

JUSTICIA Y PROPIEDAD SEGÚN THOMAS REID

Un acierto y un error muy posibles

José Hernández Prado*
Universidad Autónoma de México
johprado@prodigy.net.mx

Abstract

This article puts forward that according to Scottish philosopher, Thomas Reid (1710-1796), justice must be understood as a moral virtue of a natural kind among human beings, or as a *matter of species* regarding them; not as an artificial or a conventional virtue, which is a product of human collectivities or a *matter of sociability* in human beings. However, the article proposes as well that in his reflections on justice, Thomas Reid held an arguable notion of property, as the ownership of riches basically distributable or apportionable, but not as one of the goods that are mainly produced or generated, as his contemporaries David Hume and Adam Smith stated it.

Key Words: Thomas Reid, common sense, moral faculty or sense, justice, property.

Resumen

Este artículo propone que, de acuerdo con el escocés Thomas Reid (1710-1796), la justicia debe ser entendida como una virtud moral de carácter *natural* entre los seres humanos, o bien como una *cuestión de especie* con respecto a ellos, y no como una virtud de tipo *artificial* o *convencional*, a manera de una creación de sus colectividades sociales y acaso como *cuestión de sociabilidad* entre dichos seres humanos. Sin embargo, propone también que en sus reflexiones

*Recibido: 09-09-08. Aceptado: 25-05-09.

*Profesor-Investigador de Tiempo Completo en el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Seminario de Profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, el 29 de agosto de 2008. El autor agradece las valiosas aportaciones y críticas que le hicieron los colegas participantes en dicho Seminario.

sobre la justicia, Reid suscribiría una concepción objetable de la noción de propiedad, en cuanto patrimonio de riqueza básicamente *repartible* o *distribuible*, pero no de bienes que ante todo se *generan* o *producen*, como llegaron a plantearlo sus contemporáneos David Hume y Adam Smith.

Palabras clave: Thomas Reid, sentido común, facultad o sentido moral, justicia, propiedad.

Preámbulo

Thomas Reid (1710-1796)¹ pensaba que los principios fundamentales de toda moral son principios de sentido común; son principios, evidentes de suyo, propios de un sentido común moral con el que hemos contado los seres humanos de todas las épocas y culturas, con plena independencia de los principios específicos de moral que hayamos suscrito en los distintos contextos históricos, sociales y culturales². Por ejemplo, en muchísimas culturas humanas es inmoral vestirse de tal o cual manera o acaso conducirse de ciertos modos en determinados espacios o recintos, pero prácticamente en todas las culturas también ha sido inmoral mentir, robar objetos que no nos pertenezcan o, por supuesto, asesinar con la exclusiva intención de hacerlo. Esto es así porque dichos “mandamientos” tan universales —en buena medida, los de la tradición judeo-cristiana: “no matarás”, “no robarás”, “no mentirás”, etcétera— están fundados, de acuerdo con Thomas Reid, en principios éticos de un

¹Para una semblanza biográfica e intelectual de Thomas Reid, véase Stewart (2007) y Wood (2001).

²Esta es una de las principales propuestas del gran libro antropológico-filosófico y moral de Thomas Reid, los *Essays on the Active Powers of Man*, publicados originalmente en 1788, ya con su título definitivo (el cual pudo haber incluido la expresión *Active Powers of the Human Mind*, tal como aparecería en algunas ediciones del siglo XIX, debido a que Reid pensó en la posibilidad de rotular todos sus ensayos —los relativos a las “capacidades intelectuales” y las “capacidades activas”— como *Essays on the Powers of the Human Mind*; véase la carta de Thomas Reid a James Gregory del 14 de marzo de 1784, en Th. REID: *The Correspondence of Thomas Reid*, editado por Paul Wood, Pennsylvania: State University Press 2002, 166-168. Consúltese, especialmente, el capítulo I, “Of the First Principles of Morals”, del Ensayo V, “Of Morals”, en Th. REID: *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, edición con notas, encabezados y un cuadro sinóptico de contenidos por el Reverendo G. N. Wright (Londres, 1843), Montana: Kessinger Publishing’s Rare Reprints 2006, 312-319).

sentido común moral que existe en todos nosotros. Es principio de esta última clase, por ejemplo, el que afirma que “nadie es culpable de lo que no está en su poder impedir o realizar” o, muy señaladamente, el de “no hagas a los demás lo que no te agradaría o no encontrarías adecuado o justo que te hicieran en las mismas circunstancias” —la aceptada “regla de oro de la ética”.

