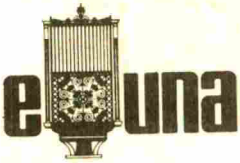
REFLEXIONES ETICAS

JAIME GONZALEZ

euna



Colección Barva
Serie Pensamiento
Subserie Ensayo

Reflexiones éticas, de Jaime González Dobles

Prólogo de Mariano García Villas

Primera edición, agosto de 1982
Tirada de 1.000 ejemplares
En papel periódico y cartulina de lino de 200 gramos

Cubierta y falsa portada de Víctor Hugo Navarro

(c) Editorial de la Universidad Nacional (EUNA)
Apartado 86. Heredia. Costa Rica
Impreso en Costa Rica
Hecho el depósito de ley
Derechos reservados

170
G643r González Dobles, Jaime.
Reflexiones éticas / Jaime González Dobles.
— — 1. ed. — — Heredia, C. R. : EUNA, 1982.
152 p. ; 21 cm. — — (Colección Barva) (Serie pensamiento : subserie ensayo)

1. Etica. I. Título.

IMPRESO POR IMPRENTA NACIONAL
LA URUCA, SAN JOSE, COSTA RICA, APDO. 5024

REFLEX

ETICAS

IONES

JAIME GONZALEZ

prólogo

El trabajo está integrado por tres opúsculos. Los dos primeros procedentes del ejercicio de la docencia universitaria de su autor y el tercero, un estudio específico sobre la Moral y Maquiavelo.

Encuentro una magnífica interrelación entre los tres trabajos y creo forman una unidad orgánica que se complementa. El primer escrito se desarrolla fluidamente con un enlace perfecto de sus temas que denota el dominio de la materia del autor, que se permite el lujo de presentar los problemas fundamentales de la Etica, con la extensión y profundidad adecuadas al fin que se propone, en muy pocas páginas. Que actualiza el tema indicando las posibles salidas que señala la crítica contemporánea sin limitar espacio en este aspecto. Este material procede de una conferencia sobre el problema moral contemporáneo.

El primer escrito apenas hace citas. Unas muy pocas y muy oportunas. También se hace notorio sin necesidad de citas, su conocimiento de la filosofía clásica y su "estar enterado" de la escolástica. Aflora insistente la influencia europea de su paso por Lovaina que está siempre presente y que tampoco necesita citar –la Prospéctica, por ejemplo– por señalar sólo un caso entre muchos.

También está omnipresente en esta primera parte su condición de profesor. Tiene siempre ante sí a sus alumnos por lo que debe ser claro y preciso, reiterar posiciones, señalar distingos y matices de manera machacona. Todo eso lo ha aprendido como resultancia de su quehacer universi-

tario –retroalimentación en un tanto– por eso es de notar el valor didáctico de las dos primeras partes.

Ayuda positivamente al alumno y al posible lector, sea o no alumno, en campo tan preocupante como el de la Etica en una época de crisis y transición como la que sufrimos.

La unidad del conjunto se entiende, si tenemos en cuenta, que abarca la producción del autor con el período comprendido entre 1965 a 1972. Ha podido llenar huecos y reagrupar conceptos –labor de rompecabezas como dice su autor en la introducción–. Y ha creído no obstante que podía publicarse así, aunque "el paso del tiempo nos lleva a cambiar parcialmente nuestras viejas concepciones" (introducción). La espontaneidad y frescura de un primer escrito, hecho sobre todo, de cara a los alumnos hace que nos resistamos a corregirlo acudiendo a una re-flexión que le resta naturalidad aunque gane en rigor. A este efecto me acude el recuerdo a la solución que diera Schopenhauer cuando le pidieron actualizar su obra de juventud **La Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente.** Al releerla –dijo– "la he encontrado tan llena de sencillez y de vida que me resisto a renovarla".

En la secuencia de problemas que sucesiva y coordinadamente plantea al alumno, por su significación y trascendencia me permito llamar la atención sobre algunos:

a) ¿La Ciencia y el Hombre han limitado el terreno a la Etica? Distingue muy bien los campos, señala la posición del positivismo moral y concluye consignando que el hombre no se agota por la experiencia; que en su conducta hay elementos no observables sólo accesibles a la re-flexión. Acepta como base indispensable la experiencia para después pasar a la proyección de realidades más profundas;

b) parte del postulado que considera al hombre como libertad autocreadora, de su capacidad de perfección y pasa a tratar ¿qué es la perfección o potenciación, y cómo lograrla? Al llegar este momento, señala muy oportunamente el papel que corresponde a la educación lo que le permite hacer consideraciones pertinentes sobre la naturaleza del hombre y su continuo hacer-se. Concreta todas estas reflexiones en la frase que reitera constantemente como imperativo ético-funda-

mental para el hombre: *Fidelidad a sí mismo, a la idea que nos hacemos a nosotros mismos y a nuestras potencialidades;*

c) el ser y el deber-ser, la ciencia y la ética, son campos peculiares que no se identifican, ni una absorve a la otra: se complementan, se reserva para la última, como filosofía la interioridad, el deseo, la aspiración. Saber inconcluso pero inevitable, actitud con interacción de factores. Todo ello le permite fijar la meta de la Etica: explicar las condiciones de posibilidad de la moral.

Siempre se parte del ser, de lo existente, y se reflexiona sobre sus exigencias consustanciales. Mas al pasar al campo abstracto de las posibilidades, podemos caer en una creatividad incontrolada;

d) la moral cae dentro de la valorativa y se manifiesta como norma autónoma. Es un hecho social y un hecho individual se impone a la conciencia pero actúa en el campo social. ¿Hay conflicto entre la moral individual y la moral social? Se ha pretendido que la existencia de la Etica Social, por lo expuesto, plantea un dilema; pero después de un análisis acucioso y sistemático el autor concluye diluyendo el presunto dilema;

e) los actos morales están enraizados en el presente para conectarse al futuro, el fin deseable. La inteligencia actúa sobre la realidad concreta y la imagen sensible se reemplaza por ideas (pensamientos) que permiten al hombre conocer y comprender la realidad. La voluntad vuelve a la realidad y actualiza lo que la inteligencia percibe como posible. El hombre puede suspender la respuesta ante muchos estímulos por lo que supera el equilibrio biológico del animal. El hombre agrega al estímulo la intencionalidad y se ve obligado a definir entre posibilidades;

f) hace un estudio de las normas que se imponen al hombre: religiosas, sociales, morales y las caracteriza con precisión.

Respecto a las últimas, distingue los actos humanos (vivencias) los juicios de valor, y la justificación de dichos juicios. Con tal motivo, despliega una axiología amplia y relacionada con los saberes próximos para su mejor comprensión: con las ciencias experimentales, con

el positivismo moral, con la concepción del mundo y de nosotros mismos y con el racionalismo. Esta amplitud de campos interrelacionados es de gran valor pedagógico.

Podríamos seguir señalando casuísticas concretas que ponen de manifiesto la conveniencia y justificación para que se publique este trabajo, pero indudablemente, nos saldríamos de nuestro acometido, por la doble razón de que entresacar de su contexto ciertos temas, los empobrecemos y además corremos el riesgo de desfigurarlos, cuando es más fácil y es factible leerlos en su totalidad.

Sí, queremos agregar otra característica. El autor en su exposición es cauto y prudente cuando se refiere a posiciones extremas. No afirma rotundamente casi nada pero expone toda posibilidad sin cortapisas. No tiende a hacer proselitismo pero no oculta su parecer en situaciones cruciales. De aquí la difícil facilidad con que se desenvuelve. Su objetivo –dice el autor– no es responder la pregunta fundamental de la moral contemporánea: "A dónde queremos ir y por qué", sino plantear la situación exhaustiva.

En su introducción *Prolegómenos para una Etica profesional* nos presenta un planteamiento riguroso, finamente analizado y perfectamente delimitado, de lo que el autor entiende por ETICA PROFESIONAL.

Justifica su posición por el vertiginoso cambio de técnicas y modos de producción que afecta fuertemente a la vida profesional, que por otra parte, a su entender, no es más que una manifestación de la división del trabajo y como tal, condicionada históricamente y afectada además por el "hic et nunc".

Se impone pues una reflexión ética actualizada aunque esta posición implique un riesgo que el autor estima "un riesgo necesario".

En su tarea de delimitación de fronteras, se manifiesta contrario a la ética del deber que refleja "una posición moral autoritaria" impuesta como exigencia de obediencia. A esta tipificación la denomina Deontología, valiéndose de su significación etimológica. Desde luego, este juicio no tiene que ver con la deontología de la lógica simbólica actual, que en parte es un "análisis del lenguaje moral"; lógica de los imperativos (juicios de valor y juicios de deber) aplicables de alguna manera al campo de la ética y del de-

recho, estudio a su vez relacionado con la lógica moral cuya primera formulación se remonta a Aristóteles.

Caracteriza la profesión en su doble aspecto, individual y social y de aquí también los dos aspectos de esta ética: Etica del Profesional y Etica de la Profesión, esto significa que la ética profesional hay que entenderla en íntima conexión con la ética social.

Estas reflexiones previas tienden a "enmarcar" lo que él entiende que debe constituir la ética profesional. Ex-plicada esta pretensión (abierta la plica) resulta ser una ética humanística de la responsabilidad. En forma operativa o funcional; sería: "un esfuerzo por tratar de orientar racionalmente las vivencias morales del profesional hacia una ética abierta, crítica, que enfoque los problemas tanto desde el punto de vista de una ética del profesional como desde el punto de vista de una ética de la profesión", según sus propias palabras.

Este efecto expone y analiza los conceptos básicos determinantes de su posición doctrinaria, dedicando a esta tarea fundamental la mitad de su folleto. Entra propiamente en el tema en la segunda mitad.

Esta manera de presentar su trabajo pone de relieve el interés que para él encierra los justificantes básicos.

Hagamos un breve recorrido por este mundo conceptual: *Etica Humanística:* razona de esta manera, si la ética se ocupa de estudiar la conducta moral del hombre, la ética profesional tiene por cometido el estudio de esta conducta moral en el quehacer profesional. Lo que pre-supone una concepción del hombre que para el autor es, el ser sujeto responsable de su acción, concibiendo el bien como "La realización plenaria de la humanidad".

Así concebida la ética, se fundamenta en el doble principio:

a) Sólo el hombre puede señalar el criterio de "virtud" y "pecado";

b) lo "bueno" y lo "malo" lo es para el hombre. Por consiguiente el único criterio de valor ético es el bienestar del hombre.

Cada sociedad tiene su propia estructura y organización que impone a sus componentes en defensa de sus intereses a través de la legislación y con la ayuda de la educación –sistemática y no sistemática–. Todo ello con la cobertura de la moral que es un hecho individual y social. De aquí se desprende que para cumplir lo moral es preciso prescindir del sistema que precisamente se vale de este ordenamiento como encubrimiento de sus intereses.

Hay que sustituir pues, la "ética socialmente instituida" (autoritaria) por una "ética humanística", única capaz de innovaciones revolucionarias por basarse en la autoridad autocreadora del hombre en virtud de su capacidad de decisión en un ámbito de posibilidades.

