse en la naturaleza, se asemeja con exactitud a los productos del cuño humano: ideas, pensamiento, sabiduría e inteligencia” (Hume, 1999: 46-47)

Hume presenta el Argumento del Designio como un argumento analógico en que a partir de efectos similares se deducen causas similares. La idea puede expresarse así. Por experiencia sabemos que, según lo expone Hume, la materia no puede organizarse por sí misma en edificios, casas, o barcos. Las piedras, la madera, etcétera, nunca se van a constituir por sí mismas hasta llegar a conformarse como una casa o en un barco. Estos productos artificiales –como las casas, los barcos, los relojes- son un ejemplo de que se requiere necesariamente un plan mental, i. e. un designio racional, como un elemento organizador en la materia para producir tales cosas. Así como para producir una casa se requiere la mente humana que prevea un plan para realizarla, así también para organizar la totalidad del universo se requiere una Mente superior capaz de organizar cada una de las

partes en un todo ordenado. La conclusión es que el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente e inteligencia del hombre.

Este es un tema del que aquí simplemente no nos ocuparemos. Sin embargo, hay una tesis que subyace a este problema que bien puede considerarse como una concepción general del orden: esta tesis es que el orden es resultado o deriva de un acto racional. En el **Argumento del Designio**, tal conexión entre el orden y la razón es suficiente para justificar que el orden general que percibimos a nuestro alrededor es prueba de la existencia de un Arquitecto racional que así lo hizo. Esta concepción que se ha empleado en el problema del orden natural del mundo es, en cierta medida, la misma que se ha utilizado para tratar de explicar cómo surge el orden en la sociedad humana. Friedrich Hayek (1985) señala que hay una concepción racionalista que tiende a explicar las formas de organización social en general como el producto de un diseño deliberado.² Las instituciones sociales –como las normas y las leyes- se consideran como el resultado de un plan racional o deliberado con que los seres humanos previeron los medios más adecuados para reunirse en sociedad y cooperar unos con otros. El orden social, del mismo modo que el orden natural, se estudian como el producto de un diseño racional como único factor capaz de organizar una multitud de partes –individuos o materia- en un todo articulado y definido. Esta concepción fundamental del orden en lo que concierne a la interacción humana, según Hayek, fue propugnada en la época moderna por el filósofo Thomas Hobbes:

El deseo de reestructurar la sociedad conforme al modelo que nos ofrece el organismo humano que, a partir de Hobbes, ha dominado el racionalismo político, atribuyendo a la Gran Sociedad propiedades que sólo los individuos u organizaciones deliberadamente creadas pueden poseer. (Hayek, 1985: 72)

De acuerdo con Hayek, Hobbes plantea la estructura del orden civil como una maquinaria susceptible de descomponerse en sus partes más pequeñas –en este caso individuos- y volverse a conformar mediante un proyecto racional. Como señala el propio

² Hayek (1985): Cap. 1.

Hobbes, principio de su *Leviatán*, se trata de un proyecto en que el hombre, al imitar la naturaleza, se encarga de diseñar un orden civil, con el fin de asegurar su existencia y seguridad individual dentro de una multitud organizada de individuos.³ En este aspecto, la tesis de que los hombres logran reunirse en un orden coherente y organizado a partir de un acto racional, es similar a la hipótesis del **Argumento del Diseño** de que detrás del orden –natural o social– hay una inteligencia susceptible de realizarlo. Esto implica un método particular para abordar el estudio de la actividad humana, según la interpretación de Hayek (1985), en que los individuos van *construyendo* el mecanismo del orden social con el fin de materializar sus propósitos individuales a través de un orden colectivo. Hayek lo denomina *constructivismo racionalista*. Desde este punto de vista, los propósitos que los hombres se han fijado sólo se lograrán con reglas y normas que hayan sido instituidas como parte de una deliberación efectiva en lo que pretenden realizar.

Sostiene dicho enfoque que las instituciones sólo pueden propiciar los fines por el hombre propugnados en la medida en que hayan sido al objeto deliberadamente creadas; entiende, que en muchas ocasiones, la simple existencia de una institución es prueba suficiente de que la misma fue creada con una determinada intención (Hayek, 1985: 30)

Para Hobbes, el *Estado* es un artificio que los hombres establecen como un cálculo racional tanto en lo que resulta mejor para cada uno como en lo que es óptimo para todos. Y es en este sentido en que se plantea una conexión entre el orden y la razón. Ahora bien, ¿deben los agentes asumir como parte de sus propósitos individuales *construir* un orden civil? En la sección (2) presentaremos una interpretación de la idea de *estado de naturaleza* de Hobbes en que describe algunos rasgos de la interacción humana y las circunstancias en que plantea el establecimiento del orden social. A partir de esta interpretación, mostraremos una dificultad esencial si los agentes necesitan una coerción de

³ Hobbes (1940): “El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos república o *Estado* que no es sino un hombre artificial...para cuya protección y defensa fue instituido” (*Introducción*: 3)

una autoridad central para alcanzar un bien colectivo. Pero antes vamos a clarificar algunas nociones generales que emplearemos en otras partes de este trabajo.

1.2. La definición y los criterios del orden

Uno de los principales conceptos que estaremos estudiando en este trabajo es el del orden social. Utilizaremos la definición de “orden” de Hayek (1985) para interpretar y analizar las diferentes situaciones de interacción que describen Hobbes y predominantemente Hume en relación a los problemas de justicia y cooperación.

Denominaremos “orden” a un estado de cosas en el cual una multitud de elementos de diversa especie se relacionan entre sí de tal modo que el conocimiento de una parte espacial o temporal del conjunto permite formular, acerca del resto, expectativas adecuadas o que, por lo menos, gocen de una elevada probabilidad de resultar ciertas. (Hayek, 1985: 76)

Partiendo de esta definición, asumiremos que los elementos que constituyen el todo son agentes humanos interactuando en diferentes modos de asociación en un contexto social específico. Esta interacción no se produce de manera arbitraria o azarosa, sino que se realiza mediante diferentes conjuntos de reglas que determinan las formas de conducta que todos pueden seguir. Ahora bien, Hayek enfatiza el hecho de que el conocimiento de un dominio particular nos permite inferir algo acerca del comportamiento de los elementos en otro dominio. Esto implica que, dentro de un orden social determinado, los agentes se comportarán de maneras similares unos con otros, lo que les permitirá hacerse expectativas sobre sus acciones cuando tengan la oportunidad de relacionarse. Por lo tanto, en un orden social, los individuos estarán actuando con ciertas expectativas de la realidad –de su entorno- y de los demás que les asegurará el logro de sus intereses individuales.

Al vivir en sociedad y tener que cubrir la mayor parte de nuestras apetencias mediante diversas formas de mutua cooperación, es evidente que, por lo que respecta al ajeno actuar, el logro de los personales propósitos dependerá de la coincidencia de nuestras expectativas con la realidad. (Hayek, 1985: 77)

En este trabajo, estaremos analizando diferentes criterios para determinar cómo surge y se establece el orden social. De manera particular, podemos distinguir tres perspectivas para abordar este problema:

- i) El orden por coerción externa
- ii) El orden por coordinación social
- iii) El orden por cooperación anónima

El breve análisis interpretativo sobre el problema del *estado de naturaleza* de Hobbes será un ejemplo básico para estudiar una primera perspectiva del orden social: la cooperación por coerción externa.⁴ Ésta es la forma más simple y directa de analizar cómo algunos agentes pueden mantener sus acciones en una interacción regular y estable. Se trata de una interacción donde un conjunto de agentes se relacionan entre sí mediante la acción coercitiva de una instancia superior, que determina lo que corresponde hacer. Desde este punto de vista, el orden social ha de basarse en una relación de mando y obediencia. Cuando consideramos una sociedad altamente organizada, usualmente imaginamos un agente externo –o interno- responsable de guiar, dirigir, o controlar dicha organización. Este agente organizador es particularmente diferenciable al ejercer su influencia sobre el resto de la población. Así el criterio de orden que estudiaremos en este caso es mediante un control centralizado de la interacción social. Cuando estudiemos el argumento de Hobbes, veremos algunas dificultades que se producen en dicha perspectiva sobre el método de coerción al que apela para solucionar el problema de asociación en el estado de naturaleza.

⁴ Tal perspectiva del orden será estudiada en la sección (2) de este capítulo: El estado de naturaleza de Hobbes

La concepción de la justicia de Hume, nos permitirá analizar un nuevo enfoque del orden social: la coordinación social.⁵ Desde este punto de vista, los agentes pueden lograr un cierto orden a nivel colectivo articulado a través de un conjunto de reglas de conducta sin la intervención de una autoridad central. Esto resulta posible mediante un nuevo conjunto de factores de una situación en que los individuos, de manera gradual y sin deliberarlo, alcanzan un beneficio individual y colectivo al probar y corregir diferentes conjuntos de reglas en su interacción constante y efectiva. En esta forma de interacción que plantea Hume, todos contribuyen eventualmente al orden resultante a medida que logran coincidir sus conductas dentro de un mismo patrón de comportamiento. Desde este punto de vista, un determinado nivel de organización no prevalece por la acción de un agente ordenador, sino que resulta del efecto de la interacción misma de las personas. El problema en este nuevo enfoque no está en el conflicto de cooperación inicial, sino en la adecuación de un mismo criterio por parte de todos los agentes cuando cabe la posibilidad de elegir entre un gran número de soluciones posibles. Así un factor clave para estudiar este criterio es el *tiempo*. Sólo a través de un largo proceso de adecuación es que los agentes logran mantener una interacción continua mediante un cúmulo de estrategias permitidas. Por tal razón, se trata de un orden por *ensayo y error*.⁶

En la última parte de nuestro trabajo investigaremos, brevemente, un tercer criterio de orden que se caracteriza por una forma de organización social con una multitud de agentes dispensándose servicios o beneficios mutuos sin que haya habido la intención o previsión por parte de los mismos: la cooperación anónima. Estudiaremos este último criterio de orden basándonos en un argumento que Hume plantea en la *Investigación sobre los principios de la moral*.⁷ La idea consiste, básicamente, en que el orden es un sistema de convenciones, que sólo puede mantenerse mediante la aplicación general de las reglas sin atender las circunstancias particulares en que se produce la interacción entre ciertos individuos en un contexto específico. Ésta sería la forma del orden social en una población extensa donde los individuos se prestan servicios mutuos mediante una intrincada articulación de prácticas a través de la aplicación general de leyes para todos los miembros.

⁵ Éste se desarrolla principalmente en la sección (5): La convención como ensayo y error

⁶ Un ejemplo específico de este tipo de orden se encuentra en la parte (5.2): La emergencia de la convención

⁷ Se trata del apéndice III de dicho texto.

Se trata de un nivel de organización en que las personas mantienen un esquema de comportamiento si logran articular la búsqueda de sus intereses individuales a través de un sistema general de reglas sin que haya una planificación del mismo. De esta manera, todos al buscar sus intereses individuales, se procuran beneficios mutuos aunque no haya sido la intención de ninguno hacerlo así. Por tanto, como adelante señalaremos, se trata de un *orden sin designio racional*. De este modo, llegaremos a una concepción de la justicia –i.e. del orden social- diametralmente opuesta a la concepción racionalista de Hobbes.

1. 3. El análisis del orden social

En esta parte, vamos a exponer un aspecto esencial con que los filósofos han estudiado las características en que se produce la interacción humana. Este aspecto consiste en un conjunto de rasgos morales que se le atribuyen a los seres humanos y del entorno físico que determinan la condición de los individuos para lograr o no un beneficio colectivo. Se trata de lo que aquí denominaremos la *situación inicial de interacción*. En esta situación inicial, los filósofos describen, por una parte, cuáles son los incentivos de cada agente para actuar recíprocamente con los demás y, por otra parte, las circunstancias externas que determinan la posición estratégica de unos agentes en relación con otros.⁸ A partir de este aspecto de investigación, los filósofos engloban un conjunto de condiciones mediante las que los seres humanos, actuando colectivamente, alcanzan un propósito común o, por el contrario, terminan en una situación peor para todos. En este trabajo, podremos mostrar que las diferencias en las condiciones iniciales en que Hobbes y Hume describen la interacción humana abre un amplio margen de posibilidades para explicar cómo las personas se relacionan dentro de un esquema de comportamiento definido. Aquí abordaremos dos rasgos esenciales que se han definido dentro de esta conjetura sobre la condición humana:

⁸ Esta situación inicial es lo que comúnmente se hace equivalente al *estado de naturaleza*. Esta definición es correcta para el planteamiento de filósofos como Locke, Rousseau, y Hobbes. Pero no se ajusta al enfoque de Hume. Más adelante veremos que, aunque Hume no estipule algo como el *estado de naturaleza*, presenta otra forma de establecer las condiciones iniciales de la justicia. Véase la sección (4): Las circunstancias de la justicia.

- i) La sociabilidad humana, y
- ii) Las características del entorno natural

La primera de estas características es el grado de *sociabilidad* que se atribuye a los seres humanos. Para algunos filósofos, como Hume, por ejemplo, la cooperación y la amistad son parte esencial de la naturaleza humana, mientras que para otros, como en el caso de Hobbes, son rasgos impuestos por una necesidad externa y de sobrevivencia. Cada uno de estos puntos de vista, nos permite remarcar las diferencias en los motivos que tienen los individuos para disponerse a cooperar con los demás. Pongamos atención, por ejemplo, en una descripción que hace Hobbes con respecto a la disposición de los seres humanos para confiar en lo que otros pueden hacer.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente...Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aún sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene así, de sus conciudadanos cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? (Hobbes, 1940: 103)

Para Hobbes, los seres humanos muestran una tendencia constante a la disociación y pugna, y sólo socializan por una necesidad de mutua conservación individual. Así la situación inicial que describe Hobbes estará marcada por un predominante conflicto de intereses. De este modo, los aspectos en que Hobbes describe la sociabilidad humana están reducidos por el mero interés individual sin que haga alusión a una disposición afectiva en el ámbito social. Aunque, como veremos en la siguiente sección, sus intereses no divergen completamente, la predisposición natural de los agentes está en sacar y obtener los beneficios individuales a costa de los demás. Una percepción alternativa de la sociabilidad,

la presenta Hume, al enfatizar que una parte importante de la actividad social de los seres humanos está basada en el afecto y simpatía que unos a otros se muestran naturalmente.

Un hombre que va paseando, ¿pisaría con el mismo gusto los pies de una persona con gota, y contra la que no tiene nada, que la dura piedra y el pavimento? Sin duda hay una diferencia entre un caso y el otro. Es seguro que tenemos en cuenta la felicidad y la desdicha de los demás al ponderar los diversos móviles de una acción y que nos inclinamos por la felicidad de los demás cuando no hay consideraciones privadas que nos lleven a buscar nuestra propia promoción o beneficio mediante el daño a nuestros semejantes. (Hume, *Ip moral*: 94)

De acuerdo con Hume, la simpatía o el interés por otros en los seres humanos tiene una fuerte influencia en la manera en que se realiza la convivencia social. No se trata, como pretende Hobbes, de una mera necesidad externa, sino de una motivación natural en que entran en juego los intereses de los demás. Parte de la concepción de la naturaleza humana tal como la describe Hume, consiste en enfatizar que los individuos actuarán de tal manera que favorecerán mutuamente sus intereses individuales. Esto implica un punto de vista diferente al de Hobbes sobre las condiciones iniciales en que los seres humanos llegan a socializar unos con otros.⁹ Aunque esto sea sólo una primera aproximación, nos permite mostrar las dos formas generales en que estaremos representando la interacción humana. Tal interacción se trata, o bien de una situación en que los agentes estarán compitiendo al buscar sus intereses individuales, o bien de un juego en que articularán sus decisiones para conseguir un beneficio mutuo que de otra manera no podrían alcanzar. Estas diferencias aluden a los rasgos de la motivación humana con que cada filósofo describe las condiciones iniciales en que resulta plausible alguna forma de asociación o cooperación.

La otra característica que se deriva de la hipótesis de la *condición natural* es sobre las circunstancias del entorno natural en que se lleva a cabo la interacción humana. Tanto Hobbes como Hume describen un ambiente en que los recursos –o bienes materiales- son escasos para los individuos de un grupo. El problema en común que ambos abordan es

⁹ Puede compararse esta diferencia en las secciones (2.1) y (4.1)

determinar cómo los individuos pueden mantener y apropiarse de dichos bienes de manera estable para cada uno que evite la intromisión arbitraria de los demás. Se trata de mostrar cómo los seres humanos pueden darse mutua seguridad en las formas de comportamiento que adoptarán al relacionarse con sus congéneres sin que ello implique una amenaza de perjuicio o pérdida para todos. Desde este punto de vista, los individuos se enfrentan al problema sobre cómo hacerse una expectativa exitosa sobre la manera en que otros actuarán en relación a las cosas que cada quien puede poseer. Como estudiaremos adelante, Hobbes y Hume tienen un enfoque particular para recrear las condiciones materiales en que los individuos interactúan. Para Hobbes, como desarrollamos en la sección (2.1), se trata de una interacción en que los agentes buscan los mismos bienes y posesiones, lo que deriva en un conflicto de intereses. Pero Hume, por otra parte, enfatiza que los agentes buscan más una distribución equitativa de las posesiones que ya tienen y las dificultades están en seleccionar un criterio que sea un resultado óptimo para todos. En este sentido, las circunstancias del entorno natural son un factor determinante en las formas de interacción que se pueden desarrollar en un contexto social. A medida que vayamos reconstruyendo el ambiente de interacción, que tanto Hobbes como Hume plantean para abordar los problemas de acción colectiva, podremos mostrar cómo cambian también los incentivos y las reglas de acción que permiten a los individuos establecer y mantener un orden social. Comencemos con un problema que plantea Hobbes en el *estado de naturaleza*.

2. EL ESTADO DE NATURALEZA DE HOBBS

2. 1.La situación inicial: el conflicto y la competencia

En esta sección, vamos a presentar una interpretación del argumento de Hobbes sobre el *estado de naturaleza*. No se pretende una descripción exhaustiva de la explicación hobbesiana, sino de captar algunos rasgos esenciales que nos permitan enfocar un ejemplo del orden social por coerción externa y derivar los problemas que se siguen de ella.

Lo que Hobbes denomina el *estado de naturaleza* puede interpretarse como una hipótesis de un ambiente de interacción posible. Se trata de una manera particular en que se representa a los seres humanos en un ámbito de actuación dado. A partir de esta idea, Hobbes presenta un análisis sobre las posibilidades de acción que tienen los seres humanos al interactuar. Esta hipótesis es la situación inicial en que Hobbes describe la interacción humana: Los seres humanos son agentes dentro de una situación de mutua competencia. El interés particular de cada uno lo pone en una posición de conflicto al interactuar con otros.

Hobbes describe la interacción humana, dentro de un *estado de naturaleza*, como una competencia por los mismos bienes y cosas del entorno en que el interés de cada individuo se ve obstaculizado por el interés de otros. Esto se debe a que los seres humanos, *por naturaleza*, comparten un conjunto de características físicas tan parecidas que, aunque unos puedan ser más fuertes o diestros que otros, las diferencias en aptitudes no son lo suficientemente considerables para que uno adquiera un bien externo y pueda privar a los demás de eso mismo. Esto implica que ninguno está en mejor posición con respecto a los demás en cuanto a las cosas que puede alcanzar y también en cuanto a los medios que pueda valerse para ello.¹⁰ Los agentes se encuentran en una posición similar uno con respecto a otro en lo que pueden conseguir y en los medios que pueden utilizar para lograrlo. De acuerdo con Hobbes, no hay ninguna diferencia crucial entre ellos que les asegure retener o adquirir una cosa y que puedan mantenerla contra la intromisión de los demás. Por esta razón, no hay algo para cada uno que les impida a unos más que a otros actuar hacia un determinado beneficio que puedan disfrutar. Esto implica que hay una *igualdad* en las condiciones estratégicas a partir de las que se realiza la interacción. Y de esto se deriva lo que Hobbes llama la condición natural en que se encuentran los seres humanos.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. (Hobbes, 1940: 101)

¹⁰ Hobbes (1940): "La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que...la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él" (100)

Esta igualdad natural en la condición de los seres humanos, según Hobbes, los coloca en un estado de conflicto cuando pretenden las mismas cosas. Esto resulta así debido a que Hobbes asume que los seres humanos en condición de naturaleza son agentes independientes y autónomos que no restringen sus acciones a ninguna ley o regla de conducta. Al haber la misma posibilidad de conseguir lo que pretenden, el mayor impedimento de cada uno está en el modo en que otros actúan para lograr el mismo beneficio. En ese conflicto el interés de uno se vuelve un obstáculo para el interés de otro. Y la consecuencia inevitable de eso es que cualquier individuo, antes de poder procurarse de las cosas que le interesan, debe de ser capaz de contener las posibles acciones hostiles de los demás. Así, el máximo beneficio que cualquier agente puede obtener, se realiza socavando los esfuerzos de los otros por procurarse los mismos objetos de su interés. Lo que mejor asegura el éxito inmediato de la acción individual de uno, es la represión de la acción de los otros. Un ejemplo básico de Hobbes para ilustrar este argumento es la preservación por dominación.¹¹ Todos pueden preservar su vida si conviven de manera pacífica, pero cada uno también puede aumentar su propia seguridad si logra sojuzgar a los demás. Si dominara a los otros, un agente podría ampliar sus posibilidades de vida, pero sólo mientras mantenga subyugados a sus posibles agresores. La preservación individual se alcanza en más alto grado a medida que la dominación es mucho mayor. Por lo tanto, lo que resulta mejor para cada individuo en el estado de naturaleza se logra a costa del beneficio de los demás.

De acuerdo con la hipótesis de Hobbes, a medida que uno pretende realizar su interés a costa de otro, se va generando un ambiente que oscila entre la dominación y la explotación. Esta idea queda expresada en la metáfora de “una guerra de todos contra todos”.¹² Lo que aquí expresa Hobbes es sólo la consecuencia necesaria cuando todos buscan su beneficio mediante la perpetua dominación. Pero sería erróneo considerar que esta posibilidad agota las todas las opciones de que disponen los agentes. Este ejemplo también muestra otro aspecto del análisis de Hobbes. Aunque cada individuo estará mejor si logra someter a otros en esta condición natural, también cabe que pueda alcanzar su seguridad individual si logra pactar con los demás de no agredirse ni atacarse unos a otros.

¹¹ Hobbes (1940): 101

¹² *Leviatán*: 102

En la hipótesis del estado de naturaleza, los seres humanos no interactúan dentro de una absoluta oposición de intereses. Para Hobbes, los seres humanos no sólo conservan su vida y sus pertenencias agrediendo unos a otros, también pueden regular sus acciones de manera colectiva. Hay un cúmulo de estrategias de acción más amplio de que disponen los agentes para alcanzar una paz y seguridad mutuas. De acuerdo con Hobbes, la dominación es sólo *una* entre varias maneras posibles de actuar en el estado de naturaleza. También cabe la posibilidad de que logren una situación de paz y seguridad mutuas si restringen sus acciones de manera colectiva dentro de un mismo conjunto de leyes. Esto quiere decir, desde nuestra interpretación, la posibilidad de la cooperación.

De esta manera, la condición de naturaleza de Hobbes representa un problema de interacción en que los agentes disponen de diferentes estrategias para lograr sus propósitos individuales. Lo que Hobbes plantea como la transición al *estado* civil puede ser visto como el surgimiento de una interacción basada en la cooperación. Ésta es la articulación social con que los seres humanos resuelven el conflicto de competencia y dominación dentro del estado de naturaleza. Aquí hemos establecido, brevemente, las condiciones en las que Hobbes plantea una hipótesis de la interacción humana. Pero aún falta por estudiar cómo quedan dirigidos los individuos, dentro de la interacción, hacia un dominio de conducta específica. El problema está en determinar cómo los seres humanos quedan forzados a un modo de interacción basado en la cooperación. A continuación mostraremos que la situación descrita por Hobbes es un problema del **Dilema del Prisionero**. Esto nos permitirá analizar la solución de Hobbes para alcanzar el orden y la cooperación.

2. 2. El estado de naturaleza. Un Dilema del Prisionero.

El Dilema del prisionero es un procedimiento que se utiliza para estudiar situaciones de interacción en que los actores pueden alcanzar un beneficio común al cooperar, pero cada uno podría lograr un mayor beneficio al abstenerse de hacerlo cuando

el otro coopere.¹³ En la situación así descrita, lo mejor es defraudar siempre, sobre todo si los otros cooperan; pero si no lo hacen, la situación menos difícil resulta también de no cooperar. La posición de cada agente es tal que tiene un incentivo para no cooperar, aunque todos estarían mejor si lo hicieran.

La situación del **Dilema del prisionero** queda representada como sigue:

Matriz 1: El Dilema del Prisionero

| | | Agente 2 | |
|-----------------|----------|-----------------|----------|
| | | Coopera | Defrauda |
| Agente 1 | Coopera | 3 3 | 5 0 |
| | Defrauda | 0 5 | 1 1 |

Este cuadro muestra los resultados posibles que los agentes obtienen en una determinada situación de interacción. En este caso, se trata de una interacción bipersonal con cuatro combinaciones posibles.¹⁴ La defección es un mejor resultado que la cooperación vista individualmente ($5 > 3$), aunque como resultado total de la interacción es menor ($6 > 5$). El problema planteado, a partir de este método, es del conflicto que se produce cuando la posibilidad de que un individuo sea explotado impide alcanzar un resultado favorable para todos. Y éste es el mismo problema que Hobbes plantea sobre las condiciones en que los seres humanos salen del estado de naturaleza.

¹³ El siguiente apartado está desarrollado a partir de Axelrod (1986): Cap. 1.

¹⁴ Los resultados son: Defección: 5 puntos, Cooperación: 3 puntos, Penalización: 1 punto, Pago al incauto: 0 puntos.

De acuerdo con Axelrod (1986), el *estado de naturaleza* de Hobbes puede ser representado como un problema del **Dilema del Prisionero**. Esto se puede mostrar a partir del conflicto particular que se plantea en la *segunda ley de naturaleza*:

Que uno acceda, si los demás consienten también, y se considera necesario para la paz y defensa de sí mismo a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. (Hobbes 1940: 107)

La situación inicial es un conflicto sobre las posesiones que puede tener cada individuo. El problema consiste en establecer un método que permita a cada individuo reconocer lo que pueden poseer con seguridad al interactuar con los demás. La ley enuncia, siguiendo a Hobbes, que todos los individuos deben restringir sus acciones ante los demás y, más generalmente, hacia las cosas que pueden adquirir en la medida en que sea necesario para alcanzar una seguridad y protección en lo que hagan. Cada uno puede obtener mayor seguridad de lo que tiene en tanto todos se abstengan de la posesión ajena. Para cada uno redundará un beneficio particular en tanto todos se abstengan de lo que otros poseen. Ese mutuo respeto por las posesiones ajenas viene a ser la cooperación. Ciertamente, es el mejor resultado de conjunto que todos pueden sacar. Pero también cabe la posibilidad de que uno abuse de los cooperadores al no respetar la posesión ajena. Y con ello, lograr el máximo beneficio por fraude. Así uno podría abstenerse de respetar la ley mientras los demás la siguen, y con ello, obtendrá un beneficio mucho mayor, puesto que sacará ventaja ya que para él no hay ninguna restricción. En la siguiente tabla quedan asignados los valores para cada una de las decisiones de los actores.

Asignación de valores

Defección = No respeta la posesión ajena en tanto otros lo hacen

Cooperación = Respeto mutuo de las posesiones

Penalización = Ninguno respeta las posesiones ajenas

Pago al incauto = Respeto la posesión ajena mientras los otros no lo hacen

Debemos mostrar ahora en qué consiste el *dilema* a partir de la hipótesis planteada por Hobbes. Esto se demuestra tomando en conjunto los pares de resultados posibles que cada agente puede obtener en una situación dada. El agente 1 tiene dos posibilidades de acción: cooperar o defraudar. Si asume que el actor 2 va a cooperar, le conviene defraudar y sacar a su favor 5:0. Y si asume que el otro va defraudar, también le conviene defraudar y mantener un resultado de 1:1. Con esto evitaría que lo explotaran. Y el agente 2 tiene exactamente las mismas alternativas de acción. Haga lo que haga el otro, lo más conveniente es la defección. El *dilema* consiste precisamente en eso: la posibilidad de explotación impide la cooperación. Axelrod expresa de manera precisa este problema.

Lo que individualmente es óptimo para cada persona lleva a defección mutua, y sin embargo todos podrían haber obtenido mejores resultados de haber colaborado entre sí. (Axelrod, 1986: 21)

Si los individuos son dejados en una situación en que el beneficio de la explotación sea mayor que el de cooperación, la consecuencia inevitable es la mutua defección. Esto es lo que sucede en el estado de naturaleza. Ya que ninguno tiene la seguridad de que los demás cederán su derecho a todas las cosas, lo más conveniente será que tampoco ceda ese derecho. Y como cada agente racional se asume en la misma posición, el resultado será la deserción antes que la cooperación, aunque sepan que el respeto mutuo de las posesiones ajenas les da un mejor resultado en conjunto. Ninguno se encuentra en posición de cooperar debido a que no tiene la seguridad de que otros así lo harán. Ahora bien, ¿Cómo resulta posible que todos se abstengan de las posesiones de los demás si cada uno tiene un incentivo para no hacerlo?