Claro que proponer estos primeros principios morales del sentido común o primeros principios de un sentido común moral no significa que los seres humanos los hayamos concebido y respetado en todo tiempo y lugar. Reid concedería la posibilidad de que ocurran contextos socio-históricos en los que la conciencia de los “primeros principios” resulte obstaculizada y destacaba especialmente que cualquier ser humano requerirá siempre de una buena educación moral para hacer valer esos principios y conducirse con base en ellos³.

1. Una acertada noción de la justicia

Procediendo de una manera que recuerda en términos generales a Kant, quien propuso que la moralidad se centra en lo que el gran filósofo alemán llamaría las formulaciones del *imperativo categórico* —“obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”; “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”—,⁴ Thomas Reid escribiría que quizás el más importante de los primeros principios morales del sentido común es la regla de oro de la ética y lo es porque este principio del sentido común moral se relaciona más directamente que cualquier otro con la *justicia*, esa virtud que Reid comprendería en términos muy claros y simples como el hecho de respetar y hacer valer los *derechos* de

³Véase en particular el Capítulo II, “Of Systems of Morals”, del Ensayo V sobre los *Active Powers*. REID: *Essays on the Active Powers...*, 319-323.

⁴Immanuel KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, México: Porrúa 1972, 39 y 40. Matices y sutilezas aparte, considerados por el propio Kant en el capítulo segundo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el imperativo categórico es, propiamente, una muy rigurosa y elegante formulación de la “regla de oro de la ética”.

nuestros semejantes y de nosotros mismos, derechos que siempre darán lugar a cuanto es nuestro *deber*, ése regido por los primeros principios morales del sentido común. Ser justo no significa otra cosa que respetar los derechos que reconocemos sinceramente en los otros, derechos que establecen asimismo lo que sería mi deber —no robar, no mentir, no matar, etc. Tal virtud de la justicia pudiera consistir sencillamente en —y aquí se busca aprovechar la expresión coloquial— “no meterse con los demás”, la justicia denominada *commutativa* que se observa inclusive, señalaba Reid, entre los miembros de una banda de maleantes que cometa abundantes faltas morales o penales o, más completamente, pudiera consistir también en “dar a cada quien lo que le corresponda”, o bien la *justicia distributiva* que una vez satisfecha, propicia aquel “lujo moral” que son los actos *humanitarios* o *bondadosos*, los cuales llegan a rebasar a dicha justicia, pero nunca debieran contradecirla⁵.

De cualquier modo, observaba Reid, no existe justicia alguna entre los animales. Tan sólo la hay entre los humanos. Éstos son los únicos animales capaces de actuar justa o injustamente, ya que los demás seres vivos, por más inteligentes que sean, jamás identificarán una justicia en sus actos⁶. De hecho, ellos no pueden optar por ser justos o injustos y no pueden decidir ser buenos o malos. Afirmar que los actos de los animales “irracionales” son justos o injustos —por ejemplo, diríamos hoy, que el nuevo león macho dominante de una manada devore sin misericordia a los cachorros que eran la prole del macho dominante al cual desbancó en feroz combate— es “antropomorfizar” las conductas

⁵Véase la lección “IV. Duties to Others: Justice”, en “Lectures and Papers on Practical Ethics”. Th. REID: *Practical Ethics. Being Lectures and papers on Natural religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, editado de los manuscritos y con una introducción y comentarios de Knud Haakonssen, Princeton: University Press 1990, 138-139.

⁶Thomas Reid escribiría en el Capítulo V, “Whether Justice Be a Natural or an Artificial Virtue” del quinto de sus ensayos sobre las capacidades activas del hombre: “The very conception of Justice supposes a moral faculty; but our natural kind affections do not; otherwise we must allow the brutes have this faculty.” REID: *Essays on the Active Powers...*, 342. Este Capítulo V (REID: *Essays on the Active Powers...*, 338-361) es la fuente reidiana más importante para las consideraciones planteadas en este artículo.

animales, que no son en realidad crueles o amables o malas y buenas; sencillamente, son conductas naturales o instintivas que el ser humano comienza a reconocer como inmorales o morales cuando se fija en sus propios actos.

