

La relación entre la teoría de la justicia de Hume y Rousseau*

The Relationship between Hume's and Rousseau's Theory of Justice*

[Artículos]

Humberto Lozano-Vargas**

Andrés Botero-Bernal***

Fecha de entrega: 20 de octubre de 2022

Fecha de evaluación: 07 de marzo de 2023

Fecha de aprobación: 22 de marzo de 2023

Citar como:

Lozano-Vargas, H. y Botero-Bernal, A. (2023). La relación entre la teoría de la justicia de Hume y Rousseau. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 44(129).

<https://doi.org/10.15332/25005375.8075>



Resumen

El presente artículo consta de tres partes. La primera consiste en analizar el concepto de justicia dentro del pensamiento de David Hume en las obras *Tratado de la naturaleza humana* e *Investigación sobre los principios de la moral*. La segunda aplica el mismo proceso anterior a las obras de Jean Rousseau *Contrato social* y *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. La tercera establece que las concepciones sobre la justicia, tanto las del escocés como las del ginebrino, poseen contextos y sentidos distintos pero

* Resultado del proyecto de investigación 2993, financiado por la UIS (Colombia). Este resultado de investigación se realizó con base en la metodología de investigación documental-bibliográfica (Botero, 2016).

** Filósofo de la Universidad Industrial de Santander (UIS). Estudiante de pregrado en Economía de la UIS y candidato a Magister en Diseño, Gestión y Dirección de Proyectos de la Universidad Europea del Atlántico. Integrante activo del Semillero en filosofía política y del derecho de la Escuela de Filosofía de la UIS. Auxiliar administrativo de la biblioteca central de la UIS. Correo electrónico: humberto.lozano@correo.uis.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0762-8864>.

*** Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y Doctor en Derecho por la Universidad de Huelva (España). Abogado y filósofo. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS. Correo electrónico: aboterob@uis.edu.co; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2609-0265>.

que, en realidad, son posturas que tienen algunas similitudes en lo que respecta al fundamento de la propiedad.

Palabras clave: justicia, propiedad, Hume, Rousseau, utilitarismo, contrato social, voluntad general.

Abstract

This article is divided into three parts. The first part consists of analyzing the concept of *justice* within the thought of David Hume in his works *A Treatise of Human Nature* and *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. The second part applies a similar process to the works of Jean-Jacques Rousseau *The Social Contract* and *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men*. The third part establishes that the notions of justice, both in the case of the Scottish philosopher and the Genevan philosopher, have different contexts and meanings but, in reality, share similarities regarding the foundation of property.

Keywords: justice, property, Hume, Rousseau, utilitarianism, social contract, general will.

Introducción

El presente trabajo está estructurado en tres apartados, en donde se estudia el concepto de justicia en David Hume y en Jean Rousseau. El primero, sobre la justicia en Hume, contempla que esta es una virtud artificial que posibilita la posesión y la adquisición de bienes. El segundo, sobre la justicia en Rousseau, establece que la justicia emerge de un contrato social resultado de la agrupación de voluntades particulares en una voluntad general que propicia la soberanía de un órgano que regula la sociedad. El tercer apartado hace un bosquejo comparativo entre ambos autores en donde se determina que, para Hume, las costumbres dictan lo justo, mientras que, para Rousseau, la justicia puede entenderse como algo benéfico resultado del contrato social. Por último, se encuentran las conclusiones, en donde se observa que la defensa de la propiedad une la concepción de justicia en ambos filósofos.

Concepto de justicia en David Hume

David Hume, en el tercer tomo del *Tratado de la naturaleza humana*, trabaja lo que concierne a la justicia y al gobierno; sin embargo, no equipara lo segundo con lo primero. Se debe decir en este punto que la justicia no es un resultado inflexible de la acción natural, sino una reacción ante la incapacidad del ser humano de controlar las diferencias de orden social y natural, por tanto, debe hacerlo de

forma artificial. De esta manera, Hume toma distancia de los planteamientos iusnaturalistas ingleses que consideran la propiedad como algo natural (Hobbes y Locke, entre otros) y, de paso, renueva la iusfilosofía (Botero, 2006):

Por consiguiente, a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, y lo ha impuesto como necesario e inevitable, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas. (Hume, 1984, p. 707)

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

La concepción liberal de la justicia ha permanecido, a través de la historia filosófica de su propio desarrollo interno, estrechamente ligada a una teoría social de raíz artificial, en la cual el Estado y la sociedad misma tienen su razón de ser y fuente última en la satisfacción de necesidades que son estrictamente individuales. (Aranda, 2003, p. 1)

Por lo anterior, es incorrecto afirmar que, al ser la justicia una acción resultante de las interpretaciones y las acciones humanas, exista un concepto universalmente válido de justicia, porque esta siempre se limita a un espacio y tiempo específicos. Es decir, que lo justo o lo injusto depende de las costumbres propias de cada cultura y la justicia se legitima en un grupo social en tanto garantiza y protege la posesión. Se debe considerar que la posesión no se refiere a que exista el objeto, sino a que pueda decir ante los demás que ese objeto es mío. Por ende, en una sociedad donde no existiera la posesión no sería necesaria la creación de la justicia, porque esta no tendría cabida dentro del esquema social y

una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de propiedad, derecho y obligación (Hume, 1984, p. 716)

Hume afirma que, al estabilizar las posesiones propias y ajenas, surge automáticamente lo justo y lo injusto, porque sería la única manera de reclamar mi autoridad sobre el objeto en litigio. A propósito de lo anterior, González (2008)

afirma que la teoría humeana de la justicia puede comprenderse como un modelo teórico construido sobre una doble hipótesis: 1) la hipótesis de que el otro tiene tanto interés como yo en adquirir y conservar sus posesiones, y 2) la hipótesis de que el otro razona de modo semejante a mí, es decir, pensando que un comportamiento cooperativo, sometido a reglas, le beneficia más que un comportamiento abiertamente individualista (p. 17). Esto puede verse de dos formas: primero, el deseo de conservar lo que es mío y, de paso, la posibilidad de adquirir nuevos bienes (que generan *orgullo*¹), motiva al ser humano a implantar la idea de justicia en la sociedad; segundo, la única manera de conservar estas leyes depende de que se encuentren personas con un criterio racional homogéneo.

