Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx www.derecho.unam.mx

MORAL Y POLÍTICA. UNA PARADOJA*

Por Luis BAGOLINI
Profesor ordinario de la Universidad de Bolonia

En tema de lenguaje moral, la así dicha "filosofía del lenguaje", contemporánea, tiene por lo menos en ciertos aspectos, un precedente en el tercer libro del *Tratado* de Hume.

R. M. Hare, por ejemplo,[1] va de acuerdo con David Hume en poner a la luz el carácter de normatividad del lenguaje moral en cuanto que es diferente del discurso puramente descriptivo. Y va de acuerdo con Hume en aquello que concierne a la distinción de proporciones imperativas y propuestas morales.

"Dame el dinero que has prometido restituirme." Esto es simplemente un imperativo: aquí tenemos el referimiento a una situación particular de un individuo constituido del hecho por el cual él ha prometido. Ahora, se pasa según Hare, del simple imperativo a la propuesta moral cuando entran en consideración todas las situaciones que, en algún modo, pueden ser pensadas como análogas respecto a la situación particular e individual a la cual el simple imperativo se refiere.

En esto consiste la universalidad, mejor dicho, el proceso de universalización que caracteriza una propuesta moral respecto al simple imperativo. El "deber ser" moral, implica dicha universalización. "Restitúyeme el dinero": simple imperativo. "¿Por qué?" "Porque todos aquellos que han prometido deben mantener su promesa." De este modo, sigue el pensamiento de Hare.

Pero, "¿por qué todos aquellos que han prometido, deben mantener sus promesas? ¿Por qué?" (Se entra inevitablemente en la cadena de los "por qué", en caso que se quiera explicar el sentido de una propuesta moral.)

Del punto de vista de Hume se puede responder del siguiente modo:

* Expreso mi gratitud al profesor Ennio Minervini por su colaboración en la revisión crítica del presente texto y por la traducción, a José Ostojió.

[1] R. M. HARE, *The Languaje of Morals*, Londres 1952, especialmente pp. 163 y ss. Cfr., para el pensamiento de Hare, F. BARONE: *La scomparsa del moralista. Da Oxford il punto sull'etica moderna*, en "La Stampa", 16 de enero de 1970, p. 3, y en mi libro *Visioni della giustizia e senso comune*, Bolonia (Edit. "Il Mulino"), pp. 67, 68, 162, 179.

"quien ha prometido debe mantener su promesa, en caso contrario se pone en contraste con su interés futuro".

Es decir, yo, por ejemplo, debo mantener mi promesa, también en ciertos casos, en perjuicio de mi interés presente, y en perjuicio de mi inmediato y actual "self-interest", porque si ninguno respetase la palabra dada, yo mismo no podría contar con el comportamiento ajeno. La vida social se transformaría en imposible: el interés social como "common interest" no tendría sentido, o por lo menos, sería irrealizable. Mi mismo "self-interest" no podría ser satisfecho en el futuro. Respecto a la vivacidad actual de un "self-interest" presente, el "common interest" es el interés futuro como tal, implicado en una propuesta moral. Es decir, en un "deber ser" distinto del "ser" inmediato e instintivo.[2] Todavía —cosa importantísima de la cual es necesario tener cálculo— el hecho mismo porque existe un lenguaje moral, constituido de propuestas normativas, que se expresan en términos de "deber ser", comporta la existencia de tendencias o inclinaciones o pasiones reducibles a una prevalencia natural del interés presente sobre el interés futuro: del "self-interest" sobre el "common interest" y por lo tanto, repito, del "ser" presente sobre el "deber ser" futuro.[3]

La existencia de una propuesta moral, ojalá exhortativa y persuasiva, tiene sentido porque de hecho existen tendencias contrarias a ella. No

[2] D. HUME habla de "inclinación", de "instinto", de "self-interest" y los significados de estas palabras se encuentran en su pensamiento, unidos entre ellos e implicados, el uno en el otro, en varias maneras. Véase por ejemplo, de HUME, *A Treatise of Human Nature*, I, 3, 26 (ed. SELBY-BIGGE, Oxford, 1946, p. 179), II, 3, 3 (ed. cit., p. 147), II, 3, 9 (ed. cit., pp. 438-439), II, 3, 3 (ed. cit., p. 415), III, 1, 1 (ed. cit., pp. 457-458), III, 2, 2 (ed. cit. p. 488), III, 2, 5 (ed. cit., p. 518), III, 2, 8, (ed. cit., pp. 542 y ss.) *An Abstract of a Treatise of Human Nature* (Reprinted with an Introduction by J. M. Keynes and P. Sraffa), Cambridge, 1938, p. 10; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, III, 2 (ed. SELBY-BIGGE, Oxford, 1902, p. 201); *Of the Original Contract*, en "Political Discourses", en p. 186 del edic. a cargo de WILLIAM BELL ROBERTSON (Londres, 1906).