Pero dados los planteamientos anteriores, sería factible aducir que la justicia es una *virtud moral natural* entre los seres humanos, quienes al hacerse humanos en el ámbito de la evolución natural —diríamos de nueva cuenta hoy, todavía no en tiempos de Reid—, entraron también y de lleno al ámbito exclusivamente humano de la *moralidad* y, por lo tanto, de lo que es justo e injusto y se puede calificar como tal. Al devenir en seres humanos, desarrollamos una facultad moral que falta en los demás animales —“superiores” o no— y que nos permite descubrir lo justo o injusto y lo moral o inmoral en muchos de nuestros actos. Esa facultad moral no es otra que el sentido común moral o bien la parte moral del sentido común humano, la cual reivindica una serie de primeros principios morales evidentes de suyo, como el principalmente relacionado con la justicia, la “regla de oro de la ética”. Los animales, en contraste —inclusive nuestros parientes biológicos más cercanos, los chimpancés o los gorilas— están incapacitados para actuar con justicia o injusticia y para apreciar cuanto es justo e injusto en sus diversas acciones. El punto es, pues, que la moralidad y la justicia son *una cuestión de especie*. En cuanto arribamos —evolutivamente, diríamos en la actualidad— a nuestra especie humana, comenzamos a ser justos e injustos y empezamos a ser entes morales o dotados de moralidad. Otras especies que no han accedido hasta la moralidad carecerían, por ende, de una facultad moral; no tienen en su sentido común aquella parte moral o el sentido común moral. Y conste que tales especies, de igual manera que la nuestra, pudieran ser eminentemente sociales, que es lo que ocurre, por ejemplo, con los grandes primates y lo que habría ocurrido, inclusive, con otras especies de homínidos —los australopitécidos, las diversas especies del “homo”,

los neandertales, etcétera—, que vieron interrumpida su existencia en el camino de la evolución⁷.

Reid plantearía el carácter natural de la virtud moral de la justicia, particularmente en oposición a David Hume (1711-1776), quien sugirió de un modo muy perspicaz —como todo lo que proponía este brillante filósofo—, en el Libro III de su *Treatise of Human Nature*, que la justicia no es una virtud natural, sino una *artificial* que hace su aparición entre los seres humanos cuando ellos, dados sus intereses racionales afincados en sus pasiones, sentimientos y afectos naturales, conciben lo que les resulta de *utilidad* o de *interés público o común*⁸. Es justo, entonces, según Hume, todo aquello que conviene a la sociedad de los seres humanos —cosa que reiteraría más de un siglo después el sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917)—,⁹ y si no hubiese esta última,

⁷Desde luego que Thomas Reid jamás habló en sus escritos de la evolución natural de las especies, pero insertamos esta observación tan actual aquí, para acentuar la pertinencia de sus propuestas en materia moral.

⁸Escribiría Hume en la Sección I, intitulada “Justice, Whether a Natural or Artificial Virtue”, de ese Libro III de su célebre *Treatise* de 1739: “We must allow, that the sense of justice and injustice is not derived from nature, but arises artificially, though necessarily from education, and human conventions”. Y más adelante agregaría: “Our sense of duty always follows the common and natural course of our passions.” David HUME: *A Treatise of Human Nature*, book III, “Of Morals”, editado por y con una introducción de Páll S. Árdal, Glasgow: Fontana/Collins 1978, 215. Nótese que el título de esta mencionada Sección I era casi idéntico al del Capítulo V del quinto ensayo de Reid sobre nuestras capacidades activas. Al menos en su impactante *opera prima*, Hume esbozó con claridad la tesis que Reid le adjudicó en sus propios *Essays* de 1788, en torno al carácter artificial o convencional y no natural de la virtud moral de la justicia. Quizás dicha tesis no reflejaba el pensamiento puntual del gran edimburgués, pero las consideraciones de Thomas Reid dejan escasas dudas con respecto al hecho de que se le entendió entre sus contemporáneos más bien del modo como lo hizo Reid.

⁹Desde su primera gran obra sociológica del año 1893, *De la division du travail social*, Émile Durkheim esbozó la tesis de que la moral y el derecho penal son, en rigor, atentados a la *conciencia colectiva* de cada sociedad. No hay, por lo tanto, faltas morales o penales rigurosamente universales entre los seres humanos, sino aquéllas que establece cada contexto sociocultural con sus respectivos “estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva”. De manera fuertemente humeana, Durkheim sentenciaría en esa obra que “un acto es socialmente malo porque lo rechaza la sociedad.” Émile DURKHEIM: *La división del trabajo social*, traducción de Carlos G. Posada, México: Colofón 1999, 91. Pero no fue éste el único aspecto en el que Durkheim acusaría la gran influencia in-