¿Cuándo se actúa moralmente? Cuando actuamos de acuerdo con lo que nuestra conciencia interior nos presenta como bueno o como malo –imperativo de conciencia–, siempre y cuando no pretendamos orillar el "enjuiciamiento social". "Toda renovación moral, afirma, es una renovación social; y toda renovación social es una renovación moral".

Siguiendo la trayectoria doctrinal de fundamentación de su posición, pasa a desarrollar el aspecto valorativo (axiología), de la moral, lo que consigue plenamente al hacer una exposición muy lograda en muy pocas líneas de lo esencial en teoría de los valores. Termina y resume, poniendo de manifiesto que de lo que se trata, no es de exaltación o condena de los valores sino de algo más sutil, de la necesidad de enjuiciarlos –de someterlos a juicio– para ver si responden al verdadero problema moral: ¿Realmente *valen?*; ¿se les ha *reconocido* su verdadero valor?; ¿Existe relación entre los valores y las *normas sociales?*

Mientras no se conteste satisfactoriamente a estas preguntas apunta el autor hacia un campo extraordinariamente resbaladizo, a la posibilidad de dar origen a un frondoso entretejer de las "más grandes argucias ideológicas".

Otro gran tema es el de la *responsabilidad*, que se deriva de los conceptos precedentes ya acuñados y afectados. El hombre determina ¿qué es el bien y qué es el mal?, escoge el camino a seguir y emite un juicio valorativo sobre él mismo. De todo ello resulta el problema de la responsabilidad –capacidad de respuesta– en función de nuestra escala de valores y en

cuanto de nosotros dependa la elección. Libertad y responsabilidad, son términos correlativos, se complementan. Aún hay más ¿De qué he de responder? y ¿Ante quién he de responder? La moral tradicional dice: Ante nosotros mismos; pero el hombre es un hacer-se continuo en medio de infinitas y variantes posibilidades individuales y sociales, con aspiración a una realización óptima –vocación humana– llamamiento a una realización plena en un mundo que es el campo de acción al mismo tiempo que el de limitaciones y obstáculos. En este hacer-se del hombre cuenta con elementos dados en sí mismos y fuera de sí, que no son determinantes pero si condicionantes; lo determinado es limitativo, cierra posibilidades, pero abre un campo de acción posible. Entre los elementos dados se encuentra la comunidad de hombres en que se nace y se vive, en estructuras sociales y económicas recibidas, impuestas. La responsabilidad es envolvente, nos acompaña a lo largo de la vida. "No soy sólo responsable de mí mismo y ante mí mismo. También soy responsable de los otros y ante los otros". El vivir en sociedad es también una necesidad de orden moral.

Fundamentados en nuestra vida riesgosa, no tenemos la certeza del acierto en nuestro constante elegir ante las infinitas posibilidades que nos solicitan y ante la imposibilidad de eludir la elección. Nuestra decisión llena de riesgo, es la fidelidad a nuestro *ser auténtico*, la respuesta ante los desafíos de nuestro contorno y aún de nuestro entorno, nuestra respuesta, es decir nuestra responsabilidad. Ceder a las presiones es actuar inauténticamente, es decir irresponsablemente.

Tener fuerza moral es afrontar al medio adecuadamente, pues como señala el autor "virtud significa fuerza" la moral es fuerza de decisión.

La responsabilidad "exige que asumamos nuestras acciones pasadas" y "las consecuencias futuras de nuestros actos. . ." "las consecuencias del actuar se pueden prolongar por el resto de la vida".

Estas consideraciones sobre la responsabilidad, se complementan en una dimensión que le es muy cara al autor: *la responsabilidad como compromiso.* Arranca de la situación del hombre en el mundo y de su ser social. Mis circunstancias me responsabilizan: "estamos comprometidos y por ello debemos necesariamente comprometernos". El compromiso, es el polo social de la responsabilidad.

Tenemos un compromiso derivado de una perspectiva histórica, complicada con una situación, que es *mi situación;* de aquí los dos sentidos del compromiso. El objetivo –circunstancias– y el subjetivo –mi acción personal de tomar posición ante la realidad– y el uno condicionando al otro.

Como reconoce expresamente el autor, las anteriores consideraciones sirven de apoyo para el análisis de la vida profesional. Las consideraciones de ética en general, permiten pasar a la ética profesional que "no es más que una visión, un sesgo, una perspectiva de la ética".

Dimensión ética de la profesión

Entramos en materia. El "marco", los carriles, están tratados. Ahora sólo cabe deslizarse por ellos. Con su método y claridad ya conocidos, va enumerando condiciones, distinciones, exponiendo temas y planteando problemas peculiares de esta disciplina y tomando posición personal.

Empieza por una definición descriptivo-funcional de profesión y analiza cada uno de los elementos integrantes del *definiens.* Es una actividad laboral, nos dice, por consiguiente depende de la división social del trabajo y está sujeta a las visicitudes históricas de las relaciones laborales. Es un servicio social, pero en una sociedad estructurada en franco desequilibrio, se corre el peligro de que este servicio sea para los privilegiados. Aquí tiene campo propicio la Etica profesional en cuanto al tipo de servicio y a la remuneración. No acepta la distinción entre profesión y oficio y de paso condena el aristocratismo de las profesiones liberales y sus colegios profesionales.

Ve la profesión, preferentemente, en "relación al desarrollo integral del ser humano"; como medio de realización del hombre; como promotora de humanidad con un contenido ético. Su exigencia pertenece al orden del *deber-ser.* Como era de esperar pone énfasis en la responsabilidad, que abarca, además de las consecuencias de nuestro actuar, a la interrelación humana. La Etica del profesional debe de estar de acuerdo con la ética de la profesión. "La ética de la responsabilidad no es nunca una ética individualista, muy al contrario, es una ética del compromiso con la función social de la profesión".

Al establecer la relación trabajo y profesión hace una exposición so-

bre el trabajo muy bien conseguida, por lo que mejor me permito remitirme al texto. A la misma conclusión he de llegar al referirme a los epígrafes bajo los títulos de *vocación profesional, responsabilidad y remuneración.* En ellos se desenvuelve con fluidez y seguridad, porque las consideraciones desarrolladas "ut supra", le dan holgadamente pie y fundamento, a manera de corolario para formular su ética profesional.

Este opúsculo nos presenta al autor más maduro, más incisivo, en otra edad, aunque siempre en una reflexión anterior y en la cual con las mismas características: claridad, matización, amplitud, universalidad y posición decisiva en los puntos clave. Estas condiciones a mi modo de ver son las del profesor que siente su profesión y que se *halla comprometido* (como a él le es grato decir) con su vocación. No es simplemente un escritor o un erudito.

Tiene un singular tino para el uso de las citas: pocas y oportunas. En cuanto a las influencias se acentúan las ya señaladas pero aquí además hay que agregar a Fromm, al vitalismo y en un tanto al existencialismo. Al contrario no hace meya en él ninguna de las manifestaciones de la filosofía analítica.

Destaca —y en él es una constante— su preocupación por el papel reservado a la educación, que le da el mismo poder que el de la circunstancias vitales: influye en la decisión; puede ser una educación para la obediencia; para la resignación o para la autenticidad y la revolución.

Hace un trazo. Señala un camino, indica (señala con el índice). Hay que complementar y completar la obra, la ética profesional o general, está indisolublemente conectada con el derecho y en estrecha relación con la lógica en cuanto considera las proposiciones *normativas.* Apenas apunta un problema clave: la relación del *ser* con el *deber-ser.*

Esta relación se presenta como la inferencia *ser* y *deber-ser* ¿Es lícito inferir desde el *ser* el *deber-ser?* ¿Las normas desde los entes?

En el campo de la filosofía del derecho y de la Etica se ha aceptado y es aceptada todavía, por muchos estudiosos, como tal; más en el campo de la lógica se sostiene que es imposible por lo que se le denomina la seudoinferencia del *deber-ser* a partir del *ser.* Para poder resolver la seudoin-

ferencia debe acudirse al expediente de insertar en el razonamiento una premisa normativa por lo menos, o bien la premisa que contenga "el axioma normológico de regresión".

Yo creo que se consideran o debe considerarse indicados (señalados por el índice) los jóvenes pertenecientes a las nuevas promociones de lógica, teoría del derecho y filosofía; es un reto para ellos que confío aceptarán para completar otras vertientes indicadas por el autor que enriquecerían la bibliografía costarricense casi huérfana en estas disciplinas.

Por su labor intrínseca y por su utilización en el campo de la docencia, los *Prolegómenos para una Etica profesional*, enriquecen un campo poco o nada explorado en la bibliografía costarricense.

Pasamos al examen del tercer opúsculo del conjunto: *el problema moral en Maquiavelo.*

En cierto modo, agregar a los anteriores opúsculos, un estudio sobre lo que pueda decirse acerca de la moral en Maquiavelo, no deja de ser un complemento ejemplarizador de las teorías expuestas en los dos primeros opúsculos. Es una aplicación a la visión político-moral que expone un hombre cualificado, en la salida de la Edad Media. Cabe recordar a este efecto, que la época de Maquiavelo, era tan turbulenta y crítica como la actual. Por eso me parece muy acertada la elección del personaje para "coronar" este ensayo.

Como reconoce el autor es un riesgo penetrar en la obra de Maquiavelo para escudriñar el tinte y la dosis de moralidad atribuible al escritor florentino. Sin embargo, a mi modo de ver, ha salido con éxito en este empeño.

Paso a examinar el trabajo para señalar a mi juicio las características destacables. "Lo político para él –Maquiavelo– es lo fundamental". Su preocupación o mejor aún el aludir a lo ético, es circunstancial. Es un recurso en momentos dados. Y es que la significación de Maquiavelo para la posteridad, estriba en el estudio del valor moral de sus escritos políticos.

Por otra parte, Maquiavelo ha tenido "mala prensa". Sólo recientemente se le va conociendo mejor y su personalidad se aclara a través de una

crítica consciente. Prueba de ello, la distinción que se hace y que recoge con mucho acierto el autor, entre sus obras principales: **El Príncipe** y **Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio.** La primera crudamente realista y simplemente pragmática, y la segunda más genérica y teórica aunque ambas defiendan las mismas posiciones doctrinales. Pero el transfondo de toda actuación de Maquiavelo, lo que realmente le interesa y le apasiona, es la unificación de Italia; echando de paso las bases para el ESTADO NACIONAL MODERNO que precisamente uno de sus admirados, Fernando de Aragón, trata de realizar en el Estado español que surge de la unión de Castilla y Aragón. También es dato positivo para Maquiavelo su auténtica preocupación por regenerar las comunidades políticas en decadencia y por establecer y defender el Estado.

Como todos los renacentistas, Maquiavelo cree en el magisterio de la historia y busca en ella y en sus protagonistas la ejemplarización para sus posiciones. El autor justifica adecuadamente el por qué de este proceder. También señala el autor, como característica de Maquiavelo, su apego y preferencia a lo fáctico, a lo hecho. En política no le atraen las teorías ni los autores tanto como los hechos llevados a cabo por los hombres de acción. Maquiavelo no parte de lo religioso y moral como condicionadores de lo político, sino que subordina lo religioso y lo moral a lo político.