De otra manera, si el deseo de darle a las personas posesiones estables fuera algo innato en la *psique* humana esta no sería sino una mínima parte de ellas. Hume (1984) menciona: “Pero si el amor al prójimo fuera el motivo originario de la justicia, ningún hombre tendría obligación de dejar a los otros en posesión de más de lo que estuviera obligado a darles” (p. 706). El autor escocés está considerando que los seres humanos, por más que puedan amar a su prójimo (si es que esto es posible), no serían capaces de obrar justamente sino en lo necesario. Él no concibe que el amor al otro sea el motivo por el que los humanos implantan la justicia dentro de sus sistemas sociales, ya que

si el amor universal o respeto por los intereses de todos los hombres, no puede ser, por tanto, el motivo originario de la justicia, mucho menos lo podrá ser el amor al prójimo o respeto por los intereses de la parte de que en ese momento se trate. (p. 706).

Respecto al surgimiento de la justicia, Santos (2008) opina, siguiendo a Hume, que es conveniente asociarse para adquirir más bienes, pero como se trata de una asociación con extraños, también es conveniente asegurar que lo que cada uno adquiera legítimamente no pueda ser arrebatado por los demás (p. 144). En este momento, surge la convención de la justicia: un conjunto de reglas que definan cómo se adquiere la propiedad, en especial, a partir de la posesión. Así, las leyes de Justiniano (o *derecho romano culto*, como se denominó en la Baja Edad Media) no se encargan solo de definir cómo puedo adquirir bienes, sino que también

¹ El orgullo, según Hume (1984), requiere que el objeto agradable tenga una relación estrecha con la persona (p. 463), por lo que debe ser de ella o de muy pocos (que no sea común tenerlo, p. 464) y debe ser visible a los otros (p. 466). De allí que el orgullo surge, entre otras cosas, de la propiedad.

son necesarias para establecer la absoluta posesión sobre ellos sin que peligre mi propiedad de dichos bienes.

Es posible asumir que la justicia surge artificialmente al implantarse la sociedad, pero el único interés en dicha imposición es utilitarista: “fue por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que nos llevó a establecer las leyes de justicia” (Hume, 1984, p. 723). Esto quiere decir que el establecimiento de las leyes de lo justo o lo injusto es solo producto del *egoísmo* humano, y no de la benevolencia y la generosidad de los seres humanos. El hecho de que se establecieran ciertos límites a la adquisición de la propiedad y se garantizara la permanente posesión de los bienes adquiridos, fue el resultado de la regulación del egoísmo humano. Santos (2008) menciona que un acto justo no convierte al agente en un hombre justo, ni tampoco la repetición de tales hechos en el anonimato, sino que estas acciones generan un efecto en la mente de los observadores, los cuales reflejan una evaluación moral en la mente del agente (p. 163). Por ende, las reglas generales forman hábitos de conducta entre las personas que funcionan como si se trataran de mecanismos de deliberación práctica a nivel grupal.

Para el autor escocés, es evidente que el establecimiento de las leyes de justicia surge por la necesidad de que el individuo, incrustado en una sociedad, regule sus propias pasiones y que se vea asimismo dentro del propio sistema social convergente, porque, de no ser así, se le eliminaría todas las opciones de adquisición que tenga o pueda tener. Esto significa que, si no se ve inmerso dentro del sistema social (utilidad) y si abandona su pasión egoísta, no aceptará el establecimiento de la justicia; por ende, sin utilidad ni egoísmo, no respetaría los derechos de posesión ajenos, lo que conduciría un conflicto social grave.

Puede verse que el único interés que el ser humano tiene en asociarse es para poder librarse de todas las adversidades de la naturaleza, esto es, que el interés por procurar la supervivencia es la causante de que las personas acepten las reglas sociales de justicia. Es una cuestión meramente utilitaria la causante de que los seres humanos establezcan criterios sobre lo justo y lo injusto, y todo aquello que atente contra el libre desarrollo de estas reglas es causante de sanción, ya que “el interés común y la utilidad dan origen, infaliblemente, a un criterio de lo justo y de lo injusto entre las partes interesadas” (Hume, 2014, p. 55).

Así, la justicia es para David Hume una virtud artificial, pero ¿qué se entiende por virtud? Respecto a esto, González (2008) dice que Hume define la virtud como un rasgo del carácter que provoca un sentimiento de aprobación en el observador (p.

2). En ese marco, la justicia se le presenta como una virtud peculiar, que, a diferencia de otras virtudes que Hume llama *naturales*, se origina en ciertas convenciones y que califica por eso de *artificial*. Aunque estas convenciones son derivadas de seres naturales, la virtud de justicia no puede entenderse como tal, puesto que aquella es el resultado de unas conclusiones sobre qué es lo que conviene a cada cual. Así lo explica González (2008):

Hume reserva esta denominación para aquellas cualidades del carácter que suscitan el sentimiento de aprobación moral no en razón de su correspondencia inmediata con alguna pasión, sino con la mediación de algún artificio, “que se origina en las circunstancias y necesidades de la humanidad”, y que se convierte en nosotros como en una segunda naturaleza a causa de la educación y el proceso civilizador. (p. 3)

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

Hume (1984) es claro en afirmar que “cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia” (p. 703); esto conduciría a no mirar el beneficio colectivo fruto de la instauración de las leyes de justicia, sino solo el beneficio individual (esto es, el egoísmo, medurado por la justicia, conduce a la sociabilidad). Sin embargo, el autor escocés también es claro en afirmar que “el interés público no está ligado por naturaleza a la observancia de las leyes de justicia, sino que solo está conectado a ellas por una convención artificial en favor del establecimiento de dichas reglas” (pp. 703-704). En conclusión, se puede decir que solo mediante un convenio de carácter artificial, el interés general está por encima del particular y que, mediante la regulación, es posible que las leyes de justicia se implanten en la sociedad:

Por consiguiente, y dado que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que, siendo las leyes de justicia completa y universalmente inflexibles, nunca podrán derivarse de la naturaleza ni ser resultado inmediato de ningún motivo o inclinación natural. (p. 767)