la sociedad, no habría tampoco justicia. Los seres humanos establecen su sociedad gracias a los intereses que reivindicán y a la inmensa utilidad de esa sociedad para sí mismos. Al definirse cuanto es útil a los seres humanos y a su sociedad, surge entonces la justicia o bien lo que es justo; de ninguna manera antes. Por todo ello escribiría Hume que la justicia es una virtud artificial y no natural, pues no procede de la naturaleza de los seres humanos, sino de su actividad artificial, creadora de la sociedad y de todo lo que le es útil para ella. La justicia, en la visión de Hume, no es una cuestión de especie, como propondría Thomas Reid, sino una *cuestión social* o de *sociabilidad* entre los seres humanos. Con Hume iniciaría, pues, la *sociologización* del mundo moral que, como verdadera *mainstream*, establece todavía hasta nuestros días que la justicia depende en sus contenidos y concepciones fundamentales de las históricas y muy culturalmente variadas sociedades humanas y que éstas definen de muy distintas maneras dicha justicia. Por lo tanto, aquello que es justo en una sociedad pudiera resultar injusto en otras, según las necesidades de la sociedad en cuestión o de acuerdo con sus intereses colectivos o públicos.

Reid estaba en desacuerdo con esto. Afirmó que aunque tan sólo hubiese dos seres humanos sobre la tierra, uno viviendo en uno de sus hemisferios y el otro en el restante, incluso sin llegar a toparse entre sí, cualquiera de esos dos seres humanos podría ser eventualmente injusto consigo mismo o con su congénere, dado o no el caso de que tuvieran ambos un encuentro desafortunado¹⁰. Y Reid observaba de modo adicional que únicamente entre los seres humanos ocurren las nociones precisas de *gratitud* —no hacia una acción concreta de tipo beneficioso

telectual de Hume. Otro muy comentado es el empirismo epistemológico que perfiló su obra de 1895, *Las reglas del método sociológico*, donde escribiría que “dado que es por medio de la sensación como nos es dada la parte externa de las cosas, podemos resumir nuestro pensamiento diciendo que, para ser objetiva, la ciencia debe partir de la sensación, y no de conceptos que se han formado sin ella.” Émile DURKHEIM: *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, traducción de Santiago González Noriega, México: Alianza 1989, 98.

¹⁰Véase REID: *Essays on the Active Powers...*, 350. En este inciso XVIII del multicitado Capítulo V sobre la justicia, puede leerse que “if there were but two men upon the earth, one might be unjust and injurious, and the other injured”.

para cierto individuo, como la del perro agradecido que no muerde y que lame al humano que le da de comer o de beber, sino hacia la persona o el agente de acciones como ésa, sean ellas reiteradas o no— y de *insulto* o *agravio* —de nuevo no dirigido hacia una acción específica, sino hacia quien lleve a cabo dicha acción; sólo los seres humanos cultivan un cabal *resentimiento* hacia sus congéneres u otros animales. Estas nociones de gratitud y de agravio presupondrían, en rigor, la noción de justicia, que como tan sólo es conocida por nosotros los humanos, es incapaz de propiciar ella misma una gratitud cabal y un sentimiento de insulto en todos los animales que no son de nuestra especie¹¹. Desde luego, es factible que seamos agradecidos y, por lo tanto, justos, por un simple *interés* de tipo privado —el de un solo individuo— o público —el de toda una sociedad—, pero no hay duda de que ser agradecidos y justos es asimismo una cuestión de *deber*, especialmente porque tenemos que ser justos para hacer valer nuestros derechos o los de otros seres —humanos o no, acotaríamos hoy.

Thomas Reid pondría en este contexto que los derechos de los seres humanos son cuando menos los siguientes seis: el derecho a la *integridad* personal, a tener y gozar de una *familia*, a la *libertad* individual o personal, a un *buen nombre* o una buena reputación, a la *propiedad* de ciertos objetos y, finalmente, a la personalidad para hacer convenios o *contratos*¹². Estos derechos quedan establecidos a partir de ciertas capacidades que tenemos los humanos: las capacidades para madurar, movernos y desenvolvemos como agentes morales en el mundo; para procrear y ser considerados en todo nuestro valor y dignidad; para entablar tratos con otros individuos o poseer las cosas que necesitamos y deseamos y vivir así de un modo que sea moral o no. Reid aceptaba que estos seis derechos son *naturales* en los seres humanos; son los “derechos del hombre”, aunque precisaría que tan sólo los primeros cuatro pueden considerarse derechos *innatos*, pues los dos restantes, los de-

¹¹Véase el apartado XII del Capítulo V, en REID: *Essays on the Active Powers...*, 345-346.