Según HUME, el "self-interest" es, por sí mismo, "inclinación", "instinto", "pasión": "passion of self-interest" (*Treatise*, cit. III, 2, 2, ed. cit., p. 492). Por aquello que concierne a los así dichos "deberes" morales, algunos son *tout court* reducibles a "inclinaciones" naturales, como, por ejemplo, el hacerse cargo de los hijos (*Treatise*, cit. III, 2, 5, ed. cit., pp. 518-519; *Of the Original Contract, loc. cit.*). Existen deberes que por el contrario no se *identifican tout court* con "inclinaciones" instintivas, naturales e inmediatas. Estos últimos son los verdaderos y propios "deberes" en cuanto que escapan a dicha identificación y reducción. Éstos constituyen la verdadera y propia moral que es distinguible por la vivacidad de las inclinaciones naturales e instintivas. Pues bien, según Hume, la distinción entre "deber" e "inclinación" natural (e instintiva) presupone, a su vez, la distinción entre presente y futuro. El "self-interest" en su rapidez natural e instintiva, es interés presente El "common interest" es interés futuro. La constitución y el cumplimiento de un "deber" —en cuanto que es distinto de la "inclinación" natural e instintiva— exigen la limitación y la modificación del "selft-interest" —como interés presente— en vista de un "common-interest" —como interés futuro— (*Treatise*, cit. III, 2, 2, ed. cit., pp. 516-525). Para una interpretación general del pensamiento humeano y en relación con el problema que aquí nos interesa, véase en mi libro *Esperienza giuridica e politica nel pensiero de David Hume*, Torino (ed. Giappichelli), 1967.

[3] HUME, *Treatise* cit., III, 2, 7, ed. cit., pp. 537-538.

habría alguna necesidad práctica para formular propuestas normativas, implicantes deberes y obligaciones, si no existiesen tendencias contrarias a su cumplimiento. Entonces, propio en este hecho consiste, por otro motivo, un obstáculo gravísimo que de continuo impide a la propuesta moral de ejecutarse y salir —por así decir— de su posición abstracta de propuesta. Lo que sucede —dice literalmente Hume— cuando el individuo no logre, por sí solo, poner un remedio eficaz a aquella restricción y angustia de su ánimo, por la cual se siente inclinado a preferir el presente sobre el futuro.[4]

Al límite de sí misma, dicha prevalencia es contraria a las reglas del juego social; es contraria a cada regla y está en contraste con la búsqueda de aquellas que pueden ser de tanto en tanto, en las diferentes situaciones, las propuestas normativas mejores y más idóneas para hacer posible la satisfacción concreta, prolongada —y no solamente momentánea o ilusoria— del mismo "self-interest". En consecuencia, para salvar la moral de su disolución en la pura realidad instintiva e inmediata del "self-interest" es necesario superar la tendencia natural de preferir el presente al futuro.

¿En qué modo? Mediante la política. Hume habla aquí específicamente de artificio político. Él entiende el artificio político como una coincidencia del interés presente de los gobernantes con el interés futuro de los gobernados. Bajo este aspecto, se puede decir propio que la política sea invocada por Hume para salvar la moral del contraste entre el interés presente y el interés futuro. La moral siente la necesidad de ser salvada por medio de la política, cuando el individuo no logre por sí solo poner un remedio eficaz a aquella restricción y angustia de su ánimo por la cual se siente inclinado a preferir el presente al futuro. Alargando la perspectiva humeana, sin modificar su significado fundamental, se puede decir que la política es un conjunto de técnicas [5] y de artificios inventados y por inventar todavía, para que los intereses futuros de una mayoría de individuos puedan constituir el interés presente de algunos, es decir, de los detentadores del así dicho poder político. Bajo este aspecto, la función de los detentadores del poder político es aquella de limitar y modificar las satisfacciones de los intereses inmediatos y presentes de los destinatarios del poder político para hacer posible la realización de los intereses futuros. Esto, para impedir que la ilimitada, desordenada y caótica realización de intereses inmediatos y presentes sea obstáculo a su misma satisfacción en un futuro más o menos próximo. Así hemos llegado al límite del discurso humeano: la política salva la moral —repito— si el interés futuro de muchos (los destinatarios del poder) puede transformarse en interés presente de pocos (los

[4] Véase nota 3.