La solución de Hobbes está en que la cooperación sólo resulta posible mediante la coerción de una autoridad central, de un tercero con fuerza suficiente para penalizar al no-cooperador. En el caso de la sociedad en su conjunto, esta autoridad sería, para Hobbes, el soberano. La cooperación así resulta como efecto de la acción coercitiva de este agente en el modo en que todos deben articular sus acciones.

Debe existir un poder coercitivo que compele a los hombres al cumplimiento de sus pactos por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso. (Hobbes, 1940: 118)

El resultado de que haya un agente vigilante es que la posibilidad del castigo implica un costo mucho mayor que el de cooperar con el otro agente. Así la solución de Hobbes cambia el valor de la cooperación haciéndolo mayor que el de la defección. Pasemos ahora a estudiar qué tan viable resulta apelar a un agente externo para determinar una interacción recíproca. Y veamos si resuelve nuestro problema de la situación inicial.

2.3. La paradoja del gobernante

La intervención de un tercer agente cambia el incentivo que tienen los agentes para cooperar en la condición de naturaleza. De acuerdo con Hobbes, la acción coercitiva de un gobernante implica un cambio en la manera en que los individuos pretenden buscar su interés individual al interactuar con los demás. Esta es una posible respuesta en que se agrega un nuevo incentivo para cooperar mediante la posibilidad de que un nuevo actor infrinja castigo a quien intente explotar los esfuerzos de los agentes cooperadores. Este nuevo agente debe actuar para socavar la posibilidad del fraude y la deserción de cada uno mediante la amenaza de ser castigado cuando así lo haga. En esta nueva situación, cambia para cada agente el valor que tenía la búsqueda de un beneficio individual en detrimento de los demás. En particular, la defección ya no les proporciona a los agentes una mayor expectativa para alcanzar su interés particular cuando se abstenga de cooperar mientras los demás lo hagan. De esta manera, tal efecto coercitivo coloca a todos en un marco de acción basado en la mutua reciprocidad donde cada uno cede su derecho natural a todas las cosas para alcanzar una seguridad general. Así es como Hobbes resuelve el problema del conflicto de la situación inicial.

Esta agregación de individuos mediante la coerción de una autoridad central representa un nuevo nivel de organización. Lo que Hobbes llama el *estado civil*. Se trata de un modo de interacción, subsecuente al *estado de naturaleza*, en que los agentes cambian sus estrategias de conducta para lograr sus propósitos individuales de manera articulada con los demás. Se define como un conjunto de personas reunidas por un mutuo contrato en obediencia a una autoridad central. A diferencia de la mera condición de naturaleza, las personas se asocian a partir de un mismo gobernante para su subsistencia y seguridad. Pero la posibilidad de esta nueva situación se encuentra en la institución misma de este tercer agente que permita que los agentes establezcan sus acciones dentro de un marco de leyes en común. En tanto haya una autoridad de control externa, los agentes tendrán una fuerte presión por respetar los pactos que hayan realizado, con la condicionante de que aquél mantenga una capacidad coercitiva lo suficientemente grande. Ahora bien, el problema está en determinar cómo este agente, que toma la función de *gobernante*, adquiere tal capacidad de poder y de coerción sobre los demás. El problema está en determinar lo que deben de realizar cada uno para establecer la institución de un nuevo actor que deba regular su interacción.

Según Hobbes, este tercer agente, i. e. el gobernante, ejerce una acción de control y vigilancia sobre un determinado conjunto de individuos, pero, ¿de dónde saca tal atribución de control y coerción? Tal atribución está dada por los agentes mismos que se interesan en ella como una medida para su seguridad y preservación individual. Ya que ninguno se encuentra en una posición privilegiada para adjudicarse ese derecho, todos deben pactar a quién le corresponde asumir ese *poder soberano*, como le llama Hobbes.¹⁵

Dícese que un *Estado* ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgara por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos. (Hobbes, 1940: 142)

¹⁵ “Ese *poder soberano* es aquel actor que ha sido instituido por todos y que tiene la decisión y medios para mantener la paz y seguridad del Estado”. (*Leviatán*: 141)

De acuerdo a esta idea, la atribución de tal poder se establece por el consentimiento de cada uno de los miembros en ceder en un individuo el derecho a las decisiones sobre las leyes que mejor generen el mecanismo de cohesión social para la búsqueda del beneficio colectivo. Desde el punto de vista Hobbes, esa institución sólo puede ser un acto en que cada uno realiza un compromiso con los demás individuos en relación a la función y compromiso que se le asigna a este nuevo agente. Así todos deben pactar uno con otro por un beneficio común.

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho y autorizareis todos sus actos de la misma manera. (Hobbes, 1940: 141)

Sin embargo, aunque Hobbes acierte a señalar que una autoridad vigilante puede mantener a los individuos cooperando unos con otros, no resuelve el problema de la situación inicial, del *estado de naturaleza*. El problema consiste en aclarar el método que los agentes deben emplear para ceder su derecho a un individuo particular para ejecutar una acción punitiva correspondiente. Cada uno debe realizar un pacto con los otros para alcanzar un beneficio recíproco. Pero también cada uno tiene un incentivo para no hacerlo en tanto los otros lo hacen. La institución de una autoridad central es un mismo problema sobre la manera en que los actores deben articular sus acciones para alcanzar un beneficio común. Se trata de un nuevo problema del **Dilema del Prisionero**: hay un beneficio colectivo que todos logran si reconocen la decisión y autoridad de un tercer agente, pero hay un mayor beneficio para cada uno si no respeta ese compromiso mientras que los demás lo hacen. Por una parte, si logran instituir un soberano, pueden alcanzar una seguridad y paz en el orden cívico, ya que este individuo se encargará de castigar a todos los agentes infractores. Por otra parte, cada agente también tiene un incentivo de no respetar el pacto o contrato y así, mientras los demás acatan la autoridad del soberano, aquel no tendría ninguna restricción para actuar de manera impune. Así, la posibilidad de un pacto para establecer al soberano también implica arriesgarse a ser explotado por los demás, cada actor se abstendrá de hacerlo y preferirá no cooperar. La idea consiste en que, aún cuando

todos salgan beneficiados en la institución de un gobernante, la deserción sigue siendo el rédito más alto para cada uno. Lo mismo que en la mera *condición de naturaleza*, cada uno obtiene un beneficio al ceder su *derecho a todas las cosas*, pero saca uno mayor si deserta esta segunda ley de naturaleza. Es decir, se abstiene de respetar el pacto de instaurar a un gobernante, mientras los demás sí ceden ese derecho. Lo que en consecuencia lleva a que ninguno pretenda respetar el pacto para evitar la explotación.

El problema del estado de naturaleza era que los actores tenían un mayor incentivo para defraudarse en sus relaciones privadas que para actuar hacia un beneficio recíproco. Con un tercer agente, es decir, un soberano, se cambiaría ese incentivo debido a la posibilidad del castigo. Pero la institución de éste, es una acción colectiva dentro del mismo problema en que, nuevamente, el mayor incentivo está en explotar a quienes respetan el acuerdo. Y esto es, a desertar antes que en cooperar. Ante esta situación, apelar a un gobernante resulta una solución aparente, puesto que para instaurarlo se necesitaría, a su vez, que ya estuviera instituido un tercer agente previo que vigilara a aquél. Siempre se necesitaría apelar a un agente externo para que resulte posible la cooperación. Y esto nos lleva a un regreso *ad infinitum*. A esto es lo que llamamos la *paradoja del gobernante*.

Hay otra manera de representar esta paradoja en la exposición de Hobbes. Podríamos asumir, *por mor del argumento*, que la interacción de los agentes puede ser regulada por un gobernante tal como lo plantea Hobbes. La siguiente matriz nos permite ilustrar cuáles serían los valores de la interacción para cada individuo, una vez que reconocen la autoridad del gobernante para penalizar los fraudes en los convenios establecidos. La línea larga indica la institución de una autoridad externa a la interacción de dos individuos.

Matriz 2. La paradoja del gobernante

| | | Agente 2 | | Agente 3: gobernante (Vigila la interacción de los agentes 1 y 2) |
|----------|----------|----------|----------|--|
| | | Coopera | Defrauda | |
| Agente 1 | Coopera | 4 | -1 | 0 |
| | Defrauda | -1 | -1 | -1 |

Con una autoridad central, el incentivo del fraude se reduce de un valor (5) a un (2) que sería debido a la probabilidad de castigo que recibiría el desertor al ser detectado por el primero. De esta manera, la cooperación –i.e. el cumplimiento del pacto- se vuelve algo estimable y de mayor valor que el de romperlo. Así, en apariencia, quedaría solucionado el problema de la *condición natural* en la descripción que emplea Hobbes.

Ahora bien, aunque tal relación de cooperación entre dos individuos quede asegurada, se abre un nuevo nivel de interacción que deja abierto, del mismo modo, un nuevo problema de cooperación. Como ya hemos señalado, una de las condiciones en que Hobbes justifica que los agentes no cedan su derecho a todas las cosas, es que ello los ponga en una situación en que puedan ser explotados por otros. Si cabe esa posibilidad, ninguno tendrá un incentivo de respetar el pacto.¹⁶ En la solución esbozada arriba, ésta es la situación de ambos agentes con respecto a la autoridad central. Aunque entre ellos no haya la posibilidad de ser explotados uno por el otro, nada impide que el gobernante sí lo haga con ellos. Un gobernante vigila y coacciona a los agentes de una población a cumplir los contratos que han pactado, pero, ¿quién lo vigila a él, a su vez, para que realice esta función? De acuerdo con Hobbes, no podrían ser los gobernados, puesto que fueron ellos

¹⁶ Véase la sección anterior.

mismos, precisamente, los que cedieron su derecho a ser gobernados por aquél, entonces, ¿quién lo hace? Así parece que requeriríamos establecer un nuevo gobernante que vigilara a éste, pero con esto caemos nuevamente en la paradoja que señalábamos arriba: se tendrá que instituir a cada paso un nuevo tercer agente que asegure la situación de cooperación anterior.

Para evitar este círculo vicioso, vamos a esbozar una solución alternativa desde el análisis de la justicia de Hume. Comenzaremos con una idea de Axelrod (1986) que nos permita ir reconstruyendo otro enfoque para abordar este problema.

2. 4. La sombra del futuro sobre el presente

La situación de interacción que Hobbes plantea en el estado civil es un análisis del modo en que los seres humanos llegan a colaborar o asociarse unos con otros. Hobbes pretende explicar un nuevo nivel de interacción basado en la cooperación a partir de una situación inicial de conflicto. Este nuevo grado de organización se produce, de acuerdo con Hobbes, como efecto del establecimiento de un actor que se encargue de vigilar y mantener a todos en un marco de acción común. Pero hemos mostrado arriba que si la institución de este tercero es un problema de mutua reciprocidad, nunca estarán en posición de cooperar entre ellos puesto que no tienen la seguridad de que otros lo harán. La paradoja muestra que el problema de esta institución conduce al mismo dilema de cooperación que se pretendía resolver en la situación inicial. Parece que siempre se deberá recurrir a un tercero para articular la interacción en un ámbito social particular.

La intervención de una autoridad central implica una regulación externa al modo en que los individuos interactúan. Ya que este agente externo debe ser instituido por los mismos miembros de una población, aún queda abierto el problema de determinar cómo los agentes pueden regular su interacción con otros sin ninguna mediación desde afuera. Lo que deben haber realizado para articularse entre sí. Axelrod (1986) ha señalado que la posibilidad de la cooperación entre agentes que no se encuentran restringidos por una

autoridad externa, será posible sólo en tanto haya una amplia expectativa de encontrarse nuevamente. Esta es la idea que expresa la noción de *la sombra del futuro sobre el presente*.

Así pues, el futuro puede proyectar una sombra sobre el presente, y de este modo influir sobre la situación estratégica actual. (Axelrod, 1986: 23)

La idea consiste en que, a medida en que aumente la probabilidad de que haya nuevas interacciones entre dos o más individuos, irá cambiando el valor de utilizar una estrategia explotadora –como la desertión– por una en que prevalezca la reciprocidad y la colaboración. De acuerdo con Axelrod, no necesitamos asumir que los agentes sean altruistas unos con otros, sino sólo que puedan reconocer a otros agentes y que tengan los medios para determinar el historial de sus interacciones pasadas. Así, mientras haya una amplia expectativa de volverse a encontrar, incluso siendo egoístas, estarán dispuestos a cooperar en sus interacciones privadas. La posibilidad de la cooperación está en una interacción continuada donde los actores reconozcan el beneficio que se sigue a largo plazo de sus decisiones. Una vez que los individuos divisan ese beneficio pueden notar las ventajas que da la cooperación en un largo periodo de tiempo sobre la defección en uno corto. Los actores van reconociendo, según Axelrod, que sus decisiones no sólo determinan su situación actual, sino que afectarán de un modo decisivo que tanto otros estarán dispuestos a cooperar con ellos en un futuro. Para Hobbes, en cambio, sólo la coerción externa permite que cada uno adquiera seguridad sobre las acciones del otro a través de la amenaza constante de castigo que pesa a cualquier desertor. En las situaciones descritas por Axelrod, es decir, dentro de una interacción bipersonal continuada, sin la intervención de una autoridad central, es la misma acción de un actor con otro lo que puede resultar un acto de penalización si no está dispuesto a cooperar. Así podemos hablar de una coerción

interna que produce una mutua articulación entre los actores por medio de una interacción prolongada.¹⁷

La cooperación mutua puede ser estable si el futuro adquiere suficiente importancia en comparación con el presente. Es así, porque los jugadores pueden cada uno sacar partido de la tácita amenaza de represalias ante las defecciones del otro, lo cual requiere que la interacción dure lo suficiente como para que tal amenaza sea realmente temida. (Axelrod, 1986: 124)

Con esto, Axelrod muestra una hipótesis alternativa a la solución de Hobbes sobre una cooperación basada en la reciprocidad sin ninguna mediación externa. A medida que se extiende la posibilidad de que los individuos vuelvan a encontrarse, también con ello cabe que actúen por un mayor beneficio colaborando entre sí. Pero aún así, falta por explicar cómo coinciden las personas para que se realice esta interacción prolongada. Debemos investigar, sin embargo, en qué mantienen los actores esta expectativa sobre la continuidad de su interacción con otros, que les permita alcanzar una nueva *dinámica* de beneficios mutuos.

3. EL ORDEN POR COORDINACIÓN SOCIAL

3. 1. La coordinación social

Axelrod estudia la cooperación como parte de un proceso donde las personas van sacando un mayor beneficio sobre la posibilidad de encontrarse de modo continuo entre ellos mismos. A partir de una situación que pueda proyectarse a través del tiempo es que los actores pueden articularse de manera cooperativa para sacar un beneficio común.

¹⁷ Esta idea será ampliamente desarrollada cuando estudiemos las condiciones iniciales de la justicia de acuerdo con Hume en la sección (4.4)

Gracias a eso, cambia el incentivo de cooperar por un mayor beneficio en una interacción prolongada que el beneficio que se saca de una sola defección.

Pero la posibilidad de que pueda extenderse la interacción sólo se produce porque los intereses de cada agente llegan a coincidir con el paso del tiempo en su mayor parte. Si la diferencia entre la ventaja de la explotación a corto plazo es mucho mayor que de una incierta cooperación a largo, ninguno podría tener la seguridad de que otros vayan a colaborar.¹⁸ Éste era el problema que habíamos analizado en la hipótesis de la *condición natural* de Hobbes.

Para que haya una continuidad en la interacción debe haber una mayor coincidencia de intereses entre los agentes cuando se trata de realizar una acción colectiva. Esto implica que cada uno alcance su interés sólo en la medida en que logre articular sus decisiones basado en lo que otros harán. Si los agentes sólo pueden realizar su interés particular en tanto otros también lo hacen, a todos les resultará más conveniente lograr esa expectativa en conjunto. Este nuevo enfoque de la interacción puede definirse como un problema de *coordinación*. Ésta es la manera en que Lewis (1969) lo define:

Two or more agents must each choose one of several alternative actions. Often all agents have the same set of alternative actions, but that is not necessary...The outcomes the agents want to produce or prevent are determined jointly by the actions of all agents. So the outcome of any action an agent might choose depends on the actions of the others agents. That is why each must choose what to do according to his expectations about what the others will do. (Lewis, 1969: 8)¹⁹

¹⁸ Axelrod (1986) señala que, dentro de un juego del Dilema del prisionero iterativo, quien siempre estuviera aplicando la decisión de defraudar, lo mejor para el otro es hacer lo mismo. La idea es que "si es seguro que el otro jugador no va a cooperar, carece de sentido que nosotros tratemos de cooperar en ningún caso... Después de todo, la decisión de cooperar no reportaría sino el pago al incauto / sin esperanza alguna de compensación en el futuro". (p. 69)

¹⁹ "Dos o más agentes deberán elegir cada uno, una de varias acciones alternativas. A menudo, todos los agentes tienen el mismo conjunto de acciones alternativas, pero eso no es necesario...Los resultados que los agentes quieren producir o evitar están determinados conjuntamente por las acciones de todos. Así, el resultado de cualquier acción que un agente pueda elegir, dependerá de las acciones de los otros. Por eso es que cada uno deberá elegir de acuerdo a sus expectativas de lo que los otros harán"

Esto nos permite contextualizar de otra manera la situación inicial que había planteado Hobbes. En este nuevo juego ya no se trata de un mero beneficio que los individuos alcanzan explotándose mutuamente. Los agentes se *necesitan* para alcanzar un interés común. A ninguno le convendrá actuar de manera diferente a como otros lo hagan, puesto que con ello merman a sí mismos la probabilidad de realizar su propio interés. El problema de que los agentes alcancen un beneficio común no está decidido en un conflicto de intereses sino en una mutua expectativa de alcanzar un resultado que todos esperan. Lo que define este nuevo tipo de problemas, i. e. de coordinación, es que los actores están en una situación en que el mejor resultado para cada uno se logra si todos coinciden en un dominio particular de acción en la misma.

Para representar un juego de coordinación imaginemos el caso de dos jinetes que pretenden cruzar un mismo puente. Cada uno está en un borde del puente, de modo que el problema es tratar de coincidir sus decisiones con respecto a quién pasa primero y quién cede el paso para continuar posteriormente. Lo que ambos quieren evitar es, o bien encontrarse a la mitad del puente, o bien que ambos se queden esperando en cada borde a que el otro pase. Este es un sencillo ejemplo de coordinación. Ambos tienen el interés de cruzar el puente y sólo lo pueden lograr si llegan a coincidir sus expectativas sobre cómo van a pasar uno en relación al otro. La siguiente gráfica representa este caso.

Matriz 3: Cruzar el puente

| | | Agente 2 | |
|----------|----------|----------|----------|
| | | Cruza | No cruza |
| Agente 1 | Cruza | 0 | 1 |
| | No cruza | 1 | 0 |

Así tenemos que sólo dos combinaciones les aseguran a ambos agentes un beneficio. Y esto es cuando coinciden sus decisiones en el caso de que uno espere mientras el otro cruza el puente. A ningún agente le conviene actuar de un modo diferente a como el otro espera, puesto que entonces ninguno cruzará el puente. Si el primer agente espera que el otro pase, entonces lo mejor que puede hacer es esperarse. Pero si asume que el otro va a esperarse, lo más conveniente es comenzar a cruzar el puente. Para el segundo agente las opciones son las mismas. En ningún caso, actuar de un modo diferente a la expectativa del otro les redundará un provecho. Sólo así resulta posible que cada uno al buscar su interés particular esté promoviendo los medios para que otros alcancen el suyo. Y en lograr esa mutua coordinación es que juegan el mejor resultado para ambos.

A diferencia de una situación del **Dilema del Prisionero**, en un problema de coordinación los agentes no alcanzan un mejor resultado sacando provecho de los esfuerzos de los demás participantes, sino que, por el contrario, pretenden alcanzar un interés común. En el ejemplo de arriba se muestra un problema donde las personas deben actuar utilizando una misma regla de conducta para alcanzar un interés común. A diferencia del hipotético estado natural de Hobbes, en esta nueva situación los actores pueden realizar su interés particular al cooperar con otros. Esto nos permite recrear desde otro punto de vista lo que puede ser un ambiente de interacción inicial. Las personas estarán cooperando debido a que el interés de cada uno depende de lo que otros hagan. Siguiendo el mismo ejemplo, cada uno sacará un mejor resultado si se esfuerza en que todos coincidan en un mismo criterio para cruzar el puente. El problema al que todos se enfrentan no está en la cooperación inicial, sino en la búsqueda de un mismo criterio de conducta en que cada actor debe coincidir con los demás. Esto no implica que no pueda haber conflicto, pero esto no será lo suficiente para que dejen de participar en la interacción. Aunque pueda haber diferencias entre lo que cada uno pretende para sí, las personas estarán articulando sus acciones unas con otras debido a que mantienen un interés común que sólo podrían lograr en conjunto. Los agentes pueden discrepar sobre el mejor criterio para cruzar el puente, pero sólo porque ya comparten un mismo interés entre sí.

El ejemplo de la matriz (3) trata de un ejemplo en que las personas llegan a coordinarse debido a que ninguno puede alcanzar su interés particular sin que otros actúen

siguiendo una misma expectativa sobre lo que han de realizar. Dada esta nueva situación, el problema que ahora analizamos está en determinar cómo las personas llegan a concretizar sus expectativas unos con otros para alcanzar ese interés común. Se trata de un nuevo problema cuando las personas dependen unas de otras en cuanto a la búsqueda de su propio interés. A partir de esto, cambiamos la hipótesis inicial de la condición natural de Hobbes. El estado inicial de las personas al interactuar lo representaremos como parte de una situación de **coordinación**. Como mostraremos más adelante, este es parte de las condiciones iniciales en que Hume plantea los problemas de justicia.

3.2. Equilibrio y elecciones dominantes

Uno de los aspectos que caracterizan los juegos de coordinación, es que el mejor resultado para cada agente dependerá de lo que otros hagan. No hay un resultado óptimo para uno, sino en tanto el resto también elige la misma regla de acción. Con esta idea, expondremos lo que es una solución a un juego de coordinación: el equilibrio²⁰. Utilizaremos un nuevo ejemplo para mostrar en qué consiste que los agentes regulen sus acciones recíprocamente dentro de un equilibrio sin intervención de una autoridad central.

Uno de los ejemplos básicos de Lewis para representar un problema de coordinación es el caso de un conjunto de personas que están dividiendo un área de tierra para pastar.²¹ Hay un interés común en dividirla de tal modo que cada uno tenga una porción para su propio uso sin que ningún otro pueda hacer uso de la misma. Poco importa qué porción de tierra le corresponde a cada uno, siempre que la porción de tierra que usen no se desperdicie. Se trata de un problema de coordinación debido a que cada uno deberá elegir la porción que va a utilizar de acuerdo a sus expectativas sobre las porciones de los demás y también de la porción que vayan a dejarle a él. A ninguno le conviene pretender una porción mucho mayor que otros, puesto que con ello ocupará un espacio que no

²⁰ Este es un concepto clave que utilizaremos a lo largo de este trabajo. Como adelante mostraremos, un equilibrio es equivalente a una convención de justicia de acuerdo con Hume.

²¹ Lewis (1969): 7

necesita y eventualmente estaría desperdiciándose. Además de que tal situación promovería que otros, al ver que una parte no se utiliza, estuviesen tentados a invadirla. Lo mejor para cada uno es dividir la tierra de manera que todos tengan una porción similar puesto que así lograrán en mayor grado el uso y cuidado de la parte que les corresponde. Así pueden satisfacer su interés particular en tanto favorecen también el interés de otros.²²

A partir de la siguiente matriz bipersonal podemos analizar los resultados de este problema de coordinación. Cada agente dispone de tres criterios para dividir la tierra y de estos derivan nueve combinaciones posibles de acuerdo a las decisiones de un segundo agente. Este cuadro muestra los nueve valores de cada una de las combinaciones de que disponen los agentes.

Matriz 4: El punto de equilibrio

| | | Agente 2 | | |
|----------|----|----------|----------|----------|
| | | R1 | R2 | R3 |
| Agente 1 | R1 | 5 | 2.5 | 1.5 |
| | R2 | 2.5 | 5 | 2 |
| | R3 | 1 | 2 | 5 |

Así tenemos que sólo tres combinaciones les aseguran un mayor beneficio a ambos. Estas son: (1,1), (2, 2), y (3, 3) en donde ambos agentes coinciden en el mismo criterio para repartir de la tierra. La diferencia del criterio que tengan al elegir uno de otro les redundará en un menor beneficio de lo que podría haber sacado si ambos eligen el

²² Uno de los casos que Lewis utiliza es un ejemplo de remeros de Hume. Mas adelante desarrollaremos este argumento para analizar la justicia como un problema de coordinación.

mismo. Quizás uno pueda sacar mejor resultado en una combinación de diferente criterio, por ejemplo (2, 2.5), pero la ventaja no es mayor que si su elección hubiera coincidido con la del otro. Así el problema al que se enfrentan ambos agentes es elegir de acuerdo a la expectativa de lo que esperan que el otro haga. Dado que ninguno sacará un mayor beneficio actuando distinto a los demás, su problema será cumplir mutuamente esa expectativa entre ellos mismos. En la situación así descrita, la solución a este problema es un *estado de equilibrio*. En un equilibrio los agentes han actuado de un modo tal que ninguno obtiene un mejor resultado si hubiese actuado de otra manera a como lo hicieron los demás. En este ejemplo, hay tres equilibrios (5,5) donde todos los agentes hacen una repartición proporcional de la tierra. En los otros resultados se rompe la expectativa y las decisiones de uno no se corresponden con las del segundo. Esa es la manera en que Lewis define la solución del problema de coordinación.

A coordination equilibrium is a combination in which no one would have been better off had *anyone* agent alone acted otherwise, either himself or someone else. (Lewis 1969: 14)²³

Esto hace una diferencia crucial con respecto a la situación inicial que describe Hobbes. Aunque para Hobbes haya una posibilidad de que los agentes colaboren unos con otros, el mayor incentivo de cada uno es actuar de manera distinta si todos han cedido su derecho a todas las cosas. El *dilema* de la hipótesis de Hobbes es que cada agente tiene una elección que prefiere sin importar lo que otros hagan. Lo mejor para cada uno es defraudar, tanto si el otro coopera como si defrauda también. Su mayor incentivo estará en disponer a otros a cooperar y sacar una mayor ventaja al abstenerse de hacer lo mismo y defraudarlos. Y también de defraudar si los otros no pretenden colaborar, puesto que con ello evita la explotación que cabe al cooperar sin que se le corresponda. Siguiendo el ejemplo de la *segunda ley*, la situación que recrea Hobbes implica que el mayor beneficio que cualquier agente puede obtener se logra si otros respetan sus decisiones mientras él no respeta a su

²³ “Un equilibrio de coordinación es una combinación en la cual ninguno podría haber estado mejor de tener a *cualquier* agente actuando solo de otro modo, sea él mismo o algún otro”

vez la de ellos. Y al pretender otros ese mismo beneficio, defraudarlos para que tampoco lo despojen de su posesión.

A eso es lo que se llama una *elección dominante*. Se trata de una elección que dará a un agente su mejor resultado posible sin importar lo que el otro decida hacer. En el ejemplo de Hobbes, las personas tienen un mayor incentivo para lograr su interés individual sin que necesiten favorecer el interés de los demás; más aún, si logran truncar la expectativa de otros.

Aquí yace la imposibilidad de cooperación en la mera *condición natural*. La combinación de las elecciones dominantes los conduce invariablemente a la mutua defección. Sin embargo, la mutua defección es un estado de equilibrio, puesto que ninguno podría estar mejor si hubiese actuado de manera diferente a como lo hizo. De tal modo que si uno deja de cumplir la regla de decisión, para el otro nunca va a ser mejor seguir comportándose conforme a la misma. Pero que ambos agentes opten por no seguirla los pone en una peor posición de lo que habrían estado si estuviesen dispuestos a cooperar. Así que no logran el resultado óptimo que ambos podrían alcanzar dado que sólo obtienen un menor (1,1) en comparación al (3,3) de la cooperación.²⁴ Así parecería que la solución de equilibrio a un problema del *dilema* es que ambos agentes cooperen. Pero esto no es así, puesto que la mutua cooperación no es un estado de equilibrio debido a que cada uno podría haber estado mejor si hubiese actuado de manera distinta a como lo hizo. Y esto es defraudando. En el *estado natural* de Hobbes cooperar nunca será un equilibrio en cuanto a los intereses de los agentes involucrados.

En un juego de coordinación pasa lo contrario. Al haber un interés común, las personas tienen un nuevo incentivo para actuar utilizando la misma estrategia de conducta, incluso sin la intervención de una autoridad central. Los agentes mismos se encuentran en una posición tal que necesitan favorecer mutuamente sus intereses para sacar el mejor resultado, ¿Cómo puede ser posible esto? Es lo que vamos a estudiar de aquí en adelante a partir de la concepción de la justicia de Hume.