¹²Véanse los incisos XVII y XVIII del Capítulo V, dedicados a las “seis formas o ramas de la justicia” en REID: *Essays on the Active Powers...*, 345-350.

rechos a la propiedad y a hacer contratos, son en su opinión derechos *adquiridos*, ya que, en rigor, nadie nace poseyendo algo deliberadamente o suscribiendo convenios específicos. A estos derechos los adquieren los seres humanos cuando se desenvuelven en el mundo con sus diversas capacidades y sus cuatro derechos propiamente innatos.

A partir de esto, Thomas Reid haría notar que Hume argumentó su propuesta de que la justicia es una virtud artificial y no natural entre los seres humanos, sólo luego de considerar de un modo exclusivo los dos últimos derechos naturales adquiridos de la propiedad y de la facultad para entablar contratos. Hume no abundaría en los demás derechos naturales innatos, observó Reid,¹³ y quizás por ello le fue factible afirmar que nuestro deber de respetar la propiedad ajena y la palabra empeñada era, en verdad, un asunto de mero interés particular o común entre los seres humanos, de manera tal que esos intereses, los cuales nos hacen actuar en forma moral y justo con respecto a nuestras propiedades y convenios, dejan en claro que la supuesta virtud natural de la justicia no es más que una virtud artificial que jamás se presentará en ausencia de la sociedad entre nosotros¹⁴.

Pero no únicamente, procedería a aclarar Thomas Reid, somos por completo capaces de respetar y de cumplir *por puro interés* los derechos ajenos a la propiedad y a la palabra ofrecida en nuestra vida social humana. También podemos respetar y hacer cumplir por mero interés *los otros* cuatro derechos innatos a la integridad, la familia, la libertad y la buena reputación aunque, asimismo —y esto será todavía más digno y valioso entre los seres humanos, cualesquiera que sean sus culturas y sociedades—, podemos respetar y cumplir *únicamente por deber* los seis derechos naturales con los que contamos los seres humanos. Reid defendería que la justicia y hasta la moralidad son asequibles *tanto por deber, como por interés*, si bien la primera de estas rutas es la más digna,

¹³ Algo que se puede constatar al menos en el *Treatise*, que es el texto humeano que Reid tomaría siempre en consideración como punto de referencia para sus críticas a Hume.

¹⁴ Véase el apartado XIX del Capítulo V, en REID: *Essays on the Active Powers...*, 350.

la más humanamente perfecta o las más valiosa de las dos que se hallan a disposición de nuestra constitución natural humana¹⁵.

Hasta aquí, pues, el muy probable acierto de la antropología filosófica reidiana que busca reivindicar esta breve comunicación: el carácter natural y no artificial de la virtud moral que es la justicia; la tesis de que esta justicia, tan característica de las actividades humanas, es una cuestión de especie y no una cuestión social o de sociabilidad entre los seres humanos. Una cosa es, pues, que seamos naturalmente sociales y otra que nuestra sociabilidad determine toda nuestra constitución, la cual siempre será *cultural* en buena y gran medida, aunque además *natural* tanto en el fondo, como en otra muy buena parte. Lo primero fue lo que sostendrían Thomas Reid y, de un modo posterior y muy comprensible —dadas sus coincidencias en una *constitución natural humana*—, prácticamente toda la genética y las denominadas “neurociencias”, incluida la psicología evolutiva de nuestros días. Lo segundo sería lo que propusieron David Hume y tras él, las concepciones sociologizantes de la historia social y cultural humana, con la mencionada *mainstream* de las florecientes ciencias humanas y sociales de finales del siglo XIX y casi todo el XX¹⁶.

¹⁵Esta es otra de las tesis importantes de los *Essays on the Active Powers of Man*. Thomas Reid pensaba que los seres humanos somos capaces de alcanzar una vida moral o “virtuosa” —así, entre comillas—, que jamás cometa faltas morales serias, únicamente obedeciendo a nuestro interés, ya que éste nos dicta en última instancia lo que nos beneficia incluso del modo más completo y profundo —la muy estimable y amable persona de David Hume ilustraría a la perfección esta afirmación. Sin embargo, también pensaba que la ruta más clara, noble y hasta sencilla de seguir para lograr una vida cabalmente virtuosa, es escuchando la voz de nuestro ineludible deber. Tal tesis se documenta primordialmente en la Parte III, “Of the Rational Principles of Action”, del Ensayo III, “Of the Principles of Action”, de los *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, en especial el Capítulo V, “Of the Notion of Duty, Rectitude, Moral Obligation”, donde se encuentran las siguientes líneas, que dicen: “A man is prudent when he consults his real interest, but he cannot be virtuous, if he has no regard to duty” REID: *Essays on the Active Powers*... , 221.