Vidal (2003) afirma que la justicia es para Hume una virtud precisamente porque ofrece este sentimiento de aprobación en aquellos que la contemplan (p. 87). De lo anterior, se pueden inferir dos cosas. La primera es la aprobación que resulta de la observancia y el cumplimiento de las leyes de justicia. La segunda es la confirmación de lo que se ha venido mencionando, a saber, el bienestar de la humanidad y la existencia de la sociedad. Respecto de la primera, se puede decir que para Hume (2014) la aprobación moral de la justicia es el resultado del cumplimiento de sus leyes dentro del sistema social implantado, puesto que, quien obra de acuerdo con lo que la sociedad misma ha ordenado en virtud de su establecimiento, es considerado alguien de bien o de buena fama (p. 181). En cambio, quien actúe de manera errónea a lo que la sociedad ha ordenado es considerado un ser vicioso, ya que

la necesidad de la justicia para el sostenimiento de la sociedad es el único fundamento de esa virtud; y como no hay excelencia moral que sea más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, fortísima energía y un control absoluto sobre nuestros sentimientos. (Hume, 2014, pp. 83-84)

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

Ahora bien, la justicia, al ser implantada dentro de la sociedad, otorga otro hecho indispensable para su sostenimiento y la continua evolución de la humanidad: la propiedad. Hume (1984) considera que si la naturaleza hubiera dado lo suficiente a los humanos estos no se habrían visto obligados a utilizar la noción de *propiedad* para definir la justicia y, a la vez, utilizar la noción de *justicia* para definir y defender la propiedad, puesto que si no se caracteriza la propiedad, difícilmente las nociones de lo justo y lo injusto toman fuerza, ya que si nadie supiera o nadie es dueño de lo que tiene, cada quien podría tomar lo que quisiera cuando lo dispusiera; y al ser limitados los bienes externos, combinado con la

escasez con que la naturaleza los ha proporcionado, el resultado de aquello sería la guerra civil y la disolución de la sociedad (p. 763).

Con lo dicho hasta el momento, se puede afirmar que los seres humanos son movidos por fuerzas egoístas de autosatisfacción y autorrealización que emergen de manera espontánea. De acuerdo con Berry (2009), “los humanos son movidos naturalmente por sus pasiones a anticipar su satisfacción, pero por medio del artificio restringen esas pasiones, estableciendo reglas de justicia de tal modo que puedan ser satisfechas” (p. 79). Por ende, la justicia emerge como mediadora en lo concerniente a la justificación de la posesión de los bienes de los individuos dentro de una sociedad establecida, tratando de apaciguar las pasiones individuales y permitiendo con ello la sociabilidad.

Concepto de *justicia* en Jean Rousseau

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

Considero en la especie humana dos clases de desigualdades: una, que yo llamo natural o física porque ha sido instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención y porque ha sido establecida, o al menos autorizada, con el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutan en perjuicio de otros, como el ser más rico, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer. (Rousseau, 1923, p. 13).

Como se observa, Rousseau establece dos principios básicos de desigualdad, los cuales pueden entenderse como naturales o artificiales. Los primeros son los establecidos por el orden y la jerarquía reales, a saber, las diferencias físicas y cronológicas que las personas puedan poseer dentro del ámbito social. Respecto de lo anterior, Ibarra (2014) considera que

La misma visión que Rousseau tiene del hombre en estado natural, es decir, que no ha sido corrompido por la vida en sociedad, es aplicable al niño recién nacido, que se encuentra al igual que aquel hombre originario, incontaminado por la civilización, ni viciado por las costumbres. (p. 124)

Lo que Ibarra demuestra en forma de paralelismo es que el ser humano, a medida que va aumentando en edad y va formándose como ser activo dentro de la sociedad a la que pertenece, irá asumiendo una actitud artificial de orden jerárquico. Esto es una posición dominante frente a sus coterráneos en la medida de que vaya asimilando que las costumbres dictan que, mientras más aporte a la sociedad, más poder se ejerce sobre ella; en esta primera asimilación, se encuentra el origen de la injusticia. Por consiguiente, puede entenderse que el establecimiento de leyes, costumbres, actos y consentimientos, así como todo lo que pueda imponerse para fundar un orden social, con el objetivo de abandonar el estado natural, es en verdad el establecimiento de la sociedad. A favor de lo anterior existe la frase con la cual Rousseau (1923) inicia la segunda parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*: “El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples [ingenuas] para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (p. 33, paréntesis fuera de texto). El primer acto del establecimiento de las leyes sobre lo que es justo o no es la creación de las sociedades *legal* y *moralmente* constituidas, esto de acuerdo con la apropiación de la tierra que, en un principio, era de todos y que luego fue fragmentada en porciones grandes o chicas para ser de pocos, con lo cual la naciente propiedad resultó ser el meollo del asunto: “El origen de la sociedad civil actual surgió con la usurpación de la tierra” (Darós, 2006, p. 117).

Siguiendo el orden establecido por Rousseau, primero se dio la usurpación de la tierra, momento histórico mediante el cual el resultado sería la desigualdad artificial propia del naciente “estado civil” (que significaría el abandono del “estado de naturaleza”) que exige, para su moderación y con el ánimo de lograr la convivencia, de un “contrato social” (que en términos jurídicos sería más un “contrato societario”) que constituya la “sociedad política” y una nueva persona jurídica (el Estado) que surja de los individuos que ceden su soberanía para lograr tales fines (Botero, 2020, p. 68)². De acuerdo con ello, Rousseau también

² Claro está que hay una diferencia entre la obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* y *El contrato social*. En la primera, en el estado civil, el Gobierno irrumpe, fruto más de la

establece dos desigualdades que bien podrían dividirse en dos momentos, uno previo a la creación de la sociedad y uno posterior a la usurpación de los terrenos:

Rousseau admite dos clases de desigualdades en la especie humana: a) Una natural o física establecida por la misma naturaleza (diferencia de edad, de salud, de fuerzas corporales o espirituales). b) Otra desigualdad, moral o política, que depende de convenciones y ha sido consentida por los hombres. Esta consiste en privilegios que gozan unos en perjuicio de otros como el ser más rico, más respetado o poderoso. (Darós, 2006, p. 118)

La primera, aunque bien puede verse dentro de la sociedad establecida, es anterior a ella y es el resultado de los procesos biológicos y naturales del ser humano. La segunda desigualdad, en cambio, sí es propia de la creación de la sociedad civil, ya que es estrictamente relacionada a su concepción como artificio y consecuente con la usurpación de la tierra; así, quien más bienes obtenga es considerado, convencionalmente, como un individuo virtuoso, y quien menos posea debe someterse y rendir respeto a quien más ha conseguido.