Como notas positivas destaca: el valor que le da a la educación cívica que puede llegar a modelar la naturaleza humana. Su afirmación de que el hombre está lleno de defectos y limitaciones, pero que estas limitaciones no lo son para su ambición y deseos que son ilimitados, y de ahí la conducta que se ve obligado a llevar y que en parte justifica su afán y la exaltación de la energía vital. Maquiavelo tiene una *intención moralmente buena* no obstante sus categóricas posiciones.

En **El Príncipe,** se ve todo desde el punto de vista del gobernante y desde allí enjuicia lo moral. La República es mejor, pero la Monarquía está más adecuada en las comunidades degeneradas. A los hombres que viven en sociedad, sólo puede hacérseles buenos por la coacción. La ley coacciona para evitar la anarquía. La virtud es propia del gobernante, mientras que la bondad, es cualidad el pueblo. El hombre presocial no es bueno ni malo, es moral al integrarse en una sociedad. La moralidad del pueblo es fruto de la necesidad.

Mientras que el cristianismo promueve las virtudes pasivas los antiguos exaltaban los factores activos.

El citar a Maquiavelo incompletamente, ha motivado las posiciones que frente a su doctrina se ha hecho ya clásicas. Ya es conocida por todos la falacia de las citas incompletas.

Su idea de la fortuna en algunas ocasiones puede equipararse al papel que señalaban los antiguos para el Destino. No obstante la somete a una ley casi estadística, terminando por afirmar que se puede vencer con la virtud y la prudencia.

El autor hace hablar al propio Maquiavelo, cuantas veces sea preciso, no se deja llevar por los prejuicios ni por construcciones más o menos elegantes y llamativas. Es pródigo en citas textuales, en oposición a lo parco que resulta en la utilización de las mismas en el primer opúsculo.

Todo lo que parece chocar con nuestras convicciones que presentan a Maquiavelo "maquiavélicamente" se desvanecen cuando resulta ser que señala el procedimiento inmoral, frío y cruel cuando se enfrenta a una situación de corrupción para forzar a los gobernantes a entrar en el camino de la virtud activa. El que "el fin justifica los medios" sin analizar de qué fines y de qué medios se trata, y en qué circunstancias se dan, no es un buen criterio de verdad.

El autor nos da un Maquiavelo sin prejuicios acudiendo a las fuentes pródigamente, sin poner ni quitar nada, sin dejarse llevar por intereses o posiciones doctrinales por muy arraigadas y tradicionales que sean. Esta labor, nos presenta un Maquiavelo distinto; ni héroe ni diablo, sólo un hombre, con todas las limitaciones y defectos que él mismo señala para el género humano. Un hombre con sinceridad tal, que no teme descubrir sus mismas lacras.

El lector podrá hacer un recorrido, desde posiciones abstractas y fundamentalmente especulativas, hasta un tratamiento de la moral del éxito con medios conscientemente inmorales, pasando por una aplicación operativa funcional.

Por todo ello, creo que **Reflexiones Eticas** constituye un aporte.

Doctor Mariano García Villas
Profesor
Departamento de Filosofía

introducción

El presente libro recoge una serie de publicaciones que ya tienen cierto tiempo de haber sido escritas. El paso del tiempo nos lleva a cambiar parcialmente nuestras viejas concepciones. Sin embargo, frecuentemente nuestra insatisfacción proviene más de las ausencias que notamos, que de una oposición radical a lo expresado años antes. Creo que esa es la actitud y el sentimiento que despierta en mí este libro. Quisiera agregar muchas cosas. Pero, esas adiciones me llevarían a escribir prácticamente otro libro. Por ello, consideré más conveniente respetar los textos originales, haciendo únicamente modificaciones de forma.

La primera parte es la única que ha sufrido realmente modificaciones. Temporalmente es la más antigua. Tiene su origien en algunos textos poligrafiados que había editado en 1969 para uso de los estudiantes de mis cursos de ética. En la presente edición no han sufrido variaciones de contenido. Lo que he hecho es una labor de rompecabezas, mediante la cual he reagrupado parte de esos textos según un nuevo principio de orden. En su gran mayoría provienen de dos pequeños trabajos, intitulados El Fenómeno Moral *y* Etica Social.

Solamente el punto 6 de la primera parte tiene un origen más reciente. Tiene su origen en una conferencia que impartí en el Colegio de Ingenieros Topógrafos en julio de 1976, sobre la problemática moral del mundo contemporáneo. Sobre mis notas de dicha conferencia escribí, en 1977, el presente texto, que apareció en la revista Praxis *de la Universidad Nacional, en su número 7 (1978).*

La segunda parte, en su forma presente, es quizás el texto más nue-

vo. Apareció publicado en los cuadernos Prometeo *de la Universidad Nacional, en su número 7 (marzo de 1978). Sin embargo, parte de su contenido es bastante antiguo, pues* Prolegómenos para una Etica Profesional *recogía una serie de elementos de la introducción de mi trabajo* Notas para una Etica Profesional del Periodista *(1972).*

La tercera parte recoge un trabajo de investigación sobre Maquiavelo que redacté para un seminario de filosofía política y que apareció publicado, en dos entregas, en los números 4 y 5 de la revista Estudios Sociales *de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala (1971).*

Como se logra apreciar de lo anteriormente dicho, mis preocupaciones intelectuales sobre las dimensiones formales de la ética tienen su origen en un período determinado de mi vida que va de 1965 a 1972, es decir, desde mi ingreso como profesor de la Universidad de Costa Rica hasta mi participación como candidato a diputado para la campaña electoral de 1974. La praxis política concreta de 1973 cambió en gran parte mis inquietudes intelectuales: de las reflexiones éticas pasé a las consideraciones políticas. Por ello, hay una perspectiva diferente en el texto de la segunda parte. Se dejan sentir más claramente las inquietudes políticas.

Aunque no he perdido el interés fundamental por las cuestiones éticas, mis inquietudes actuales giran más sobre los problemas prácticos de la interpretación, éticamente fundada, del quehacer social concreto. Por ello, me he dedicado fundamentalmente a investigaciones sobre asuntos políticos y sobre cuestiones de comunicación social. Esta es la razón por la cual, he decidido publicar viejos textos, sin ponerme a reactualizarlos. En el fondo, su reactualización, aunque no a un nivel conceptual sino pragmático, la estoy haciendo a través de mis publicaciones más recientes orientadas hacia problemas concretos de la praxis social.

primera parte

introducción a la ética

El análisis ético es fundamentalmente filosófico. La preocupación central de la filosofía es descubrir las razones de las cosas. Como disciplina filosófica, la ética es el estudio de la rectitud de la conducta del hombre. ¿Cuán justificada está esta disciplina? El problema es debatido. Antiguamente el estudio de la realidad humana en sus aspectos más espirituales era monopolio práctico de la filosofía. En los dos últimos siglos han surgido una serie de ciencias experienciales que han aplicado técnicas especiales al estudio de las vivencias humanas. Sus conclusiones son rigurosamente comprobadas a partir de una experiencia metodológicamente observada. ¿Dichas ciencias experienciales de la conducta humana, que para más simplicidad llamaremos ciencias del hombre, no eliminan acaso la ética como un viejo saber caduco e imperfecto? A esta pregunta es necesario responder al inicio de este estudio, so pena de emprender un esfuerzo inútil.

La ética tiene como objeto de estudio las razones de ser de la conducta moral. Dicha conducta está constituida por un conjunto de acciones, una serie de preceptos o normas, y diversos ensayos de justificación de las prescripciones morales. Vivencias morales, morales y filosofías morales constituyen el fenómeno moral.

La ética como estudio de la conducta moral puede ser concebida de dos maneras. Por una parte podemos considerar la ética como un saber descriptivo de las vivencias y reflexiones morales. Por otro lado, podemos considerar la ética como un saber o arte normativo.

En la primera perspectiva, la ética es quizás un conocimiento experiencial que no ha llegado a la madurez de la auténtica ciencia. El avance de las ciencias del hombre eliminaría la pretensión explicativa de la filosofía. La sociología, la psicología, la antropología y demás ciencias del hombre estudian las normas que rigen las actuaciones del hombre, la fidelidad a dichas pautas de conducta y las racionalizaciones que el hombre se crea para justificar sus creencias morales. ¿No sería la ética un simple capítulo de las ciencias del hombre? ¿Responder negativamente a esta pregunta no sería acaso partir de un prejuicio? La cuestión es pertinente. Algunos filósofos han llegado a convencerse de que la filosofía no es valedera si no se convierte en una ciencia experiencial. Tal es la pretensión del positivismo.

En el conocimiento del ser humano las ciencias del hombre tienen un papel sumamente importante. El análisis cuidadoso y sistemático de las actuaciones humanas es imprescindible para comprender el ser del hombre. Eliminar la observación metodológica puede conducirnos a divagaciones inútiles. Podemos hablar de un "hombre" totalmente diferente del hombre real de carne y hueso. Sin embargo, la perspectiva puramente experiencial es insuficiente para captar el ser del hombre. El ser humano no es pura exterioridad. Si bien la conducta humana se proyecta hacia afuera y se objetiva necesariamente, hay algo en el hombre que no se manifiesta plenamente en su aparecer. Dichos elementos no observables solamente pueden ser deducidos por la reflexión. La filosofía trata de captar ese residuo que las ciencias eliminan por razón de sus propios presupuestos metodológicos.

En la segunda perspectiva, es decir al considerar la ética como un saber normativo, partimos de la rica experiencia que nos proporcionan las ciencias experienciales pero nos proyectamos más allá. La ética se convierte en filosófica. Conservaremos el nombre de ética exclusivamente para esta segunda perspectiva, reservando el título de ciencias del hombre para la primer perspectiva.

1. La ética como disciplina filosófica

La ética, como disciplina filosófica sobrepasa la observación fáctica para proyectarse hacia realidades más profundas. Busca su fundamento en el ser mismo del hombre. El actuar se fundamentará en el ser que le sirve de norma y fundamento, como condiciones de posibilidad y como exigencia de un deber-ser.

Toda ética normativa debe partir de una concepción del hombre. Nuestro punto de partida será la concepción del hombre como libertad autocreadora. La moral supone en el hombre una capacidad de perfeccionamiento autónomo. Un ser incapaz de conducirse no podría presentar una auténtica conducta moral. Por esto toda ética, consecuente consigo misma, supone la existencia de la libertad como un postulado básico.

En qué consiste el perfeccionamiento del hombre, es el problema fundamental de la reflexión antropológica; cómo alcanzar dicho perfeccionamiento, es la preocupación central de la moral. Por esto toda ética se fundamenta en una concepción del hombre. Perfeccionar es llevar a su plena realización una serie de potencialidades básicas. Determinar en qué consiste este desarrollo, supone conocer previamente las potencialidades a realizar. En otras palabras, si la moral es la exigencia de desarrollo humano, el conocimiento del deber-ser y su búsqueda supone la captación previa de las potencialidades del ser. Para saber qué puede y qué debe hacer el hombre es necesario haber respondido con anterioridad a la pregunta sobre el ser del hombre.