¹⁶Esta doble propuesta —el que Reid, las neurociencias y la genética contemporáneas coinciden en el sentido esbozado, así como también, en el suyo propio, Hume, Durkheim y toda una *mainstream* sociológica en aquellos siglos— se apoya en las muy sugerentes aseveraciones de Steven Pinker en su importante libro de 2002, *The Blank*

Sin embargo, pasemos a revisar el muy probable error de Thomas Reid, de acuerdo con el texto aquí esbozado. Ese error, ese punto objetable sería quizás el más grave que pueda hallarse en la obra integral de Thomas Reid, aunque su rectificación es claramente posible a partir de los lineamientos fundamentales de la sabia filosofía de este autor ilustrado escocés, quien se hizo célebre como el más sólido defensor del sentido común y de la sensatez en la filosofía moderna.

2. Una errónea consideración de la propiedad

Reid escribiría que el derecho natural a la propiedad es un derecho *adquirido* y no innato. Pensaba así porque concebía a la propiedad como una *apropiación* de bienes más bien producidos por la naturaleza a los que, en todo caso, cierto esfuerzo humano adjudica a un individuo que los puede reivindicar como de su propiedad. En consonancia con esto, Reid sugeriría que la propiedad de los seres humanos ha de concebirse como la invitación a un banquete. El anfitrión ofrece a sus convidados lo que ellos pueden degustar y se sobreentiende que éstos les dejarán a los demás invitados todo cuanto ya no deseen, pues han tomado lo suficiente para satisfacer su apetito. Habría así un Gran Anfitrión que nos ha ofrecido a todo el género humano la naturaleza en su conjunto, con sus abundantes y variadísimos bienes, convenientes para remediar nuestras necesidades y carencias. Lo justo y lo moral es que los humanos tomemos de ese Banquete cuanto requerimos para cada uno de nosotros y que dejemos a los demás aquello que desairemos. Si determinado comensal del Banquete llega a acaparar lo que pudiera ser indispensable para otros convidados, hará muy mal y será injusto, como lo son de hecho muchos hombres que se apoderan de bienes terrenales al extremo de despojar a otros de lo que están en pleno derecho de apropiarse y de disfrutar¹⁷. Por esta vía se accede hasta la contundente afirmación de que “nadie

Slate. The Modern Denial of Human Nature. Véase Pinker (2002, 296-297) para el primer caso y las pp. 24 y 25, para el segundo.

¹⁷De acuerdo con la introducción de Knud Haakonssen a los textos de Thomas Reid destinados a servirle de apuntes para su cátedra de Glasgow entre los años de 1764 y 1780, Reid adoptó esta metáfora del banquete —como clave para comprender la

tiene derecho a lo superfluo, mientras alguien carezca de lo mínimo”. Thomas Reid no escribiría, desde luego, estas palabras concretas, pero las suscribiría nítidamente, como lo muestra su entusiasta adhesión, en uno de los últimos escritos de su vida, a la utopía de Sir Thomas More (1478-1535), utopía que cuestionaba la propiedad privada entre los seres humanos y que consideraba a dicha propiedad como la culpable de las innumerables injusticias en la historia humana¹⁸.

Muy probablemente, David Hume se equivocaría al sostener que la justicia es una cuestión de mera sociabilidad y no tanto de especie —incluso social o dotada de sociabilidad y producida por la naturaleza—, pero con él comenzó también una propuesta delineada muy claramente por su continuador Adam Smith (1723-1790): la tesis de que la propiedad no sólo se relaciona con una riqueza *apropiable* y *distribuable*, sino en particular, con otra riqueza —que es, por cierto, la determinante en el ámbito de la “economía política”— *generada mediante el trabajo* de los seres humanos; un trabajo cuyos productos pertenecen a quien logre desplegarlo o a quien lo haya hecho posible, de manera tal que, entonces, se torna inteligible la tesis suscrita por el propio Reid, en el sentido de que la propiedad implica, en efecto, un derecho natural. Los humanos somos los dueños del producto de nuestro trabajo. La propiedad no se reparte o distribuye básicamente; ante todo, se produce o genera y esa producción deja bien claro que no es propiamente verdad el aserto de que “nadie tiene derecho a lo superfluo, mientras alguien carezca de lo mínimo”. Siempre habrá quienes produzcan algo o mucho más que lo indispensable y dicho trabajo les pertenecerá al igual que su integridad, su familia, su libertad, su buen nombre o su capacidad para empeñar la palabra en acuerdos o contratos¹⁹.

propiedad justa— de los autores clásicos Epicteto (ca. 50-135) y Simplicio (ca. 490-560). Véase Haakonssen (1990, 63).