[5] Cfr. David HUME, *Dass die Politik in eine Wissenschaft verwandelt werden hann* en el libro de C. J. FRIEDRICH: *Die politische Wissenschaft,* Munich, 1961, pp. 196-208.

detentadores del poder).[6] Sino, ¿cómo realizar dicha posibilidad? Queda siempre el peligro constituido del hecho por el cual quien está en el poder persiga su interés presente, en modo que su interés presente quede desasociado o contrastante respecto al interés futuro de los demás, con todas las consecuencias que pueden derivar: privilegios de los detentadores del poder, enajenación, falsificación, mentira, etcétera.

En el marxismo la enajenación de la propiedad privada de los medios de producción puede ser interpretada, desde el punto de vista de los elementos ofrecidos en el discurso de Hume, como eliminación del obstáculo que impide la coincidencia del "self-interest" con el "common interest". Pero, ¿el obstáculo es uno solo? ¿Hay otros?

Tenemos burocratización del poder, allí donde el mismo parece reducirse a una cosa estática, anónima y oprimente, que se impone a la libre explicación de los intereses sectoriales del "homme situé",[7] a aquella exigencia de participación en las decisiones políticas fundamentales,[8] la cual hoy se hace sentir en varios niveles: a nivel económico, político y moral.[9] Tenemos la "concupiscentia dominandi"; el comercialismo; tenemos las varias formas de corrupción dentro y fuera de la así dicha "camarilla" política.

De un lado está el reformismo de convencia y la ineficacia paternalista y enajenante de ciertos exponentes de grupos dirigentes; de otra parte, a derecha o izquierda, el jerarquismo autocrático y el "poder cerrado".[10] ¿Cómo eliminar todos estos obstáculos respecto a los cuales puede aparecer utópico hablar de coincidencia del "common interest" con los intereses de los detentadores del poder, grandes y pequeños, al centro, a la periferia y a la base de los ordenamientos sociales?

Respuesta plausible: con el fin que todos estos obstáculos, al menos en parte, puedan ser superados, es necesario antes que nada moralizar los comportamientos de los detentadores del poder (admitiendo, evidentemente, que se pueda y se deba distinguir entre los detentadores y destinatarios del poder).

Por lo tanto es necesario moralizar la política;[11] es necesario salvar

[6] HUME, *Treatise* cit., III, 2, 7, ed. cit., pp. 534-539.

[7] El sentido con el cual esta expresión es usada por G. BURDEAU en el libro *La démocratie. Essai synthétique*, Bruxelas, 1966, p. 19.

[8] Cfr. P. ANTOINE, *¿Por qué participar?*, en "Criterio" (*La Participación*, número extraordinario de Navidad), 1968, pp. 901-910.

[9] Véase, por ejemplo, N. R. BOTANA, *Acerca de la participación política*; Robert A. DAHL, *La ciudad en el futuro de la democracia*; F. PEÑA, *La participación en el* sistema internacional; Smiljko SOKOL, *La autogestión social. El modelo yugoslavo de una sociedad socialista y humanista* y mi artículo *Crisis de las instituciones y planificación*: todos estos escritos se encuentran, respectivamente, en las pp. 911 y ss., 922 y ss., 931 y ss., 936 y ss., 916 y ss. de "Criterio" cit.

[10] Cfr. BURDEAU, *ob. cit.*, pp. 101-109 y S. NEUMANN, *Der demokratiche Dekalog: Staatsgestaltung im Gesellschaftswandel*, en el libro colectivo *Die demokratie im Wandel der Gesellschaft* a cargo de R. LÖWENTHAL (Berlín, 1963), p. 17.

[11] Cfr. B. CRICK, *In Defence of Politics*, Londres, 1962.

la política con la moral. Siguiendo esta línea hemos arribado a un círculo que asume el aspecto de un círculo vicioso y de una paradoja.

"La moral tiene la necesidad de ser salvada por medio de la política, pero la política a su vez tiene la necesidad de ser salvada por medio de la moral."

Creo que un análisis del lenguaje ordinario no nos hace salir de este círculo. (Del resto hay, según Hume, una especie de identidad entre el constituirse del lenguaje ordinario y el constituirse de las normas morales.) "Languages are gradually established by human conventions withouth any promise." [12] ¿Cómo salir entonces del repetido círculo vicioso de moral y política sin recaer en un tipo de dogmatismo racionalístico ya combatido por Hume, y sin embargo superando los límites de un análisis del lenguaje en el cual se representan las dificultades del relativismo humeano?