Puede entenderse que la concepción de la justicia surge de un acto “injusto”, en la medida que la justicia estaba implantada ya luego de usurpar las tierras; antes de eso no hubo ningún criterio de justicia o injusticia, cada uno tomó la porción de tierra que pudiera proteger del otro mientras se implantaba en la sociedad la idea del respeto por la propiedad privada. “Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres” (Rousseau, 2007, p. 39). Entonces, se puede observar cómo, a su vez, surge el derecho como autoridad reguladora del ser humano en la medida que está íntimamente ligado, en su concepción, con criterios meramente artificiales y autoritarios.

De la asignación de la propiedad surgen las leyes de justicia, en la medida que mi derecho sobre el terreno termina donde empieza el del otro y viceversa, pues los

necesidad que de un contrato social, para regular los conflictos de los individuos y para proteger la desigualdad, a favor de los ricos y los poderosos (Botero, 2020, p. 55), mientras que en la segunda el contrato social es la respuesta de la sociedad civil para lograr la convivencia y mesurar la desigualdad. “Lo importante de todo lo anterior es ver cómo el Estado, por lo menos el que surgiría del contrato social, ya no fue visto como un motor de injusticias sobre los débiles, sino como señal de evolución o civilización política, por cuanto el Estado debía, por un lado, resolver los conflictos que surgían de la maldad que emana de la asociación necesaria de los hombres, y, por el otro, restituir —hasta donde fuese posible— la igualdad que se perdió en el momento en que los individuos se asociaron” (Botero, 2020, p. 57).

hombres en sociedad temen y cercan sus terrenos, obtienen y subsisten de lo que su porción de tierra pudiera brindar; ya los campos y los valles no eran de derecho común sino que se encontraban divididos en terrenos particulares, algunos mayores que otros, y el trabajo ya no era comunitario, pues los primeros vestigios de comunitarismo se habían extinguido, mientras las leyes de justicia se implantaban dentro del artificio social³. Entonces, cada uno es responsable de su propio cuidado y tiene derecho sobre su subsistir, y lo justo es que nadie usurpe lo que ya se ha usurpado:

Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras reglas de justicia, porque para dar a cada cual lo suyo es necesario que cada uno pueda tener alguna cosa. Por otro lado, los hombres ya habían empezado a pensar en el porvenir, y como todos tenían algo que perder, no había ninguno que no tuviera que temer para sí la represalia de los daños que podía causar a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad naciente de otro modo que por la mano de obra, pues no se comprende que para apropiarse las cosas que no ha hecho pudiera el hombre poner más que su trabajo. Es el trabajo únicamente el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha trabajado, le da consiguientemente ese mismo derecho sobre el suelo, por lo menos hasta la cosecha, y así de año en año; lo que, constituyendo una posesión continua, se transforma fácilmente en propiedad. (Rousseau, 1923, p. 38)⁴

Rousseau está proponiendo que todo acto de desigualdad artificial, y por ende de injusticia mirado desde la posición del desposeído, tuvo como su concepción el primer acto de creación de la sociedad, cuyos estamentos sociales indicaban que la propiedad determinaba cuán importante era para su sostenimiento y cuántos beneficios se podían obtener de estar dentro de ella. Antes de todo surgimiento

³ Zillersheid (2018) considera que este interés individual y privado, en la parcelación de la tierra, es la base de la propiedad privada (p. 242).

⁴ Valga señalar que la visión positiva del trabajo como fuente de los derechos atraviesa la literatura enciclopedista. Por ejemplo: “Toda la pequeña sociedad entró en este laudable designio y cada uno se puso a ejercer sus talentos. El pequeño terreno rindió mucho. Cunegunda era verdaderamente fea, pero se convirtió en una excelente pastelera; Paquette bordaba, la vieja tuvo cuidado de la ropa. Hasta el hermano Giroflée trabajó; fue un excelente carpintero y hasta se volvió un hombre honesto. Y Pangloss, algunas veces, decía a Cándido: ‘Todos los acontecimientos están encadenados en el mejor de los mundos posibles, porque, en fin, si, no os hubiesen echado de un hermoso castillo a patadas en el trasero por amor de la señorita Cunegunda, si no hubieseis sido llevado a la Inquisición, si no hubieseis corrido a pie la América, si no hubieseis dado una estocada al barón, si no hubieseis perdido vuestros corderos del bello país de Eldorado, no estaríais comiendo aquí estas cidras dulces y estos pistachos’. —Eso está bien dicho, respondió Cándido, pero debemos cultivar nuestro huerto” (Voltaire, 2005, p. 164).

social, en el estado de naturaleza del ser humano, podría decirse que no existía, en absoluto, lo justo y lo injusto, por lo menos no desde la justicia que surge de la sociedad civil. La supervivencia era lo que regulaba la existencia de cada cual dentro del mundo; un *estar-en-el-mundo* no suponía, entonces, ningún beneficio social ni moral y el derecho del más fuerte consistía, por ende, en toda actividad legítimamente válida de subsistencia y no traía consigo ningún artificio social:

Es que en Rousseau pueden verse claramente las coordenadas y presupuestos de una concepción de lo justo; puede advertirse en su obra una preocupación por la igualdad de condición como pre-requisito de la igualdad política (lo cual no reclama, desde luego, una estricta igualdad de recursos, ni de satisfacción, sino más bien las condiciones para la independencia personal); y puede hallarse un rechazo contundente a la supresión de la individualidad en aras de criterios utilitaristas (Lizárraga, 2014, p. 45)