²⁴ Véase la sección (2.2)

3.3. El orden de la justicia

El problema de la justicia en Hume puede estudiarse desde una perspectiva teórica de juegos de coordinación. Como ya hemos señalado, en un juego de coordinación los agentes no se encuentran en un conflicto de intereses, sino en buscar un método o estrategia particular que les permita alcanzar un interés común. Para Hume, la variabilidad de los bienes externos implica un conjunto de dificultades y conflictos similares al caso que estudiamos en las secciones anteriores, debido a que todos buscan ajustarse a un mismo criterio para alcanzar un objetivo común. De acuerdo con Hume, la separación constante de estos bienes mediante criterios generales engloba diferentes problemas de coordinación entre los seres humanos para alcanzar una asociación y cooperación. Por esta razón, Hume define la justicia como un conjunto de reglas mediante las que las personas fijan y determinan derechos de propiedad sobre los recursos que disponen.²⁵ Aquí vamos abordar la concepción general de la justicia, de acuerdo con Hume, como esta separación entre los bienes que le corresponden a cada uno y la distribución de los mismos.

Hume describe la justicia como el caso de dos personas que pretenden cruzar en bote hacia el otro lado de un río.²⁶ Ambos tienen el interés común de llegar a la otra orilla y la dificultad estriba en que deben coincidir en la manera de remar para conseguir este propósito. Este caso es un ejemplo simple de coordinación. Hay un interés compartido entre varios agentes que sólo puede alcanzarse si se combinan correctamente sus acciones en un determinado ámbito de interacción. Sólo en la medida en que ajustan sus expectativas sobre el ritmo de remo uno con otro, obtendrán el resultado pretendido. Si ambos reman, lograrán el objetivo de llegar a la otra orilla, pero si sólo uno lo hace mientras el otro se abstiene de remar, no lo conseguirán en el momento adecuado.

La justicia para Hume implica, en su forma más general, un problema de interacción similar al caso de los remeros. Este ejemplo es una primera aproximación de estudio sobre el establecimiento de un orden de justicia. Las personas se encuentran en una

²⁵ Aunque Hume no da una definición específica en que haga equivalente la justicia con las reglas de propiedad, hay varios pasajes en que se puede asumir esto. Véase, por ejemplo, (Tratado):658

²⁶ Hume (Tratado): 659

situación en que deben decidir sobre la división y el empleo de los bienes que cada uno puede utilizar, mientras se excluye a los demás de que dispongan arbitrariamente de lo mismo. El interés de cada uno está en hacer un uso óptimo de los bienes de que dispone y sólo podrán lograrlo si todos respetan entre sí las posesiones de los otros de modo constante y permanente. Lo mismo que en el caso de los remeros, los agentes comparten un propósito común que se concretará en tanto coincidan en un mismo criterio sobre lo que les es permitido usar. Lo que Hume plantea es que las personas estarán mejor si sus acciones se corresponden mutuamente y donde todos quedarán en peor situación si actúan de manera diferente. En la situación así descrita, ninguno puede sacar un mejor resultado si sus acciones no se corresponden con lo que otros hacen. Para Hume, cada agente asumirá esta mutua restricción sobre la posesión ajena porque ello les redundará en un beneficio común que todos notan de manera directa.

Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado* que esa persona actuará de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar en su conducta le reportará un interés similar. (Tratado: 659)

Este ejemplo representa un problema de justicia como parte de un juego de coordinación. Los agentes estarán buscando un interés común a través de una combinación de expectativas para coincidir en el mejor resultado que puedan alcanzar. Uno de los rasgos de esta descripción, es que cada agente mantiene una influencia inmediata sobre lo que el otro hace, y de ahí, que fácilmente se percaten del beneficio común al restringir su conducta. Y cualquier diferencia en la manera de decidir sobre la posesión ajena, acarreará una pérdida para ambos.

Supongamos un juego bipersonal de este caso en que los agentes sólo disponen de dos opciones de conducta para decidir sobre los bienes de los demás: a) respetar la posesión ajena y, b) no respetarla. En el siguiente cuadro se muestran las cuatro combinaciones posibles de resultados que se derivan de este problema.

Matriz 5: La posesión ajena

| | | Agente 2 | |
|----------|---|----------|------|
| | | A | B |
| Agente 1 | A | 1 1 | 0 -1 |
| | B | 0 -1 | 0 0 |

A: respetar la posesión ajena
B: no respetarla

Para esta nueva situación, asumimos que ninguno sacará ventaja alguna si se abstiene de respetar la posesión ajena mientras los demás lo hacen. En una combinación (a, b), uno de los individuos saca un peor resultado, pero ninguno obtendrá la mayor retribución al defraudar la expectativa de lo que el otro espera que haga. En el ejemplo al que alude Hume, las personas pueden notar sin ulterior conocimiento las ventajas que se siguen si todos se ajustan al mismo constreñimiento sobre las posesiones ajenas. Desde este punto de vista, el ámbito de interacción debe estar reducido a una convivencia continua y directa para que cada agente reconozca fácilmente la recompensa por ajustarse a la regla antes que omitirla. Cada agente debe reconocer ese beneficio que acarrea ajustar sus acciones, de manera coordinada con el resto, sobre lo que pueden alcanzar en conjunto y no individualmente.

Todo lo que es ventajoso para dos o más personas si todos realizan su parte, pero que pierde toda ventaja si sólo uno la realiza. (Tratado: 182)

Tal como se muestra en la matriz (5), todas las combinaciones posibles resultan en pérdida para ambos, excepto una, en que ambos agentes respetan mutuamente la posesión ajena. Este juego es simple debido a que sólo hay un único punto de equilibrio para ambos agentes sobre su condición inicial. Así la resolución que estarán eligiendo no entrañará la mayor dificultad si ambos tienen conocimiento de esa única posibilidad en lo que harán. Una vez que se encuentran actuando hacia un mismo interés, el problema se dirime en cómo los agentes logran concretizar mutuamente sus expectativas en un modo de acción común. Y en esto consiste un aspecto crucial en la manera en que Hume describe la justicia: un modo de cooperación en que los agentes regulan su conducta a un mismo conjunto de restricciones para utilizar y separar los bienes disponibles. A medida que se maximiza esta regulación, se va generando el ámbito propicio para que cada uno busque su interés particular. Así los remeros no se enfrentan a un conflicto de cooperación inicial, sino que mantienen ya un interés común y sólo deben buscar una adecuación óptima en sus acciones para concretizar ese propósito.

Esta situación representa en su forma más general lo que Hume engloba como el problema de la justicia. Pero con este ejemplo sólo estudiamos la justicia como un problema sobre la separación y división de bienes. Aún queda por determinar cuáles son las reglas por las que se produce esta misma separación y cómo se eligen los criterios para llevarla a cabo. La siguiente parte de nuestra investigación consistirá en establecer las condiciones iniciales en que Hume caracteriza el orden social basado en las reglas de la justicia.

CAPÍTULO 2:

LA JUSTICIA COMO UNA CONVENCION

Entre los hombres, no menos que entre los animales, la “educación a través de la experiencia” es un proceso que, más que razonar, consiste fundamentalmente en observar, difundir, transmitir y desarrollar aquellas prácticas cuya validez el éxito ha refrendado.

FRIEDRICH A. HAYEK

4. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA JUSTICIA

4. 1. Escasez de recursos y generosidad limitada

En esta parte estudiaremos las condiciones iniciales en que Hume describe la justicia. Se trata de analizar la situación inicial en que los seres humanos mantienen una interacción continua y extensa mediante las reglas de justicia. Esta situación inicial en Hobbes es lo que estudiamos como el *estado de naturaleza*.¹ De acuerdo con Hobbes, los seres humanos son esencialmente agentes que compiten por los mismos bienes tanto del entorno natural como por las posesiones de los demás. Esta competencia implica que los individuos se encuentren en un estado de conflicto constante sin que haya un orden lo suficientemente estable para todos. A partir de esta hipótesis de la condición inicial, Hobbes recrea la posibilidad de la cooperación y la justicia. A diferencia de esta perspectiva, Hume no apela a ningún supuesto sobre la condición natural de los seres humanos como una etapa anterior al estado civil. Incluso tilda tales hipótesis como meras ficciones sobre la condición humana.² Pero aún cuando Hume rechaza la conjetura de una condición natural, utiliza otra manera de definir las circunstancias mediante las que los seres humanos alcanzan la justicia. Llamaremos a éstas las *condiciones-límite* o las circunstancias de la justicia, puesto que representan algunos rasgos de la naturaleza humana y del ambiente natural mediante los que Hume explica por qué se requieren esas reglas para el intercambio y la asociación. Además de que con ello, determina en qué casos la justicia resulta inaplicable para que los agentes regulen su interacción.

De acuerdo con Hume, a los seres humanos nunca se les habría ocurrido –ni habrían necesitado- establecer criterios sobre la propiedad, si en el ambiente natural hubiesen encontrado todo lo que apetecían sin el menor esfuerzo o trabajo para conseguirlo. Si todos pudiesen obtener cualquier disfrute o placer de manera pródiga sin que tuviesen

¹ Véase la sección (2.1)

² En la *Investigación sobre los principios de la moral* señala: “Esta ficción poética de la *edad dorada* es en cierto modo de la misma clase que la ficción filosófica del *estado de naturaleza*; sólo que a la primera se la representa como la condición más encantadora y pacífica que pueda posiblemente imaginarse; mientras que a la segunda se la describe como un estado de guerra y de violencia mutuas, y que está acompañado de la necesidad más extremada” (53-54) Más adelante hace una alusión directa a Hobbes.

que realizar ningún trabajo, nunca habrían recurrido a establecer distinciones de justicia entre lo que es de uno y lo que es de otro, puesto que ninguno carecería de lo que los demás ya tuvieran.

¿Para qué hacer un reparto de bienes cuando todo el mundo tiene ya más que suficiente? ¿Para qué instituir la propiedad cuando no es posible ya que haya ningún perjuicio? ¿Por qué llamar *mío* a este objeto, cuando, si lo coge otro, sólo necesito alargar mi mano para poseer algo del mismo valor? (Ip moral: 48)

Las reglas de justicia resultarían inaplicables, según Hume, en un ambiente en que los seres humanos pudiesen satisfacer sus necesidades al tomar de la naturaleza todo cuanto quisieran hasta saciarse. Si los seres humanos viviesen en abundancia natural, para ninguno resultaría útil restringirse a sí mismo en lo que pudiera poseer. La situación inversa nos conduce a la misma conclusión con respecto a la aplicación de la justicia. Si los seres humanos cayesen en una situación de miseria extrema en donde la sobrevivencia dependiera de unos cuantos recursos, ninguno estaría dispuesto a restringirse a lo que los demás le permitieran obtener. Si la sobrevivencia de cada uno dependiera de adquirir los pocos recursos disponibles, no habría modo en que las personas respetaran algún criterio de posesión, tanto que su propia existencia estuviese en riesgo de no conseguirlos. Similar al caso anterior, los seres humanos no podrán optar por mantener las reglas de justicia sin que fuese en detrimento de su propia conservación. Ésta es la condición de *recursos limitados* del entorno natural. Lo que Hume señala es que la situación regular de los seres humanos es un punto medio entre estos dos extremos: ni sacamos todo pródigamente de la naturaleza, ni nos encontramos en un estado de carencia absoluta. Ésta es la posición de los seres humanos en relación al ambiente natural con que surgen las convenciones de la justicia.

Pero agregado a este ambiente, los seres humanos también muestran una cierta predisposición natural al relacionarse con sus congéneres que determina el establecimiento de la justicia. Ningún ser humano muestra un interés incondicional al ayudar a los demás, ni tampoco su generosidad se extiende más allá de su círculo de familiares y amigos.

Ciertamente, cada uno muestra un afecto y compromiso sincero en ayudar a otros seres humanos, pero sólo en tanto hay vínculos emocionales por la cercanía que guarda con algunos de ellos. Según Hume, esto nos permite caracterizar otra circunstancia de la justicia que tiene que ver con la peculiar condición moral de los seres humanos. Si los seres humanos se expresaran amistad y benevolencias naturales unos con otros, simplemente no tendrían razón de ser todas las restricciones que implican la justicia, puesto que el deber de respetar lo que otros tienen no sería para ninguno más que parte de su propio interés.

¿Por qué debería obligar a otro mediante un contrato o una promesa a que realizara un acto que me beneficia, cuando sé que ya se siente movido por la inclinación más fuerte a buscar mi felicidad, y que realizará voluntariamente el servicio que deseo, a no ser que el daño que reciba por ello sea más grande que el beneficio que yo obtenga? En cuyo caso, él sabe que, debido a mi amistad y humanidad innatas, sería el primero en oponerme a su imprudente generosidad". (Ip moral: 49)

Un altruismo natural haría innecesaria toda restricción con respecto a la propiedad debido a que la obligación de cada uno con los demás coincidiría con su interés natural. Ninguno exigiría para sí mismo más de lo que no estaría dispuesto a dar a los otros. Para esta conjetura de la benevolencia natural, Hume también invierte la idea y plantea como posibilidad si seres completamente malvados y egoístas pudiesen mantener una conducta justa. Pero en tal situación, Hume enfatiza, ninguno tendría la seguridad de que otros respetarían sus bienes ni que hacerlo sea lo óptimo para sí mismo. Una constante *tendencia* a la rapiña y al engaño, también harían imposible la convivencia a partir de la justicia. Para Hume, los seres humanos no son agentes meramente egoístas cuyo único interés sea conservar su propia persona, sino que también muestran suficiente atención e interés en lo que les sucede a otras personas. Pero es debido a esta condición de *generosidad limitada* por la que los seres humanos utilizan las reglas de justicia. Aunque podamos extender nuestra atención a otros, como familiares y amigos, tal inclinación no es lo suficientemente permanente para preocuparnos en atender imparcialmente los asuntos que nos conciernen con todos los demás. Por esto que las reglas de justicia funcionen para enmendar tal

inclinación parcial cuando convivimos con extraños.³ La moralidad natural de los seres humanos, de acuerdo con Hume, es un punto medio entre el egoísmo desmedido y un altruismo que harían inaplicable o innecesario todo modo de conducta justa.

Estos dos aspectos representan parte de las condiciones-límite en que Hume describe la justicia. Con esto explicamos, *vía negativa*, la condición humana con respecto a las circunstancias en que a ningún agente hubiera resultado viable hacer las distinciones y criterios sobre la propiedad. Pero de esta descripción negativa, podemos extraer la forma natural en que Hume representa la interacción humana basada en la justicia. La condición humana, *de facto*, en que resulta necesario y vital que los individuos restrinjan su conducta a un conjunto de reglas básicas que les permitan organizarse.

La situación normal de la sociedad es un término medio entre todos estos extremos. De forma natural somos parciales con respecto a nosotros mismos, y a nuestros amigos; pero somos capaces de aprender las ventajas que resultan de una conducta más equitativa. La mano abierta y liberal de la naturaleza nos proporciona pocos placeres, pero podemos obtenerlos de ella con profusión mediante la destreza, el trabajo y la aplicación. De aquí que las ideas de propiedad se conviertan en necesarias en toda sociedad civil. (Ip moral: 53)

Esta situación normal de la justicia es, de acuerdo a Hume, una cierta escasez de recursos y la posibilidad de que los individuos pueden colectivamente aumentarla a través de un trabajo constante para producirlos. Los seres humanos deben trabajar para conseguir sus medios de subsistencia y al producirlos requerirán fijar reglas para su uso y distribución, puesto que dependerá del esfuerzo y la actividad de cada uno lo que le asignará derechos sobre ellos. Si faltaran las reglas de justicia, ninguno podría producir ni obtener ciertos bienes con alguna seguridad o constancia, de manera que haría irregular e inestable cualquier relación con los demás. De esto deriva, según Hume, que ningún

³ Esta característica de *egoísmo y generosidad limitada*, en el argumento de Hume, será crucial para explicar parte del contexto en que los individuos encuentran un incentivo individual lo suficientemente importante para extender la cooperación de manera indefinida. Esto lo estudiaremos en la siguiente sección en el caso del Dilema de los Granjeros.

individuo está en posición de trabajar de manera aislada y que potencialmente pudiera ser autosuficiente para su conservación sin necesidad de apoyarse en otros. Los seres humanos *dependen* del trabajo de otros para mantener su existencia y adquirir los suficientes recursos –y servicios- para establecer una particular forma de vida en un determinado ámbito natural. De aquí deriva otra importante condición límite de la justicia: la *dependencia recíproca*.⁴ Es por esto que la convivencia y la colaboración no sean rasgos accidentales de la naturaleza humana, sino aspectos cruciales de lo que constituye la especie misma.⁵

Desde el punto de vista de Hume, un segundo aspecto de la situación normal de la justicia está en la generosidad limitada que los seres humanos se muestran unos a otros. Los seres humanos somos esencialmente parciales, según Hume, en cuanto a lo que concierne a nuestro interés y el de nuestros cercanos. Las reglas de justicia nos permiten extender una mutua colaboración ahí donde los agentes no tienen ya alguna conexión afectiva entre sí. Con esto, la interacción humana puede resultar estable incluso entre individuos que son extraños unos con otros al percatarse de que obtienen un beneficio individual si respetan mutuamente sus propiedades. Para Hume, no se trata de extirpar o de corregir esa inclinación egoísta y parcial de la naturaleza humana, sino más bien de que las personas redirijan su interés individual para que lo satisfagan indirectamente al interactuar con otros mediante la justicia.

Así la interacción humana a través de la justicia consiste en un actividad compartida donde los agentes pueden hacer algo a favor de los demás, aún cuando muestran muy poco interés afectivo unos con otros. A partir de estas dos condiciones-límite, vamos a estudiar la manera en que este trabajo compartido implica una cierta *dependencia* en la actividad que los agentes realizan. A continuación estudiaremos un problema de cooperación en el llamado **Dilema de los Granjeros** para analizar en qué se basa la reciprocidad negativa de la justicia. Posteriormente daremos una solución

⁴ Esta condición implica que la actividad colectiva de los seres humanos sea tan necesaria que no cabe asumir un estado previo en que estuvieran aislados unos de otros.

⁵ Esta es una razón para que Hume mantenga que si hay alguna condición natural de los seres humanos es social. Con lo que rechaza cualquier suposición en que los seres humanos pudiesen vivir de manera aislada y de forma autosuficiente tal como se deja entrever en las hipótesis de Hobbes (Leviatán cap. 13) y Rousseau (Ensayo sobre la desigualdad)

alternativa al problema de la coerción externa de la interacción cooperativa que había planteado Hobbes.

4. 2. El Dilema de los Granjeros

El caso de los remeros en la sección (3.3), es un sencillo ejemplo de coordinación para representar un problema de justicia. Se trata de un caso en que sólo hay una única solución factible para ambos agentes. Ambos dirigirán su esfuerzo hacia un mismo propósito y sólo dependerá de las circunstancias y la suerte que lo logren. Los agentes se articularán con una estrategia particular por la destreza con que sean capaces de cumplir sus expectativas de acción y no porque difieran sus intereses individuales. Un aspecto de esta descripción, es que la búsqueda de ese interés implica una acción *simultánea* de ambos agentes. En esta situación, la solución sólo resulta viable si ambos agentes se articulan en un mismo tiempo dentro de un dominio de acción particular. Sin este incentivo inmediato de apoyo, ninguno tendrá la necesidad de coordinarse al ritmo de remo del otro. Y la misma situación les permite prever que sin eso no lograrán llegar al otro lado del río. La primera descripción que Hume hace de los conflictos de justicia implica una dificultad similar. Al respetar la posesión de los demás, los agentes se percatan de que con ello contribuyen de manera directa a su propio interés. En este caso, ambos quedarán en peor situación si por alguna razón no pueden cumplir esa expectativa al articular sus acciones unos con otros. Y esto es lo que produce ese incentivo presente para abstenerse mutuamente de la posesión ajena. Como en el ejemplo de los remeros, tal interés común da pauta a que los individuos coordinen sus acciones a partir de una determinada estrategia de conducta.

Pero dentro de los problemas en que Hume suele caracterizar la justicia, también hay casos donde los agentes no están en una posición ideal en que sea perceptible un interés común directo. Hume señala casos en que el intercambio de posesiones no se reduce a los meros objetos presentes en donde cada persona puede disfrutar de las cosas que adquirió de manera inmediata. Por ejemplo, en la compra de una casa, el comprador no puede hacer uso inmediato de ella debido a que se encuentra lejos del lugar de transacción y deberá confiar a

que el vendedor respete lo acordado para adquirirla. O como el vino que se compra hoy pero que no está listo sino hasta el día de mañana. En estas situaciones, la cooperación no puede ser una acción simultánea en la que todos los agentes deban coordinarse, puesto que los criterios de transferencia difieren para cada uno con los bienes que posee. Esto puede cambiar el incentivo que cada persona tiene al respetar la posesión ajena tal como la situación que se representaba en la matriz (5). Lo mismo sucede con el interés común para separar y dividir las posesiones que inicialmente todos compartían.

Ahora vamos a analizarlo con el siguiente ejemplo:

Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana... Si trabajara contigo por mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría y que esperaré en vano tu gratitud. Así pues, dejo que trabajes tú sólo y tú me tratas de la misma forma. El resultado es que se pasa la época de cosecha y que ambos la perdemos por falta de confianza y seguridad mutuas. (Tratado: 698)

Aquí también hay un interés común en ambos granjeros por sacar la cosecha mediante la colaboración recíproca. Pero aunque los granjeros necesiten cooperar uno con otro, lo deben hacer en un tiempo distinto. Con esto cambia la situación inicial, puesto que no sólo depende de la buena fortuna o de las circunstancias para que cada uno alcance su propósito, sino que sus propios intereses pueden modificarse dentro de la interacción misma. Su propio ámbito de cooperación también genera un estado de competencia por sacar un mejor resultado a expensas del otro.

Aunque los granjeros tengan un propósito común, la diferencia del tiempo en que deben actuar, también produce una diferencia en la escala de ventajas y beneficios que cada uno puede obtener dependiendo de lo que el otro haga. Si el primer granjero decide ayudar al otro a sacar su cosecha hoy con la esperanza de que éste así lo haga para la suya, se encontrará en una posición diferente para recibir su ayuda. Una vez que uno realiza su parte, el segundo granjero tiene la posibilidad de defraudar al abstenerse de sacar la cosecha del primero. Esta posibilidad de abstenerse de hacer su parte, le podría redundar en un

máximo beneficio, aún mayor que el beneficio que obtendría de un apoyo recíproco. Esto se debe a que obtiene un apoyo adicional del otro granjero para completar su cosecha, sin realizar ningún trabajo ulterior para la cosecha de aquél. Se trata de un problema básico del **Dilema del Prisionero**. Cada agente puede sacar un beneficio si coopera con otros, pero obtiene una mayor ventaja si los demás lo llevan a cabo y el primero lo defrauda. El granjero que debe trabajar en la cosecha del otro, una vez que ya lo han ayudado a recoger la suya, se encuentra en esta posición. Puede defraudar al otro al abstenerse de recoger la parte de trigo que le correspondía. De ahí que Hume señale que ambos granjeros finalmente pierdan la cosecha por el temor de que su apoyo no sea retribuido por el otro. Y por lo tanto, nunca se llevaría a cabo la cooperación.

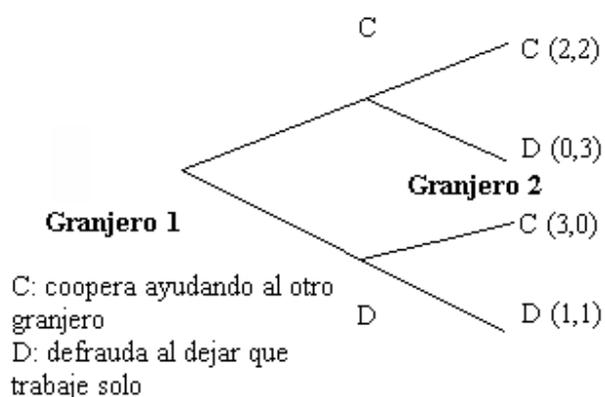
A este problema se le ha llamado el **Dilema del los Granjeros** (Vanderschraaf: 1998) El rasgo crucial que se trata de captar en esta situación es que un agente deberá confiar en la transferencia de algunos bienes, una vez que el otro ya ha recibido los suyos. Aunque este problema se caracterice como un conflicto de cooperación, la condición inicial para los agentes difiere de la que Hobbes describe en el *estado de naturaleza*. En cada caso, las personas estarán en una posición diferente para actuar debido a la información de que disponen sobre lo que los demás han hecho. En la hipótesis de Hobbes, los agentes deberán decidir en la incertidumbre sobre lo que los otros harán, ya que ninguno se arriesgará a ceder su derecho a todas las cosas antes que los demás, puesto que esto lo pondría en una potencial situación para ser explotado. Cada uno dispone de información incompleta sobre lo que los demás pueden hacer, debido a que sólo en tanto se instituya un gobernante tendrán seguridad de que los otros van a cooperar. Por ello Hobbes señala:

En efecto, quien cumple primero no tiene la seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana...si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. (Hobbes, 1940: 112)

En el ejemplo de Hume, cada uno de los granjeros elige cooperar -o no- en la cosecha ajena de acuerdo con las decisiones previas que el otro granjero haya optado. En este juego, ambos granjeros estarán decidiendo en turno según lo que el otro hizo, de modo que dispondrán de un conocimiento completo sobre la secuencia de movidas en que cada uno ha correspondido. Por esto que el **Dilema de los Granjeros** sea un juego de información perfecta. Con esto, agregamos una nueva variable a nuestra perspectiva de estudio: el factor tiempo. Tratamos de captar cómo cada agente puede proyectar sus decisiones de cooperación dependiendo del incentivo que tenga para mantener su interacción con otros a través del tiempo. Debemos estudiar las secuencias posibles de cooperación y defeción que se pueden generar en una interacción prolongada. Utilizaremos un método diferente para graficar las posibilidades de acción de que dispone cada granjero en nuestro ejemplo.

Para analizar este problema, utilizaremos el diagrama de árbol de la siguiente gráfica. Cada nodo representa la secuencia temporal de decisiones de cada granjero. Así cuando el trigo del granjero 2 ya está maduro, el granjero 1 puede cooperar (C) ayudándole a recoger la cosecha o defraudando (D) al dejar que trabaje solo. Los números en paréntesis son los valores de pago para cada granjero. Por ejemplo, en una secuencia (C, D), donde el granjero 1 coopera, recibe un pago de 0, mientras que el granjero 2 al defraudar recibe un pago de 3. En este juego, con dos opciones para cada agente, se producen cuatro posibles resultados de interacción.

Matriz 6: El dilema de los granjeros



La primera escala par de nodos (C, D) es la información de que dispone el granjero 2 de lo que hizo el primero. Si éste ha cooperado, el granjero 2 puede respetar la reciprocidad y colaborar con la cosecha del otro cuando llegue el tiempo, lo que redundaría en un mismo pago para ambos de (2,2). Pero defraudando podría sacar el resultado más alto con un valor de 3 al ahorrarse la fatiga en el trabajo que el otro espera, mientras lo deja con el pago de 0. Siendo este el mismo conocimiento para el granjero 1, podría entonces decidir no cooperar desde el principio, para evitar un esfuerzo que jamás será recompensado. Y el resultado que ambos sacan será la defección mutua (1,1) en que, como señala Hume, por falta de confianza perderán la cosecha. Lo mismo que en el **Dilema del Prisionero**, la defección es el equilibrio, puesto que es la elección dominante para ambos agentes.

4.3. La solución al *Dilema*: la perspectiva a futuro

El problema que investigamos en un Dilema de los Granjeros es cómo varios agentes deben actuar con una diferencia de tiempo que hace variar los resultados de pago de cada uno. Uno de los rasgos de este problema es que ambos agentes tienen un conocimiento exacto de las decisiones previas del otro agente. Y a pesar de ello no cooperarán. Lo que mostrábamos era que ningún granjero se dispondrá a cooperar debido a que, después de que el primer granjero ayuda en la cosecha ajena, el otro no tendría ya ninguna razón para hacerlo con la de aquél. Esta diferencia de tiempo hace que se modifiquen sus pretensiones en cuanto al interés común. Obviamente, bajo la misma posibilidad, el granjero 1 no llevará a cabo ni siquiera esa primera cooperación puesto que prevé la defección del otro. Desde el punto de vista de Hume, esto es una consecuencia inevitable de que los seres humanos se inclinen más por un beneficio efímero, aunque presente, que por uno mucho mayor pero remoto. Y esto es parte inalterable de la disposición natural que caracteriza a los seres humanos.⁶

⁶ Hume (1988): "Ahora bien, como todo lo que nos es contiguo en espacio o tiempo incide sobre nosotros con una idea vivaz, ocasiona el efecto correspondiente sobre la voluntad y las pasiones, operando por lo común con mayor intensidad que cualquier otro objeto más distante y oscuro. Aunque estemos plenamente

Si la solución dependiera de corregir esa inclinación natural hacia lo presente, no habría modo de que las personas hicieran algo a favor de los demás, ni siquiera por provecho propio. La solución de Hume consiste en afirmar que las personas van aprendiendo a satisfacer su interés de modo indirecto sólo después de que ajustan su conducta mutuamente. De acuerdo a Hume, las personas tendrán que aprender a satisfacer su interés a través de lo que otros hacen como parte de un aprendizaje sobre los medios que tienen para alcanzar sus propósitos. Aunque no haya ningún lazo afectivo con los demás, se percatarían eventualmente de que a veces, al favorecer el interés ajeno, también estarán optimizando las condiciones para lograr su propio interés. Y con esto se percatan de que la reciprocidad les permite verse favorecidos con el trabajo que otros realizan. Así la necesidad de apoyarse mutuamente no se resolverá tan sólo para el caso presente, sino que fomentarán con ello una nueva expectativa sobre lo que han logrado de manera colectiva. Pero a este resultado colectivo, aun siendo favorable para todas las partes, falta agregarle un nuevo valor para que ambos agentes mantengan una expectativa en un interés común. Debe haber algún factor en la dinámica de interacción que maximice el interés de cada uno en la cooperación. En esta situación, la condición será que ambos granjeros se encuentren reiteradamente con el mismo problema.