¹⁸Se trata del texto intitulado, “Some Thoughts on the Utopian System”, de 1794. Véase REID: *Practical Ethics...*, 277-299.

¹⁹David Hume escribiría en la Sección VIII, “Of the source of allegiance”, de la Parte II (“Of Justice and Injustice”) del Libro III de ese *Treatise* que tanto citara Thomas Reid, que “the state of society without government is one of the most natural states of men, and must subsist with the conjunction of many families, and long after the first

Pareciera defectuosa y criticable, entonces, la expresión asumida por Reid de que ciertos derechos naturales son adquiridos y otros innatos. Todos los derechos naturales o del hombre pueden considerarse *innatos o propiamente naturales*, pues resultan de capacidades ostensiblemente humanas y entre ellos, acaso pudiera haber una jerarquía dentro del mismo género de los “derechos del hombre” —por ejemplo, quizás la libertad sea más importante que la propiedad o la integridad personal, de mayor relevancia que la capacidad de hacer contratos—, aunque pareciera objetable que existan unos derechos naturales *de primera clase o grado* —los “cuatro primeros” expresamente innatos— y otros, en estricto sentido, *de segunda categoría* —el par último de derechos según esto “adquiridos”, pero no “innatos”, que aceptara Thomas Reid.

Reid era muy consciente de que ninguna nación o Estado político real había prescindido hasta el momento del “sistema de la propiedad privada” y de que éste nunca fue descartado —como lo buscaba y lo propugnaba la utopía de Tomás Moro, con el propósito de fundar una propiedad colectiva o estatal de los bienes de consumo y de producción— más que en determinados y contados experimentos ocasionales y temporales; por ejemplo, las misiones jesuitas del Paraguay, que no lograrían perpetuarse ni extender su benéfica influencia hacia las

generation. Nothing but *an increase of riches and possessions* could oblige men to quit it.” HUME: *A Treatise of Human Nature*. . . , 266; cursivas del autor de este artículo. Por su parte, Adam Smith diría desde los renglones iniciales de su *The Wealth of Nations*, de 1776: “The annual labor of every nation is the fund which originally supplies it with all the necessaries and conveniences of life which it annually consumes, and wich consist always either in the immediate produce of that labour, or in what is purchased with that produce from other nations.” ADAM SMITH: *The Wealth of Nations*, editado por y con notas de Edwain Cannan, New York: Bantam Classics 2003, 1. En el contexto de la anterior declaración de David Hume, Smith afirmaría de un modo más que directo que “where there is no property, or at least none that exceeds the value of two or three days labour, civil government is no so necessary.” SMITH: *The Wealth of Nations*, 902. Esto puede leerse en la Parte II, “Of the Expence of Justice”, del Capítulo I del Libro V de *The Wealth of Nations*, y ya revela que en Hume y Smith iba delineándose una concepción “productivista”, más que “distributivista”, de la propiedad.

“florecientes naciones”²⁰. Tampoco se hallaba Thomas Reid en condiciones de saber que más adelante en la historia, muy en concreto en el siglo XX, los estados políticos propietarios y directores de la actividad productiva y comercial no solamente fracasarían en sus metas económicas, debido a que contravenían al mercado de productores y consumidores que tanto estudió y ponderó positivamente Adam Smith, sino que además esos estados políticos atentarían contra los derechos fundamentales “del hombre (y del ciudadano)” —aquéllos a la libertad, el buen nombre, la integridad física, la propiedad individual, etcétera— para dar lugar a experiencias no únicamente autoritarias, sino en rigor *totalitarias*²¹ que provocaron la bancarrota de las políticas y regímenes socialistas —políticas que más de algún estudioso de las propuestas de Reid ha querido ver, inclusive, como atinadamente previstas por el filósofo sensocomunista de Aberdeen, quien habría sido entonces un verdadero precursor del socialismo moderno²².