En efecto, para que hubiera una convención artificial es necesario que exista algo previo. En este caso, resultaba sumamente necesario que el individuo, ya en sociedad, se encontrase en un estado de indefensión absoluta por la desigualdad en el acceso a los bienes y por el miedo a la acción del otro, por lo que los seres humanos estarían sumidos en un caos y solo se preocuparían por subsistir como pudieran en la incipiente sociedad que aún no creaba un estatuto de justicia en torno a la defensa de la propiedad. Así las cosas, la igualdad, en el sentido sociopolítico que Rousseau va a plantear, tuvo como escenario una reacción a la desigualdad (artificial) total que asumía el hombre dentro de la nueva sociedad; sin embargo, en el Estado aún se mantendría una desigualdad propia de esta nueva era. En este sentido, la justicia no puede ser asumida como negativa o positiva, puesto que aquella solo es una y no puede asumir juicios de valor. No obstante, es imposible negar que dentro de la sociedad pueden ocurrir actos que vayan en contravía social (bien llamados *actos injustos*) o, en su defecto, individuos que cometan actos que vayan en contra del sistema artificial implantado. En este sentido, Darós (2006) propone lo siguiente: “En realidad, la maldad y la injusticia no proceden de la sociedad, como de una entidad aparte de lo que es el hombre: procede del corazón del hombre que entra en relación con los demás, dañando a los demás” (p. 117).

Mediante la implantación del contrato social dentro de la *psique* humana, se da el momento propicio para el surgimiento de nuevas leyes de justicia, tan necesarias para sostener la nueva concepción grupal formada. Mediante un contrato social, el

cual no es físico sino presunto⁵, se garantiza todos los estatutos de igualdad y de equidad social. Ya no es permitido atacar, usurpar o vulnerar los bienes del otro de manera violenta, ya ese estado de indefensión total que reinaba una vez aparece la propiedad privada queda abolido por el nuevo pacto:

El carácter formalista del contrato social permitirá que la moral opere como fundamento legitimante del orden político, convirtiendo así a la república emergente en el mejor de los mundos posibles, cuyo núcleo estará en la postulación de una moral autónoma, en oposición a la heteronomía propuesta por los pensadores políticos racionalistas. (Ibarra, 2014, p. 118)

En efecto, aceptar de manera tácita o no la participación dentro del esquema social establecido no garantizará que todos los males y las injusticias que se consideraban superadas se conviertan en justas y moralmente buenas. El hecho de ser partícipes o de estar dentro, lo único que garantiza es la igualdad política dentro de la sociedad. El asociado, sea pobre o rico, ya no es un ser inferior o con menos derechos y deberes que otro. Se le garantiza una justicia en la medida que tiene las mismas posibilidades de participación social, acepta su rol como integrante de una sociedad, pero no va a absolver las injusticias que puedan resultar de las malas interpretaciones de las voluntades particulares acorde con la norma:

Todo esto nos deja en claro que el poder constituyente es previo a la organización política constituida, y que el “contrato social”, por ser justo un contrato, parte de la igualdad formal de las partes intervinientes, es decir, de los individuos y el Estado. (Botero, 2015, p. 79)

En otras palabras, el contrato social ratifica la igualdad formal⁶ ante la norma, a la vez que instauro el ideal regulativo de una igualdad factual que debe ser promovida por el Estado y la sociedad política; no obstante, en la vida social es imposible garantizar una igualdad total, en la medida que la igualdad natural (por la edad, por la fuerza, por las condiciones físicas, etc.) siempre estará presente y la igualdad artificial será usada de forma diferente según las capacidades de los individuos.

⁵ “El contrato social supone una voluntad constantemente presente que actualiza lo público, una voluntad que va más allá de la voluntad concreta de un grupo histórico de individuos. En este sentido, es posible decir que el contrato social no parte siempre de una voluntad expresa, sino también de una voluntad presunta o tácita; no es necesariamente una realidad empírica, sino un contrato imaginario o ficticio, que legitimaría la política y el derecho que de ella emergerían” (Botero, 2020, p. 68).

⁶ La igualdad formal debe entenderse como igualdad política y jurídica.

Por tanto, en Rousseau se vislumbran varias nociones de justicia: en primer lugar, una justicia artificial creada convencionalmente para la protección y garantía de los pocos que lograron acceder a la propiedad privada en un primer momento (justicia fruto de la desigualdad), la cual debe ser desplazada por una justicia contractual; en segundo lugar, una justicia artificial que surge de la implantación del contrato social y, además, una vez establecido, la justicia no es natural a la artificialidad del contrato, sino que aquella artificialidad es la promotora de la justicia en términos de una anhelada igualdad (justicia fruto del deseo de igualdad); y, en tercer lugar, una justicia que es fruto del ejercicio de la razón ilustrada que permite exigir el paso de la justicia como desigualdad a la justicia como igualdad:

Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce se derivan de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos, para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe. (Rousseau, 2007, p. 61).

Cabe aclarar que la justicia entendida por el ginebrino no actúa de manera meramente nominal, sino que su acción es resultado de interacciones entre la norma establecida y los actos que logren atribuirle los integrantes de la sociedad “por su parte, la justicia no puede definirse solo como una igualdad formal sino como ejercicio de la libertad, que demanda, además, una serie de condiciones de igualdad material, o si se quiere económica y social” (Murillo y Reyes, 2011, p. 11). Esto puede entenderse en la medida que se considera el acto de impartir justicia como acto inherente al nuevo orden social. No solo basta con expresar mi voluntad particular, sino que ella debe estar acorde con la voluntad general. A propósito de esto, Darós (2006) menciona lo siguiente:

El concepto de *voluntad general*, sin embargo, puede llevar a malentendidos y a un cierto populismo infundado que Rousseau trató de distinguir. Por populismo se puede entender un pueblo anárquico o no sujeto a leyes morales; en cambio, el *pueblo* era, para Rousseau, un *sujeto moral* diferente de la mera sumatoria de los individuos que lo componían y que busca el bien común. (p. 119).