Para que ambos agentes se dispongan a cooperar, deberán considerar su situación presente como la parte inicial de una actividad que llevarán a cabo muchas veces, por un tiempo indefinidamente prolongado. Que ambos se encuentren en un juego en donde lo que decidan ahora, estará determinando su condición futura.

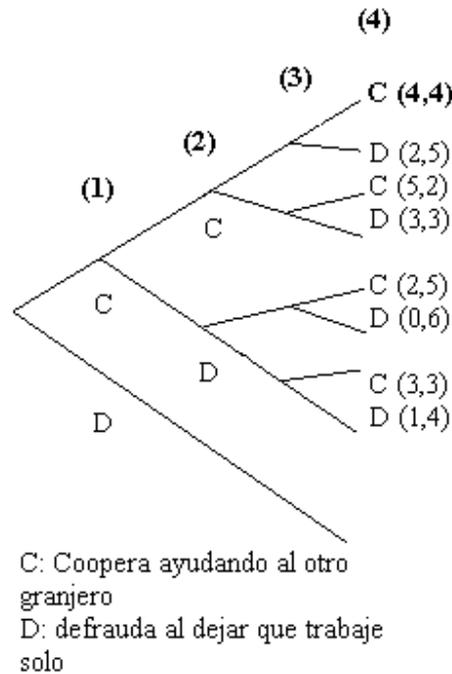
Aprender de esta forma a prestar servicios a otra persona sin sentir por ella ningún afecto real, porque preveo que ésta me devolverá el favor esperando que yo realice otro de la misma clase a fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros. Y de acuerdo con esto, después de haberle prestado yo algún servicio, una vez que el otro se encuentra en posesión del provecho resultante de mi acción, se ve inducido a cumplir con su parte porque prevé lo que ocurrirá si rehúsa. (Tratado: 698-99)

convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones que abogan siempre a favor de lo que está cercano y contiguo". (714-15)

Desde este punto de vista, los granjeros continuarán cooperando mediante la posibilidad de que necesiten del trabajo del otro para sacar la cosecha venidera. Cada granjero se dispondrá a trabajar en la cosecha ajena al prever que sólo con la colaboración del otro podrá realizar su propia actividad en el futuro. Así ambos estarán cooperando no sólo para lograr un interés actual, sino porque de este modo van abonando una confianza mutua en lo que esperan uno de otro. De aquí se sigue que se abstengan de explotar el esfuerzo del otro, puesto que prevén que al mantener la cooperación estarán maximizando su interés cuando saquen su cosecha nuevamente. Éste es el modo en que al ocuparse del interés ajeno, están promoviendo el suyo propio. Ninguno tiene un interés natural en el bienestar del otro, pero harán la parte del trabajo que les corresponde porque esto les redundará en un resultado mejor que si se abstienen de hacerlo. De esta manera se percatan de que pueden satisfacer mejor su interés individual al hacer algo por los demás. Y con ello, según Hume, se estará enmendando la inclinación natural que los seres humanos tienen hacia lo próximo por encima de lo remoto.

Ahora, analicemos en mayor detalle la estructura de este juego y de su solución. Veamos la situación de los granjeros después de cuatro interacciones del mismo juego. Cada agente adoptará una estrategia particular para maximizar su interés con base en un historial de interacción de lo que han hecho. El resultado de cada uno es la suma de los pagos que recibió en cada encuentro. De esta manera, extendemos nuestro diagrama inicial para analizar la interacción de los granjeros como un sistema de conducta que se va desarrollando en un espacio determinado de tiempo. Los números entre corchetes representan los turnos para actuar de que disponen los agentes. En este juego, serán dos ocasiones alternadas para cada uno: (1 y 3) para el granjero 1 y, (2 y 4) para el granjero 2.

Matriz 7: Transferencia extendida



Para esta gráfica se omite una de las vertientes del juego que se sigue si el granjero 1 hace una defección desde su primer encuentro. En el caso de que el granjero 2 no hubiese recibido el apoyo del otro granjero desde la primera cosecha, no habría razón para cooperar en el futuro. Pero esto cambia si el granjero 1 se decide a cooperar desde el principio en la cosecha del segundo.⁷ El granjero 2 ya no sólo tendrá que considerar el beneficio que ha conseguido con el trabajo del otro granjero, sino también la posible ganancia futura que pueda obtener si mantiene la cooperación. Si ambos esperan sacar su cosecha futura con la colaboración del otro, las condiciones en que pueden maximizar su interés cambian del valor de explotación (3) al valor de mutua cooperación (4) si el juego se extiende hasta cuatro encuentros posibles. Con esto no cambia la escala de valores de pago que puede recibir cada agente. La defección en el último turno siempre será el mejor resultado para cada uno en tanto los demás hayan cooperado. Lo que cambia en este juego es que, a

⁷ Lo que en nuestra matriz se muestra como la decisión 1: C

medida que los agentes proyectan su actividad hacia el futuro, disminuye el riesgo de ser explotado debido a que prevén la pérdida que se sigue si el otro deja de cooperar. Sin embargo, un aspecto esencial para la solución a este juego, es que ninguno de los agentes debe saber con exactitud cuándo va a ser la última ocasión en que se encuentran. Debe haber una perspectiva ciega de ambos agentes con respecto a la duración de su interacción para que no cambie su incentivo de cooperar con el otro en algún encuentro particular. De lo contrario, uno de los granjeros podría explotar al otro al saber de algún evento que modifique las circunstancias de la cooperación. Quizás, por ejemplo, que un nuevo agente podría llegar a ayudarlo en levantar su cosecha y con esto deja de necesitar al otro granjero. Y con esto se dispone de un conocimiento anticipado de algún evento que puede romper el equilibrio de una interacción a largo plazo. Si alguno supiera en qué encuentro ya no va a necesitar del otro, el valor de explotación en el último o el penúltimo turno resultará el mejor resultado para ese encuentro. Un ejemplo de ello, puede ser la secuencia de pagos (CCCD) suponiendo que el granjero 2 sabe que sólo va a necesitar ayuda en sólo dos ocasiones. Para el último encuentro defrauda y saca un mejor resultado en comparación con el primero (2, 5). Pero si ambos mantienen una perspectiva ciega sobre su última interacción, mantendrán la cooperación para evitar el riesgo de perder su cosecha y su actividad en lo que sigue. Con esto, ambos estarán dándose una muestra de confianza mutua sobre su conducta cuando se encuentren nuevamente.

In the end, Farmer 1 is not necessarily irrational to open herself to exploitation by helping first, and Farmer 2 is likewise not necessarily irrational to reciprocate. Both may elect to forgo the immediate gains they would obtain by choosing the payoff-maximizing actions in this single interaction in order to open themselves up to the possible long-term gains of extended exchanges with each other and with others. (Vanderschraaf, 1998: 222-23)⁸

⁸ "Al final, el Granjero 1 no es necesariamente irracional al abrirse a la explotación por ayudar primero, y el Granjero 2 no es, del mismo modo, necesariamente irracional al ser recíproco. Ambos pueden olvidar las ganancias inmediatas que podrían obtener al elegir las acciones que maximizan sus pagos en una sola interacción, para abrirse uno a otro a las ganancias posibles de largo plazo en intercambios extendidos entre ellos y con otros"

Como se puede notar, esta es una aplicación de la idea de Axelrod de la *sombra del futuro sobre el presente*.⁹ Axelrod (1986) ha demostrado que si el juego se decide en un solo encuentro, lo mejor para cada agente es no cooperar. Pero si cabe la posibilidad de que las personas puedan encontrarse nuevamente, se dispondrán a cooperar para asegurarse un mejor resultado de una interacción prolongada.

De acuerdo con Axelrod, en un juego iterativo en que los agentes reconocen la posibilidad de volver a interactuar, pueden verse fuertemente influenciados por ello para sus decisiones en la situación presente. Y para reconocer esto, hay dos procedimientos básicos: i) hacer más duraderas las interacciones, o ii) hacerlas más frecuentes¹⁰

La solución que aquí estudiamos en el problema de los granjeros implica una forma de hacer más duradera su interacción inicial. Aunque no sean muchos los casos de interacción, ambos agentes se necesitarán por un tiempo prolongado. Sabiendo que en un futuro cercano estarán en el mismo problema, los dos tendrán un fuerte incentivo para mantener la cooperación. Este aspecto muestra un rasgo esencial en la relación que deben tener los individuos para adoptar una conducta justa. Y es que ambos compartan una actividad lo suficientemente importante para que la reciprocidad resulte el método más estable para alcanzar sus intereses particulares. De ahí que, para Hume, la necesidad de dividir el trabajo sea la única opción para alcanzar el perfeccionamiento de cualquier actividad individual.¹¹

4.4. La coerción interna de la cooperación

La solución al *Dilema* nos permite mostrar cómo los agentes mantienen la cooperación debido a que se necesitan uno a otro para levantar su cosecha futura. Los granjeros estarán cooperando, puesto que la actividad de uno depende de la actividad del

⁹ Sección (2.4)

¹⁰ Axelrod (1986): 126

¹¹ Hume (1988): "Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esa *fuerza, capacidad, y seguridad* adicionales". (714-15)

otro. La expectativa de repetir esta cooperación indefinidamente es un incentivo que cambia el valor de la defección actual por el de cooperación en una interacción extendida. En efecto, cada uno se abstendrá de desertar cuando sea su turno de ayudar en la cosecha ajena, puesto que no podría sacar su propia cosecha en otra ocasión sin la colaboración del otro. Este aspecto de la justicia se puede definir como la *dependencia recíproca* de los agentes. Y simplemente quiere decir que los individuos mantendrán una conducta justa porque ninguno tiene los medios suficientes para llevar a cabo por sí mismo su propia práctica.

A partir de este análisis previo, también podemos analizar otro aspecto clave de la justicia que había sido descrito por Hobbes: el medio de coerción.¹² Para Hobbes, ya que los agentes se encuentran en una situación en que la posibilidad de explotación es bastante alta, estarán dispuestos a cooperar sólo en tanto se establezca una autoridad ajena a la interacción. Esta autoridad es la encargada de ejercer una coerción externa sobre los agentes para que restrinjan su conducta a las reglas de justicia. Se trata, según esto, de un actor externo con la capacidad de imponer un castigo al agente desertor. Así cada uno hará la parte que le corresponde del contrato por temor a la represalia mayor que del incentivo de no hacerlo. Pero a esta solución de Hobbes le sobreviene una dificultad esencial. El problema básico de este punto de vista, es que los agentes cooperadores quedan exactamente en la misma posición con respecto a esta autoridad central en la que estaban ellos inicialmente. Aunque un tercer actor vigilaría las acciones de ambos agentes, nada lo restringiría a él de explotarlos al desertar de la función que le fue asignada. Los agentes estarían con respecto a él como ellos estaban al principio, puesto que el incentivo de deserción es mucho mayor que el de mutua colaboración. Por lo tanto, los agentes lograrán una cooperación entre sí, sólo si permiten a su vez, ser explotados en otro juego de interacción con este tercer actor. Se necesitaría entonces instituir otra autoridad central que regule su interacción y así sucesivamente. Se cae, como ya vimos, en un regreso *ad infinitud*.¹³ Esto muestra la imposibilidad de que los agentes mantengan una conducta justa por medio de una coerción externa. Pero esencial a la perspectiva de Hobbes, fue demostrar

¹² Véase la sección (2. 2). La solución al *estado de naturaleza* es, precisamente, la coerción externa mediante una autoridad central como el gobernante.

¹³ Véase para esto la sección *La paradoja del gobernante* (2.3)

que la justicia requiere un medio de coerción para que los individuos ajusten sus acciones a ciertas reglas de conducta.

Así que la única solución viable debe ser algo así como una coerción interna – inmanente- que cada agente ejerza uno sobre el otro. Debe haber una mutua restricción dentro de la interacción misma. Y eso es lo que Hume muestra, precisamente, sobre la posición inicial que cada granjero tiene uno con respecto al otro en el Dilema de los Granjeros.

En esta primera descripción que Hume hace de la justicia, los agentes se relacionan de un modo directo uno con otro para alcanzar un objetivo común. Esta relación inmediata como agentes de una población, produce que se mantengan dentro de un orden establecido debido a que ejercen una vigilancia mutua en lo que hacen. Ninguno podría sacar un mejor resultado al actuar de manera diferente, puesto que el otro –u otros- se percatarían fácilmente del infractor de la regla de justicia. Así cada granjero es capaz de castigar cualquier deserción en la conducta del otro al coartar su apoyo para cualquier cosecha futura. Cada uno condiciona al otro para actuar de manera recíproca en lo que ambos necesitan y que sin la cooperación les resultaría imposible de alcanzar. Y previendo que ninguno podrá sacar la cosecha sin el apoyo del otro, ambos estarán colaborando de manera repetida y continua. Esta *dependencia* en la actividad que realizan, funciona como un mecanismo de represalia en que ambos granjeros se mandan información sobre las expectativas que tienen de castigar o recompensar sus acciones entre sí. De esta manera, la reciprocidad se mantendrá porque cada uno ejerce una coerción sobre el otro. Con esto se resuelve el problema de apelar a un tercer agente para mantener la cooperación.¹⁴

Este aspecto de la reciprocidad *negativa* puede caracterizarse como una forma de *igualdad* entre los agentes mediante la que Hume plantea la posibilidad de la justicia. Más en específico, consiste en señalar cuál es el medio de coerción que cada uno debe poseer para restringir u obligar al otro a respetar la regla de conducta aceptada. En el ejemplo de los granjeros, se trataría del trabajo que cada uno puede realizar en la cosecha ajena. Y

¹⁴ Esto no implica, por supuesto, que la justicia se mantenga siempre por una coerción interna entre los agentes. En la perspectiva de Hume, hay un factor que determina la necesidad de implantar instituciones gubernamentales: el crecimiento de la población. Más adelante, estudiaremos dos características esenciales de la justicia a partir de ese factor. Éstos son la aprobación moral de la justicia y la cooperación anónima.

mientras haya suficiente igualdad en ese aspecto, se mantendrá la cooperación. Pero cuando hay una diferencia notable en esta capacidad de coerción de un agente sobre el otro, tal relación no implicará para Hume una interacción basada en la justicia. Hume utiliza un ejemplo interesante para demostrar este punto.

Suponiendo que hubiese una comunidad de criaturas que, aunque racionales, estuviesen impedidas por naturaleza de causar alguna perturbación o infligir el menor daño a los seres humanos, de tal modo que los seres humanos pudiesen disponer arbitrariamente de sus pertenencias o su vida sin la menor resistencia.¹⁵ Tales criaturas, señala Hume, no podrían entablar con los seres humanos alguna relación de justicia, ya que nunca se verían afectados por lo que aquéllos hicieran y tampoco tendrían necesidad de restringir su manera de relacionarse con ellos.

Y como jamás resulta ningún inconveniente del ejercicio de un poder que está tan firmemente establecido en la naturaleza, las restricciones de la justicia y la propiedad, al ser completamente inútiles, nunca tendrían lugar en una relación tan desigual (Ip moral: 56)

En este ejemplo, las criaturas racionales no tendrían ningún medio de coerción para hacer que los seres humanos respetasen las reglas de propiedad con ellos. A diferencia del caso de los granjeros, los seres humanos no *dependen* de ningún modo de las criaturas racionales. De ahí que no haya ninguna relación de justicia entre ellos. Lo mismo sucedería si uno de los granjeros repentinamente no necesitase del apoyo del otro para juntar su trigo. Lo único que le quedaría para ayudar al otro sería su benevolencia natural –lo que Hume supone de los seres humanos al relacionarse con tales criaturas racionales- pero nunca habría una relación de justicia. Se requiere, por tanto, una cierta igualdad en los medios de coerción para que los agentes se obliguen a seguir las reglas de propiedad e imparcialidad.¹⁶

¹⁵ Este ejemplo se encuentra en la *Investigación*: 55-56

¹⁶ El ejemplo puede conducirnos, erróneamente, a pensar que Hume plantea exclusivamente una igualdad en términos de fuerza física. Esta sería una interpretación equivocada. Bien podemos suponer una relación

Reidy (1983) plantea una objeción a Hume en este punto. Parte de su estudio está enfocado a demostrar la relación que Hume describe entre el establecimiento de la convención y la capacidad de los agentes para restringirse mutuamente. De acuerdo a su punto de vista, Hume no explica la posibilidad de que algunos individuos ejerciendo un poder natural –debido a sus habilidades- lo suficientemente grande sobre los otros puedan establecer la convención a sus intereses y que se mantengan invulnerables a la voluntad de los demás. Y más aún, que no deban asumir un trato similar con los demás para que les permitan participar de la convención de justicia misma.

Moreover, because Hume's argument for convention-building rests upon an equal distribution of power among the individual parties to the convention, Hume provides no reason for those with power to include those without power in the convention-building process or treat them as parties to the conventions eventually produced. (Reidy, 1983: 70)¹⁷

La objeción consiste en mostrar que Hume no elimina la posibilidad de que la justicia sea explicada por el interés de unos cuantos más que por el interés común de todas las personas involucradas. Lo que resulta inadmisibles de esta perspectiva, según Reidy, es que no cabría la justicia para mujeres, niños, y en general, para todos aquellos individuos que no gocen de suficiente poder de coerción con los otros para participar en el establecimiento de la convención. Lo más que podrían aspirar es sacar un rasgo de benevolencia o de simpatía de los *más fuertes* para poseer algo con seguridad y cierto derecho. Una consecuencia que para Reidy carece de justificación.

de justicia entre un gigante y un enano si suponemos que se prestan un servicio mutuo de modo que ninguno podría conseguirlo por sí mismos. Y esta sería, a fin de cuentas, aunque rara y poco común, una convivencia y asociación basada en la justicia.

¹⁷ “Sin embargo, debido a que el argumento de Hume para establecer una convención se basa en una distribución igual de poder entre las partes individuales a la convención, no provee ninguna razón para que aquellos con poder incluyan a aquellos sin poder en el proceso de establecer una convención o los traten como partes de la convenciones producidas eventualmente”

But he does force them to articulate their claims upon us in the language of pity rather than justice. (Reidy, 1983: 71)¹⁸

El análisis de Reidy tiene algunas limitaciones y otras cuestiones que deben tratarse con detenimiento. Lo primero que hay que señalar es que, de acuerdo a Hume, los seres humanos deben encontrarse en una cierta condición inicial en que les resulte posible – y viable- ajustar su conducta a ciertas reglas de justicia. Sin esta condición inicial, los seres humanos simplemente no podrían o no necesitarían articular sus acciones a ese conjunto de restricciones en su interacción social. De esto que, ciertamente como nota Reidy, la justicia puede resultar una relación exclusiva entre un conjunto de agentes que establezcan una forma de vida de la que relegan a otros. Esto es una consecuencia inevitable de que la justicia no venga dada en un sentimiento natural o una inclinación que los seres humanos se muestren unos a otros incondicionalmente. Al ser un conjunto de restricciones sobre la propiedad, acarreará todas las consecuencias y dificultades que vienen con la misma. La justicia es algo que los seres humanos están buscando constantemente en la manera de organizarse, pero no algo que esté puesto desde el principio.¹⁹

Ahora bien, aunque esto coincida con la observación de Reidy, no acarrea las perniciosas consecuencias de marginar irremediabilmente a ciertas partes de la población como niños o mujeres. Reidy enfatiza la igualdad de la justicia en Hume como una igualdad en fuerza o poder meramente físico. Para Reidy, la igualdad es simplemente poseer un poder físico para que los agentes se restrinjan mutuamente. Esto es erróneo. Aunque la diferencia en habilidades físicas entre los individuos pudiera ser un factor recurrente en los medios concernientes a las restricciones de propiedad, no puede considerarse una característica decisiva en el establecimiento de la justicia. Como hemos señalado, la igualdad suficiente que Hume atribuye a los individuos para relacionarse de manera justa consiste en mantener un mismo medio de coerción al realizar una actividad común. En el ejemplo de los granjeros, este medio de coerción se basa en la posibilidad de trabajar en la

¹⁸ “Pero él (Hume), los fuerza a articular sus exigencias a nosotros en un lenguaje de la compasión que de la justicia”

¹⁹ Esta es una característica peculiar de la justicia como parte de un proceso, que analizaremos en el tema de la emergencia de la convención. En la sección (5.3)

cosecha ajena mediante la que cada agente puede castigar la defección del otro de no realizar su parte de la actividad. Por esta razón, no consiste en un dominio meramente físico, sino en una mutua dependencia en los medios para llevar a cabo una práctica en que los agentes comparten sus intereses. Desde este punto de vista, que haya algunas personas que puedan verse relegadas de un trato justo, se debe sólo a que las circunstancias hacen inaplicable toda restricción sobre la división de las cosas que poseen en una población dada. De esto que las mujeres y los niños no pudieran quedar excluidos por ser inferiores en fuerza física a los hombres, sino en tanto sean agentes que no hayan entablado un modo de actividad productiva con aquellos en la que dispensen ciertos productos o servicios a otros recíprocamente. Sólo a través de esta dependencia recíproca en sus prácticas de trabajo –sin importar que sea entre hombres o entre mujeres– es que los seres humanos se ven impelidos a fijar pautas de conducta basadas en la justicia.²⁰ En este sentido, la tesis de Hume es más flexible de lo que asume Reidy, puesto que cabe la posibilidad de que las relaciones de justicia se extiendan más allá de los agentes que inicialmente las promovieron.²¹ Y esto también puede incluirse en el proceso mismo de adecuación de los seres humanos a través de un conjunto de reglas básicas de conducta. La perspectiva de Hume no implica una imposibilidad *de principio* a la integración paulatina de los individuos en un ámbito de organización justo. Una convención de propiedad, i.e. de justicia, como analizaremos en la siguiente parte, no constituye siempre el resultado óptimo para todos los individuos desde la primera institución. Por esta razón, los criterios de propiedad son parte de una dinámica correctiva de ensayo y error en que los individuos mismos las cambian, reformulan y las reemplazan por otras. Éste es el particular juego de justicia de los seres humanos.

A lo largo de esta parte, hemos analizado las condiciones-límite de la justicia en la teoría de Hume. Pasaremos ahora a explicar por qué emergen las convenciones como estrategias particulares que las personas utilizan para asignar derechos de propiedad sobre

²⁰ Característica particular que nosotros podemos comprobar en las sociedades modernas en que la división de trabajo implica una asociación entre hombres y mujeres.

²¹ Aunque Hume mismo pensara que las mujeres no pueden relacionarse con los hombres en una convivencia justa –como parece insinuarse en la *Investigación de los principios de la moral*: 56– no afecta en lo mínimo esta consecuencia. Distingamos la teoría del inventor para evitar disputas obsoletas. Incluso puede decirse que en una sociedad en que una mínima parte de la población femenina realiza actividades productivas parece bastante coherente tal creencia.

las cosas. Estudiaremos las características de la convención según Hume y el proceso implicado en la dinámica del orden social.

5. LA CONVENCION COMO ENSAYO Y ERROR

5.1. La ley de la estabilidad de la propiedad

En la matriz (5) se muestra el caso más básico de los problemas de justicia: la separación y distribución de bienes.²² El problema que Hume describe en este ejemplo es acerca del establecimiento de un criterio general que toda una población de agentes reconoce para determinar la propiedad de cada uno en los recursos externos que disponen. En este Desde esta descripción, la justicia implica una supresión de la arbitrariedad en las decisiones de cada persona sobre el uso y transferencia de las cosas de que puede disponer. Esto es lo que expresa la *ley de la estabilidad de la propiedad*: que todos se ajusten al mismo criterio para determinar la propiedad de cada uno dentro de un mismo ambiente social. Así, cada uno tendrá la seguridad de que bajo ciertas condiciones puede utilizar y disfrutar de ciertas cosas de una manera que sea lícita para los otros. Al seguir la misma regla, los agentes alcanzarán la máxima expectativa posible de lo que otros harán al interactuar con ellos. En eso consiste la mutua regulación en la conducta de las personas en que basan su convivencia.

Ahora bien, ¿por qué medio las personas reconocen entre sí esa disposición general a abstenerse de usar la posesión ajena? La solución más simple puede ser ésta: que los agentes se hagan una promesa mutua de respetar sus respectivas posesiones. Si esto fuera posible, ambos agentes respetarían la posesión ajena debido a que así lo han expresado explícitamente uno a otro. Se dan una señal mutua de que, cuando se encuentren nuevamente, actuarán de un modo determinado. Pero, ¿queda uno obligado a cooperar, por ejemplo, por el mero hecho de expresarle a otro esta resolución? A diferencia del deber que tenemos de cuidar a nuestros hijos, señala Hume, en las promesas no tenemos ninguna

²² Sección: (3.3)

inclinación natural para cumplirlas. Si pensáramos que no tenemos ninguna obligación por cuidar y proteger a nuestros hijos, nuestra experiencia de desagrado hacia tales actos nos induciría a actuar de manera diferente de como lo habíamos hecho: pero este sentido del deber no se encuentra en las promesas. No puede surgir la obligación de la mera resolución de cumplir una promesa puesto que, en última instancia, el interés del individuo puede variar y no cumplirla. Aunque varias personas puedan consentir en abstenerse de la posesión de los demás, en cuanto cambien las circunstancias fácilmente podrían omitir esta resolución. Tal sentido del deber es artificial, es decir, creado por las necesidades de las personas en su interacción colectiva.²³

Tal abstención no tiene la forma de una promesa. De hecho, para Hume la mutua articulación de las personas en un orden justo es ya condición necesaria para que puedan hacerse cualquier clase de promesas. Sólo en el ámbito en que las personas actúan a través de ciertas reglas de propiedad es que todos pueden reconocer de antemano cómo otros respetarán sus promesas.

El cumplimiento de las promesas es en sí mismo una de las partes más importantes de la justicia; y seguramente no estamos obligados a mantener nuestra palabra porque hemos dado nuestra palabra de mantenerla. (Ip moral: 181)

Hume resuelve este problema mostrando que la posición inicial de cada agente es lo que determina el modo de conducta que asumirá en relación con otros. Cada uno se abstendrá de usar la posesión ajena, según Hume, en tanto padezca directamente los perjuicios de no acatar la regla. Si sus intereses son lo suficiente comunes, ambas partes tendrán un incentivo para regular sus acciones en cuanto hagan.²⁴ Otro modo es que las personas mantengan una perspectiva a futuro de su actividad y, sobre todo, que dependan mutuamente del trabajo del otro. Éstos son sólo algunos modos en que las personas seguirán la misma regla en sus interacciones.

²³ En el capítulo 3 explicaremos lo que Hume entiende por una virtud artificial.

²⁴ Cfr. nuevamente el ejemplo de la matriz (5)

. Pero con esta definición, Hume sólo caracteriza la forma general de una regla por la que todos deben constreñir su conducta. La ley de *la estabilidad de la propiedad* expresa el fenómeno del orden social, el orden social en general, más que la descripción de un arreglo social particular. Hume representa la justicia como leyes generales de conducta determinando las formas de convivencia y de interacción en una población de agentes.²⁵ Pero con esto aún no se explica cuáles son las reglas y los criterios particulares que las personas utilizan para asignar la propiedad. Esas reglas llegan a establecerse mediante una *convención*.

Desde este punto de vista, la convención implica el modo a través del que los seres humanos articulan su conducta en un mismo conjunto de reglas. Ya hemos señalado que tales reglas, de acuerdo con Hume, han sido fijadas para establecer la propiedad. Así la convención debe ser la mutua coincidencia de los agentes en esas reglas en que cada uno busca su interés individual a través de una coordinación con los demás.

La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente ese sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. (Tratado: 659)

Debemos investigar ahora cómo surge una convención. Así podremos analizar la manera en que se produce la estabilidad de la propiedad como una solución particular que determine la distribución de un recurso cualquiera entre un conjunto de agentes interesados. Como veremos ahora en detalle, para Hume, ese es un proceso de *ensayo y error*. Las personas convergen gradualmente en un conjunto de reglas después de haber desechado otras muchas sin necesidad de un contrato previo ni de deliberación. Así, estudiaremos la convención como ese proceso en que se establecen las reglas de justicia y a partir del que emerge un orden sin la intervención de una autoridad central. Eso es lo que vamos argumentar a continuación.