La existencia del hombre es un proceso de autoafirmación en cuanto es una naturaleza que busca su esencia (o contenido). Esta esencialización no es procedimiento rígido. La esencialización de la humanidad realizada a través de la vivencia histórica, al darle nuevos contenidos a la naturaleza primitiva aumenta o disminuye parcialmente las potencialidades básicas. En cierto sentido hay una transformación en el tiempo de la naturaleza. El carácter originario de la naturaleza humana no hay que buscarlo en el tiempo sino en la relación ontológica de primacía explicativa del actuar. La naturaleza humana se afirma a través del tiempo, pero en cierta manera trasciende el tiempo. La temporalidad le pertenece como una dimensión de su ser.

La perfección, la plena realización humana, se impone al actuar del hombre como una exigencia de su ser, como un imperativo de conservación y de crecimiento. Este imperativo de crecimiento ontológico es lo que llamamos el imperativo ético fundamental y podríamos definirlo como una exigencia ínsita de fidelidad a sí mismo. En cuanto al proceso de esencialización enriquece el repertorio de posibilidades, al darle contenidos abiertos, la naturaleza se va perfeccionando. La fidelidad a sí mismo es esencialmente fidelidad a sus potencialidades. Por esto es, en su misma esencia, proyectiva, perfectiva.

La ética, tal como la consideramos aquí, forma parte de aquella rama de la filosofía que se ocupa de las razones del actuar correcto del hombre. Más que prescriptiva la filosofía es reflexiva. Es un volver a las fuentes. Por eso decimos que es originaria, fundamental. Sería pues una actitud antagónica con la dimensión filosófica de la ética el limitarnos exclusivamente a enunciar ciertas pautas de conducta obligatorias sin profundizar en sus fundamentos teóricos. Nuestro método consistirá en partir de los hechos y decires para ahondar en las razones. Es quizás imposible poder explicitar todos los presupuestos de los que se parte en cualquier rama del saber, aún en la filosófica. Siempre quedará en nuestras reflexiones un recinto de concepciones fundamentales que, por considerar evidentes, no exclarecemos. Sin embargo, la misión del filósofo es tratar de explicitar reflexivamente sus propios supuestos. Por tal razón nos ha parecido necesario incluir en este estudio una primera parte sobre algunos de los principios generales en los que apoyaremos nuestras afirmaciones prácticas.

Al buscar la justificación de los hechos y prescripciones morales, podemos tomar una u otra de las dos actitudes principales del saber actual, o bien consideramos que sólo los hechos positivos y sus leyes de causalidad poseen carácter científico; o bien defendemos la realidad de ciertas entidades suprasensibles. En el primer caso, el estudio de la realidad moral se convierte en una ciencia experiencial. Tal ha sido la actitud del positivismo ético. Para esta orientación filosófica la ética tiene por misión constatar los fenómenos morales y enlazarlos entre sí mediante leyes de sucesión y de semejanza. Su proceder es esencialmente descriptivo. Al no recurrir a criterios extraexperienciales, la ciencia acepta como único criterio la experiencia que se le impone con el peso de su facticidad. Solamente se le concede valor a la constatación fáctica y a la explicación causal intraexperiencial. En dichas perspectivas, la hipótesis de la libertad sobre la que basaremos nuestro ensayo resulta inoperante. La libertad es esencialmente un principio de imprevisibilidad. Por esto, es rechazada por la ciencia como un factor derivante y se le convierte en un elemento derivado. Es decir, se la elimina como realidad efectivamente operante. Para la ciencia las cosas han de ser como son. Lo único que cabe investigar es la interrelación entre los diversos fenómenos.

El deber-ser se identifica así finalmente con el ser. En el segundo caso, se supone que la realidad supera su aparecer fáctico. La ética, como disciplina filosófica, presupone pues una opción de orden epistemológico.

La ética y las ciencias del hombre en cuanto estudian la conducta moral del hombre son disciplinas complementarias. Suponer una oposición radical entre ambas es desconocer su originalidad mutua. Cada una se mueve en un plano diferente. El error del positivismo es pretender erigir la explicación científica en la única vía posible de conocimiento de la realidad. Las ciencias describen la conducta moral del hombre en su aparecer fáctico y la explican en función de dichas apariciones fenomenales. Todo aquello que sobrepase sus límites queda automáticamente excluido. Pretender constituir esta limitación metodológica en realidad metafísica ha sido la pretensión del positivismo. Dicha posición deja de ser científica para convertirse en filosófica.

La realidad humana al ser vivida hacia el exterior es observable. Hay algo en la vida del hombre que es fenomenal y como tal sujeto a las leyes de las ciencias. Las morales en cuanto a vivencias culturales son fenómenos experienciales. Pero, al mismo tiempo, como el ser del hombre no es pura exterioridad, existe en éste algo irreductible a sus apareceres. Tal es su ser más íntimo. Este ser profundo del hombre no se esconde totalmente. En cierta manera se manifiesta a través de nuestros actos. Se hace presente, sin hacerse plenamente patente. Captarlo resulta sumamente complicado, pues no se le puede cercar, circunscribir. Nos desborda. Por tal razón nuestro ser más íntimo y, por ende más real, es lo que más desconocemos. Las ciencias son incapaces de comprender dicha interioridad en toda su pureza, pues ella sobrepasa sus postulados. Sin embargo, las ciencias no son inútiles. Todo aparecer se fundamenta en nuestro ser profundo y lo manifiesta.

Tal es la razón por la cual es necesario un conocimiento suprasensible. A nuestra manera de ver, este conocimiento superior es lo que los antiguos llamaban sabiduría. Las ciencias del hombre perciben una serie de factores reales de las vivencias morales, pero desconocen lo esencial. Las relaciones entre los contenidos morales y las situaciones ambientales, entre las características individuales y el talante moral explican las limitaciones de lo moral, como luego veremos, pero dejan de lado esta vivencia íntima de fidelidad a sí mismo que constituye la esencia de la moralidad. Esta vivencia de una ante sí mismo es captada en una visión más intuitiva que conceptual. La sabiduría es para el hombre una meta lejana por alcanzar más que una realidad plenamente poseída.

La filosofía, según su definición etimológica, es esta búsqueda de la

sabiduría. Es una cercanía que denota, al mismo tiempo, una cierta presencia y una irremediable ausencia. Al tratar de captar con razones la realidad del hombre, realidad que sobrepasa todos los límites conceptuales, la filosofía será siempre un saber inconcluso. El ponerse en marcha es, sin embargo, inevitable.

Para poder vivir una vida realmente humana, el hombre debe tener una idea de sí. La vida del hombre es una perpetua búsqueda. La autenticidad de dicha búsqueda se confirma en la acción. Esta solamente se convierte en personal, es decir en realmente humana, cuando encarna un proyecto de realización de la idea que se tiene de sí mismo. Dicha concepción del mundo y de lo humano no la inventamos, la recibimos de los otros hombres a través de la convivencia social y la transformamos exclusivamente en la medida en que constatamos sus deficiencias conceptuales o prácticas.

La filosofía es fundamentalmente la explicitación reflexiva de nuestra visión del universo. La existencia de lo moral, como vivencia y conjunto de preceptos, ha de tener una explicación. Los científicos y filósofos hemos tratado de buscar una justificación racional a la aparición del fenómeno moral. El esfuerzo filosófico por explicar la realidad moral es lo que constituye la ética. Si queremos evitar las divagaciones, debemos partir de los hechos. Antes de aventurarnos en una reflexión sobre la esencia de lo moral y la justificación de su existencia, debemos comenzar por hacer una descripción fenomenológica. Tal proceder implica una selección de datos. Lo característico de la explicación científica es la reducción de la diversidad de datos a ciertas categorías fácilmente manejables. En nuestra perspectiva emplearemos el criterio filosófico de la radicalidad. Solamente tendremos en cuenta aquellos aspectos de la realidad que se manifiestan como fundamentales. Nuestra preocupación será captar, a través de la diversidad de las vivencias morales, lo que hace que dichas conductas y normas posean un carácter moral. Tal es el motivo por el cual las diversas posiciones culturales sobre los contenidos de lo moral nos interesa menos. Sin embargo, trataremos de no descuidar los aportes de las ciencias del hombre. Las vivencias morales han de ser tomadas en cuenta por el filósofo, so pena de perderse en divagaciones infundadas. El filósofo tiende a moverse en el plano de los arquetipos ideales escapándosele muchas veces la comprensión de la realidad. A este efecto el aporte del científico es siempre sumamente valioso.

La ética tiene como meta fundamental explicar las condiciones de posibilidad de la moral. Para tal efecto vamos a partir de los fenómenos observados por la ciencia y la experiencia cotidianas a fin de captar en lo que es sus razones de ser. Un primer hecho observable es la situación imperfecta de nuestras concepciones y vivencias morales. Las ciencias del hombre nos hablan al respecto de relatividad en lo moral. Los diversos pueblos e individuos, nos dicen, poseen concepciones morales divergentes y, en ciertos puntos, contrarias. Además, entre nuestras declaraciones de principios y nuestras vivencias morales, hay notoria divergencia. Rechazar, por tal razón, el mundo de lo moral sería un acto absurdo y totalmente arbitrario. Tal es la paradoja del hombre. No nos afirmamos como personas sino asumiendo un sentido de la existencia y, sin embargo, dicho sentido no nos aparece nunca con total claridad. Nos movemos constantemente en un claro-oscuro.

La ética se ocupa de los fundamentos explicativos del deber-ser. Este sobrepasa la positividad de los hechos para proyectarse en un futuro, real o hipotético, como una exigencia de realización. El deber-ser desborda lo actual. Su realidad plenaria sobrepasa los hechos. Sin embargo, el deber-ser presupone siempre una realidad previa en la cual fundamentarse. No parte de la nada, sino del ser en cuanto exigencia de ser más.

Para comprender la originalidad del deber-ser, tenemos que partir en cierta manera siempre del ser. A este efecto cabe una doble actitud en la investigación. Podemos, por un lado, tomar en consideración los seres existentes para encontrar mediante la reflexión sus exigencias ínsitas de realización. Lógicamente este método es el fundamental. Sin embargo, en la práctica dicha manera de proceder es sumamente complicada pues, al movernos en el plano abstracto de las posibilidades, exige un grado enorme de creatividad intelectual. Por otro lado, se puede partir de un enunciado, un precepto, para remontarnos hasta el ser que lo justifique. Tal procedimiento tiene graves defectos. Entre los errores fundamentales en los que podemos caer está la aceptación indebida de la obligatoriedad incondicional de la norma. Sin embargo, empleado con sentido crítico, dicho procedimiento es sumamente útil. En nuestra experiencia concreta nos enfrentamos ante una serie de enunciados prescriptivos, bajo forma de costumbres o de leyes, que pueden servirnos de tema de reflexión filosófica. Como podemos imaginar ambos métodos se complementan y resulta siempre útil emplearlos según las circunstancias. Al hacer el camino de ida y vuelta del precepto

a su justificación y de éste a sus consecuencias, podemos profundizar mejor la relación entre los principios y sus conclusiones. En todo caso, si queremos evitar la arbitrariedad, tenemos que proceder a un examen crítico de la validez de los principios justificadores.