A lo que Botero (2020) agrega:

En consecuencia, desde la obra misma no puede afirmarse tajantemente que el soberano, para Rousseau, es simplemente una sumatoria de individuos-ciudadanos, pues esto supondría mínimamente que la soberanía sería divisible, cosa que rechaza expresamente el ginebrino (libro ii, cap. ii); pero tampoco podría considerarse que Rousseau ignora a los individuos, pues la soberanía recae en ellos inicialmente, y, luego del contrato social, son ellos los que se integran en la voluntad general. (p. 56)

En efecto, aquella es la sumatoria de todas las voluntades particulares que establecen el artificio de la sociedad civil y política; sin embargo, estas no pueden desviarse de la tesis de su concepción:

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien propio; pero no siempre se le conoce. Nunca se corrompe al pueblo; pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo. (Rousseau, 2007, p. 58)

Entonces, puede decirse que la creación de la norma (en este caso justa) es inherente a las atribuciones morales, pero que son los individuos quienes imparten, desde sus actos, lo injusto y lo justo. En pocas palabras, se puede concluir que es el ser humano el que vuelve viciosa la norma (si es fruto de la *voluntad general*), y no ella la que desde su concepción nace de esa manera. “El problema social es, entonces, en su base, un problema también radicalmente moral y de educación, de dominio de sí mismo, de la regulación de los derechos propios para dar lugar, mutuamente, a los derechos ajenos” (Darós, 2006, p. 116). Así, puede establecerse que solo es el ser humano quien mediante su libertad concibe obrar de manera contraria a todo establecimiento artificial que contraría la razón; en este punto, lo justo y lo injusto ya no radica en un juicio legal, sino en una apropiación racional (y, por tanto, moral) del principio artificial de igualdad (el deseo contractual de una igualdad, por lo menos formal, de todos los ciudadanos como reacción a la desigualdad artificial fruto de la implantación de la propiedad privada en la humanidad).

Claramente, al contar la sociedad con diferentes voluntades resulta inequívoco que solo se siga un mismo orden. En efecto, al haber múltiples pensamientos solo se debe elegir uno que guíe de manera idónea la justicia en función de la sociedad. En este punto bien cabe otra aclaración que establece el ginebrino, la soberanía:

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

puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad. (Rousseau, 2007, p. 55)

Así, la soberanía se radica, inicialmente, en los individuos, pero estos, al verse compelidos a vivir uno al lado del otro, deciden cederla para la construcción de una sociedad política que garantice la convivencia bajo parámetros de justicia como igualdad (Botero, 2020, p. 58). De esta manera, las voluntades particulares se vuelcan sobre la voluntad general. Entonces, para Rousseau,

la soberanía es el ejercicio de la voluntad general de un ser colectivo: el pueblo. Pero la soberanía, según él, es inalienable (libro ii, cap. i), indivisible (libro ii, cap. ii), indestructible (libro iv, cap. i), que no puede soportar sociedades parciales que representen intereses grupales, pues el ciudadano debe expresarse por sí mismo para evitar diferencias al momento de formarse la voluntad general (libro ii, cap. iii), etc. (Botero, 2020, p. 56)

A propósito del tema, Echandi (2003) establece:

La voluntad general es el principal axioma social expresado por Rousseau y se podría considerar como el ánimo consiente no de la totalidad sino de una mayoría para decidir sobre el bienestar general o el bien común. Subyace a ésta una concepción objetiva de las estructuras estatales, donde está establecido previamente qué es el bien común, el bienestar general y cuáles son los fines del Estado. La voluntad general se autoproclama y es una dimensión axiológica, a partir de la cual se presume la representación popular en toda sociedad. Esta dimensión axiológica se traduce en que este concepto encierra un contenido que implica siempre una decisión sobre el destino colectivo. (p. 263)

Sin la correcta interpretación del concepto de voluntad general no es posible ejercer la justicia en virtud de todas las voluntades particulares. Hacer un uso inadecuado de la voluntad general acaecería en viciar el pensamiento de Rousseau y, por ende, en eliminar todo criterio de lo justo en la sociedad misma. No solo basta entablar relaciones artificiales entre los individuos y decir “lo que es mío no puede ser usurpado por otro”, sino que esto supone una completa sumisión de mi libertad hacia la voluntad general, pues solo esta última es la garante de que todo el sistema sea exitoso. No puede pensarse la justicia sin antes establecer la triada voluntad particular, voluntad general y soberanía; por consiguiente, debe existir un órgano artificial que mantenga el control sobre la sociedad y que garantice la justicia contractual, también artificial, mediante una correcta interpretación de la norma que, si es fruto de la voluntad general, es justa, pero aquel órgano es el

resultado de la mutualidad establecida entre la voluntad general y las particulares. Tijmes (2012) menciona lo siguiente:

Según las ideas que Rousseau desarrolló en «El contrato social», de 1762, en cuanto a que el estado civil reemplaza al estado de naturaleza, la voluntad de todos conforma la voluntad general. En ese contexto, las normas jurídicas son justas porque son una expresión de la voluntad general y nadie comete injusticias contra sí mismo. (p. 51)

De lo anterior se puede inferir lo siguiente: mediante el reemplazo del estado de naturaleza y consecuentemente con la unión de voluntades particulares (mediante la cesión de las soberanías individuales), que da lugar a la voluntad general, se establece una justicia que puede tomarse como de validez objetiva. Dado que la voluntad es inalienable y, por ende, ella no está equivocada, solo es posible que se esté ante el error si existe una interpretación equivocada de la voluntad, pero el error no está en la voluntad misma. Es posible establecer, llegado a este punto, que la justicia proviene de las interpretaciones correctas de la voluntad general, que es justa en toda medida, dado que la voluntad general, que emerge del contrato social, resuelve todo problema de asociación:

Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes». Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato social [...] (Rousseau, 1923, p. 45)

Es por esto que, para Rousseau, en una sociedad constituida de forma correcta, resulta imposible que se desarrollen actos injustos desde las instituciones jurídico-políticas, puesto que aquellas son manifestaciones de las voluntades particulares a través de la voluntad general, y cometer actos injustos, desde este aspecto, resulta ilógico, en tanto que sería hacerse daño a sí mismo.

Hume y Rousseau: comparación

Para ambos autores, la justicia es la única que reglamenta y legitima el quehacer del ciudadano dentro del establecimiento social artificial implantado. Se puede encontrar que, para Rousseau el establecimiento de la sociedad surge después de que el ser humano da lugar a un contrato voluntario, más tácito que expreso, que le garantiza la igualdad política y jurídica, la cual rompe el estado inicial del

individuo y lo lleva a un estado artificial de igualdad ante la norma y el poder fruto del pacto. Así, en palabras de Gaviria (2021), para Rousseau la justicia surge como resultado del trabajo y, por consiguiente, de la propiedad. Por otra parte, para Hume, la justicia surge por actos egoístas que garantizan la propiedad y el uso de los bienes, asumiendo una actitud utilitarista frente a la norma.