²⁵ En específico, Hume señala tres *leyes de la naturaleza*, i.e. de la justicia: la ley de la estabilidad de la propiedad, la transferencia por consentimiento, el cumplimiento de promesas.

5.2. La indeterminación racional de la posesión

Hume plantea tres aspectos diferentes sobre el establecimiento de las reglas de justicia: i) La adquisición de bienes externos sin previa propiedad

ii) Transferencia de propiedad

iii) La estabilidad de la propiedad

Ya hemos estudiado (ii) y (iii) en otras partes de este trabajo.²⁶ Estos casos muestran algunas características básicas en que Hume describe un sistema de justicia. Pero aún nos falta explicar el *proceso* mediante el que se establecen las convenciones. Para analizar cómo surge una convención de justicia en Hume, estudiaremos un ejemplo sobre la adquisición de bienes externos que previamente ningún agente ha utilizado. Es decir, en (i). A diferencia de lo que se describe en un caso como (ii), en que los agentes ya han reconocido un criterio de propiedad establecido, en esta nueva situación el problema está en fijar e instituir un nuevo criterio de propiedad para asignar derechos sobre algunos bienes que antes no había. A partir de este ejemplo, podremos explicar algunos inconvenientes que Hume resalta para que surja una forma de conducta justa en una población. El ejemplo que emplearemos está tomado de Sugden (1989): En una villa pesquera, los habitantes utilizan una regla particular para la recolección de la madera a la deriva después de que ocurren tormentas. La regla se utiliza para determinar en qué condiciones una persona cualquiera adquiere el derecho a usar la madera como más les convenga sin que otros interfieran en eso.

Whoever was first onto a stretch of the shore after high tide was allowed to take whatever he wished, without interference from later arrivals, and to gather it into piles above the high tide line. Provided he placed two stones on the top of each pile, the wood was regarded as his property,

²⁶ Véanse las secciones: (3.3) y (4.2)

for him to carry away when he chose. If, however, a pile had not been removed after two more high tides, this ownership right lapsed (Sugden, 1989: 85)²⁷

En esta situación, las personas han adoptado una regla de conducta para suprimir la distribución arbitraria de un recurso escaso que todos pretenden adquirir. Cada uno podrá disponer de la madera que haya, cuando él sea el primero en llegar a la orilla de la costa después de pleamar. Aquí encontramos un pequeño sistema de justicia: todos coinciden en una regla que determina cómo pueden distribuir, poseer y utilizar la madera; y lo hacen sin necesidad de un contrato. Y ello implica que nadie intentará arrebatar a otro o despojarle de la madera por otros medios. Todos tienen un interés común en usar la madera que sólo podrá concretizarse si cada uno se ajusta a la regla. A esta regla se le denomina *first on* (que aquí traducimos simplemente como *el primero en llegar*)

Pero la regla *el primero que llega*, que es la que todos aplican, es sólo un criterio entre varios posibles que las personas podrían haber adoptado para distribuir y usar la madera. Podrían haberse turnado de acuerdo a un calendario sobre los días en que hay marea alta. O quizás podrían haber dividido en partes iguales la cantidad de madera recolectada. Por eso, cabe preguntar: ¿qué es lo que determina que se elija un criterio y no otro?, ¿cómo fue que las personas adoptaron esta regla particular para distribuir la propiedad?

Éste es el aspecto que caracteriza todo el proceso social a través del que se establece un orden de justicia. De acuerdo con Hume, no hay un criterio fijo y universal que determine unívocamente cómo debe actuar cada agente en la asignación de bienes. Más bien, tal asignación se realiza de acuerdo con una regla seleccionada de manera más o menos accidental de entre un conjunto de criterios posibles que las personas podrían haber adoptado.

²⁷ "Cualquiera que sea el primero sobre el estrecho de la costa después de una marea alta, estará permitido tomar todo cuanto desee, sin interferencia de los que arriben después, y reunirlo en pilas sobre la línea de la marea. Se podrá proveer de dos piedras en la cima de cada pila, la madera será considerada de su propiedad, y podrá llevársela cuando mejor le plazca. Sin embargo, si una pila no ha sido removida después de dos mareas altas más, el derecho de propiedad exime"

Algunas veces puede que los intereses de la sociedad requieran que haya una regla de justicia para un caso particular, pero que no pueden escoger una regla determinada entre varias posibles que son igualmente beneficiosas. (Ip moral: 61)

Para estudiar este caso, podemos representar cada uno de los posibles criterios de propiedad como una estrategia que los agentes podrían emplear para decidir cómo se lleva a cabo la distribución de la madera. Por ejemplo, un criterio posible podría ser una *distribución igualitaria* de la madera, es decir, que todos podrían recolectar la madera y, finalmente, repartirla en mismas proporciones para todos. Ésta puede considerarse una regla alternativa a la regla en uso *del primero en llegar*. O quizás podrían haber sorteado los días que les correspondían a cada individuo y éste también es otro criterio de propiedad alternativo que se podría haber fijado. En la siguiente gráfica, mostramos estas tres posibilidades en la que cada solución posible es un equilibrio en un juego de coordinación. En la siguiente matriz bipersonal, podemos captar la diferencia en los pagos que cada agente puede recibir entre una solución y otra.

Matriz 8: Las reglas de propiedad

| | | Agente 2 | | |
|----------|----|------------|----------|------------|
| | | R1 | R2 | R3 |
| Agente 1 | R1 | 2 | .5 | .3 |
| | R2 | .2 | 1 | .2 |
| | R3 | .3 | .5 | 1.5 |
| | | 1.5 | .2 | .3 |
| | | .5 | 1 | .5 |
| | | .3 | .2 | 2 |

Reglas posibles para asignar propiedad

R1: Distribución igualitaria

R2: Por sorteo

R3: El primero en llegar

La dificultad obvia en este problema es que no hay ninguna solución que resulte una maximización para todos los agentes. Aunque para todos resulta mejor que en sus acciones apliquen la misma regla, el valor de los pagos es asimétrico. Desde esta descripción, cada uno de los diferentes criterios para distribuir la madera proporciona un equilibrio distinto en que se resuelve el juego. Pero ningún equilibrio es mejor para todos. Habrá algunos que podrían haber salido más favorecidos con una distribución igualitaria de la madera, mientras que otros quizás preferirían un sorteo para asegurar la imparcialidad en la distribución del recurso. Esto excluye que las personas ajusten su conducta por un contrato en el que acuerden las reglas a seguir. Al no haber una solución que maximice el interés de ambos, ninguno tendrá un incentivo particular para ajustarse a una regla más favorable para otros. Por ejemplo, si los agentes coinciden en elegir la regla de *distribución igualitaria*, el primero sacará un beneficio menor que si utilizasen la regla 3. Aunque para ambos siempre será mejor coincidir en una regla que no coincidir –lo que caracteriza un juego de coordinación- la dificultad estriba en definir una razón para que cada agente se conforme con menos de lo que podría haber obtenido. Esta diferencia en el valor de pago hace que el juego no pueda resolverse mediante un pacto, puesto que la asimetría implica que el beneficio de uno sea la pérdida del otro. Si esto se resolviese mediante un pacto, tendríamos que asumir que uno tendrá que reconocer tal asimetría en el beneficio obtenido. Pero como el pacto es un medio en el que ambos agentes pueden negociar el máximo beneficio a su interés, entonces no hay ningún motivo para llevar a cabo tal concesión.

Y si este problema se resolviera por el consenso de todos, quizás nunca se llegaría a un criterio que satisficiera plenamente a cada agente. Esto es así debido a que los posibles criterios para asignar la propiedad no derivan de algún **principio racional** sino, como señala Hume, de asociaciones arbitrarias y caprichosas que hacemos entre las cosas y los seres humanos. Tales asociaciones están basadas más en la cercanía espacial o temporal con que percibimos ciertas cosas externas a algunos individuos.

Es raro que exista un argumento preciso que nos lleve a fijar nuestra elección, de modo que los hombres tienen que conformarse con la guía de una especie de gusto, o fantasía debida a la analogía y comparación con ejemplos similares. Así, en el caso presente existen sin duda motivos

de interés público en la mayoría de las reglas determinantes de la propiedad y, sin embargo, me sigue pareciendo que estas reglas están determinadas principalmente por la imaginación o por las más fútiles propiedades de nuestro pensamiento y concepción (Tratado: 676)

Por lo tanto, esta selección resulta más bien una consecuencia de una *dinámica adaptativa* que debido a algún acto racional de decisión o elección. Esto se debe a que, según Hume, ninguna determinación establece una relación natural entre las cosas y las personas, en la que puedan basarse los agentes para decidir. Si hubiese esa relación fija y universal, todos podrían resolver su conflicto apelando a ese principio básico sobre el alcance de la posesión. Y ninguno podría exigir más de lo que le correspondería según tal relación. Con esto se podría dirimir la dificultad mediante un consenso. Podría suponerse, por ejemplo, que la relación de posesión entre el objeto y la persona que se utiliza para justificar la regla de propiedad viene dado por la *posesión primera*. Esto quiere decir simplemente que quien posea por primera ocasión el objeto o recurso se hace, al mismo tiempo, propietario del mismo. Entonces de todos los criterios disponibles el único que podría justificarse sería el del *primero en llegar*.

Con esto se resolvería el conflicto, puesto que todos reconocerían tal relación como básica y primera. Y para cada nueva cuestión concerniente al establecimiento de una regla de justicia siempre se podría recurrir a esta *relación* de la posesión primera. Ahora bien, si se pretende que ésta es la más fundamental, ¿bajo qué criterio se determina que después de dos pleamares –siguiendo el ejemplo-, tal derecho de propiedad exime? Esto también parece, pues, algo bastante arbitrario, ¿Por qué no tal derecho se extingue después de la primera o tercer marea alta? ¿Por qué este espacio de tiempo y no otro? Y más aún, ¿qué determina que el derecho a la madera sea por un determinado lapso de tiempo después de haber arribado a la costa y no meramente por lo que cada uno pudiese llevar hasta su casa con sus manos?

Hemos supuesto, *por mor del argumento*, que la relación de posesión primera podría justificar el establecimiento de una regla como la del *primero en llegar*. Esto era así debido a que suponíamos que todos los aldeanos llevan una carrera hacia la orilla de la costa y quien llegara primero se haría propietario de la madera con el consentimiento de los

demás. Esta posesión primera de la madera era el vínculo que determinaba la regla de propiedad. Un rasgo que podría estar ausente en las otras reglas –de distribución igualitaria o de sorteo-. Pero podemos notar que incluso la definición misma de la posesión primera está expuesta a un indescriptible número de circunstancias y variables que hacen imposible medir con exactitud dónde empieza y dónde termina esta posesión. Podría haber acabado cuando un agente recolectara toda la madera que pudiera cargar por sí mismo –como preguntábamos- hasta su casa, o quizás tal posesión podría haber acabado con la puesta de sol, ¿por qué un lapso de tiempo y no otro? Lo que Hume señala es que no hay ningún criterio preestablecido ni unívoco para determinar esto.

Pero entonces cabe observar que, como el poder de utilizar un objeto resulta más o menos cierto, según las interrupciones con que podamos encontrarnos sean más o menos probables, como esta probabilidad puede incrementarse por grados imperceptibles, en muchos casos resulta imposible determinar el momento en que la posesión comienza o acaba; tampoco existe ningún criterio de certeza con el que resolver las controversias...¿Quién señalará los límites precisos entre una y otra, y mostrará el criterio con el que resolver todas las disputas que pueden surgir y que, como vemos por experiencia, surgen de hecho frecuentemente en este asunto? (Tratado:679)

Esto es lo que muestra la imposibilidad de una negociación inicial. Cada agente podría apelar a diferentes criterios de posesión para justificar una regla u otra de acuerdo a su interés particular. Pero ningún criterio es más fundamental ni más “evidente” que otro para determinar la regla de propiedad que todos deban seguir. Si se buscara tal *relación* fija y universal de la que se derivaran todos los demás criterios, siempre tal restricción podría hacerse depender de otra nueva regla para un nuevo caso. Lo que hace circular y arbitraria la elección de una regla.

5.3. La emergencia de la convención

Hemos señalado más arriba que las reglas de propiedad se derivan de diferentes criterios sobre el peculiar uso de las cosas por las personas. Según Hume, tales criterios de posesión determinan qué reglas son más factibles de establecerse en cada ámbito particular de interacción. También hemos señalado que no puede haber ningún criterio fijo ni universal que determine toda regla posible para cada nuevo conflicto de justicia. Esto es así porque, de acuerdo con Hume, los rasgos con que los seres humanos atribuyen posesión son tan diversos, que resulta casi imposible determinar una regla al margen de la circunstancia en que se encuentran.

Todos podrían discrepar sobre la regla a seguir, puesto que el beneficio asimétrico que cada uno puede sacar con diferente regla los imposibilita a resolver el conflicto mediante un pacto. No podrían ajustarse a la misma regla de conducta por un contrato debido a que ningún resultado es óptimo para todos y cada solución viable implica que algunos saldrán más favorecidos que otros al distribuir la madera. Pero si no hay ningún criterio más natural que otros, ¿qué determina que la convención sea por una regla y no por otra?

Hay dos maneras de abordar este problema sobre la *dinámica adaptativa* de la convención:

- i) la regulación por recurrencia
- ii) la convergencia temporal

Charron (1980) primero define (i) como una situación en la que los agentes se encuentran de manera repetida en un mismo conflicto. En este problema, los agentes llegan a una solución debido a que constantemente estarán eligiendo lo que van hacer, hasta coincidir en un mismo sentido de conducta. De tal modo que una elección pasada podría mantenerse como un expediente de solución que los inducirá a actuar de la misma manera si han logrado coordinarse unos con otros. En (ii), el problema trata más bien de cómo los agentes convergen hacia un patrón particular de conducta en un determinado lapso de

tiempo. En esta situación, las decisiones de varios agentes deben coincidir en un mismo intervalo de tiempo para poder alcanzar una conducta coordinada.

Para Hume, los seres humanos van adecuando su conducta a través de un proceso en que corrigen los errores que cometieron al realizar una misma práctica con otros. A través de esta práctica, los seres humanos aprenden a corregir su conducta puesto que se encuentran en repetidas ocasiones en un mismo problema y porque padecen los efectos de sus propias decisiones.

No menos se derivan de las convenciones humanas la regla de la estabilidad de la posesión por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión. Y porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. (Tratado: 659)

Desde esta perspectiva, el problema de convención en Hume es más bien uno de *regulación por recurrencia*. Los agentes logran una coordinación sólo después de que han *ensayado* diferentes pautas de acción y por la experiencia que han adquirido en este proceso. Ya que se trata de agentes que tienen una perspectiva corta hacia las consecuencias del futuro, deben ir probando diferentes métodos y estrategias para separar los bienes que producen. No se trataría de que los agentes coincidieran en un patrón establecido; más bien es a través de un repetido juego por el que resuelven el conflicto. Debemos investigar ahora cómo es que los seres humanos corrigen su conducta una vez que se encuentran en una misma práctica.

Podemos enfocar de un modo diferente la situación para analizar este problema. En la matriz (8), habíamos asumido que los agentes podían elegir una de entre varias reglas posibles de propiedad. Y que cada agente podía sacar un mejor resultado al elegir una en particular en vez de las otras. El dilema estaba en que ninguna maximizaba el interés para cada uno de los agentes. Podríamos suponer ahora que, quizás, los agentes inicialmente no disponían de diferentes reglas de propiedad, sino de diferentes criterios de posesión de una misma regla. En este caso, para la regla *el primero en llegar*. Desde este punto de vista, las personas fueron probando variaciones y cambios a una misma regla al hacer más eficiente

una práctica de trabajo que todos compartían. Ya no enfocamos el problema como un conflicto en el potencial número de reglas para asignar propiedad, sino como la gradual variación que las personas hicieron a una misma regla en un largo periodo de tiempo.

Debemos captar este proceso desde las formas más simples de organización hasta las más complejas en que los agentes articulan su conducta.

A partir de una determinación primitiva de la posesión, los seres humanos van *ensayando* diferentes criterios de interpretación de una regla para maximizar el uso y beneficio que pueden sacar de un recurso. Así primero las personas se encuentran en posesión de adquirir bienes en un entorno dado y paulatinamente van adecuando sus acciones a partir de un mismo criterio de posesión. El método más *natural*, según Hume, será el de que cada uno mantenga lo que al presente usa, de manera que esta primera posesión determinará el proceso subsecuente sobre la duración e intercambios permitidos.²⁸ Lo que cada uno usa y que puede llevar a su propia casa, por ejemplo, es lo que determina inicialmente el alcance de la posesión. Quien primero recolecta la madera, en nuestro ejemplo, seguirá usándola así sin que otros lleguen a perturbarlo. Y alguien tuvo que haber llegado primero a la orilla de la costa después de una marea alta. Esto resuelve el problema básico de cuál era la regla que se habría elegido al principio. Como cuestión *de facto*, la dificultad no está en cómo las personas eligieron un criterio de propiedad, sino en cómo se restringe el uso de un recurso cuando ya algunos lo están utilizando para que todos tengan posibilidad de adquirirlo. En esta situación inicial, el criterio de propiedad implica el contacto directo con la persona. En la siguiente matriz, ejemplificamos dos hipotéticas reglas sobre la propiedad de la madera. La más simple, o como Hume señala, el *expediente* más natural, es la que tiene que ver con la posesión primera. Por esta razón, es la que resulta más factible de emplear al principio.

²⁸ Hume (1989): “Esta dificultad no les lleva mucho tiempo: inmediatamente tendrá que ocurrírseles a esas personas, como expediente más natural que cada uno siga disfrutando de lo que ya posea en ese momento, y que la propiedad o posesión constante se una a la posesión inmediata” (675)

Matriz 9.1: La situación inicial

| | | Agente 2 | |
|----------|----|----------|----|
| | | R1 | R2 |
| Agente 1 | R1 | 2 | .3 |
| | R2 | .2 | .5 |

R1: Lo que cada uno puede llevar a su casa
R2: Lo que puede recolectar hasta la puesta de sol

Pero tal criterio, a medida que pasa el tiempo, podría resultar poco eficiente puesto que la madera así obtenida no puede ser utilizada a nivel productivo.²⁹ Tal necesidad sobre la cantidad madera que cada uno requería podría haber sido el factor que produjo una *corrección* en el espacio de tiempo de recolección. Así la siguiente parte de este proceso viene a ser un ajuste en el tiempo de duración de la prerrogativa. Que la propiedad se extienda más allá del contacto directo con la madera y que la persona disponga de un mayor lapso para recolectarla. Agregado a esto, se debe instanciar un nuevo criterio para interpretar la regla –o quizás fijar una nueva regla- para que todos reconozcan la propiedad del primero que llegó aunque esté ausente. A través de una gradual variación en el lapso de aplicación de la regla, las personas logran realizar una práctica de trabajo que optimice la *utilidad* del recurso disponible. En el ejemplo que estudiamos, las piedras sobre las pilas de madera sirven como señales de permanencia que amplían el derecho de propiedad a lo meramente inmediato. Al cambiar las circunstancias, también cambian las utilidades dadas

²⁹ La idea es que unos cuantos pedazos de madera no sirven a ningún aldeano para llevar a cabo alguna actividad. De ahí que les resulte ineficiente esta primera regla y, a partir de eso, hagan variaciones al tiempo de recolección. Esto es, obviamente, meramente una conjetura de una regla sencilla hasta que se transforma en una altamente sofisticada y que permite a los agentes realizar una actividad con mayor eficacia y flexibilidad.

para los agentes. Y una regla que resultaba eficiente al principio, resulta obsoleta en un estadio posterior. Esto es lo que presentamos en la siguiente figura.

Matriz 9.2: La situación intermedia, la corrección

| | | Agente 2 | |
|----------|----|----------|----------|
| | | R1 | R2 |
| Agente 1 | R1 | .4 | .7 |
| | R2 | .3 | 2 |

R1: Lo que cada uno puede llevar a su casa
 R2: Lo que puede recolectar hasta la puesta de sol

Y como parte de una adaptación práctica en que los agentes mantengan la posibilidad de que todos participen del mismo beneficio en el futuro, tal derecho de propiedad no puede ser por tiempo indefinido. De lo contrario, el primero en llegar podría hacer un uso indiscriminado de la madera sin que ningún otro pudiera acceder a ella. Esta es la razón por la que se ha optado que el derecho de propiedad sobre la madera expire después de dos mareas altas más. De manera conjetural, recreamos un proceso en que posiblemente se produjo el establecimiento de la regla *el primero en llegar*.

Matriz 9.3: La regla actual *el primero en llegar*

| | | Agente 2 | | |
|----------|----|----------|----|----------|
| | | R1 | R2 | R3 |
| Agente 1 | R1 | .5 | .4 | .5 |
| | R2 | .6 | .4 | .4 |
| | R3 | .4 | .5 | 2 |

R1: Lo que cada uno puede llevar a su casa

R2: Lo que puede recolectar hasta la puesta de sol

R3: La regla actual *el primero en llegar*

Y de una lenta modificación a la regla primitiva se produce un sistema de conducta que los agentes reconocen como el *orden* natural en que llevan a cabo su práctica colectiva. Así es como las personas adaptan su conducta unos a otros a través de diferentes métodos y criterios al asignar propiedad, basados en una dinámica para maximizar su interés en una actividad compartida.

Esta es una aproximación hipotética para analizar el surgimiento espontáneo de una convención. Con esta hipótesis captamos las posibles vertientes que pueden generarse en una práctica en un determinado espacio de tiempo. De la forma más simple que las personas dispusieron para asignar propiedad presente sobre la madera hasta establecer una actividad altamente organizada sobre los medios que todos reconocen para fijar cantidad y tiempo de propiedad a un recurso. Tal proceso va de lo simple a lo complejo. Podemos describir esta adecuación práctica como un desarrollo en el nivel de organización de los agentes a partir de tres diferentes estadios al interpretar un criterio de propiedad en lo que tenían. Bajo esta perspectiva, los agentes racionalizan sus expectativas a través de un

proceso en que van descubriendo la situación óptima para maximizar sus intereses. No se trataría, como en el caso que plantea Hobbes, de seres completamente racionales que pueden calcular de manera precisa todas las consecuencias de sus acciones a largo plazo.³⁰ Con las matrices anteriores, analizamos algunas variantes más primitivas de la regla *el primero en llegar* que las personas habrían ensayado antes de llegar a su caracterización actual.

Cada matriz representa un diferente estadio de organización a partir del que los seres humanos fueron corrigiendo y ajustando un mismo criterio de propiedad. O que de una expresión primitiva fueran elaborando un set de reglas básicas para distribuir la madera. Comienza con una regla de distribución primitiva que para esa primera etapa es, sin embargo, un resultado óptimo. Pero a medida que las personas encuentran algunas dificultades para seguir realizando su práctica a partir de de la misma regla, se producen variaciones en los criterios de propiedad que generan un nuevo modo de convivencia y conducta. Este nuevo cambio en la regla zanja las dificultades surgidas en una situación anterior, aunque en la misma dinámica de interacción se irán sedimentando cambios en el entorno aparejados de nuevos problemas. De esta manera, no hay un resultado óptimo para todos los estadios posibles, sino que el punto de equilibrio cambia paralelo a las circunstancias del contexto. Lo que tratamos de mostrar con este ejemplo es que cada nueva regla –o interpretación de la regla- sólo emerge como efecto de dificultades que las personas afrontan en un estado previo. En cada etapa, la regla equivale al mejor resultado para todos en *esa* determinada situación. Así las personas han establecido una forma de conducta para regular y distribuir los bienes sin ninguna planeación racional de lo que resulta mejor para todos. Ciertamente, las personas mismas van descubriendo las condiciones en que cierta distribución de bienes puede resultar mejor, pero lo harán después de pasar muchas otras que no lo son. Éste es el proceso que Hume describe como *ensayo y error*.

Este ejemplo también nos permite explicar de manera aproximada las variables en que Hume engloba el surgimiento de una convención. Las personas reconocerán unos

³⁰ Como señalaremos al final de este trabajo, Hume plantea una perspectiva de la interacción social con agentes de *racionalidad limitada*.

critérios y no otros basados en diferentes rasgos sobre las cosas y los usos establecidos que les aseguren regularidad en la asignación de propiedad para alcanzar una seguridad mutua. Poner piedras, por ejemplo, como señales de permanencia podría considerarse un ritual de lo más obtuso y curioso, de alguna práctica previa o de alguna analogía de la imaginación de la gente. Nunca hay algún referente directo y unívoco que determine la condición de propiedad en todos los casos.

¿En qué consiste la propiedad de un hombre? En cualquier cosa que es lícito que él, y sólo él, utilice. Pero, ¿qué regla tenemos por la que podamos distinguir esos objetos? Aquí tenemos que recurrir a estatutos, costumbres, precedentes, analogías, y otras cien circunstancias; algunas de las cuales son constantes e inflexibles, mientras que otras son variables y arbitrarias. (Ip moral: 64)

Agregado a esto, en una convención de justicia las personas regulan su conducta al participar de un interés común. La convención es, de alguna forma, la concretización de ese interés común en un sistema de conducta coordinada. Y esto es lo que define el símil de los remeros: una gradual coordinación en su conducta en que ambos agentes alcanzan un interés común. No requieren hacer ninguna promesa sobre cómo actuarán en el futuro, puesto que ambos se necesitan mutuamente y eso los condiciona en un particular sistema de conducta.

Así dos hombres manejan los remos de una barca por una convención común, por interés común, sin ninguna promesa o contrato. (Ip moral: 182)

Y es esta mutua necesidad la que produce los cambios en las reglas de justicia al mostrarse perjudicial o poco eficiente a los intereses de las personas que participan en una misma actividad de trabajo. Si una misma persona llegara siempre a la orilla de la costa, siguiendo nuestro ejemplo, lo más probable es que tal regla dejaría de aplicarse, puesto que

los demás no podrían adquirir el mismo beneficio. Quizás se requeriría otra regla que corrigiera los problemas de la carrera que deben realizar los aldeanos hacia la costa y así establecer un nuevo modo de asignar derechos de propiedad sobre la madera. Pero tales variaciones se irían dando dentro de la práctica misma sin ninguna autoridad central o contrato entre las personas. Esto es lo que implica que en una convención las personas *ensayen* diferentes soluciones puesto que van descubriendo nuevos problemas en el entorno de los que antes no se habían percatado.

Para Hume, la justicia es una integración práctica en que se delinear los constreñimientos de lo que a cada agente le resulta permitido hacer. Aquí hemos estudiado la emergencia de uno de esos constreñimientos. Pero aún falta por explicar cómo se constituye todo el sistema de acciones basado en un orden de justicia. Es decir, la justicia como un sistema de convenciones. Esto va a ser la tarea que desarrollaremos para la última parte de esta investigación. Pero antes vamos a estudiar una perspectiva alternativa de la justicia en Hume con el trabajo de David Gauthier.

6. GAUTHIER: DAVID HUME, CONTRACTARIAN

6.1. ¿Contractualismo hipotético?

El objetivo básico de Gauthier (1979) es mostrar que la teoría de la justicia de Hume es contractualista.³¹ Ésta es una tesis inconsistente, como habremos de mostrar, con el punto de vista que aquí hemos desarrollado sobre la justicia en Hume. Desde un enfoque de *ensayo y error* los medios de selección de reglas no implican ningún convenio o pacto por los que se asignen derecho de propiedad. Se trata más bien de un proceso en que las poblaciones de individuos corrigen sus pautas de conducta a través de los errores o limitaciones que resultan de sus prácticas precedentes. El aspecto crucial de este enfoque es la función del error para explicar cómo los individuos eligen y cambian ciertas reglas de

³¹ Más en específico, tanto la teoría de la justicia, la teoría del gobierno y la obediencia civil de Hume. Debido al tema, sólo nos concierne analizar la primera.

justicia.³² La posibilidad del error excluye el convenio. Lo primero que deberemos estudiar es el enfoque contractualista que Gauthier atribuye a Hume. Después analizaremos cómo Gauthier explica el surgimiento de una convención de justicia como un contrato.

Gauthier caracteriza el contractualismo, en particular aplicado al problema de la convención, como un acuerdo en que las personas se adhieren a un modo de comportamiento –en este caso ciertas reglas de propiedad- mediante una negociación de la que resulta un convenio. La característica básica de este enfoque contractual es que los agentes son *totalmente racionales* al elegir la estrategia que les brinda la más alta utilidad esperada, al cabo del tiempo, dadas sus expectativas acerca de lo que harán los otros individuos. Según esto, dado cualquiera de ambos dispositivos –negociación o convenio- las personas participantes seleccionarían una convención de propiedad mediante un cálculo detallado de todas las implicaciones estratégicas de la situación. De acuerdo a Gauthier, esto nos permite mostrar cómo una convención resulta un contrato mediante la resolución de las preferencias de los agentes involucrados.