Todo hombre posee una concepción del mundo y de sí mismo. En nuestra vida concreta nos proponemos incesantemente metas cargadas de sentido, aunque solemos ser conscientes solamente de los objetivos concretos y no de las significaciones profundas de nuestros actos. La moral supone dicha concepción del mundo. Sus preceptos no son sino las conclusiones prácticas de dicha visión del universo. Esto no significa, como acabamos de indicar, que seamos conscientes de todas las implicaciones teóricas de nuestras concepciones morales. Generalmente percibimos solamente ciertos valores y desconocemos las relaciones mutuas entre ellos.

Es la tarea de filosofar el reflexionar sobre este saber prefilosófico. Por tal razón, la filosofía no es imprescindible para que haya moralidad. Esta consiste esencialmente en la fidelidad a la idea que nos hacemos de nosotros mismos. La moralidad no implica solamente el conocimiento; se caracteriza por ser una actitud de fidelidad o infidelidad en la que intervienen factores volitivos y aún emocionales. Sin embargo, la fidelidad a nosotros mismos nos pide corresponder a nuestra naturaleza racional. La filosofía es esencialmente el esfuerzo por explicitar esta visión del universo y por criticarla ante el tribunal de la razón.

El afán explicativo del filosofar es siempre parcial, imperfecto, pues toda filosofía está ligada a la cultura y personalidad de su creador. Librarse totalmente de los determinantes bio-psico-sociales es una tarea sobrehumana. Nuestra visión del mundo es una mezcla de razones y creencias. Al no captar la realidad en su totalidad, el filósofo aporta al saber humano justificaciones frecuentemente parciales, descubre nuevas verdades y confirma viejos prejuicios. Razón por la cual los moralistas deben ser prudentes. Condenar todas las morales en nombre de una moral absoluta es una pretensión excesivamente ambiciosa. Esto no significa que teóricamente la moral debe ser necesariamente cambiante y relativa. El ideal teórico es alcanzar dicha moral absoluta. Pero este ideal es una meta límite, un objetivo escurridizo hacia el cual tendemos incesantemente. El progreso moral de la humanidad consiste en ir eliminando aberraciones y errores. La vida del hombre no es un perpetuo comenzar. Con el correr de la historia vamos

descubriendo nuestros errores y confirmando algunas de nuestras convicciones. Heredamos de nuestros antepasados una serie de verdades probadas, aunque parciales. Nuestro deber es acercarnos a la verdad cada vez más, purificar nuestra herencia. La moral es una en su esencia, siempre y cuando haya unidad de naturaleza entre los hombres. Pero nuestro conocimiento de lo moral es siempre relativo. Algunos moralistas creen que al poseer una revelación divina son poseedores de un tesoro inmutable. El error fundamental de tal pretensión consiste en olvidar que toda revelación se hace en términos humanos y, por consiguiente, está sometida a las imperfecciones de la cultura en que acontece. Además al cambiar las circunstancias de vida del hombre por variaciones culturales, técnicas y sociales, los preceptos morales cambian necesariamente en sus implicaciones prácticas. Esta adaptación no se halla contenida en ningún enunciado general, es obra de creatividad constante. Por consiguiente, la ética, al estudiar las condiciones de posibilidad de lo moral debe partir de una concepción del hombre; pero como toda visión del universo es imperfecta, la ética es una conquista evolutiva. Su relatividad no es del orden del ser, sino del conocer. Sin embargo, a pesar de sus defectos, la ética puede señalarnos ciertas líneas generales que se perfilan en el claro-oscuro del autoconocimiento del hombre. Sus reflexiones nos han hecho captar ciertas verdades extremamente valiosas.

2. Posibilidades de una ética social

La moral es un hecho individual y social. Las grandes religiones acompañan sus ritos religiosos con un complicado aparato de prescripciones, positivas y negativas, denominadas morales. Los educadores suelen ofrecer a sus educandos criterios de conducta y órdenes concretas, además de los necesarios conocimientos técnicos y culturales. Muchas de las prescripciones dictadas por las religiones o los educadores no son del orden de lo moral. Su carácter es esencialmente sociocultural. Son el fruto del género de vida en el que se desenvuelve una comunidad humana. ¿En qué consiste pues la moral y cuál es la diferencia entre las prescripciones sociales y los preceptos morales?

La moral nos aparece, desde un punto de vista fenomenológico, como un elemento valorativo. Es un conjunto de normas con respecto a las cuales cierto tipo de cosas o actos son valorados. Las acciones válidas son denominadas buenas y las acciones inválidas son llamadas malas. Como es

de suponer existen otras acciones o cosas que no pueden ser enjuiciadas correctamente por una norma moral. Este tipo de realidades forma el mundo de lo amoral.

Además de aparecer como un fenómeno valorativo la moral se manifiesta como un orden normativo de carácter autónomo. Las reglas sociales surgen de la sociedad y poseen su imperiosidad por la autoridad, formal o informal, de dicha comunidad. Las reglas morales, por el contrario, pretenden imponerse a la persona humana como un imperativo de conciencia, independientemente del enjuiciamiento social. Se actúa moralmente cuando nuestras acciones están determinadas por la decisión de realizar lo que nuestra conciencia interior nos presenta como bueno o como malo.

Desde un cierto punto de vista, la moral es exclusivamente individual: se impone a la conciencia del individuo. Desde otro punto de vista, la moral es básicamente social: los preceptos morales los aprendemos en sociedad y los sentimientos morales son formados también socialmente. Esta es la ambivalencia fundamental de lo moral. En su origen ontológico, la moral es esencialmente personal. Si bien, vista desde el exterior la moral aparece como dependiente de la cultura, el carácter definitorio de la vivencia moral está en la adhesión interna a la norma. Ciertamente la mayoría de los hombres no llegan a interiorizar las normas morales con sentido crítico y creativo. Sin embargo, es el principio de la autodeterminación existencial lo que define la esencia de lo moral. Desde un punto de vista genético-histórico, el contenido real de los actos morales es fundamentalmente social. Nuestra vida está mediatizada por lo social. Las normas morales transmitidas culturalmente se apoyan en la funcionalidad social. Por tal motivo, lo moral presenta un aspecto analizable sociológicamente.

Según el punto de vista adoptado se puede defender la sociabilidad o la individualidad fundamentales de la moralidad. Si damos este dilema por exclusivo, el papel de la ética social es superfluo. ¿Cuál es el lugar de la ética social? Si nos ponemos en una perspectiva exclusivamente socializante de lo moral, tendríamos que eliminar la moral social como una entidad sui géneris, pues ésta se identificaría con la moral en general. Si nos ponemos en una perspectiva individualizante, tendríamos que eliminar la moral social como una realidad específica, pues una acción sería moral únicamente cuando un individuo la ejecuta independientemente de la valoración social.

Para resolver este dilema es necesario profundizar un poco más en la realidad moral y distinguir varios aspectos de lo moral. Es evidente que lo que le da su carácter específico a la moralidad es la autonomía de conciencia. El hecho de que los contenidos concretos de los preceptos morales sean aprendidos en la convivencia social no implica una reducción de lo moral a lo social. Muy al contrario, la posibilidad de aceptación personal de los preceptos socialmente instituidos supone una complicidad personal. Debemos distinguir lo que caracteriza la moral como actitud de conciencia de lo que constituye la especificidad de los contenidos morales. El primer aspecto es básicamente individual, aunque su desarrollo o atrofia se vean afectados positiva o negativamente por una serie de factores de orden social. El segundo aspecto es ciertamente en gran parte social; sin embargo, no adquiere su carácter específicamente moral sino al ser interiorizado bajo forma de pautas de conducta autodeterminada.

En la medida en que se desarrolla la conciencia moral, ésta se vuelve cada vez más autónoma. La aceptación incondicional de los preceptos morales de una cierta cultura o sociedad es un signo claro de un desarrollo moral y personal incompleto. El conformismo es una actitud muy corriente. Para su plena interpretación, la constatación sociológica no basta. Es necesario profundizar en factores de orden psicológico. La mayoría de las personas no llegan a un pleno desarrollo de su personalidad. El pleno desarrollo de la humanidad en nosotros supone la aceptación de la responsabilidad ante la vida. Muchos hombres prefieren renunciar a este serio compromiso, refugiándose en los dictados de alguna autoridad.

La influencia de una cultura determinada sobre los juicios morales y las actuaciones de una colectividad es un hecho innegable que han puesto de relieve las investigaciones de los sociólogos y antropólogos culturales. La moral es social no solamente en su contenido, sino también en sus condiciones de realización. La mayoría de los preceptos morales indican pautas de conducta sociales. Robar, matar, etc., son acciones imposibles de cumplir en la total soledad.

¿Qué papel juega la ética social?, ¿es un simple pleonasmo o existen dentro de la moral preceptos exclusivamente individuales y otros de carácter fundamentalmente sociales? Si tal cosa fuera posible, la ética social sería una parte de la ética general. Para resolver este dilema hagamos una distinción esencial. Toda acción humana es básicamente transitiva. Parte de

un agente y recae sobre un paciente. La distinción entre preceptos morales totalmente individuales y preceptos morales que exigen para su realización la presencia al menos pasiva de otros seres humanos es relativamente fácil de establecer en teoría y de ejemplarizar en la práctica. Para matar o mentir es necesario que exista alguien que matemos o alguien a quien mintamos. Por otra parte, la prohibición de la masturbación solitaria es una pauta de conducta por así decir refleja. Parte de un agente y recae sobre él mismo. Sin embargo, el limitar la ética social al estudio de aquellos preceptos morales en los que intervengan otros seres humanos como factores, activos o pasivos, no nos hace ganar mucho en el deseo de precisar la especificidad de la ética social, pues la mayoría de las prescripciones morales tienen ese carácter social amplio. Por tal motivo me parece esencial reducir la ética social al análisis de aquellos aspectos de la moralidad para cuya realización sea necesaria la presencia activa de varios agentes morales interactuando socialmente.

En esta perspectiva, muchos de los preceptos morales de carácter social amplio quedan excluidos de la Etica Social. Por una convención metodológica, los consideraremos pertenecientes a la moral individual. El mandato que prohibe matar tendría un doble aspecto, individual y social. El asesinato pertenecería a la moral individual, dado que si bien es necesaria la presencia de una víctima humana, esta presencia es pasiva. La guerra, por el contrario, pertenece al orden social, pues un solo hombre no hace guerra. Lo más que puede hacer es una masacre colectiva.