Puede elucidarse la existencia de otra diferencia, respecto del mismo tema, entre ambos autores. En palabras de Botero (2010), Hume responde en su momento de manera correspondiente a la idea general, incluso podría decirse que tradicional, de vinculación del derecho con la justicia. Es menester recordar que Hume está clavado en un contexto determinado, que en su caso es el *common law* británico, donde la configuración de lo justo está profundamente ligado, más en ese entonces, con el quehacer jurisprudencial que ratificaba una costumbre que, por inveterada, está igualmente conectada con el ideal de concreción de lo justo en tanto es una garantía del binomio libertad y propiedad. Por ende, puede decirse que para el autor ginebrino el establecimiento de la sociedad surge a partir de un contrato y para el filósofo escocés es la historia judicial la que ratifica esta artificialidad y que:

En todo caso, la razón de ser de la justicia, para Hume, no parece ser otra que el interés que de su institución se deriva para los individuos y la sociedad, es decir, su utilidad. En un principio se origina por el interés de los participantes en el juego cooperativo, pero luego se convierte en un esquema o sistema de conducta beneficioso para el conjunto. (González, 2008, p. 23)

Así, puede determinarse que ambos autores concebían la justicia como algo beneficioso para la sociedad. Es decir, mientras lo justo beneficie al conjunto, ello siempre será bueno. Por ende, ambos autores concebían la justicia de una manera similar: una actitud utilitarista (para Hume) y benéfica (para Rousseau) de la justicia para que la sociedad sea regulada y cohesionada para suplir las falencias que la naturaleza les ha proporcionado a los seres humanos.

En efecto, en Rousseau, la igualdad social que origina al ciudadano el estar dentro del vínculo social le posibilita todas las capacidades que tiene de actuar. Este autor equipara el orden natural original con el nuevo orden artificial; y elimina las disparidades que había en el primero y las reemplaza bajo axiomas que garantizan la libertad social, política y jurídica. Por otra parte, en Hume, siguiendo a Castro (2016), las leyes de justicia hacen posible la creación de bienes comunes, ya que atenúan aspectos dispares dados por la naturaleza. Se puede ver en ambos autores cómo las convenciones humanas reemplazan toda desigualdad original y las

agrupa en un nuevo orden que por lo menos impide que le sea negada la libertad a los ciudadanos, la cual es entendida como la posibilidad de actuar bajo la norma dentro de la sociedad establecida y conforme a la justicia convenida.

Además, puede establecerse que las nociones que tiene Rousseau sobre lo que debe hacer el Estado están acordes, parcialmente, con lo planteado por Hume. En efecto, después de entablar los criterios sobre la justicia conviene que exista un estamento que garantice su cumplimiento. En este punto, es posible hacer una síntesis entre la soberanía que propone el ginebrino y lo que el escocés entiende como gobierno (entendido desde la perspectiva del Reino Unido). En ambos filósofos, la necesidad de la justicia es entendida como la asimilación cultural que proporciona el hecho de actuar bajo los parámetros que se establecieron de manera indirecta y asimilada por las costumbres del pueblo (en el caso de Hume) y por las normas creadas por un órgano representativo (en el caso de Rousseau). Por ende, en ambos autores es un axioma necesario que los actos justos sean ejecutados a la vista de las voluntades, puesto que las leyes de justicia, al ser artificios del ser humano, necesitan de la aprobación moral del pueblo. Es por esto que, tanto para Hume como para Rousseau, el criterio de justicia es, primero, una invención humana necesaria para que el engranaje social sea efectivo; segundo, es una virtud cultural útil para la convivencia; y, tercero, los juicios de valor que sean atribuibles a la justicia son solo el resultado de la aprobación social y, por ende, esta es relativa y depende de cada cultura establecer sus propios criterios sobre lo que es justo o no realizar dentro del sistema.

Está claro que ambos autores conciben como necesaria la existencia de algún ente que regule las nociones de justicia. Para ambos, es imprescindible la existencia de un órgano de gobierno que regule y vigile el correcto cumplimiento de las leyes de justicia. A su vez, este estamento es el encargado de velar por la correcta ejecución de la justicia, la cual es propia de cada cultura. En resumen, tanto para el autor escocés como para el filósofo ginebrino, la justicia, entendida como resultado de la institucionalidad, garantiza el bienestar de la población y es menester examinar la nación a la cual se le implementará la justicia, para que, mediante las costumbres de cada pueblo (caso Hume) y los órganos de gobierno (caso Rousseau), esta sea asimilada y al mismo tiempo resulte óptima para cada cultura. Además, en el pensamiento de ambos autores resulta evidente su estrecho vínculo con la propiedad, la cual es un axioma inquebrantable dentro de su pensamiento político.

Conclusión

Ambos autores parten de la propiedad y terminan en el bien de la sociedad, justificando las leyes de justicia como las que posibilitan a los ciudadanos preservar los bienes y las que les permiten adquirir nuevas propiedades. Conciben a la justicia como la única forma de que el estamento social pudiera ser viable y, a través de ella, controlar la manera en que se pudieran obtener nuevas propiedades y preservar las existentes. Podría decirse que ambos conciben sus ideales sobre la justicia bajo la premisa, según la cual, esta es menester de la sociedad y solo mediante la aprobación de las voluntades particulares la justicia se asimila dentro de las costumbres de la nación. Se entiende que los dos filósofos asientan sus posturas desde corrientes del pensamiento diferentes, pero que, en el fondo del asunto que ocupa este trabajo, ambos crearon formas de pensar parecidas, sin que ello signifique que sean concepciones idénticas.