I intend by a *bargain* an agreement, entered into by each person on the basis of own interests, which results in the selection of a convention. I intend by a *covenant* also an agreement, entered into by each person on the basis of his own interests, which assures, with or without enforcement, mutual adherence to a convention. (Gauthier, 1979: 9)³³

Como señala Gauthier, el aspecto crucial de cualquier dispositivo contractual es que apela a los intereses de cada uno de los agentes.³⁴ Este es un aspecto sumamente

³² La idea básica es que asumimos las limitaciones en la perspectiva de los agentes al escoger determinadas estrategias. Bajo un enfoque contractualista, éste es un aspecto que suele dejarse de lado.

³³ “Entiendo por una *negociación* un acuerdo, en que cada persona entra en él sobre la base de sus propios intereses, que resulta en la selección de una convención. Entiendo por un *pacto* también un acuerdo, en que cada persona entra en él en base a sus propios intereses, que asegura, con o sin reforzamiento, una mutua adherencia a la convención”

³⁴ Uno de los puntos de Gauthier es objetar que la perspectiva de Hume sea *utilitarista*. Tal como lo define, un enfoque utilitarista de la justicia considera que para seleccionar una convención basta el bienestar general de la población como condición suficiente de la misma. El contractualista, por el contrario, considera el bienestar de cada individuo como condición necesaria para tales convenciones.

general e impreciso, puesto que cualquier perspectiva que apele al bienestar de todos los individuos involucrados se definiría como contractual. Lo que sería absurdo.³⁵ A la idea de que la condición contractualista implique el bienestar o interés de todos los agentes involucrados, se puede objetar que tal exigencia se puede cumplir en muchos grados. En un juego de intercambio, puede haber una disparidad enorme en los beneficios que obtiene cada participante y, no obstante, el resultado puede favorecer los intereses de ambos. Más bien, debe señalarse algún rasgo particular en el proceso de selección de las convenciones cuya presencia o ausencia caracterice el medio –o dispositivo- contractual que Gauthier ejemplo, Hume señala que los agentes se abstendrán de la posesión ajena puesto que ello redundará en su beneficio individual. Al seguir la misma regla, todos estarán aplicando el mismo criterio para determinar las condiciones en que una cosa puede ser usada por uno y no por el otro. Esto implica que los agentes reconocen una regla o reglas generales para realizar una distribución equitativa de ciertos bienes particulares- Con ello se corrige una variabilidad arbitraria en la manera de usar dichas posesiones dentro de un determinado grupo. Esta determinación resuelve el conflicto que los seres humanos deben afrontar cuando pretenden lograr su interés individual mediante una actividad en conjunto: la variabilidad de los bienes externos. Sólo cuando la posesión es estable, según Hume, las personas alcanzarán una mutua seguridad sobre la conducta de los demás.

Como señala Gauthier, el aspecto crucial de cualquier dispositivo contractual es que apele a los intereses de cada uno de los agentes.³⁶ Este es un aspecto sumamente general e impreciso, puesto que cualquier perspectiva que apele al bienestar de todos los individuos involucrados se definiría como contractual. Lo que sería absurdo.³⁷ A la idea de que la condición contractualista implique el bienestar o interés de todos los agentes

³⁵ Todos los ejemplos que hemos utilizado a lo largo de este trabajo implican un acuerdo o una coincidencia de intereses entre los agentes. Sin embargo, tal coincidencia no necesariamente se entiende como un contractualismo. Más aún, hemos tratado de argumentar a favor de un enfoque alternativo de *ensayo y error*.

³⁶ Uno de los puntos de Gauthier es objetar que la perspectiva de Hume sea *utilitarista*. Tal como lo define, un enfoque utilitarista de la justicia considera que para seleccionar una convención basta el bienestar general de la población como condición suficiente de la misma. El contractualista, por el contrario, considera el bienestar de cada individuo como condición necesaria para tales convenciones.

³⁷ Todos los ejemplos que hemos utilizado a lo largo de este trabajo implican un acuerdo o una coincidencia de intereses entre los agentes. Sin embargo, tal coincidencia no necesariamente se entiende como un contractualismo. Más aún, hemos tratado de argumentar a favor de un enfoque alternativo de *ensayo y error*.

involucrados, se puede objetar que tal exigencia se puede cumplir en muchos grados. En un juego de intercambio, puede haber una disparidad enorme en los beneficios que obtiene cada participante y, no obstante, el resultado puede favorecer los intereses de ambos. Más bien, debe señalarse algún rasgo particular en el proceso de selección de las convenciones cuya presencia o ausencia caracterice el medio –o dispositivo- contractual que Gauthier pretende reconocer en la teoría de Hume. Vamos a estudiar entonces exactamente qué tipo de contractualismo, según esto, engloba la teoría de la justicia de Hume.

Después de haber probado diferentes tipos de contractualismo en el análisis de Hume y de haberlos descartado, por no poderse atribuírselos, Gauthier presenta un tipo que parece coincidir con el convencionalismo peculiar de Hume.³⁸ Le llama *contractualismo hipotético*. Según Gauthier, en esta versión, los sistemas de propiedad se legitiman en términos de un consentimiento de personas racionales que estuvieran en una posición adecuadamente caracterizada de libre elección. Esta elección no es o no debe ser expresada en un acuerdo actual –no lo requiere la teoría- y el sistema de propiedad en uso estará justificado si éste *podría* ser el objeto de tal acuerdo en una situación de elección, sin que las personas actuales lo consideren, o no, justificado. En la medida en que tales convenciones de propiedad involucran a los intereses de todos los agentes pueden legitimarse –sin negociación o convenio explícito- aunque sólo sea un acuerdo meramente hipotético o contra fáctico.

Hypothetical contractarianism thus involves the resolution of opposed individual preferences by a process which depends solely on the interested recognition of those concerned. (Gauthier, 1979: 13)³⁹

De acuerdo con Gauthier, esta versión del contractualismo expresa la forma particular en que Hume concibe las convenciones de propiedad basadas en los intereses particulares. Aquí el punto es analizar cómo una forma de conducta puede justificarse en un

³⁸ Los tipos son: contractualismo original, explícito, tácito, y finalmente hipotético.

³⁹ “Contractualismo hipotético involucra la resolución de preferencias individuales opuestas por un proceso que depende únicamente del reconocimiento del interés de aquellos involucrados”

pacto hipotético. Se trata de darle sentido a la idea de un acuerdo o negociación que no tuvo lugar en el proceso de selección de la convención sino como una mera posibilidad en que los agentes consienten a las reglas de propiedad. Más específicamente, lo que Gauthier hace equivalente al acuerdo hipotético, es que la convención incluya al interés de cada uno. Ahora bien, ¿este mutuo interés implica una versión *sui generis* de contrato?

Si asumimos esto, Gauthier convierte el dispositivo que define el contractualismo en una mera suposición *ad hoc*, que nada agrega o quita al establecimiento de la convención. Ya que Hume no plantea las convenciones de justicia como efecto de alguna negociación, Gauthier tiene que introducir la hipótesis de un contrato como si estuviera equiparada al asentimiento que hay entre los agentes para resolver un problema de coordinación. Apelar a este contrato hipotético no agrega nada al simple hecho de que las personas coincidan en un equilibrio o punto de coordinación. Y si se pretende hacer equivalente al mismo, parece basarse en una argumentación arbitraria entre el interés individual y un supuesto consentimiento contractual. En tal resolución no hay ninguna negociación o convenio sino más bien, como dijimos, una *adecuación práctica*. Gauthier pretende establecer que la legitimización de las reglas de justicia no es posible, en la teoría de Hume, sino apelando a un supuesto contractualismo hipotético. Ciertamente, Hume plantea ciertas condiciones iniciales en que resulta posible y *legítimo* un orden de justicia, pero no se restringe al interés de los agentes sino también a un determinado entorno de interacción.⁴⁰ Según Hume, el sistema de justicia se legitima no sólo por el servicio que presta al interés individual, sino también por la medida en que, gracias a él, los agentes se adaptan a ciertas circunstancias del ambiente en que habitan y se desenvuelven. Éste es un factor que Gauthier pasa por alto.

Este aspecto, al menos según lo que hemos expuesto, es esencial para la manera en que Hume explica la posibilidad de la justicia. Para Hume, los seres humanos son seres adaptativos a un entorno al basarse en estrategias comunes para maximizar su interés.⁴¹ Esta relación entre interés individual y entorno es básica para explicar la legitimización de

⁴⁰ Confróntese con la sección (5.3): La emergencia de la convención

⁴¹ Para mostrar la importancia del entorno en la selección de las reglas de justicia quiero apuntar a la siguiente observación de Hume en la *Investigación*: “Las leyes tienen, o deberían tener, una referencia continua a la forma en que el gobierno está organizado, a las costumbres, al clima, al comercio, y a la situación [particular] de cada sociedad.” (63)

las reglas de justicia. Esto lo podemos notar más claramente al abordar, en la siguiente sección, la manera como Gauthier describe el método Humeano de selección de un criterio particular de propiedad.

6. 2. La convención como contrato

En esta parte, vamos a analizar cómo, según Gauthier, una convención resultaría en un contrato. Gauthier presenta una breve interpretación del surgimiento de una convención en Hume como el efecto de un consentimiento contractual en el reconocimiento del interés de las personas.⁴² Esta explicación se puede comparar al análisis de (5.3) en que presentamos el mismo problema. Nos concierne ahora determinar si efectivamente cabe, o no, una interpretación contractualista de este fenómeno que describe Hume.

Gauthier comienza señalando la suposición básica de Hume de que en los problemas sobre la propiedad usualmente se dispone de muchos criterios igualmente aptos para distinguir o separar las posesiones de las personas. Para dirimir el problema, los miembros de una población recurren a alguna característica particular que tenga un fuerte efecto en la imaginación de todos ellos y en la práctica de ellos que los induzca a fijarse más en un criterio que en otros. Esta característica se ha definido comúnmente como una *saliente*.⁴³ Gauthier presenta una breve, pero concisa exposición sobre cómo se lleva a cabo la selección de propiedad mediante una saliente.

A rule is required to connect objects as property to persons in situations of type *S*. Each possible rule appeals to some feature of *S*. Among these features, we suppose that there is one, *fI*, which establishes a stronger imaginative connection between particular objects and particular persons than any other feature, at least for most individuals. Each person, then, whether or not he

⁴² Se trata de la sección VI.

⁴³ Aunque no hemos utilizado el término, la *saliente*, dentro de nuestro estudio, corresponde a algún rasgo que distinga los diferentes criterios de posesión a los que los individuos pueden recurrir para establecer un criterio de propiedad. Véase la sección (5. II) y (5.III) Por ejemplo, en el caso de la regla *el primero en llegar* la saliente es la posesión *primera* de la madera.

shares this direct imaginative apprehension, will expect most others to respond to it, and so the feature *f1* provides the salient basis for agreement on that rule which appeals to it. (Gauthier, 1979: 23)⁴⁴

Ya hemos estudiado cómo la convención implica una coincidencia en los intereses de una población de agentes. Esto también lo hemos mostrado en el ejemplo de la matriz (9). Las personas se ven inducidas a seguir o adoptar un cierto criterio de distribución de un recurso escaso, que es la madera, más por una repetida interacción en la que van probando diferentes métodos para alcanzar un bienestar colectivo que por haber negociado en una deliberación racional en la que hubieran acordado la regla de distribución a seguir. Esto último incluiría un convenio en que las personas involucradas explicitaran sus preferencias individuales sobre los resultados esperados. Pero como hemos señalado, nada hay de esto en la dinámica que juegan los individuos puesto que los errores y limitaciones salen a la luz de la experiencia previa y así van haciendo las modificaciones pertinentes a la práctica establecida.

Como Gauthier mismo reconoce, la selección de un criterio de propiedad mediante este proceso de ensayo y error no es equivalente a una negociación o pacto. Gauthier señala que el pacto o –convenio– es un procedimiento demasiado costoso en tal situación, que sólo podría ser adecuado cuando la diferencia en las preferencias individuales que hay entre las convenciones posibles fuera mucho mayor en comparación con los intereses de cada uno de seleccionar una convención y no otras. Un ejemplo de esto es la matriz (8). En esa descripción, hay una diferencia notable en los beneficios que cada agente puede obtener de cada uno de los posibles equilibrios de coordinación. Aunque hay varios equilibrios, alguno de los participantes deberá hacer un sacrificio en el beneficio esperado para evitar una situación en la que todos quedarían peor de lo que pueden estar si no consiguen un

⁴⁴ “Una regla es requerida para conectar objetos como propiedad a las personas en situaciones de tipo *S*. Cada regla posible apela a alguna característica de *S*. Entre esas características, suponemos que hay una, *f1*, que establece una fuerte conexión imaginativa entre objetos particulares y personas particulares que cualquier otra característica, al menos para la mayor parte de los individuos. Cada persona, entonces, si espera o no que se forme esta aprehensión imaginativa directa, esperará que la mayor parte de los demás respondan a esta, y así la característica *f1* provee la base saliente para el acuerdo sobre la regla a la que van a apelar”

resultado en equilibrio. Ésta puede ser, ciertamente, una situación en la que no resulta suficiente una saliente para alcanzar un resultado favorable, sino que sería necesario hacer una concesión explícita de cada una de las partes mediante un convenio. Gauthier enfatiza así la diferencia:

Saliency is a coordinating device. Hume conceives the problem of selecting among rules as one coordination, rather than bargaining. Bargaining, the typical contractarian device is a relatively costly procedure for reaching agreement, suitable only when the differential preferences among possible conventions are strong in comparison with our interests in the selection of some convention rather than none. (Gauthier, 1979: 23-24)⁴⁵

Esto nos permite distinguir dos tipos de situaciones que plantea Gauthier en las que podemos mostrar si se requiere o no apelar a un dispositivo contractual para alcanzar una resolución a la interacción. En la primera, cuando el beneficio que obtiene cada individuo al conseguir un equilibrio cualquiera con otros es suficientemente mayor que el que obtiene de no alcanzar ninguno, entonces la solución al problema no implicará ningún contrato o pacto entre los agentes. Podrá haber diferentes criterios de distribución, i.e. diferentes salientes, pero serán el juego y la interacción efectiva los que decidan al final cuáles resultan más versátiles y adecuados para realizar la práctica. Este caso lo hemos representado típicamente como un problema de coordinación, ya que los intereses de los individuos son lo suficientemente comunes. Y el segundo, en que se retratan situaciones en que la diferencia en los beneficios que cada equilibrio pueda darles a cada uno es bastante grande, y así, necesiten apelar a un pacto o contrato para dirimir sus dificultades. En estos casos, la solución requerirá un dispositivo contractual para asegurar la mutua adherencia y evitar la deserción. Estos casos, a su vez, se representan como el típico **Dilema del Prisionero**.

⁴⁵ “La saliente es un dispositivo de coordinación. Hume concibe el problema de la selección entre reglas como una coordinación, más que una negociación. Negociación, el típico dispositivo contractualista es un procedimiento relativamente costoso para alcanzar el acuerdo, accesible sólo cuando las diferencias preferenciales entre posibles convenciones son fuertes en comparación con nuestros intereses en la selección de una convención más que en otra.”

Una característica crucial en la representación de la justicia de Hume como coordinación, involucra un aspecto clave: el papel del error. Para resolver una interacción a través de un contrato, se requiere que los agentes hayan anticipado en detalle todas las consecuencias ulteriores de cada uno de los resultados posibles para que, al dar su asentimiento, hayan maximizado su interés como efecto de esa previsión. En una situación de coordinación, por lo contrario, sólo la experiencia y el error muestran a los individuos las deficiencias de las primeras decisiones que tomaron cuyas posibilidades de resolución no pueden determinarse desde el principio. En la primera, el mero reconocimiento del interés basta para asegurar la maximización del beneficio de cada uno. De esto último resulta que la posibilidad de perfeccionar y adecuar normas de conducta por medio de detectar errores y superarlos marginal y progresivamente haga innecesario apelar a un componente contractualista como pretende Gauthier. Sólo cuando ya está establecido todo un orden de justicia por convenciones –no contractualistas- es que puede surgir la opción del convenio o pacto para resolver problemas concernientes a la propiedad. Ésta es la razón de que, para Hume, los seres humanos ensayen diferentes criterios y vayan además ajustando sus intereses en dicho proceso.

Al atribuir a Hume un contractualismo hipotético, Gauthier considera que basta con el mutuo acuerdo de los agentes en una convención de propiedad, pues eso confirmaría inmediatamente, según él, una especie de dispositivo contractual. Aunque, estrictamente, Hume supone una mutua coincidencia de intereses en toda convención de justicia, esto resulta insuficiente para adjudicarle una perspectiva contractualista a partir de esta característica. Primero, porque un *contrato hipotético* resulta una versión inaplicable al fenómeno de la coordinación social desde un enfoque evolutivo. Y segundo porque, como hemos señalado, hay otro conjunto de factores –que Gauthier pasa por alto- tales como el tiempo, la diversidad de recursos, la diferencia de resultados de interacción, que producen diferencias en la satisfacción de las preferencias de los participantes. Esta omisión de Gauthier resulta crucial tanto para explicar la teoría humeana de la justicia, como para derivar un criterio de legitimización normativo de las reglas de justicia que se siguen de la misma.

CAPITULO 3:

ORDEN SIN DESIGNIO RACIONAL

Así es como conoce Dios al mundo, porque lo ha concebido en su mente, o sea, en cierto sentido, desde fuera, antes de crearlo, mientras que nosotros no logramos conocer su regla, porque vivimos dentro de él y lo hemos encontrado ya hecho.

UMBERTO ECO. *EL NOMBRE DE LA ROSA*

7. LA VIRTUD ARTIFICIAL

7.1. La aprobación moral de la justicia

En la sección (5.3), analizamos un ejemplo para estudiar el proceso mediante el que se produce una convención de justicia. A partir de una regla, los seres humanos podían desarrollar todo un sistema de conducta basado en la distribución de un recurso tal como la madera depositada en la costa. Esto podría considerarse como la representación definitiva de lo que resulta un orden de justicia. Una vez que los agentes maximizan su interés a través de un conjunto de reglas poco o nada habría que agregar a la práctica así establecida. Si el resultado que los agentes pueden sacar no varía considerablemente, excepto que cambien las condiciones del entorno y ya no lleguen a realizar la misma actividad productiva, quizás parecería definitivo tal proceso. Pero Hume señala que agregado a la concretización del bienestar colectivo, las reglas de justicia acaban por reconocerse como normas morales. Y esto es que la justicia se considere una virtud. Así que, aunado al orden social, hay otro fenómeno en el establecimiento de la justicia que culmina con la *interiorización* de las reglas de conducta entre los actores de una población.¹

Cuando los seres humanos regulan su conducta a partir de un mismo conjunto de reglas, cambia la manera de buscar su interés individual al trabajar con sus congéneres. Pero dentro de esta práctica de vida, también va cambiando la manera en que las personas perciben y aprueban las acciones de las demás. Así cuando todos los actores reconocen el orden que se sustenta a través de las reglas de justicia, unos a otros expresan su disposición para considerar como algo dañino toda conducta que transgreda el esquema establecido. A partir de entonces, cada uno comienza a sentir desagrado cuando las acciones de sus congéneres tienden a perturbar las reglas del orden en que se encuentran. Incluso en aquellos casos en que los agentes no sean los afectados de la conducta injusta y sólo sean espectadores, llegan a participar del malestar de quien sufre la injusticia. Esto se debe a que

¹ El término está sacado de Axelrod (2004): "Con frecuencia las normas se internalizan. Eso significa que violar una norma establecida es psicológicamente doloroso, incluso si los beneficios materiales directos son positivos...Si todos internalizan tan frecuentemente una determinada norma, no hay incentivo para desertar y la norma permanece estable. Obviamente, las familias y las sociedades trabajan muy duro para internalizar una amplia variedad de normas, especialmente en los jóvenes, a quienes pueden ser inculcadas" (77)

cada uno llega a sentir como nocivo que las personas padezcan un mal por el hecho de que otros incumplan la regla que todos han utilizado comúnmente. De acuerdo con Hume, cada uno participa emotivamente del malestar del afectado de modo que tienden a asociar un cierto disgusto por la injusticia. Estas expresiones de desagrado por las conductas de injusticia son el medio por el que los agentes manifiestan unos a otros el interés de rechazar cualquier modificación o cambio en las reglas del orden establecido. Aunado al perjuicio que pudieran padecer en la práctica por algún acto injusto, las personas experimentan un malestar emotivo cuando otros se conducen fuera del marco de conducta reconocido por todos. Dentro de las prácticas de las personas, el fin común no se reduce a la mera búsqueda del interés individual a través de la acción coordinada, sino que participan sentimentalmente en la manera en que sus allegados se comportan. Del mero interés individual por el que cada uno restringía su conducta para obtener un beneficio colectivo, se pasa a una inclinación moral por mantener la justicia debido a la experiencia que han compartido unos con otros en un determinado ambiente social.

Aún cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno nuestros intereses, nos sigue disgustando porque la consideramos nociva para la sociedad humana y pernicioso para todo aquel que se acerque al culpable. Participamos por *simpatía* del malestar del afectado. (Tratado: 670)

Así va desarrollándose entre los actores de una población un cierto interés en el bien público de modo que se agrega un sentimiento de agrado por mantener el orden social existente. Y con ello un cierto conocimiento sobre el bienestar social que se logra mediante las reglas de justicia. Aunque las personas ya no vean de manera inmediata el perjuicio por transgredir el orden de justicia, siguen sintiendo desagrado cuando otros pretenden obtener algún beneficio quebrantando esas reglas. Así se produce esa peculiar asociación de la justicia con la virtud. Primero se fija la regla debido a una función práctica y luego adquiere un valor en sí misma. Se convierte en norma moral. De esta manera, experimentan como un deber respetar la propiedad ajena aunque tuviesen la oportunidad de adquirirla sin que por ello sufrieran alguna represalia. Cada agente interioriza un sentimiento de desagrado a la

omisión del deber de modo que aún en ausencia de otros se observará y se impondrá a sí mismo una restricción de la justicia. Así, aunque los agentes pierdan el interés primero en mantener la justicia por sus necesidades materiales individuales, se produce otro incentivo en la experiencia de malestar en cada uno que les provoca el deber de cumplirla. De tal modo que puede mantenerse la justicia a pesar de que ninguno perciba un beneficio material inmediato de hacerlo, sino sólo por la afección emotiva que experimentan al seguirla. Las personas comienzan a aprobar los actos de justicia como acciones estimables en sí mismas y resultan loables incluso sin importar las consecuencias ulteriores.

Así también cada uno extiende su sentimiento de aprobación al observar alguna acción justa de otro, aunque no tenga ninguna relación o interés con los que participan en esa situación. Y ello porque se asocian al bien público del que resulta posible la vida y actividad de muchos otros seres humanos. Esto implica un progreso en el modo de vida en que las personas habrían adaptado su conducta a las reglas de justicia. De una obligación surgida por una necesidad externa en la sobrevivencia de un conjunto de agentes, surge una nueva obligación de cada uno teniendo en mira sólo la satisfacción natural de actuar de cierta manera colectivamente.

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre la justicia y la injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés* cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de *moralidad*, cuando ese interés ya ha sido atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. (Tratado: 713)

Pero tal virtud no deriva de una inclinación natural de los seres humanos hacia la justicia. Aunque una vez implantada la justicia surge en todos un sentimiento de deber para actuar dentro del orden establecido, ese sentimiento se produce como efecto de una asimilación a un conjunto de convenciones previas. Tal inclinación o motivo es algo que las personas van adquiriendo como parte del proceso mismo de adecuación a un entorno social.

De esto se sigue que Hume la llame una virtud artificial.² Examinemos ahora la diferencia entre la virtud natural y la artificial para explicar cómo la justicia se constituye en normas morales.

Hume señala que la justicia es una virtud artificial debido a que no hay ningún motivo en la constitución natural de los seres humanos que nos predisponga a actuar de manera justa unos con otros. De acuerdo con Hume, la virtud deriva de nuestra experiencia de agrado y desagrado al ser espectadores de una determinada acción y en las consecuencias de lo que les produce a otros la justicia o de injusticia. Llamamos a un acto de bondad virtuoso porque, cuando contemplamos la bondad como una motivación para actuar, sentimos naturalmente un cierto placer o agrado en ello. Del mismo modo que aquellos actos que nos producen disgusto o cierto dolor tendemos a considerarlos como vicios por los efectos de lo que les produce a otros, tales son las acciones crueles o violentas que ejercen los seres humanos con sus congéneres. Esta reacción natural de agrado o desagrado hacia las acciones de los otros –y a las de uno mismo– constituye, según Hume, el origen de nuestras ideas de virtud y vicio respectivamente.³ Y tales experiencias las podemos sentir en cualquier ámbito de nuestra vida, desde la lectura de una novela en que participamos emocionalmente de las peripecias del personaje hasta en la presencia de un acto de tortura o sacrificio. Cuando somos espectadores, señala Hume, de una intervención quirúrgica en donde presenciamos cómo el médico prepara todo el instrumental y cómo los utiliza en el cuerpo del paciente, experimentamos naturalmente el miedo y la angustia de la persona, aunque nosotros no seamos afectados por ninguno de esos aparatos en nuestro cuerpo.⁴ Así es como participamos por simpatía en las sensaciones del afectado. Incluso, como se ha señalado, en aquellos casos en que los actos de bondad o valentía fueron realizados por personas separadas de nosotros por grandes distancias o de tiempos remotos, y en donde no participamos de manera directa de la satisfacción de tales actos. Sin embargo, participamos de cierto gusto que nos transmite el placer por tales actos que producen para los seres humanos. Así también es como se engloba la manera común y

² Hume le llama artificial sólo en oposición a que sea un principio originario de la constitución humana: “...debemos conceder que el sentido de la justicia e injusticia no deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial pero necesario, de la educación y de las convenciones humanas” (Tratado: 651)

³ Véase, por ejemplo, (Tratado): 764

⁴ (Tratado): 765-66

peculiar en que los seres humanos se relacionan y se dan muestras de aprobación o rechazo en lo que experimentan.

¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un cierto placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. (Tratado: 636)

Pero nuestra aprobación de un acto de bondad surge de una persona que tiene un motivo para actuar así. La persona tiene una inclinación o interés en actuar de ese modo y esto es lo que, precisamente, nos resulta loable. Pregunta Hume: ¿Por qué censuramos al padre que no atiende al hijo?⁵ Porque carece del motivo natural en todos los seres humanos en proteger y cuidar a sus descendientes. Antes de considerar virtuosa tal acción, debemos de haber ya sentido un placer o simpatía hacia ella de la que deriva nuestra aprobación. Debe haber un motivo o inclinación para actuar de ese modo que todos reconocemos. Así cuando la presencia de alguna *cualidad* en la constitución natural en los seres humanos nos resulta agradable de cierta manera, tal cualidad resulta virtuosa como el afecto del padre al hijo. Cuando carece de ella y nos resulta desagradable, entonces poseer dicha cualidad resulta un deber. Carecer de tal motivo es un vicio. Y, de acuerdo a Hume, el deber surge de ese motivo natural que como seres humanos poseemos al actuar. Ahora bien, ¿hay algún motivo natural para actuar de manera justa?⁶

Si actuar de manera justa consiste en respetar la propiedad ajena, ¿tenemos algún motivo natural para respetarla? La característica fundamental de la propiedad es que se determina por reglas de conducta que las personas establecen para facilitar el uso y distribución de ciertos bienes disponibles aunque limitados. Como hemos estudiado, no hay

⁵ (Tratado): 645

⁶ Hume esboza un argumento de dos partes para mostrar que no hay tal motivo: a) si es por el interés privado, o, b) si es porque hay un interés en el bien público. (Tratado): 647-650. Aquí presentamos un tercer argumento, esbozado a partir de la explicación que hemos desarrollado en (5.2)

ningún criterio unívoco ni invariable para determinar la propiedad de cada persona, sino que tales reglas dependen del entorno y las circunstancias en que las personas se encuentren. Y como diferentes reglas producen diferentes modos de asignar la propiedad, no puede haber algún motivo natural en que los seres humanos reconozcan lo que les es lícito usar a cada uno. Al ser la propiedad algo establecido mediante un conjunto de convenciones en las diferentes prácticas de trabajo que los seres humanos realizan, el sentido del deber hacia la justicia surge de este mismo proceso. A medida que las personas participan de los beneficios que alcanzan a través de las reglas de justicia, es que adquieren el sentimiento del deber de respetar la propiedad ajena.

Así que el motivo para respetar la propiedad ajena no es natural sino que se ha ido implantando como parte de una experiencia repetida de lo que ha resultado mejor para el bienestar público. De esto se sigue que no podría haber un sentimiento de deber ni alguna idea con respecto a la justicia anterior al establecimiento de ciertas reglas de propiedad, y que, consecuentemente resultan estimables por la manera en que nos permiten interactuar.

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho, obligación*. (Tratado: 660)

Debemos explicar ahora los factores que en la práctica implantan ese sentimiento de obligación hacia la justicia y cómo paulatinamente se constituye en norma moral. Ya hemos señalado que tal sentimiento se produce del mismo proceso del que surgen las convenciones. De este modo, la virtud artificial puede tratarse como otra adecuación práctica del género humano en un determinado entorno y convivencia con que culmina el establecimiento de un orden justo.