La ética social tiene como objetivo el estudio de las actitudes morales en la que somos copartícipes, coautores. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que hay problemas morales de orden particular que, al ser tomados como fenómeno global, se convierten en problemas de orden social. El robo, la limitación de los nacimientos, etc., son actitudes individuales que como fenómeno global compromete a la sociedad entera. Restrinjamos pues la ética social al estudio de aquellas realidades morales para cuya realización es necesaria la acción de una colectividad humana socialmente organizada y que no se podrían realizar individualmente.

De aquí surge el grave problema personal de la moral social. Nuestra responsabilidad es compartida. Somos responsables del éxito o fracaso de las acciones y, sin embargo, no están en nuestras manos los mecanismos de la solución. Pretender adaptar nuestra vida moral individual a un ideal teó-

ricamente concebido es generalmente optar por el heroísmo. Es sucumbir ante una maquinaria impersonal. Dicho heroísmo es sumamente valioso en el aspecto individual. Socialmente posee más el valor del testimonio que el de la eficacia. Nuestra acción moral en los problemas sociales debe penetrar en las estructuras sociales y culturales.

La ética social podemos enjuiciarla bajo dos puntos de vista. En primer lugar podemos buscar la fundamentación filosófica de la dimensión del actuar social. En segundo lugar podemos precisar los principios generales que orientan éticamente dicho actuar.

Las realizaciones humanas, si bien tienen como fuente su vida interior, se vierten hacia el exterior para encontrar un contenido concreto. La razón de ello la encontramos en la corporalidad del hombre. La obra humana es exterior pero en su realización intervienen condiciones de orden suprasensible, es decir, culturales. Si entendemos la naturaleza humana como una realidad estática, desprovista de todo cambio, podríamos limitar su aspecto social a lo puramente biológico. Pero el ser humano es un ser evolutivo, histórico. La naturaleza humana es un universo en expansión. Todo aquello que contribuye a enriquecerla, es natural. Ahora bien, la cultura, a pesar de ser una limitación pues encierra al hombre dentro de ciertos moldes, es sin embargo, una apertura hacia potencialidades superiores.

Al hablar del fundamento antropológico del actuar moral del hombre hemos hecho referencia principalmente a criterios de orden personal (libertad, inteligencia, conciencia, etc.). Pero no olvidemos que estas cualidades personales las hemos caracterizado como potencialidades. En toda potencialidad hay que tener en cuenta dos aspectos. Por una parte, la potencialidad implica una capacidad interna del individuo, por otra, la potencialidad requiere un campo de posibilidades. Dicho campo de posibilidades no es necesariamente individual. Muy al contrario, la experiencia nos muestra que dicho campo de acción es esencialmente externo. La actividad humana es fundamentalmente transitiva.

La cultura no es posible sin la comunidad. Lo individual es lo incomunicable. Lo comunicable es cultural. Al ser un ente abierto hacia el exterior, el hombre es un ser naturalmente cultural y por consiguiente social. El ser comunitario del hombre implica sociedad. Al aumentar cuantitativamente las relaciones humanas la realidad cultural se complica. De aquí surge una necesidad cultural antianárquica, una necesidad de organización.

La exigencia fundamental de la ética social es la realización de un medio social que permita a las personas humanas realizarse plenamente. Esto supone una voluntad compartida de cooperación y superación y la justicia como norma reguladora. Adoptaremos pues el criterio general de la dignidad de la persona humana y el bien social como pauta reguladora. Dado que la única posiblidad de auténtica realización de la persona humana es a través de la sociedad, las exigencias de funcionalidad social están fundadas éticamente.

3. Fundamentos de la moralidad

La moral se encarga de enjuiciar los actos del hombre. Dichos actos en cierta medida están siempre enraizados en un presente, en la acción concreta. Sin embargo, desde otro punto de vista, sobrepasan, desbordan el presente, para proyectarse hacia el futuro. En toda acción típicamente humana existe siempre una meta, un fin que el hombre se representa como deseable, que el hombre quiere alcanzar. La moral es del orden de la acción, pero de la acción humana. El hombre actúa en función de ciertos fines. Los filósofos antiguos distinguieron dos facultades del alma: la inteligencia y la voluntad. A pesar de lo simplista que resulta ante los avances de la psicología moderna, esta distinción esquemática del psiquismo humano es útil para comprender lo esencial del actuar humano. La inteligencia es la capacidad de representación de la realidad. El hombre logra representarse las realidades exteriores e interiores bajo la forma de un pensamiento simbólico. Las imágenes sensibles son reemplazadas por ideas generales que el hombre manipula. Dicha manipulación de conceptos le permite al hombre comprender la realidad, y por ende transformarla. La comprensión significa etimológicamente tomar en conjunto, entrelazar. En otras palabras, la inteligencia le permite al hombre proyectar las realidades vividas en un mundo mental de posibilidades. La voluntad juega un papel inverso. Su misión es volver a la realidad para actualizar lo que la inteligencia había percibido como posible. Al volver a la concreción de lo real, la voluntad viene cargada de las adquisiciones de lo intelectual: los proyectos por realizar.

En la decisión moral existe pues necesariamente un elemento de orden intelectual. Tenemos que percibir algo como bueno a fin de saber concretamente lo que buscamos. En la adquisición de este conocimiento del bien, el papel de la sociedad es fundamental. Todos empezamos por aprender lo que nuestro medio social conoce sobre las cosas para sobrepasar lue-

go ese conocimiento en búsqueda de nuevas verdades, corrigiendo viejos errores. Todo pensador, por más genial que sea, es hijo de su época. La corrige, la completa, pero no se desliga totalmente de ella. La mayoría de los hombres solemos repetir lo que otros han descubierto, reafirmando simultáneamente las verdades y los errores de nuestros antepasados.

En el hombre no se da el ajustamiento perfecto que encontramos en el animal entre sus capacidades y la situación estimulante que provoca una respuesta o una serie de respuestas por medio de las cuales se restablezca un equilibrio dinámico. Si bien el hombre comparte en cierto sentido la condición del animal, supera sin embargo el equilibrio biológico de éste. El ser humano puede suspender la respuesta ante muchos estímulos que percibe. Esta capacidad de interrumpir el ritmo vital puede explicarse por la existencia de un sistema nervioso superior en el hombre, más perfecto y complicado. Pero si bien la existencia de un cerebro superior es una condición indispensable para que se de el género de vida propiamente humana, no es, sin embargo, una condición suficiente.

El hombre se hace cargo de la situación tratándola como realidad y no sólo como estímulos. Al no estar totalmente determinado por sus estructuras psicosociales, el hombre tiene que autoafirmarse. Esta autodeterminación solamente puede ser explicada por la presencia de un poder superior que llamaremos el espíritu humano. Al hacer un ajustamiento de sus actos con la realidad, el hombre debe emitir justificaciones de su actuación. Para esto el hombre xx, antes de ejecutar un acto, tiene que considerar la realidad como un campo posible de acción, preferir entre las diversas posibilidades en vista de algo, convirtiendo así los estímulos en recursos, en fuerzas. Pero al realizar tal operación, el hombre pone en el estímulo algo más de lo que traía, lo carga de un peso intencional.

Las escogencias del hombre no son absolutas; dependen de las tendencias previas que hacen inexorable en cierto sentido la escogencia. Yo puedo suspender parcialmente el ritmo vital, pero no puedo eliminarlo. Si no actúo personalmente, las exigencias vitales me obligarán a actuar voluntaria o involuntariamente. Sin embargo el problema de la justificación de nuestros actos no consiste únicamente en dar cuenta de la posibilidad que ha entrado en juego, sino también y principalmente en dar razón de la escogencia misma. Refugiarse en consideraciones sobre las tendencias básicas que impulsan la acción es dar pretextos, hacer racionalización y no verda-

deramente justificar. En la acción, al optar por algo, el hombre pone algo de sí mismo. Y esto debe ser justificado.

El hecho de que las acciones humanas, para ser verdaderamente personales, tienen que poseer una justificación tiene como consecuencia el que la realidad moral sea constitutiva del ser del hombre. Lo moral no es un ideal opcional, es una exigencia y una necesidad de la propia naturaleza humana. El hombre tiene que conducir su vida. Dicho en otras palabras, nuestra capacidad racional nos presenta ciertas posibilidades que al convertirse en realidades por medio del actuar, nos hacen ser más. El imperativo moral es un imperativo de perfección y no simplemente de deseo de perfección. La complacencia en la hermosura de la vida interior es finalmente una traición a nosotros mismos, es alienante. Para darle plenitud a la vida interior hay que salir de uno mismo, para alcanzar el bien real y no simplemente la idea del bien. Por esto lo moral no es solamente un principio valorante teórico. Por el contrario, lo moral es una valoración que exige la realización de lo entrevisto como valioso.

La meta hacia la cual debemos tender no es impuesta por nuestra propia naturaleza. La consecución de dicha meta es un perfeccionamiento. Su pérdida una decadencia. Por esto el perfeccionamiento humano nos aparece como un deber-ser inexorable.

En lo moral lo válido es llamado bueno y lo inválido es denominado malo. Sin embargo, al hablar de la bondad de algo no estamos emitiendo siempre un juicio de valor moral. A este respecto ha de constatarse que con frecuencia se suele usar el término bueno en múltiples sentidos. Hablamos de un buen caballo, por ejemplo. En este caso el término bueno no está usado en un contexto moral. Sin embargo, vale la pena hacer notar lo característico de los diversos usos de dicha palabra. Siempre se hace referencia, consciente o inconscientemente, a un prototipo ideal. Un buen caballo es aquel que se acerca en un alto grado al ideal de caballo que nos hemos propuesto. Lo bueno adquiere un carácter moral en cuanto hace referencia al ideal de hombre o de persona. Buscar el fundamento real de dicho ideal es una de las preocupaciones centrales de la reflexión moral.

En principio podemos diferenciar varios aspectos en la moralidad. El mundo de lo existente puede ser dividido a priori en dos: lo que cae bajo el dominio de lo moral y lo que se le escapa. A lo primero lo denominaremos

el dominio de lo moral. El resto es el mundo de lo amoral. En el dominio de lo moral ciertas realidades son valoradas positivamente y otras negativamente. Es decir, unas son buenas o válidas; otras son malas o inválidas. En nuestro lenguaje corriente solemos denominar a los actos contrarios a las prescripciones morales con el nombre de inmorales. Aceptando esta distinción hay que poner mucho cuidado en diferenciar lo amoral de lo inmoral. Lo primero escapa, está fuera del reino de lo moral. Lo segundo es realmente contrario a las exigencias morales.

Pues bien, todo aquello que no es plenamente humano no es moral, ni inmoral. Es amoral. Aunque esto sea algo que le acontece al hombre. Los latidos de mi corazón son amorales, aunque yo no pueda vivir sin ellos. Lo plenamente humano es aquello que depende del hombre en cuanto ser que decide. Por esto lo moral es esencialmente del orden de la acción. Lo que el hombre es o posee no depende de él sino en la medida que el hombre lo ha hecho ser. Los moralistas nos hablan de actos del hombre y actos humanos, refiriéndose a los primeros como aquellos actos que se realizan en el hombre y a los segundos como a aquellos actos en los que el hombre interviene positivamente. Solamente estos últimos poseen un verdadero carácter moral.