A su vez, comparten ideas, pero igualmente se separan en otros puntos. Hume (1984, p. 719) no cree en el “estado de naturaleza”, al considerarla una fantasía fruto de la imaginación de los filósofos, y tiene sus sospechas sobre el contrato social, ya que la obediencia se funda en el hábito o la costumbre, más que en un ficticio contrato social (pp. 779 y 812). Respecto a esto último, Chwaszcza (2013) sostiene que Hume rechaza la idea de un contrato tácito señalando que tal cosa no está en la evidencia empírica. Es que de ambas cosas (del estado de naturaleza y el contrato social) no hay una impresión sensible, por lo que son construcciones más imaginarias que reales. Rousseau, por su parte, señala que hay un estado de naturaleza donde todos son buenos hasta que la sociedad los corrompe. Además, cree en el contrato social como forma de remediar el mal y la desigualdad sociales. Otra diferencia estriba en que Hume parte de que no hay derecho natural, mientras que Rousseau cree que sí; para este último, el derecho natural, que se encuentra mediante la razón universal, es el que determina que una norma basada en el contrato social sea justa. Es decir, la razón conduce a la persona al contrato social y si los seres humanos actúan conforme a lo pactado, entonces esa acción es justa. Esto lleva a diferenciar algunos sentidos de la justicia que están en el autor ginebrino, a diferencia del autor escocés, que solo alude a uno. Para Rousseau, habría una *justicia artificial* que justificaría la desigualdad producida cuando se repartió tan inequitativamente los bienes, pero esta justicia choca con la razón universal, defendida por los ilustrados, de manera tal que la *justicia racional* impone la necesidad de un contrato social que, a su vez, estatuye una *nueva justicia artificial* que busca mesurar la desigualdad, mientras protege la propiedad, para permitir la convivencia. En este sentido, la justicia racional es el

efecto de aplicar el derecho natural, tal como lo entiende Rousseau, el cual es diferente al iusnaturalismo propio de la escolástica (que sería un derecho natural teocrático) y distinto al que sostuvieron algunos racionalistas de inicios de la Era Moderna (defensores del poder *natural* del príncipe absolutista).

En conclusión, lo que une ambas concepciones de la justicia, la de Hume y la de Rousseau, está en la defensa de la propiedad (aunque con ciertos matices ya vistos en el autor ginebrino), la utilidad o el beneficio que dicha virtud ofrece a la sociedad y su carácter de artificial o convencional (salvo la justicia iluminada por la razón, que obedece a otros criterios, según los enciclopedistas).

Referencias

- Aranda, F. (2003). La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política. *Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica*, LII(149), 43-86. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/926>
- Berry, C. (2009). Hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas. *Anuario Filosófico*, XLII(1), 65-88. <https://doi.org/10.15581/009.42.29213>
- Botero, A. (2006). Una aproximación histórico-filosófica al pensamiento de David Hume: sus ideas acerca de la justicia, la propiedad y lo judicial. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 36(104), 159-192. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/derecho/article/view/4126>
- Botero, A. (2015). El positivismo jurídico en la historia: las escuelas del positivismo jurídico en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX. *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, 1, 63-170. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3875-enciclopedia-de-filosofia-y-teoria-del-derecho-volumen-uno>
- Botero, A. (2016). Sobre el uso de la bibliografía en la investigación jurídica. *Revista Pensamiento Jurídico*, 43, 475-504. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/view/60774>
- Botero, A. (2020). *Jurar y juzgar. Estudio sobre el juramento procesal y su evolución en Colombia, siglo XX*. Ediciones UIS.
- Chwaszcza, C. (2013). Hume and the Social Contract. A Systematic Evaluation. *RMM*, 4, 108-130. <http://dx.doi.org/10.22029/jlupub-396>.
- Darós, W. (2006). La libertad individual y el contrato social según J. J. Rousseau. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, (XLIV), 115-128. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7435>
- Echandi, M. (2003). Influencia de *El contrato social* de Juan Jacobo Rousseau al concepto de democracia en la teoría de la justicia de John Rawls. *Estudios*, 17, 263-268. <https://doi.org/10.15517/re.v0i17>.
- Gaviria, A. (2021). *La propiedad privada en Rousseau: análisis desde las obras “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” y “El contrato social”*. [Tesis de pregrado], Universidad Industrial de Santander, <https://noesis.uis.edu.co/items/066347ce-5125-42ce-be06-dfcc95009c9a>.

- González, A. (2008). La justicia como virtud artificial en Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción. *Pensamiento*, 64(239), 97- 127.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4589>
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana* (trad. Félix Duque). Ediciones Orbis.
- Hume, D. (2014). *Investigación sobre los principios de la moral* (trad. Carlos Mellizo Cuadrado). Alianza Editorial.
- Ibarra, E. (2014). Rousseau y el contrato moral. *Lecciones y Ensayos*, 93, 115-130.
http://repositorioubasibbi.uba.ar/gsd/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=revis&cl=CL1&d=HWA_1185
- Lizárraga, A. (2014). La igualdad en el contrato social rousseauiano. Una mirada desde la justicia como equidad de John Rawls. *Tópicos*, 27, 23-45.
<https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/6821>
- Murillo, J. y Reyes, H. (2011). Hacia un concepto de justicia social. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 8(4), 8-23.
<https://doi.org/10.15366/reice2011.9.4.001>
- Rousseau, J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (trad. Àngel Pumarega). Calpe.
- Rousseau, J. (2007). *Contrato social* (trad. Fernando de los Ríos). Calpe.
- Santos, J. (2008). La moralidad de la virtud de la justicia dos interpretaciones de la honestidad en Hume. *Universitas Philosophica*, 25(50), 141-169.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11218>
- Santos, J. (2016). La moralidad de la apariencia: buenas maneras e inclusión social en David Hume. *Universitas Philosophica*, 33(66), 265-292.
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-66.bmis>
- Tijmes, J. (2012). Rousseau y la justicia de la organización mundial del comercio. *Estudios Internacionales*, 172, 7-29. <https://doi.org/10.5354/0719-3769.2012.23584>
- Vidal, A. (2003). La justicia entre la ética y la política: Hume y Rorty. *Recerca*, 1, 81-93.
<https://raco.cat/index.php/RecercaPensamentAnalisi/article/view/106717>
- Voltaire. (2005). *Cándido o el optimismo* (trad. María Teresa León). Losada.
- Zilbersheid, U. (2018). Rousseau's Failure to Build a Free Society and the Premises of Freedom. *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 104(2), 232-252.
<https://biblioscout.net/journal/arsp/104/2>