7.2. Del *es* al *deber ser*

La aprobación moral de la justicia constituye una consecuencia necesaria del proceso de adaptación de los seres humanos a un modo de conducta común. Este modo de conducta está conectado con reglas que asignan derechos de propiedad sobre los recursos disponibles para una población de agentes. Para Hume, los seres humanos interiorizan ciertas normas después de que han tenido suficiente experiencia en el modo de vida así establecido. Aquí vamos a estudiar este proceso de *interiorización* de la justicia como efecto de la experiencia de simpatía o desagrado con que cada persona reconoce y evalúa las acciones de los demás dentro de la interacción social.

Una vez que todos reconocen las reglas de justicia, se produce una práctica común en la que cada uno estará sacando un beneficio particular a través de una interacción extensamente regular. Cuando los individuos logran coincidir en una estrategia en equilibrio, se establece un marco de referencia sobre las posesiones que colectivamente producen y, a diferencia de esto, sin un criterio fijo el uso de las mismas se torna incierto e inseguro para todos. De esta manera, la práctica resulta algo favorable para cada agente, puesto que así puede disfrutar de ciertos bienes sin la intromisión arbitraria de los demás. Esta es una característica crucial del ejemplo de la matriz (9).⁷ Los agentes continuamente podrían disponer de un recurso como la madera en la medida en que reconocen los medios permitidos para adquirirla a través de una determinada convención. Así que cualquier incumplimiento de la regla de propiedad, i.e. la convención, no sólo resulta un perjuicio a quien sale afectado con ese acto, sino a todos los espectadores que forman parte de la misma práctica. Esto se debe a que el infractor implica un potencial peligro para todos, ya que atenta contra el sistema de conducta en el que han podido adquirir un beneficio particular de un recurso como la madera. Así, cuando les llegue el turno de usar la madera, cada uno estará propenso a sufrir el daño de que otros actúen de manera injusta. De esto que desapruében a quien obtenga algún beneficio transgrediendo la regla de justicia, puesto que altera el modo de vida que todos comparten. Desde este punto de vista, no se trata meramente de las reglas de propiedad, sino de las relaciones de convivencia y cooperación que los individuos adquieren a partir de ellas. Aunque en una situación particular no se

⁷ Véase la sección (5.3)

vean afectados, los agentes se mostrarán reticentes a cualquier ruptura del orden de la práctica a la que pertenecen.

Así es como paulatinamente *tienden* a aprobar que los otros se comporten de ese modo, es decir, bajo las condiciones que marca la convención, puesto que les permite mantener una expectativa sobre los medios lícitos que disponen para adquirir alguna cosa. Quien rompe la regla frustra las expectativas de los demás actores en lo que esperan que haga. Esto, a su vez, provoca un odio o aversión hacia el infractor. Esta desaprobación social es la expresión pública mediante la que se transmiten unos a otros su compromiso de adhesión a la justicia. Lo que implica, en la misma medida, una manera de mostrarse entre sí lo que está permitido hacer. Se trata de comunicarse, tal como enfatiza Sugden, que la falta de un individuo resulta dañina o se vuelve un foco de alerta para todos aunque no salgan afectados directamente por ella.

Thus someone who demands more than the convention allows him tend to arouse the resentment, not only of those who are directly harmed by this demand, but also of third parties. (Sugden, 89: 96)⁸

Con esta experiencia de malestar y desaprobación generales, los individuos se expresan la importancia de que cada uno busque su interés sin transgredir las reglas del orden social. De esta simpatía por el afectado –y resentimiento por el infractor-, como señala Hume, es que cada persona *interioriza* una aprobación moral por la justicia. Y al interiorizar este sentimiento, es que se vuelve parte de su deber actuar naturalmente de acuerdo a la justicia. Ya no por el beneficio inmediato que pueda sacar en ello, sino porque lo asumen como parte de su obligación individual, incluso al margen de lo que otros hagan. En esto consiste la transición del *es* al *deber ser*: de la manera fáctica en que los agentes realizan una práctica, se produce un contenido normativo de la convención sobre como se tendrá que seguir haciendo en el futuro.

⁸ Así, alguien que demanda más de lo que la convención le permite, tiende a levantar resentimiento, no sólo de aquellos que son directamente dañados por su demanda, sino también a terceras partes”

Esta transición se muestra muy en particular cuando llegan nuevos agentes a participar en la práctica. Para los que ya la realizan, resulta la necesidad de hacer explícito el conjunto de reglas que sustenta la interacción en ese ámbito particular. Y esto se consigue cuando se les inculca un malestar o miedo si actúan de manera distinta a lo que comúnmente todos siguen. Una vez que a los nuevos agentes se les enseñan las estrategias estables para determinar la propiedad, estarán compartiendo un modo común de reaccionar entre sí a las acciones de los demás. Esto refuerza en la población una mutua seguridad en los medios que permiten un cierto bienestar colectivo. Y de ahí derivan particularmente las formas de represalia que garanticen el orden de dicha población.⁹ Se trata de que ese patrón de conducta establecido se convierta para cada uno en el orden natural que deben seguir. Como parte de una experiencia repetida en lo que realizan, para cada uno se vuelve *natural* actuar de manera justa. Lo mismo que resulta reprobable el que no lo hace. Las personas se transmiten información no sólo acerca de la forma en que otros se han comportado, sino más en particular de la conducta que deberán asumir todos los que pretendan participar en esa interacción social en adelante. Por eso, la aprobación moral de la justicia es un sentimiento que se transmite a través de toda la población.

Ahora bien, como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad –en donde no está comprometido nuestro propio interés ni el de nuestros amigos- nos place sólo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales. (Tratado: 767)

De esto que la convención de la justicia se vuelva norma moral. Desde el punto de vista de Hume, la aprobación moral de la justicia es simplemente la conexión necesaria (y

⁹ Otra manera de entender esta idea es mostrar que aquellas acciones que favorecen el beneficio mutuo serán estimuladas por los miembros de la comunidad, del mismo modo que reprimidas las que no lo sean: "If deviant behavior results in non acceptance by the others members of the group, and the observance of the rules is a condition of successful of co-operation whit them, one effective pressure for the preservation of an established set of rules will be maintained". (Hayek, 1967 [1]: 78) (vers en esp: Si un comportamiento diferente resulta inaceptable para los otros miembros del grupo, y la observancia de las reglas es una condición de éxito de cooperación con ellos, entonces una presión efectiva para la preservación de un conjunto de reglas establecidas será mantenida)

natural) entre la virtud y una cierta experiencia de agrado en los seres humanos. Y ya que el primer interés de la justicia implicó el éxito del propósito individual, a través de un largo periodo de tiempo, tal asociación quedó implantada en cada uno en una experiencia natural de aprobación en las formas de conducta justa. Así es como, según Hume, las personas adquieren un deber individual por la justicia a partir de la aparición espontánea de un sentimiento de bienestar por la manera en que se han comportado con otros seres humanos.

7. 3. El progreso del sentimiento natural

Hume señala que la transición del interés propio al deber moral de la justicia implica un progreso del sentimiento natural.¹⁰ Esta transición se expresa en un sentimiento de aprobación que cada persona muestra en la conducta social de los demás. De acuerdo con Hume, este sentimiento es sólo la extensión de una afección que ya todos los seres humanos poseen naturalmente. Aunque Hume la llame una virtud artificial, no es la invención de un sentimiento del que previamente careciera todo ser humano, sino de un sentimiento que se amplía como parte de una experiencia común en un cierto ambiente de interacción. Pero también se diferencia de una inclinación o instinto de la especie humana que cada individuo pudiera percibir sin ninguna mediación o contacto con los demás. En este sentido, es consecuencia del aprendizaje e interacción que los seres humanos han desarrollado a lo largo del tiempo. Lo que Hume pretende demostrar es que los seres humanos tienden a desarrollar un agrado o gusto hacia la justicia que se vuelve natural aunque sea producto de las circunstancias en que se van desenvolviendo. Y con ello, se muestra un progreso del interés meramente egoísta de cada uno por restringir sus acciones dentro de un orden de justicia. En eso consiste, según Gill (2000), un punto de vista progresivo de la naturaleza humana

¹⁰ Véase Hume (Tratado): 671

He shows, that is, how there can evolve a regard of justice that is not original but is nonetheless entirely sincere –how a real commitment to the impartiality of justice grows out of our originally partial nature. (Gill, 2000: 100)¹¹

Así, donde inicialmente las personas tenían sólo intereses individuales para seguir la justicia, llegaron a adquirir un compromiso por la misma que incluso pudiera afectar en ocasiones su propio interés privado. Como hemos señalado, esta interiorización no es sólo en relación a lo que otros hacen, sino también en la manera en que el individuo se percibe a sí mismo. Este *progreso del sentimiento* consiste en ese cambio de los motivos egoístas que indujeron colectivamente a los seres humanos en la adopción de una conducta justa. De una necesidad externa, meramente individual e instrumental, por la que ajustaron sus acciones a ciertas reglas, pasaron a considerarlas como motivos de su experiencia individual, tanto en lo que ellos como en lo que los demás hacían. Este cambio fue parte del proceso de adaptación de los seres humanos. Sin embargo, ¿puede considerarse como una evolución moral?

Esto es lo que considera Hayek (1967:2) al plantear el rechazo de Hume de que los cánones de la moralidad provengan de ordenamientos divinos o que puedan ser revelados por la pura razón. Hume estaría planteando, según Hayek, un progreso evolutivo en que las normas morales fueron parte de una selección de las reglas que permitieron la sobrevivencia de los grupos más aptos al medio en que se desarrollaban. Para Hayek, tal selección implicó que aquello que es propicio para una máxima eficacia del orden social resultante del género humano se ha mantenido, mientras que lo que resulta menos eficaz es sustituido. Así que la moral de los seres humanos ha ido evolucionando de acuerdo a las variantes del entorno y de sus necesidades a lo largo del tiempo. Desde el punto de vista de Hayek, en esto consiste que la moralidad derivada de la justicia se distinga de lo que es parte integral de la naturaleza humana y de lo que es producto de la deliberación o planeación racional. Por una parte, no se trata de una moral originaria que los seres

¹¹ “Él muestra, cómo puede evolucionar una consideración de la justicia que no es original pero que es, a pesar de todo, enteramente sincera- cómo un real compromiso a la imparcialidad de la justicia se origina de nuestra naturaleza originalmente parcial”

humanos tuvieran en cualquier contexto de interacción posible; por otra, tampoco es consecuencia de un fin previsto al que los seres humanos encaminaran sus acciones.

He demonstrates that our moral beliefs are neither natural in the sense of innate, nor a deliberate invention of the human reason, but an ‘artifact’ in the special sense in which he introduces this term, that is, a product of cultural evolution, as we would call it. (Hayek, 1967 1: 111)¹²

Para analizar la idea de Hayek, debemos estudiar qué implica esta transición al sentimiento natural propuesta por Hume. Una primera característica, como ya vimos, es que la experiencia práctica determina la tendencia natural de los seres humanos para adquirir un modo de comportamiento sociable y justo. Con esto, Hume rechaza la inmutabilidad del carácter y motivación del ser humano a través del tiempo y del entorno de interacción social. De acuerdo a Gill, se trataría de un rechazo a un punto de vista *originalista* de la naturaleza humana:

According to this view, human’ original motives always remain their only truly fundamentals ones. The basic elements of the motivation are fixed. Experience and socialization can alter the focus or direction of the original human motives, but they cannot create a new kind of motive altogether. (Gill, 2000: 99)¹³

¹² “Él (Hume) demuestra que nuestras creencias morales ni son naturales en el sentido de innatas, ni una invención deliberada de la razón humana, sino “artificiales” en el sentido especial en que introduce este término, es decir, como el producto de una evolución cultural, como podemos llamarla”. Pero la afirmación de Hayek es aproximadamente correcta, puesto que Hume habla de las virtudes “artificiales” sólo las que se producen en el ámbito social, sin embargo, Hume también habla de virtudes naturales como la generosidad, el cariño a nuestros familiares, y la simpatía.

¹³ “De acuerdo a este punto de vista, los motivos originales de la naturaleza humana siempre permanecen fundamentalmente los mismos. Los elementos básicos de la motivación son fijos. Experiencia y socialización pueden alterar el foco o dirección de los motivos humanos originales, pero no pueden crear una nueva clase de motivos a la vez”

Un ejemplo de este último punto de vista es el de Hobbes. En la descripción del estado de naturaleza, Hobbes plantea que la principal motivación de los seres humanos al actuar es el interés propio. Este mismo interés es el que los conduce a salir de tal situación y formar un estado civil. Pero aunque la situación en el estado civil sea muy diferente al estado de naturaleza, y cada uno deba reconsiderar la forma de promover su interés, la motivación original no cambia. Para Hobbes, el interés individual por el que los seres humanos sociabilizan permanece inmutable a la condición social en que se encuentren posteriormente.

Para Hume, en cambio, aunque la sociabilidad de los seres humanos no sea algo natural en el sentido de un afecto originario por los demás, tal sentimiento se produce en cada uno con mayor o menor intensidad debido a la necesidad externa y las circunstancias en que conviven. Aunque en esto coincida con Hobbes, es decir, en que es el interés propio lo que lleva a cada uno a una conducta sociable, discrepa en que siempre eso sea lo que mantenga la convivencia, puesto que de tal socialización primitiva las personas adquieren un compromiso sincero por la justicia y el bienestar público.¹⁴ De este modo, es como las personas adquieren una consideración no egoísta por la justicia, aunque antes no la tuvieran.¹⁵

Ahora bien, ¿tal *disposición* les permitió una mayor adaptación o sobrevivencia al entorno? Hume señala que tal *interiorización* funciona como correctivo cuando los individuos dejan de sentir un beneficio *inmediato* por articular su conducta con otros a través de las reglas de justicia. Esto sucede cuando las condiciones de la situación inicial cambian las expectativas de cada agente. Hume agrega una nueva variable para explicar este *progreso natural del sentimiento*: el crecimiento de la población. Según Hume, a medida que la población va creciendo y las personas dejan de tener un interés primero en respetar las reglas de justicia, debido a que el efecto de un acto ilícito parece algo remoto y

¹⁴ Esto no implica, sin embargo que, de acuerdo con Hume, cambie radicalmente el interés individual hacia lo que ocurre con los demás. En última instancia, nuestro interés privado estará versado principalmente a nuestros familiares y amigos que el que dispensamos a los extraños. Lo que acarrea la moralidad de la justicia es, más bien, que a ningún individuo sea indiferente o pueda resultarle ajeno que los demás actúen fuera del marco establecido por ciertas reglas y que resulte pernicioso al estado común del orden social.

¹⁵ Desde un punto de vista histórico, la perspectiva de Hume sobre la posibilidad de un cambio en la motivación de los seres humanos fue una visión alternativa a una tradición *originalista* concerniente a la sociabilidad humana, tal como se refleja en Mandeville, Hutcheson, Shaftesbury, y Hobbes, entre otros.

sin consecuencias. Pero como ya han aprendido de las ventajas que implican la justicia, van adquiriendo este sentimiento de deber que reemplaza la necesidad anterior. Esta diferencia en el tamaño de la población es lo que determina la aparición espontánea de ese sentimiento de virtud que funciona como vínculo de cohesión social, y que se extiende más allá de lo que afecta a cada uno de un modo inmediato. Como señalamos más arriba, las personas participan de un cierto agrado en el escenario social que surge de la conducta justa de sus congéneres y con desagrado en el de aquellos que no lo tienen. Esto es parte de un mecanismo de preservación natural, puesto que los miembros de la sociedad se transmiten unos a otros la necesidad de concurrir en el orden establecido para asegurar el éxito colectivo de sus acciones y propósitos.

Cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación, este interés [individual] pasa a ser remoto: los hombres no perciben con facilidad que cada vez que se quebrantan estas reglas se sigue el desorden y la confusión, igual que sucedía en una sociedad más pequeña o reducida. Sin embargo, y aunque en nuestras propias acciones podamos perder de vista frecuentemente este interés... no dejamos de percibir el prejuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás. (Tratado: 670)

De la misma manera en que los individuos se percatan de la necesidad de preservar un orden justo, también la labor de los políticos y educadores se encuentra encaminada al mismo propósito, al notar que la paz y seguridad de dicho estado facilita la convivencia y organización de toda la población. Así los magistrados se esfuerzan en inculcar ese sentimiento de aprecio y virtud por la justicia a todas las personas como una forma de actuar estimable por sí misma y a percibir con aborrecimiento por las acciones contrarias a la misma. Del mismo modo, señala Hume, los padres hacen la misma labor con sus hijos moldeando su conducta dentro de las reglas de justicia como una condición necesaria para ampliar sus expectativas de desarrollo en la sociedad. En este subsecuente progreso de la moralidad están implicados todos los sectores de la población por ajustarse unos con otros en un marco de conducta común; tanto los agentes que ya participan en actividades productivas como los que apenas van a ingresar a ellas. De este modo, Hume engloba la

justicia como un fenómeno al que la gente va asistiendo como algo valioso, no sólo por sus efectos, sino como los principios que deben regir la conducta de todos. Esto es así debido a que sin tal *interiorización* moral, nunca se habrían podido extender las poblaciones más allá sin que los individuos siempre respetaran la justicia como una necesidad inmediata. Con tal evolución moral, las nuevas sociedades ya se establecen dentro de un sistema de normas de justicia que bien podrían funcionar porque los individuos lo experimentan como parte de los principios de su conducta, aunque se perdiera aquella necesidad inmediata y externa que en algún momento posibilitó su institución. A partir de esta descripción, Hume parece mostrar que la moralidad de la justicia es una transición evolutiva de una sociedad más simple a una más compleja. Y esta transición constituye, como Hayek también señala acertadamente, un paso necesario en la sobrevivencia de los grupos humanos para maximizar la eficiencia de su labor colectiva y adaptarse, paralelamente, a un ambiente externo.

8. LA JUSTICIA COMO UN SISTEMA DE ACCIONES

8. 1. La cooperación anónima

Una de las condiciones iniciales en que Hume caracteriza la justicia, es que los seres humanos no se constrañen a las reglas de propiedad porque el bienestar social sea parte de su interés individual. Ningún agente tiene, de manera natural, un interés en respetar las reglas de justicia por el mero propósito de mantener el orden social. De acuerdo con Hume, cuando las personas respetan la propiedad de los demás, es decir, cuando pagan sus deudas o se abstienen de usar las cosas de otros, lo hacen debido a la creencia de que ese respeto les permite o les ayuda a alcanzar su interés propio.¹⁶ Como parte de sus expectativas, también esperan que los demás hagan lo mismo con ellos y logren mantener una convivencia regular, sin conflictos que alteren el curso de su interacción cotidiana.

¹⁶ Véase la sección (3.3): El orden de justicia.

Cada uno tiene un interés *condicional* en actuar de acuerdo a la convención, es decir, sólo en tanto prevea que esto maximiza sus posibilidades de acción en relación con otros. Pero ninguno lo hará porque tenga la intención de preservar el orden en que se encuentra.¹⁷

Este es un motivo demasiado remoto y sublime [el interés público] para afectar al común de los hombres y para operar con alguna fuerza en sus acciones tan contrarias al interés privado como con frecuencia son las acciones de justicia y de la honradez común”. (Tratado: 648)

De este modo, aunque individualmente ninguno dirija su comportamiento por un interés en el bienestar social, se mantiene, a pesar de todo, un cierto orden como efecto no previsto de las acciones de todo un conjunto de agentes. Puede haber una armonía social sin que los agentes se la hayan propuesto como objetivo y sin que ninguno haya asumido un compromiso en el bien público. Éste es el fenómeno que se ha estudiado en economía de la segunda mitad del siglo XX bajo la idea de *orden espontáneo*.¹⁸ La frase expresa la tesis de que diferentes agentes pueden mantener un sistema de comportamiento que resulta benéfico para todos aunque ninguno de ellos se haya propuesto ese fin. En esta última parte de nuestra investigación, abordaremos la concepción de la justicia en Hume como un ejemplo de orden espontáneo en la interacción humana. El problema que entonces vamos a tratar es: ¿cómo se puede generar y mantener un orden social en una población de individuos, sin que ninguno de ellos tenga la intención de crearlo ni de preservarlo?

Una primera aproximación sobre cómo los individuos pueden producir un orden sin planeación, la podemos realizar estudiando uno de los casos de cooperación que plantea Hume: el ejemplo de interacción cooperativa entre los granjeros.¹⁹ En esta forma de interacción cada uno de los granjeros en una comunidad ayudará a sacar la cosecha de otro u otros, al tiempo que mantiene la expectativa de que éstos, a su vez, viéndose beneficiados

¹⁷ Ciertamente, como vimos en la sección (7), los agentes desarrollan una *disposición natural* por la justicia que agrega un interés en el bien público. Sin embargo, nunca es lo suficientemente fuerte para que el individuo adquiera un inalienable compromiso por el orden social.

¹⁸ El término es acuñado por Hayek (1967). Dicho sea de paso, la misma idea es la que da título a este trabajo como *orden sin designio racional*.

¹⁹ Sección (4.2)

por su acción, ayudarán para que posteriormente saque la suya. Desde la interpretación que hace Hume de este modo de colaboración, los granjeros no cooperan porque tengan la intención primera de beneficiar al otro, sino porque este sistema de cooperación asincrónica es el medio que les asegura alcanzar su objetivo individual. Mientras sigan abrigando estas expectativas, dos o varios granjeros coordinarán sus acciones en una estrategia particular que les permita a cada uno contar con la reciprocidad de los otros.²⁰ De ahí se genera un patrón de comportamiento definido en una actividad que redunde en un bienestar común, pero que ninguno tiene la intención de promover porque esté en su propósito particular. Debido a que se trata de una situación en que los agentes llevan a cabo una cooperación directa, fácilmente se percatan de que el sistema contribuye a su interés individual. Sin embargo, esto no es lo que sucede cuando un sistema semejante de cooperación asincrónica comprende a una multitud tan grande de agentes interactuando que ni siquiera se conocen unos a otros, como en el caso de las normas de propiedad privada en una sociedad moderna, en la cual, ninguno de los participantes puede percibir con exactitud cómo es que su interés privado se favorece del trabajo de otros y cómo, a su vez, los otros con el suyo.

...y como el egoísmo...de una persona se opone naturalmente al de otra, las distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta o comportamiento. Por tanto, este sistema es desde luego ventajoso para el conjunto en cuanto incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieran no tuvieran esa intención. (Tratado: 708)

Como ya vimos más arriba, Hume establece la costumbre de expresar aprobación y condena moral de la justicia como efecto del gradual crecimiento de la población.²¹ Veremos ahora que este mismo factor contribuye también a explicar el surgimiento de la justicia, no ya como una convención, sino como un sistema general de conducta en que los

²⁰ Como señalamos en la sección (4.1), si los agentes fueran suficientemente benévolos o preocupados por el interés ajeno, quizás podrían cooperar uno con otro aunque su único beneficio fuera la gratificación de ayudarse mutuamente. Pero en tal situación, como señala Hume, ni siquiera se les habría ocurrido restringirse a sí mismos mediante las reglas de justicia. Esto implica que el orden social no depende del grado de benevolencia o altruismo que los seres humanos se tengan al realizar una actividad común.

²¹ Sección (7): La virtud artificial

seres humanos interactúan. La justicia es, según esto, un conjunto de relaciones normativas que permiten una cooperación anónima, la cual no es efecto ni resultado de decisiones planeadas entre los individuos hacia ese fin determinado, sino del acomodo recíproco de decisiones tomadas en función de reglas aplicadas de manera general a toda una población. El fenómeno que tratamos de captar en este caso es la manera como los individuos, pese a estar actuando por sus intereses individuales, producen una situación que promueve el bienestar común.

Para analizar esta situación, vamos a ampliar el caso de cooperación bipersonal de los granjeros a un juego similar entre cuatro agentes que interactúan en pares de tal modo que se genera una cadena de colaboración en la que todos contribuyen al bienestar colectivo sin que así lo hayan previsto. La siguiente gráfica contiene cuatro matrices de pagos que se derivan, consecuentemente, de un juego para cuatro agentes. El objetivo básico de este nuevo esquema de cooperación consiste en mostrar cómo la actividad individual de cada jugador promueve el bienestar y la actividad de otros, si todos mantienen la misma estrategia de acción, es decir, una acción cooperativa; y cómo este beneficio condicionado permite el surgimiento de un patrón de conducta definido. Cada matriz, lo mismo que las anteriores que hemos usado, tiene únicamente dos estrategias posibles de decisión: cooperar o defraudar. Para simplificar el argumento, sólo pondremos los valores de las rejillas en que todos coinciden en cooperar con los demás. De este modo, podemos representar un sistema básico de interacción múltiple en que los agentes comparten una actividad productiva basada en una reciprocidad positiva de cooperación.

Matriz 10: La cooperación anónima

| | | | | | | | |
|----------|---|----------|---|---|---|---|--|
| | | Agente A | | | | | |
| | | C | D | C | D | | |
| Agente D | C | 3 | | 3 | | C | |
| | D | | | | | D | |
| | C | 3 | | 3 | | C | |
| | D | | | | | D | |
| | | C | D | C | D | | |
| | | Agente C | | | | | |

Pares de interacción: (A,B), (B,C), (C, D), (D, A)

C: coopera con la cosecha ajena
 D: defrauda al dejar que trabaje solo

En esta descripción, cada uno de los agentes estará interactuado con otros dos individuos. Así, por ejemplo, (A) lo hará con sus vecinos (B) y (D); y (B) lo hará con (A) y (C), etcétera, y las matrices correspondientes de estas interacciones estará en la parte superior de la figura donde se intersectan estos jugadores. A diferencia de un juego bipersonal, no basta con que un agente mantenga la cooperación directa con otro, sino que debe haber una coordinación múltiple para que alcancen un beneficio común. En este juego, cada granjero cooperará en ayudar a levantar la cosecha de otro sólo si, a su vez, es ayudado por un tercero con la suya. Esto quiere decir que un agente como (A), por ejemplo, estará cooperando con (B) en la medida en que también recibe la ayuda de (D). La posición de cada agente es tal que se encuentran influidos por las decisiones de otro –u otros- que podrían afectar indirectamente su propia actividad. Supongamos, por ejemplo, que (A) dejara de cooperar por error con (B), entonces éste, a su vez, afectará su colaboración con

(C). Tal secuencia de eventos podría ocasionar que se rompiera toda la línea de cooperación entre los cuatro agentes. El punto básico de esta situación es que sólo si aplican una misma regla general de conducta todos podrán alcanzar sus objetivos individuales aunque ninguno haya tenido la intención de promoverlo para los demás. Además de que cada uno sólo percibe tal urgencia con sus vecinos, también favorece los intereses de otros agentes anónimos para él. Esto es lo que sucede en una sociedad grande en que, gracias a la justicia, se produce una cooperación anónima entre los actores como parte de un mismo sistema de bienes y servicios, tal como en nuestro ejemplo lo hemos reducido a cuatro participantes.

Un aspecto característico de este ejemplo, es que podemos apreciar de manera general cómo emerge un orden a través de la mutua articulación de las acciones de los individuos. Pero tal orden, aunque sea efecto de las acciones de los agentes, no se reduce a sus propios intereses. Se produce un patrón de comportamiento que se diferencia del propósito de cada individuo. Es decir, la coordinación de los agentes genera un esquema de conducta en que todos participan, pero que individualmente ninguno busca producirlo con sus acciones. La clave de esto, según Hume, es que para mantener la justicia se requiere la aplicación general de la regla de conducta, sin importar las circunstancias particulares de cada caso. Eso es lo que vamos a estudiar a continuación.

8. 2. La metáfora de la bóveda

Para estudiar esta diferencia entre el orden o patrón general de acciones por un lado, y el interés individual por el otro, vamos a analizar un argumento de Hume sobre la estabilidad social de la justicia.²² Básicamente, centraremos nuestra atención en una distinción crucial que hace Hume entre el beneficio general que se alcanza con la justicia y el beneficio de la acción individual como efecto de ello. Comenzaremos desarrollando un símil que emplea Hume para definir la justicia.

²² La mayor parte de esta sección está basada en el Apéndice 3 de la *Investigación sobre los principios de la moral* que Hume dedica a la justicia.

La felicidad y prosperidad de la humanidad cuando es producida por la virtud social de la justicia y sus subdivisiones, puede compararse a la construcción de una bóveda, donde cada piedra individual caería al suelo por sí misma, y toda la estructura no se apoya sino en la combinación y asistencia mutuas de sus partes correspondientes. (Ip moral: 180)

Hume compara la justicia con una gran bóveda puesto que se trata de un sistema de fuerzas en que todos los actores se articulan siguiendo en cada caso las mismas reglas. Lo que importa para que pueda mantenerse la justicia -y para que pueda sostenerse similar a una bóveda-, no es que cada miembro pretenda seguirlas aisladamente, sino que todos deben concurrir sus decisiones individuales en un mismo esquema de acciones. Hume distingue un beneficio social, que se produce a partir de la justicia, con el beneficio individual de la misma en un caso particular en que la influencia o beneficio surgen completa e inmediatamente de cada acto singular. En la justicia a nivel social, por el contrario, la aplicación de las leyes no produce beneficios como efecto de cada acción particular, sino sólo como efecto de la acción agregada de muchos individuos y en la medida en que haya estabilidad y perduración del sistema. Desde esta perspectiva, lo que importa en la aplicación de la justicia, es el orden general que ello produce, y no necesariamente el beneficio individual que puedan obtener los agentes involucrados por las acciones particulares.