El problema de lo moral no consiste tanto en establecer su carácter normativo como en precisar el tipo de normatividad que le es propio. Las normas que se imponen al hombre no son todas de la misma especie. Es pues necesario distinguir los diversos planos de la normatividad para comprender la esencia de la moralidad.

Entre los múltiples aspectos de lo normativo, vamos a considerar fundamentalmente lo social, lo religioso y lo moral, pues sus relaciones son íntimas. Si bien es relativamente fácil hacer una distinción teórica entre ellos, en la práctica estos tres planos de lo normativo se entremezclan y se influencian mutuamente. Teóricamente podemos marcar la diferencia entre lo moral, lo religioso y lo social, diciendo que el precepto religioso es impuesto por la divinidad, el social por la sociedad y el moral por la conciencia como exigencia de autorrealización. Sin embargo, esta distinción lógica parece a muchos un simple juego de conceptos. En cierta medida la realidad moral depende de lo social más que de lo individual. El hombre vive en una cultura y dicha cultura determina en gran parte lo que éste hace o deja de hacer, lo que éste juzga bueno y lo que condena como malo. Las

reglas morales son trasmitidas por la sociedad y por las religiones. La sociedad confirma, mediante sus sistemas jurídicos y sus costumbres, las prescripciones morales. No hay religión importante de la humanidad sin moral. El entrecruzamiento práctico es tan grande que ha llevado a algunos pensadores al extremo de asimilar un plano normativo al otro. La reducción suele hacerse generalmente del plano religioso y moral al social. Tal es la tendencia del positivismo ético.

Para responder a esta interrogante es necesario profundizar un poco más en el ser propio de lo moral. En la realidad de lo moral debemos distinguir tres aspectos fundamentales: las realidades enjuiciadas, los juicios de valor y las justificaciones racionales o autoritarias de dichos juicios. Las realidades enjuiciadas son fundamentalmente los actos del hombre. En cuanto estos actos son realmente vividos por un individuo concreto o por una colectividad los llamaremos las *vivencias morales.* Algunos autores denominan a las vivencias morales con el término de moralidad. Sin embargo, esta denominación se presta a confusiones dado que el término moralidad es empleado también para determinar la especificidad de lo moral. Conservemos pues, el término de *moralidad* para aquello que hace que un acto sea moral. El conjunto de los juicios de valor es lo que constituye las *morales.* Cada comunidad humana, cada individuo posee su moral. Aún existiendo una moral absoluta que condene todas las otras morales como erróneas, éstas subsisten como fenómenos culturales y dicha moral absoluta desde el punto de vista descriptivo en que nos hemos puesto no pasa de ser una entre tantas. Las justificaciones de los juicios morales forman las *filosofías o teologías morales*, según se parta de criterios exclusivamente racionales o se hagan intervenir creencias de orden religioso. La moral como fenómeno cultural comprende estos diversos aspectos, las vivencias, las morales y sus justificaciones.

La ética tiene por objeto de estudio las condiciones de posibilidad de la moralidad. Los aspectos concretos de las vivencias morales, las diversidades de opiniones sobre lo bueno y aún las variaciones en las justificaciones escapan en cuanto tal a su jurisdicción. Pertenecen propiamente al campo de las ciencias experienciales. Sin embargo, para comprender la esencia de la moralidad debemos valernos de todos estos datos como elementos de reflexión. Resulta casi imposible para el hombre desligar la forma de todo contenido.

Desde el punto de vista ético, debemos rechazar la perspectiva positivista que pretende reducir lo moral a lo social. Ciertamente los contenidos concretos de los preceptos morales son aprendidos a través de la convivencia social y se rigen según leyes objetivas constatables. Pero la moralidad, al consistir en la fidelidad a la concepción que nos hacemos de nosotros mismos, trasciende la conducta observable. Tampoco podemos aceptar con ciertos racionalistas que la moralidad se defina por la fidelidad a la razón. Hay moralidad siempre y cuando el hombre se proponga un ideal de vida, sea éste adquirido por elaboración personal o recibido por transmisión autoritaria.

El positivismo ético posee su parte de verdad. Reflexionando sobre el género especial de normatividad que implica la moral hemos constatado que nuestras acciones, consciente o inconscientemente, reflejan una visión del universo. Dicha concepción del mundo, en cuanto tiene implicaciones prácticas, se concretiza en normas de acción a través de sistemas culturales diversos. Dichos preceptos son transmitidos de generación en generación por medio de múltiples procesos sociales. Al precisarse históricamente mediante normas concretas, los contenidos de las morales suelen provocar aberraciones y mezclas. Las pautas de acción surgen en circunstancias determinadas y se transmiten a través de las instituciones sociales, principalmente por la familia, la iglesia y la escuela, recibiendo frecuentemente una sanción legal en los códigos jurídicos. Se crea así lo que podríamos llamar la moral tradicional. Las ciencias del hombre pueden y deben captar el aparecer fenoménico de dicha moral: las relaciones entre preceptos y vivencias, las razones sociales de las incoherencias teóricas, etc. Sin embargo, dichos análisis, al emplear el esquema científico de las regularidades experienciales, dejan de lado lo que más nos interesa. En las constataciones sociológicas existe siempre un residuo que obliga a los científicos a tratar el fenómeno humano en términos estadísticos de probabilidad. El empleo de la estadística es el subterfugio metodológico del científico para eludir lo que le estorba. Este residuo, este estorbo, es lo que el hombre tiene de más personal.

Los transmisores de la moral tradicional son por su misma misión conservadores. No siendo en la mayoría de los casos hombres de gran ingenio, se refugian en las fórmulas, en los estereotipos y costumbres.

La visión del universo que implica toda moral queda así culturalmen-

te oculta. Solamente pocos hombres profundizan en las razones que justifican los preceptos. Los grandes pensadores son citados generalmente como pretexto, es decir que se suele recurrir a ellos para darle autoridad a algo aceptado de antemano. Esto crea un conformismo social excesivo.

Sin embargo, el conformismo en moral no es rígido. Como toda realidad impositiva, la moral provoca rebeldías. Los jóvenes suelen ser rebeldes, pero como se dice frecuentemente, rebeldes sin causa. Lo que buscan es afirmar su personalidad contra las autoridades socialmente establecidas. Su protesta se reduce generalmente a contradecir los principios establecidos. No suelen crear nada nuevo. Por tal motivo, al adquirir el papel social de guardianes de la moral, fundamentalmente como padres de familia, los revolucionarios de antaño se convierten en los defensores de los principios que antes atacaran. La juventud suele jugar en la moral tradicional el papel de una fuerza de inercia que tiende a achatar el edificio social de lo moral. Sin embargo, este trajín produce cierto desgaste. Los preceptos se debilitan en cuanto se adaptan menos a las circunstancias reales de la sociedad en que se practican.

Para que haya conducta moral es menester que el individuo tenga conciencia de cumplir o faltar a una norma de conducta interiorizada que refleje un ideal de hombre. Esta norma se presenta como un signo de lo mejor. En esta actitud de fidelidad o infidelidad a las normas morales puede darse una profunda vivencia personal, sin que por eso deje de existir una moral tradicional despersonalizada, culturalmente determinada, suficientemente fija y perdurable.

Solamente las personalidades fuertes se enfrentan con la sociedad y tratan de reformar las aberraciones que a su juicio han provocado las deformaciones culturales. Su rebeldía parte de una convicción íntima, sostenida por una voluntad de superación. Dicha oposición puede ser puramente teórica. En tal caso, su eficacia es inferior que cuando está acompañada de una conducta adecuada a las tesis defendidas. Los grandes reformadores morales han sido siempre hombres de temple. Sus aspiraciones se enfrentan a las oposiciones y represalias de la sociedad que defiende su statu quo. Por eso, los hombres de auténticos ideales viven un estado de tensión social cercano al heroísmo.

Actualmente se ha hecho un tema corriente en ética hablar de dos

morales, o más bien de dos polos de lo moral: la moral abierta o de aspiración y, la moral cerrada o de deber. En esta división se trata de poner de relieve el hecho de que en la moral hay dos mundos que interactúan, el individual y el social. Según predomine el uno o el otro, las vivencias morales serán más ágiles, convencidas, auténticas o por el contrario más rígidas, imitativas, sumisas.

El vivir la moral en abertura implica el desarrollo de la personalidad en la vía de la autonomía. Ahora bien, todos somos más o menos dependientes de nuestro medio. Con respecto a la moral, algunos aceptan el precepto transmitido socialmente sin discusión. Por tal razón, algunos autores hablan a este efecto de una moral autoritaria. ¿Quién es la autoridad a la que nos sometemos? A primera vista podríamos pensar que se trata de los padres y maestros, sin embargo, estos han sido generalmente fieles seguidores de sus progenitores y educadores. Realmente desde una perspectiva sociológica los que juegan el papel de autoridad moral no son sino los órganos de expresión de una autoridad más difusa, menos personalizada, que está en el ambiente, en la sociedad.

No se confunda la falta de sentido moral con la moral cerrada. La perspectiva de interpretación es otra. Una acción es moral o inmoral si es hecha con conciencia de cumplir o incumplir un precepto moral. La moralidad de un acto está en su relación a una norma, mientras que la abertura de la moral hace referencia al origen de dicha norma. Tanto en el caso del que cumple con un precepto moral que ha recibido pasivamente de la sociedad, como en el caso del que se impone una exigencia de conducta moral. Indudablemente, el ideal personalista es el de una moral plenamente interiorizada, no solamente en cuanto precepto, sino en cuanto convicción reflexiva de que aquello es lo mejor.

Si todos los hombres vivimos moralmente, son muy pocos los que alcanzan el grado de una moral plenamente personal. En la mayoría de los casos, nuestra moral es una moral de sumisión. Carecemos del suficiente sentido crítico y de la suficiente entereza para afrontar las consecuencias de lo que la razón podría indicarnos. Solemos aceptar los preceptos morales socialmente admitidos y limitarnos a buscarles justificaciones. Esta actitud tan corriente es similar a la actitud del que busca un pretexto para disculpar una falta. Cuando una persona comete una falta, en lugar de reconocerse culpable, suele buscar atenuantes que excusen su error. En moral, al

buscar justificaciones a nuestras creencias solemos ser tradicionalistas, inteligentemente conformistas.

La actitud de los moralistas suele reflejar esta situación con más frecuencia de lo deseable. Sociológicamente hablando, el moralista no puede cumplir a cabalidad su papel si no hay un consensus entre sus posiciones teóricas y los ideales implícitos o explícitos del medio ambiente en que se desenvuelve. El reformador moral es siempre un rebelde, acusado generalmente de inmoral por sus contemporáneos. Cuando se convierte en moralista es que ha dejado de ser revolucionario. Con el tiempo, muchos de los que causaron escándalo a nuestros abuelos se convierten en los autores respetados de nuestros días.