Una moral, la cual para ejecutarse tiene necesidad de la política no puede funcionar como directivo de la política, porque es una moral que vale solamente en cuanto que políticamente se efectúa.

En efecto, considerando el pensamiento de Hume, críticamente, creo que se pueda decir que el interés presente es pensado por Hume, en ciertos casos, como interés futuro, pero que en estos casos el interés futuro resta, en cierto sentido, privado de valor en comparación con el interés presente, tanto que tiene la necesidad de ser asegurado y garantizado por el interés presente de quien gobierna, es decir, por su poder. En definitiva (esquematizando esta crítica) el presente vale en cuanto es pensado como futuro y el futuro vale en cuanto es pensado como presente.

¿Es posible salir de este círculo?

¿Es posible pensar en una dimensión moral que, no obstante, siendo implicada por el juego político y jurídico, constituya, respecto al poder político, una condición efectiva e irreducible de legitimación [13] como base de una actitud crítica y clara de lucha contra la prevalencia del "self-interest" sobre el "common interest"?

Estas preguntas parecen ponerse —por así decir— más allá de los resultados en que se expresa un cierto lenguaje moral y político ordinario, ya posiblemente muy viejo, respecto a nuevas exigencias por descubrir y rendirlas explícitas. Por ejemplo, la llamada "obligación política", hoy más que nunca, parece tener la necesidad de nuevas justificaciones y de propuestas morales que no sean reducibles a la esfera

[12] HUME, *Trealise* cit., II, 3, 2, ed. cit., p. 490.

[13] Cfr. en el volumen colectivo *Staat und Politik* (Frankfurt a. M., 1964) a cargo de Ernst FRAENKEL y Karl DIETRICH BRACHER, pp. 180-182 y, para los referimientos bibliográficos, p. 392. Véase además, entre los autores, O. H. VON DER GABLENTZ, *Der Kampf um die rechte Ordnung. Beiträge zur politischen Wissenschaft*, Köln, p. 79.

de pura vigencia y actuación de los poderes políticos institucionalizados.[14]

Para romper el repetido círculo vicioso de una moral que tiene la necesidad de ser salvada por medio de la política y de una política que tiene la necesidad de ser salvada por medio de la moral, se plantea el problema de una moral más profunda respecto a aquella que tiene necesidad de ser salvada por medio de la política, de una moral respecto a la cual el análisis del lenguaje ordinario es muchas veces insuficiente. Es necesario, yo creo, ir más allá de toda moral que sea limitada en varios sentidos por presupuestos empíricos y materialísticos de cualquier manera considerados.

Para expresarnos metafóricamente es necesario cumplir una especie de salto de una perspectiva horizontal de los problemas morales a una comprensión vertical [15] que, no obstante, siendo implicada en los hechos sociales y políticos es irreducible a ellos. Aquella misma dimensión a veces se revela como "abertura humana y cósmica" a través de las metáforas del lenguaje poético [16] o teológico.[17]

De todos modos es necesario pasar de una "teleología" a una "axiología" para rendir explícito aquello que es implícito en la conciencia humana. Esta exigencia axiológica me parece originalmente sentida y expresada por Eduardo García Máynez, el filósofo y jurista a cuyo honor es dedicado este libro de ensayos.[18]

14 Cfr. M. HÄTTICH, *Nationalbewusstsein und Staatsbewusstsein in der pluralistischen Gesellschaft*, Mainz, pp. 104-106 y *Begriff und Formen der Demokratic*, Mainz, pp. 71 y ss.

15 Véase en mi libro *Filosofía del lavoro* (edit. Giuffrè), Milano, 1971, pp. 61 y ss.

16 Véase J. CIARDI, *How Does a Poem Mean?*, Boston, 1959, pp. 994-996, en referimiento a *The Span of Life* de Robert FROST y, a propósito, Ian T. RAMSEY, *Christian Discourse. Some Logical Explorations*, Londres, 1965, pp. 16-18.

17 Véase, por ejemplo, RAMSEY, *ob. cit.*, y *Religious Language*, Londres, 1969, pp. 90 y ss.

18 Véase, por ejemplo, de E. GARCÍA MÁYNEZ, el libro fundamental *Ética* (Ética empírica, ética de bienes, ética formal, ética valorativa), México, 1964.