Los beneficios que brinda la justicia no implican una estrategia particular que los individuos utilicen para distinguir la propiedad en cada caso de disputa, sino más bien la constante e invariable aplicación de un sistema de reglas ciertas para todos, pues es esto lo que proporciona previsibilidad del patrón de conducta y certeza en las expectativas que los participantes pueden formarse en cualquier momento. No son los casos particulares de justicia lo que beneficia a esa población, sino el orden global con el que pueden contar cuando planean su actividad. No es, pues, imposible que ocurran casos en que el respeto por el derecho de algunos individuos pudiese acarrear consecuencias ocasionalmente perniciosas para el bien público o coincidir con el mismo. Bien puede suceder que la propiedad de un delincuente podría canalizarse para realizar una obra a favor del bien público, tenga que restituírsele haciendo una aplicación constante y fija de los estatutos

existentes. En este caso, el bien colectivo es sacrificado a favor del bien individual. Pero también podría suceder un filántropo, que usa su riqueza para ayudar a los demás, le fuera recogida por haber sido adquirida por medios ilícitos. En este segundo caso, el bienestar individual se ve relegado a favor del público. En ambos casos, lo que importa, según Hume, es que la justicia sea perseverada mediante reglas generales e inflexibles, sin importar los beneficios o pérdidas que esta constancia conlleve para las personas específicas en casos particulares.

Todas las leyes de la naturaleza que regulan la propiedad, así como todas las leyes civiles, son generales, y consideran únicamente algunas circunstancias esenciales del caso, sin tener en cuenta los caracteres, las situaciones y las relaciones de la persona interesada, o cualesquiera circunstancias particulares que puedan resultar de la determinación de estas leyes en cualquier caso particular que se presente. (Ip moral: 180)

De acuerdo con esto, lo que asegura la estabilidad colectiva es la aplicación general de la regla sin tener en cuenta las circunstancias de los individuos en algún contexto específico. Según Hume, esta constante perseverancia en la aplicación de las reglas de justicia permite que se compensen y superen todos los males de casos particulares con las ventajas a nivel global del orden resultante. Aunque en ocasiones las leyes y estatutos de propiedad acarreen la desgracia particular de algunos individuos, el beneficio general que éstas producen radica en el orden social que todas las personas en una población reconocen sobre la distribución y transferencia de la propiedad. Al haber sido adquiridas por medios ilícitos, el daño no radica meramente en una situación específica, sino en la expectativa general que todos comparten sobre cómo funciona el mecanismo social donde conviven y se relacionan. Y si logran mantener esa expectativa, habrá quedado compensado largamente el daño individual.

Este aspecto esencial con que Hume caracteriza la justicia, parece aludir más a la misma como un sistema de conducta que a las reglas específicas que los individuos podrían utilizar en algún arreglo social particular. Hume parece emplear una segunda concepción de

la justicia con respecto a la que estudiamos en el Capítulo 2. La justicia no consiste ya en una convención de propiedad particular, sino en el sistema general de acciones en que se producen tales convenciones.

El beneficio que surge de [la justicia] no es consecuencia de cada acto individual y singular; sino que surge del plan o sistema total, al que concurre el conjunto o la mayor parte de la sociedad. (Hume, *Ip*moral: 179)

Hume enfatiza la necesidad de la justicia como parte esencial del orden general en que se mantiene la sociedad aunque para ello se recurra a las más diversas y variadas reglas de propiedad. La justicia implica así, el esquema o sistema de acciones al que concurren los seres humanos a través de una mutua articulación en un conjunto de convenciones de propiedad. No se refiere a tal o cual regla de conducta, sino al orden de convivencia y cooperación extensa que se produce por el conjunto de normativas y leyes en la asignación de derechos de propiedad.

Por esta razón, la justicia representa, según Hume, un patrón de acciones que funciona como regulador en la conducta de todos los miembros de una población. Este patrón o sistema no es meramente el resultado de las acciones de los individuos puesto que surgen, muy comúnmente, casos en que los agentes podrían articularse según otras reglas más variadas y mantener, a pesar de ello, un determinado orden. Para concluir nuestro trabajo, vamos ampliar esta idea de Hume basándonos en un argumento de Hayek.

8.3. La emergencia de la justicia

En esta última parte, vamos a interpretar la concepción de la justicia de Hume como un fenómeno emergente. Se trata de ampliar el argumento de la sección anterior mostrando cómo, siendo la justicia un fenómeno global de conducta, puede distinguirse de

un arreglo social particular basado en un conjunto específico de reglas. Vamos equiparar la perspectiva de Hume con una distinción que plantea Hayek (1967:1). De acuerdo con Hayek, debemos diferenciar, por una parte, el orden social y, por otra, las reglas de conducta individual que los agentes emplean en ese orden. Comenzaremos definiendo un fenómeno emergente y luego abordaremos una aplicación de esta idea, brevemente, en el argumento de la justicia de Hume que desarrollamos en la última sección. De acuerdo con Bonabeau (2002), un fenómeno social emergente se puede definir de la siguiente manera:

Emergent phenomena result from the interactions of individual entities. By definition, they cannot be reduced to the system's parts: the whole is more than the sum of parts because of the interactions between the parts. An emergent phenomenon can have properties that are decoupled from the properties of the part. For example, a traffic jam, which results from the behavior of and interactions between individual vehicle drivers, maybe moving in the direction opposite that of cars that cause it" (Bonabeau, 2002: 7280)²³

La característica básica de un fenómeno emergente es que implica el surgimiento de un patrón general de comportamiento de una población como efecto de que los individuos actúen de cierta manera, pero que no se reduce a la misma. En el caso del tráfico vehicular, los autos tendrán que emplear las más diversas reglas de circulación en coordinación con sus vecinos y estarán generando un orden determinado –o caos vial– dependiendo de las circunstancias. La idea de un fenómeno emergente consiste en que el orden global de la población puede ser consecuencia de variadas formas de interacción entre los individuos –o autos en el ejemplo de arriba– y no necesariamente de un conjunto específico de reglas. Se podría alcanzar el mismo orden aunque los agentes estuvieran utilizando reglas muy distintas.

²³ "Un fenómeno emergente resulta de la interacción de partes individuales. Por definición, no se pueden reducir a las partes del sistema: el todo es mayor que las partes debido a la interacción entre las partes mismas. Un fenómeno emergente puede tener propiedades que son descompuestas de las propiedades de las partes. Por ejemplo, el tráfico, que resulta del comportamiento y de la interacción entre los vehículos, quizás moviéndose en dirección opuesta a los carros que lo causan"

Cuando Hume define la justicia como un sistema de acciones parece aludir a un fenómeno emergente. Desde cierto punto de vista, Hume enfatiza la necesidad en la separación y distribución de posesiones y que los criterios empleados en ello sean generales e inflexibles. Esto se refiere a lo que hemos estudiado como la *estabilidad de la propiedad*.²⁴ Pero en otro aspecto, la justicia también se refiere a las convenciones particulares de la propiedad que las personas emplean en algún uso singular.²⁵ Cuando Hume plantea la urgencia de la primera, no está sino caracterizando la estabilidad de la sociedad en su conjunto como parte indispensable de la interacción humana. De esto que, como señalábamos en la sección anterior, pueden surgir casos en que la aplicación inflexible de la justicia acarrea la desgracia de individuos particulares. En este sentido, lo que importa es el orden colectivo que se genera con la misma.

Brevemente, tenemos que distinguir siempre entre la necesidad de la separación y una permanencia en las posesiones de los hombres y las reglas que asignan objetos particulares a personas particulares. La primera necesidad es evidente, fuerte e invencible; la segunda puede depender de una utilidad pública más ligera y frívola, del sentimiento privado de humanidad y de la aversión hacia los infortunios privados, de las leyes positivas, de precedentes, de analogías, y de las conexiones y sesgos de la imaginación muy sutiles. (Ip moral:186)

De este modo, la justicia como un fenómeno del orden social puede surgir desde diferentes sistemas de reglas de propiedad. No hay un arreglo social específico en que deba basarse un orden de justicia. Por lo contrario, puede haber los más diversos conjuntos de reglas y las formas más variables para seleccionar la propiedad y que, no obstante, cumplen con la misma función de mantener la organización social. Así el orden social es algo necesario para la asociación y convivencia humanas, mientras que las reglas particulares que lo originan no lo son. Éstas pueden variar en diversos modos, pero una vez establecidas y aplicadas de manera general a todos los miembros de la sociedad, generan un orden global que no puede reemplazarse de manera similar.

²⁴ Sección: (5.1)

²⁵ Esta concepción es la que hace alusión al resultado del proceso de *ensayo y error*. Véase la sección (5.2)

Hayek (1967:1) señala que el orden social es lo necesario –por encima de cualquier regla particular- para que los individuos puedan concretizar sus intereses individuales de forma colectiva. De este modo, las reglas particulares de justicia no importan por sí mismas, sino en tanto pueden ajustarse a otras del orden existente, ya que dependiendo del contexto social podrían resultar eficaces o dañinas en diferentes circunstancias. En cualquier caso, se debe atender a la viabilidad del orden que producen tales reglas en la interacción del grupo.

Is the resulting overall order of actions but not the regularity of actions of separate individuals as such which is important for the preservation of the group and a certain kind of overall order may in the same manner contribute to the survival of the members of the group whatever the particular rules of individual conduct which bring it about. (Hayek, 1967 1:68)²⁶

Hayek distingue entre las reglas particulares de conducta y, el orden general que se produce a partir de ellas. Esta distinción implica estudiar la justicia como el orden colectivo del que todos los miembros de una sociedad participan –pero del que ninguno tiene la intención de promover- y las formas particulares de organización de que disponen para determinar la propiedad. Este es un punto de vista global sobre la justicia. Hume parece coincidir con tal perspectiva en la medida en que diferencia el bienestar colectivo del beneficio individual en las interacciones de justicia. Para el primero, hay una necesidad generalizada para todos los agentes, puesto que de ello dependen sus propias actividades, mientras que el segundo surge ocasionalmente y no es determinante para la estabilidad social. En esto consiste, precisamente, la metáfora de la bóveda: la justicia como el fenómeno de asistencia colectiva en que los agentes se articulan unos con otros. Quizás de esta manera, la justicia entendida como un orden social es un fenómeno emergente distinto de las convenciones particulares que los agentes emplean. Siguiendo el símil de Hume, no

²⁶ “Es el orden total resultante de las acciones, pero no de la regularidad de las acciones separadas de los individuos como tal, lo que es importante para la preservación del grupo y cierta clase de orden total puede, de la misma manera, contribuir a la sobrevivencia de los miembros del grupo sin importar las reglas de conducta particulares que lo producen”

se trata de una u otra regla tomada aisladamente lo que importa para el bienestar público, sino vista desde un conjunto de condiciones que favorezcan la actividad de los individuos.

II. CONCLUSIONES

1. Los resultados de esta Tesis

Para concluir este trabajo, vamos a presentar las ideas y explicaciones que son el resultado del análisis aquí presentado. Son dos ideas relativas al marco teórico que Hume emplea en su teoría social de la justicia. Así habremos determinado los límites y alcances de lo que representa para Hume la interacción humana. Estas ideas son:

- i) La concepción de *racionalidad limitada* de Hume; que es relativa a la naturaleza de los agentes, y
- ii) La *coordinación evolutiva de la justicia*; que está relacionada al método mediante el que los agentes emplean para organizar y regular su interacción.

1. La concepción de *racionalidad limitada* de Hume.

Una de las motivaciones iniciales que me condujeron a realizar este trabajo fue la siguiente cuestión: ¿cómo articulan las personas su conducta en un orden social estable sin que hayan deliberado o pactado previamente el hacerlo así?¹ Este fue el problema con que había comenzado mi investigación sobre el tema de la justicia en Hume. Visto con detenimiento, se trata de un problema sobre la racionalidad de los individuos, puesto que su solución consiste en encontrar una alternativa a la concepción hobbesiana de contrato como base de la formación de consensos que producen la organización social. Hemos demostrado que bajo la concepción de la justicia como una convención, hay un proceso denominado *ensayo y error*. Este proceso es el enfoque alternativo al contractualismo de Hobbes para

¹ Notará el lector que esta pregunta está íntimamente ligada con el problema general que especificamos en la Introducción. Digo, una de mis motivaciones iniciales, debido a que después de estudiar más a fondo a Hume me resultó incorrecta tal formulación del problema.

explicar el establecimiento de un orden de justicia. Ahora bien, en este proceso subyace una manera particular de entender en qué se basa la racionalidad humana.²

Asumir un determinado punto de vista sobre la racionalidad, consiste en definir los objetivos que cada individuo o agente tiene en la mira al interactuar con otros, los medios que considera posible emplear para concretizarlos, así como sus inclinaciones y restricciones convencionales que reconozca a su elección. Así, por ejemplo, en la concepción de Hobbes, los seres humanos salen del estado de naturaleza mediante el pacto por el que todos acuerdan ceder su *derecho a todas las cosas* y establecer, finalmente, un estado civil.³ Hay que notar que, bajo esta perspectiva, los seres humanos son agentes *totalmente racionales* ya que tienen un conocimiento detallado sobre la situación óptima para todos y que mantienen expectativas precisas acerca de su interacción a futuro. Éste es un enfoque de la racionalidad bastante fuerte debido a que Hobbes atribuye a los seres humanos una capacidad de previsión y de cálculo lo suficientemente grande como para que con sus decisiones logren dirimir en su conjunto y en un solo acto colectivo la dificultad de la organización social. Más aún, según esto, es sólo a través de un acto racional –i. e. un contrato- como los individuos pueden dar sentido y designio a un orden social.

Frente a esta solución, Hume presenta un enfoque filosófico de la interacción social basado en agentes con *racionalidad limitada*. Desde este punto de vista, los individuos no necesitan actuar con sus miras puestas en el orden público global para que logren articular sus acciones en un conjunto básico de reglas de conducta. En realidad, sólo necesitan combinar sus diferentes estrategias con las de otros participantes más o menos próximos para que simultáneamente todos logren alcanzar un equilibrio que permita una situación en beneficio del interés público. Cuando los agentes prueban y modifican muchas reglas de decisión, no necesitan tener un conocimiento preciso de todas las implicaciones de la situación ni de las circunstancias externas que cambian sus expectativas individuales. A través de un largo proceso de ensayo y error, las personas van paulatinamente estructurando un orden social. Hemos demostrado que no se necesita suponer que los agentes tienen una capacidad de previsión de largo alcance sobre las ulteriores

² Este enfoque alternativo es el que hemos expuesto en la sección 5.3 con el rubro de *ensayo y error* en los argumentos de Hume.

³ Hobbes (1940): Cap XVII

consecuencias de sus acciones, sino sólo haber aprendido de su experiencia pasada.⁴ Así, podemos concluir que tanto Hobbes como Hume están interesados en explicar cómo se produce el orden social a partir de que los individuos del grupo adopten ciertas leyes o reglas de conducta. Pero también que los métodos y suposiciones empleados difieren considerablemente al explicar este fenómeno social. Hume emplea un símil interesante en sus *Diálogos* que nos puede servir para aclarar este aspecto:

Si observamos un barco, ¿qué idea exagerada no nos formamos sobre el ingenio del carpintero que armó una máquina tal útil y hermosa?, Sin embargo, ¿qué sorpresa no nos llevamos cuando descubrimos que se trata de un estúpido mecánico que imitó a otros mecánicos y copió un arte que después de una larga sucesión de épocas, y tras innumerables pruebas, errores, deliberaciones, y controversias, se perfeccionó gradualmente? (Hume, *Diálogos*: 81)

Lo mismo que un barco, podemos suponer que toda la ingeniería social que se requiere para articular un sistema completo de individuos en un complejo orden social quizás, sea dado por una deliberación racional que ponga el sentido y diseño a cada una de las partes que lo constituyen. Desde el enfoque aquí planteado, es por vía la experimentación y la prueba de muchos otros arreglos sociales anteriores como han surgido progresivamente todos estos ordenados y sumamente complejos que conocemos en la actualidad como sociedades modernas. No son el producto del diseño racional, sino que surgen a través de una experiencia práctica mediante la conservación y lento perfeccionamiento de las instituciones que han asegurado mayores posibilidades de éxito a los seres humanos. En esto consiste la diferencia en la concepción de la racionalidad en Hobbes y Hume. Pasemos ahora al segundo aspecto que habíamos señalado.

⁴ Véase la sección (5): La convención como ensayo y error

2. La *coordinación evolutiva* de la justicia.

La perspectiva de Hume sobre la justicia puede definirse como un proceso de coordinación evolutiva. Este punto de vista resume en buena medida los dos enfoques complementarios que hemos desarrollado a lo largo de esta investigación. Por una parte, Lewis y Vanderschraaf acertaron en analizar los problemas de justicia que planteaba Hume como juegos en que los agentes debían seleccionar diferentes métodos y estrategias de acción para alcanzar un determinado resultado. El problema consistía en que los jugadores eligieran colectivamente alguna regla de propiedad entre muchas posibles que favorecen mejor o peor el interés público. Estos dos autores, sin embargo, omitieron analizar el proceso mediante el cual se produce este acuerdo y selección.

En contraste con ellos, Hayek caracterizó dicho proceso como una dinámica evolutiva de adecuación social en que una población de agentes va seleccionando las reglas más eficaces y desechando las que no lo son. Sin embargo, dejó sin explicar cuáles son las condiciones de interacción en que los agentes deben encontrarse para que sea posible dicho proceso.

Una de las aportaciones de este trabajo es que hemos combinado ambos enfoques para presentar la teoría de la justicia de Hume como una aplicación particular de una posible teoría más amplia o más general sobre las implicaciones normativas de la dinámica social. Como hemos señalado, hay dos factores básicos que caracterizan esta teoría de la coordinación *evolutiva*: i) el tiempo, y ii) el papel del error.⁵ A partir de ambos factores hemos elaborado una concepción más extensa de la interacción social que las contractualistas (como la de Hobbes). Aunque Hume no sea explícito al introducir el factor de la duración o de la temporalidad en la teoría de la justicia, el énfasis que pone en la variabilidad de los criterios de posesión –y consecuentemente, de propiedad- nos permitió asumir en el apartado (5) que no está pensando en una organización social que surge en un solo estadio o que permanece inalterada, sino más bien en una repetida interacción que va cambiando su forma en la medida en que los individuos maximizan sus beneficios obtenidos, es decir, evolucionando a lo largo de varios estadios. Aunado a ello, también podemos asentar que las limitaciones en las decisiones que tomen los participantes son lo

⁵ Remito al lector a la sección (5.3)

que servirá como aliciente para seguir probando estrategias y reglas de conducta siempre nuevas, a partir de los errores que vayan cometiendo, identificando y tratando de corregir. Desde mi punto de vista, estas dos cosas determinan que la teoría de justicia de Hume sea una coordinación evolutiva. Según me parece, con el desarrollo de este proceso arrojamus luz sobre la metodología humeana a través de un conjunto de métodos y explicaciones que sean un marco teórico para la investigación social.

2. Problemas sin resolver a partir del análisis de Hume

Para cerrar nuestras conclusiones, vamos a exponer algunos problemas que se quedan abiertos sobre el tema de la justicia tal como fue tratado por Hume. Brevemente, centraremos nuestras observaciones en algunos conceptos clave de la concepción humeana de justicia que hemos expuesto a lo largo de esta investigación. Los dos conceptos en que pondremos nuestra atención son referentes a las limitaciones en el tratamiento de la idea de *propiedad* y a la noción general misma de *ensayo y error*.

1. Concepciones variables de la propiedad.

En este trabajo, hemos tratado el tema de la justicia en Hume apelando a situaciones de cooperación y conflicto en las interacciones repetidas de un conjunto de agentes. En estas situaciones, las dificultades a las que se enfrentan los agentes están relacionadas con la distribución y con el uso de los bienes materiales y los recursos, tanto los que se encuentran en su entorno natural como los que ellos mismos producen. En esta distribución, transferencia y asignación de derechos de propiedad sobre tales bienes es que se desarrollan los problemas de justicia para Hume. Como hemos enfatizado en este trabajo, este punto de vista nos proporciona la forma general en que Hume concibe la interacción humana. Sin embargo, como toda representación de la interacción social, ésta se encuentra limitada dentro de un conjunto específico de variables al determinar incentivos y resultados de lo que los agentes hacen. La concepción de la justicia de Hume, en particular,

tiene un alcance limitado al definir la propiedad simplemente como bienes externos que adquieren los individuos de manera consensual en una población particular. Hoy en día sabemos que los problemas de justicia deben ser tratados haciendo alusión a las propiedades específicas de los recursos que producen –y utilizan- los seres humanos tales como el petróleo, los alimentos, o la contaminación del agua.⁶ Cada uno de estos casos requerirá especificar criterios altamente complejos sobre la propiedad en que los agentes disputan el uso de tales bienes o recursos. No se trata simplemente de bienes individuales, sino de recursos colectivos para una determinada sociedad. Una distribución eficiente de tales bienes requiere otros métodos de asignación de propiedad de los que Hume había previsto en los problemas de justicia. El estudio de estos fenómenos involucra agregar nuevas variables sobre la interacción humana para poder considerar algo más que la pregunta de si los agentes cooperan o no, o la de si siguen la regla o no. En este aspecto, los problemas de bienes colectivos no pueden estudiarse asumiendo simplemente que hay intereses comunes entre los agentes. Como sucede en las sociedades modernas, debemos incluir los conflictos entre agentes que violan y respetan una norma, las amenazas entre individuos y las guerras entre naciones por las disputas que se generan a causa de los recursos no renovables, los conflictos entre organizaciones, etcétera. En mi opinión, el estudio de la justicia en la actualidad, ya no puede ser abordado simplemente en la forma general de la distribución y adquisición de bienes, sino que requiere tratar de captar los complicados procesos en la producción y distribución de bienes y servicios como se generan en toda sociedad compleja. No obstante esto, creo que Hume presenta una teoría general de la justicia que podemos emplear para aproximarnos a los problemas que implica la asociación y cooperación dentro de todo un grupo de agentes. Estos problemas muestran la trayectoria con los problemas relacionados a la justicia que nosotros debemos investigar en nuestra sociedad actual.

⁶ Con esto no querría decir que Hume no divisó la importancia de tales diferencias. Más aún, fue él quien más enfatizó los problemas que llevaba asignar derechos de propiedad la diferente naturaleza de los bienes. Pero al remarcarlas dentro de una noción general de propiedad, relegó las implicaciones que conllevaban estas diferencias en lo que podría considerarse una interacción basada en la justicia.

2. Limitaciones de la concepción de ensayo y error.

Otro problema que se queda abierto a partir del análisis de Hume está en precisar el dispositivo evolucionista de *ensayo y error*.⁷ Éste es el concepto que hemos empleado para explicar la manera en que Hume entiende el surgimiento y desaparición de las reglas de conducta en el seno de una población de individuos limitadamente racionales.

A lo largo de esta investigación, hemos expuesto la idea de convención como un proceso de ensayo y error. Esta idea es un aspecto clave de la metodología humeana, puesto que nos ha permitido describir en su conjunto el fenómeno social de la justicia. Dicho brevemente, la idea consiste en que los agentes van probando diferentes reglas –en este caso sobre la determinación de la propiedad- que les aseguran emplear un bien colectivo de manera equitativa. Tal proceso de prueba se realiza en el seno de una experiencia repetida en un mismo conjunto de problemas en que los participantes van modificando sus reglas debido a las limitaciones en dicha experiencia pasada, y acumulando sus preferencias por una u otra regla. Esta idea expresa, desde mi punto de vista, la forma general del método empleado por Hume al explicar el surgimiento de la justicia. Pero en tal método, hay aún aspectos a desarrollar sobre el mecanismo específico en que se realiza este ensayo, error y corrección de las reglas de conducta.

Axelrod (1986), por ejemplo, adopta un enfoque evolucionista en la suposición de que lo que resulta más eficaz a los individuos tiende a extenderse por imitación a una parte importante de la población.

La teoría evolucionista se funda en un principio sencillo: lo que tiene éxito es probable que se dé con mayor frecuencia en el futuro. (Axelrod, 1986: 161)

De acuerdo con esta idea, los seres humanos en su misma actuación transmiten información unos a otros sobre cuáles estrategias son las que les brindan mayor posibilidad

⁷ Ciertamente, Hume no emplea el término, sino que nosotros así hemos asignado al proceso del que surge una convención de justicia. Precisar esta noción implica, en otras palabras, ahondar en los factores que involucra este proceso más allá del argumento de Hume.

de éxito. Esta idea coincide con la perspectiva de Hume en cuanto enfatiza el papel de un proceso de asimilación gradual de una forma de conducta en una población particular. Pero, si lo vemos con atención, se trata de diferentes mecanismos evolutivos sobre la adaptación social. Por una parte, Hume plantea que los seres humanos *ensayan* diferentes reglas a partir de los errores de las experiencias pasadas, pero en tal proceso son todos los miembros de una comunidad los que participan en ello. Y Axelrod, por su parte, más bien habla de una imitación o copia de los individuos hacia los que tienen las estrategias más exitosas; no son todos los individuos los que participan en dicho proceso, sino más bien son unos pocos y, a partir de ello, los demás sólo imitan lo que aquellos hacen. Lo que pretendo enfatizar con esto es que hay un conjunto de problemas abiertos sobre la manera de entender el proceso de evolución:

¿Cómo prueban los individuos entre unas reglas y otras? ¿Tales ensayos los realizan unos cuantos o se trata de formas generalizadas de conducta adoptadas por un grupo? ¿Este *ensayo y error* consiste en una economía de elección –la regla o estrategia más simple y obvia- aunque no sea tan funcional, o en adoptar la regla más eficaz para seleccionar un problema de interacción?

Un enfoque evolutivo como el descrito por Hume –y también por Axelrod- puede ser aún investigado como producto de diferentes forma de transmisión y herencia de los patrones de conducta, tales como la imitación, el aprendizaje, la diferenciación, el error, la convergencia, e incluso, el azar y la suerte. También podemos discriminar entre esos procesos posibles utilizando como criterio el crecimiento diferencial de los más prósperos o sobre la posibilidad de una amplia variedad de estrategias dentro de una población.

Éstos son sólo dos aspectos que se quedan abiertos más allá del alcance del contexto de la Filosofía social y moral de Hume. Ciertamente, fueron estos filósofos –incluyendo a Hobbes- que nos antecedieron los que plantearon la base teórica necesaria para que pudiéramos identificar las variables relevantes y desarrollar aún métodos más sofisticados para caracterizar los complejos fenómenos sociales. Pero, como se ha dicho tantas veces, si hemos podido ver más allá de lo que ellos plantearon, es porque somos enanos parados sobre los hombros de gigantes.

Bibliografía

- Axelrod, Robert (1986). *La evolución de la cooperación*. Trad. Luis Bou García. Madrid, Alianza.
- Axelrod, Robert (2004). “Una aproximación evolucionista a las normas” en *La complejidad de la cooperación*. Trad. Ariel Dilón. Buenos Aires, FCE.
- Bonabeau, Eric (2002). “Agent-based modeling: methods and techniques for simulating of human systems” en *PNAS* 99 (10)
- Charron, William (1980). “Convention, games of strategy, and Hume’s philosophy of law and government” en *American Philosophical Quarterly* 17 (4)
- Cottle, Charles (1979). “Justice as artificial virtue in Hume’s Treatise” en *Journal of the History of Ideas* 40 (3)
- Gauthier, David (1979). “David Hume, contractarian” en *The Philosophical Review* 88 (1)
- Gill, Michael (2000). “Hume’s progressive view of human nature” en *Hume Studies* 26 (1)
- Hayek, Friedrich (1967:1) “Notes on the evolution of the systems of rules of conduct” en *Studies of Philosophy, Politics, and Economics*. Chicago U.
- Hayek, Friedrich (1967:2). “The political and legal philosophy of David Hume” en *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*. Chicago U.
- Hayek, Friedrich (1985) *Derecho, Legislación y Libertad*. Trad. Luis Reig Albiol. Madrid, Unión Editorial.
- Hobbes, Thomas (1940). *Leviatán*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México, FCE.

- Hume, David (1999). *Diálogos sobre la religión natural*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid, Alianza.
- Hume, David (1991). *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Gerardo López Sastre. Madrid, Espasa-Calpe.
- Hume, David (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Madrid, Tecnos.
- Lewis, David (1969). *Convention. A philosophical study*. Harvard U. Press, Massachussets.
- Reidy, David A (1983). “Does Hume have a theory of justice?” en *Auslegung* 19 (1)
- Sugden, Robert (1989). “Spontaneous order” en *The Journal of Economic Perspectives* 3 (4)
- Vanderschraaf, Peter (1998). “The informal game theory in Hume’s account of convention.” en *Economics and Philosophy* 14.