No debe olvidarse que el propio Thomas Reid afirmaba que los seres humanos tienen un derecho natural a poseer cosas. La propiedad individual de bienes es algo tan natural en esos seres como su muy respetable integridad física o su libertad. El asunto no debe ser negar o invalidar esa propiedad, como no lo ha sido tampoco invalidar o negar la libertad, la integridad personal, el buen nombre o reputación y el derecho a contar con o a disfrutar de una familia. El gran problema estriba en lidiar moralmente o en manejar *con justicia* tal propiedad; consistiría en ser justos con aquellos bienes que se poseen individualmente y además con el uso que se les dé. Resulta ingenuo pensar en una supresión de la propiedad individual. No somos ángeles, sino imperfectos seres humanos con la responsabilidad y el reto de conducirnos con la mayor justicia y moralidad posibles, lo que nos obliga a evadir soluciones utópicas y a

²⁰Véase REID: *Practical Ethics...*, 297. Reid no se engañaba al respecto del carácter precisamente utópico de la utopía de Moro. Atendido a los hechos, tendría que reconocer ello, como lo hizo al final de “Some Thoughts on the Utopian System”.

²¹Así lo destacarían en sus relevantes obras filosófico-políticas autores como Karl R. Popper, Hannah Arendt o el mexicano Antonio Caso.

²²Tal cosa han llegado a sugerir estudiosos contemporáneos de Thomas Reid como Shinichi Nagao (2003, 31) o inclusive, muy sutilmente, Paul Wood (2001, 38).

asumir aquéllas realistas que, en verdad, están al esforzado alcance de las capacidades de la constitución natural humana.

Este es, presumiblemente, el muy posible error cometido por Thomas Reid: su defectuosa consideración de la propiedad entre los seres humanos; su deficiente noción de aquella propiedad, comparada con la que comenzaron a desarrollar Hume y Smith. Sin embargo, se trata de una noción felizmente corregible a través de las nociones más acertadas de nuestro autor, acerca de los primeros principios del sentido común moral, la justicia como una virtud natural y no artificial y los derechos asimismo naturales del hombre, entre los que es preciso sumar el de propiedad. Hablemos hoy, si se quiere, de *patrimonio*, más que de propiedad, si acaso nos parece que este último término está irremisible y negativamente afectado por la historia socio-cultural de la humanidad, pero no cerremos los ojos ante las heterogéneas características de la siempre asombrosa y desconcertante naturaleza humana. Thomas Reid jamás quiso hacerlo.

3. Bibliografía

3.1. Fuentes principales

- DURKHEIM, Émile: *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, traducción de Santiago González Noriega, México: Alianza 1989, 29-211.
- ———: *La división del trabajo social*, traducción de Carlos G. Posada, México: Colofón 1999.
- HUME, David: *A Treatise of Human Nature*, book III, “Of Morals”, editado por y con una introducción de Páll S. Árdal, Glasgow: Fontana/Collins 1978.
- KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, México: Porrúa 1972, 1-67.

- REID, Thomas: *Practical Ethics. Being Lectures and papers on Natural religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, editado de los manuscritos y con una introducción y comentarios de Knud Haakonssen, Princeton: University Press 1990.
- ———: *The Correspondence of Thomas Reid*, editado por Paul Wood, Pennsylvania: State University Press 2002.
- ———: *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, edición con notas, encabezados y un cuadro sinóptico de contenidos por el Reverendo G. N. Wright (Londres, 1843), Montana: Kessinger Publishing's Rare Reprints 2006.
- SMITH, Adam: *The Wealth of Nations*, editado por y con notas de Edwain Cannan, New York: Bantam Classics 2003.

3.2. Bibliografía secundaria

- HAAKONSSSEN, Knud. 1990. "Introduction", en *Practical Ethics. Being Lectures and papers on Natural religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations* (Princeton: University Press), 1-99.
- NAGAO, Sinichi. 2003. The Political Economy of Thomas Reid. *Journal of Scottish Philosophy* 1/1: 21-33.
- PINKER, Steven. 2002. *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. Nueva York: Viking Penguin.
- STEWART, Dugald. 2007. *Relación de la vida y escritos de Thomas Reid*. Traducción e introducción de José Hernández Prado. México: Los Libros de Homero 2007.
- WOOD, Paul. 2001. Who was Thomas Reid? *Reid Studies. An International review of Scottish Philosophy*. 5/1: 35-51.