Existe un pequeño grupo de personas que constituyen el grupo de los talentos morales de la humanidad. Estos han remontado de los preceptos sociales en los que fueron educados hasta sus fuentes y, luego de hacer una crítica de dichas fuentes, sacaron las consecuencias prácticas. Su actitud, por ser moral, no ha sido puramente intelectual. La sinceridad de sus actos han confirmado la autenticidad de sus convicciones. Por lo difícil de la tarea, sólo pocos han alcanzado este estadio del desarrollo moral.

La mayoría de los hombres vivimos una moral de sumisión con brotes más o menos importantes de actitudes autónomas. Solamente algunos pocos revolucionarios logran cambiar realmente el panorama moral de la humanidad. Pero la realización de una revolución moral solamente es posible con la complicidad del pueblo. Su vida personal y sus reflexiones son esencialmente una semilla que fructifica con el tiempo. Por esto, pasan de ser proscritos a ser clásicos, porque su mensaje ha penetrado en la cultura.

4. El Problema del bien

Hemos constatado el hecho de que lo moral pertenece al género de lo normativo. La normatividad implica la existencia de ciertas realidades valorables y de ciertos principios de valoración. Toda valoración es una selección entre lo que se atiene a las exigencias de la norma y lo que contradice dicho precepto. Lo válido en moral lo llamamos bueno y lo inválido malo. Formalmente, la moral tiene como objeto los actos del hombre en cuanto éste es capaz de una conducta responsable, es decir libre. Los actos humanos adquieren el carácter moral al responder a una exigencia de

"bien". La característica fundamental de la moralidad es la fidelidad a ciertas normas interiorizadas.

En esto hay varios problemas implicados. Por un lado, está el hecho de que la moral es normativa y hay que precisar el tipo de normatividad que le es propio. Como hemos mostrado lo moral adquiere su carácter específico al ser una actitud interiorizada. La moral es más auténtica en cuanto es más autónoma. El juez interior es lo que solemos llamar la conciencia. En segundo lugar está el problema de saber si realmente se da una conducta moral en el hombre. Para que tal cosa sea posible es necesario que existan actos en el hombre en los que éste pueda autodeterminarse. La conducta humana es realmente moral en la medida en que el hombre sea responsable de sus actos. Para poder responder de nuestras acciones tenemos que encontrar en nosotros las razones del actuar. Como veremos luego, orientamos nuestros actos hacia la consecución de realidades que nos parecen que valen, es decir hacia valores. Así pues, finalmente está el problema de la objetividad de las reglas morales, es decir de los valores. El primer problema consiste en determinar las condiciones de realización de la moralidad. El tercer problema consiste en la determinación de la objetividad de los valores morales. Es decir, es el problema de las relaciones del deber-ser con el ser. Los tres aspectos se relacionan. Sin embargo, es necesario hacer la distinción para evitarse confusiones al atribuirle a ciertas consideraciones el carácter que no poseen.

Lo moral es normativo, pero la normatividad propia de lo moral es diferente de la valoración puramente especulativa. La moral recibe su plenitud en el plano de la acción. Algunos filósofos han insistido en el papel primordial de la intención en la vida moral. Dicha afirmación contiene una gran verdad, pero también un posible error. Al insistir en la intención ponemos de relieve el carácter personal, humano, del actuar moral. Para que haya una conducta moral es necesario que el hombre se represente interiormente ciertas metas por alcanzar y que escoja libremente su orientación. La conducta del hombre es esencialmente intencional: tiende siempre hacia un objetivo. Pero no olvidemos que la vida interior se mueve en el plano de los posibles. La intención como pura intencionalidad potencial es en sí ineficaz y finalmente alienante. La sinceridad se prueba en la acción. En ella, las intenciones se convierten en realizaciones. La exigencia moral fundamental es alcanzar la plena realización de la humanidad en nosotros y no simplemente imaginarnos que la alcanzamos.

El bien puede ser visto desde puntos de vista diferentes. Por un lado, es la cualidad del ser que posee la plenitud del ser total o parcialmente. En este sentido, los filósofos escolásticos nos hablan de la identificación del ser, del bien y de la belleza. Este análisis en sí valioso posee los defectos de una concepción excesivamente estática. Las cosas son buenas o valiosas en cuanto son. El ser total sería la plenitud de la bondad; el ser parcial poseería bondad en la medida en que es. Al hacer intervenir un principio de dinamismo, esta idea de la identidad del ser y del bien cobra un carácter sumamente interesante. Si un ser puede llegar a ser, a cada uno de los estadios de su ser corresponde una bondad propia. Si entre las múltiples posibilidades del ser que deviene hay unas que lo llevan a un grado de ser cuya bondad y entidad es mayor y otras que lo llevan a una manera de existencia cuya bondad es inferior a la de las otras posibilidades, el bien adquiere un carácter comparativo pertinente. Ya no tenemos comparaciones entre entes diferentes con diversos grados de realización del ser y la bondad, sino diversas posibilidades de ser de un ente particular. La mejor manera posible de ser, sería su perfección o su bien.

Al hablar de bien como deber-ser estamos poniendo de relieve su carácter dinámico. Suponemos una referencia implícita o explícitamente a un poder ser. El bien propio a todo ser lo enjuiciamos no en cuanto es el bien de un ser que actualmente es, sino en cuanto es el bien de un ser que todavía no es. En este sentido, decimos que el bien es fin. No hay bien como superación de lo actualmente existente, si no hay tendencia hacia algo nuevo, diferente. El bien supone pues la actualización por la acción.

Por esto decimos también que el bien es un ideal. Al hablar de ideales nos referimos a la idea de bienes posibles propuestos como metas del actuar. Todo juicio de bien supone pues la intervención del espíritu humano, que se forma la noción de un tipo ideal que sería la cosa perfecta. La perfección es el estado de un ser determinado que ha realizado su fin, que ha llegado al ser que puede y debe llegar. Ahora bien, es imposible emitir un juicio de bien, respecto a un ser cuyo destino o fin se desconoce.

La idea del bien y de lo mejor nace en el espíritu humano como resultado de las comparaciones que éste establece. Lo mejor, un bien superior al bien ya existente, es una creación de la inteligencia humana. ¿Hasta donde este ideal está ontológicamente fundado? Tal es el problema filosófico central de la ética.

La ética se va a mover en el plano filosófico. Al considerar las posibilidades de realización de la moralidad, el filósofo tiene que interrogarse finalmente sobre el hombre. ¿Cómo es el ser humano para que las vivencias morales sean posibles? ¿Por qué en la vida real no se dan vivencias morales totalmente acordes con los ideales y preceptos del moralista? ¿Cuál es la perfección humana? Al interrogarnos sobre la moral nos preguntamos finalmente sobre el ser en general. ¿Cómo es posible el deber-ser? Si el deber-ser es, ¿qué diferencia hay entre ser y deber ser? Si el deber-ser no es, ¿por qué razón no es? ¿Qué le impide ser? ¿Acaso no puede rotundamente ser?

Nuestra interpretación de la ética parte de un supuesto: la aceptación de la libertad humana. Una ética como conocimiento del deber-ser, sólo se justifica en una perspectiva metafísica que acepte como postulado fundamental la libertad. La diferencia entre el ser y el deber-ser, es decir entre lo constatable y lo captado a través de la reflexión como exigencia de realización, solamente es comprensible si, entre uno y otro, existe un principio capaz de explicar la divergencia.

El deber posee pues un carácter racional necesariamente. Toda acción para alcanzar el grado de realidad moral debe ser orientada por ciertos valores que nos representamos consciente o inconscientemente como obligatorios. Por otro lado, la moralidad consiste en la fidelidad a lo que juzgamos como bueno. Si la representación mental de lo bueno es unívoca, el problema moral es simple desde el punto de vista teórico. Pero desgraciadamente, en las circunstancias de nuestra vida, las situaciones posibles no son siempre suficientemente claras. Desconocemos, en muchas ocasiones, las posibles consecuencias de los actos. ¿Y cómo podemos escoger un acto como valioso si desconocemos su trascendencia? Por otro lado, ciertos actos se afirman como positivamente ligados a algunos valores, pero en contradicción con otros valores. Es necesario en tal caso hacer una escogencia. ¿En función de qué? Una escala de valores tiene que basarse en un conocimiento del hombre. Pero todo conocimiento humano es parcial e incompleto por naturaleza. Por tal razón en la búsqueda del bien intervienen factores extrarracionales, una especie de intuición de lo mejor.

La búsqueda del bien es sumamente complicada. En primer lugar, como acabamos de ver, porque nuestro conocimiento de lo mejor es imperfecto. Por otro lado hay una deformación de orden afectivo. Nuestra ac-

ción está orientada hacia la búsqueda de lo que nos parece mejor. Pero este mejor es ambiguo. Puede ser percibido desde un punto de vista objetivo o desde un punto de vista subjetivo. La perfecta objetividad en el hombre es un ideal, pero no una realidad. Los factores emocionales y pasionales influencian nuestros juicios.

El hombre tiende a buscar realmente lo que subjetivamente le aparece como lo mejor. Pero lo que nos representamos como mejor no corresponde necesariamente con lo que objetivamente es más valioso. El hombre es más sensible a la felicidad que al bien. La felicidad es el sentimiento de plenitud que acompaña la posesión del bien. Racionalmente no representamos muchas veces el bien como lo mejor, pero existencialmente, subjetivamente, preferimos algo que nos da la impresión de que nos hará más felices. Al identificar felicidad y placer la mayoría de los hombres establecen una dualidad entre lo que les aparece como obligatorio (el bien) y lo que les aparece como deseable (la felicidad). Conocen el bien pero no lo buscan. El deber aparece así como una carga y no como el camino de la liberación y de la plena realización.

La búsqueda del bien es natural al hombre, aunque generalmente éste se representa el bien bajo forma de felicidad. Tal fue el resultado de las observaciones que Aristóteles nos trasmitió en su ética. *"¿Cuál es el bien supremo de nuestras actividades? Al menos por lo que se refiere a su nombre se da un consentimiento general: este bien es la felicidad, tanto la masa como los selectos, que creen que vivir bien y tener éxito son sinónimos de vida feliz; pero acerca de la naturaleza misma de la felicidad no hay inteligencia ni unanimidad entre los sabios y la multitud"* (Etica Nicomaquea).

Sin embargo, como observa atinadamente Jacques Leclercq: *"Cuando se busca* definir la felicidad, *no se encuentra otra definición posible que la* definición por el bien, *es el estado subjetivo del hombre que ha alcanzado su fin. Pero el fin, es el bien. La felicidad es el estado de aquel que posee su bien. . . . Cualquiera que sea el caso, se encuentra siempre que la felicidad no se define sino por la posesión del bien. Toda la cuestión de la felicidad, de la verdadera felicidad, es saber donde está el verdadero bien"* [1].

Felicidad y desgracia son dos estados plenarios, que como tales no se dan en el hombre. La vida del hombre es un movimiento dialéctico entre

estos dos extremos. Al ser más sensibles a la felicidad que al bien en que se fundamenta la verdadera felicidad, el hombre suele confundir el bien con el placer y el mal con el dolor. Pero dolor y placer son estados parciales determinados por la posesión o la ausencia de un bien. Como tales son moralmente neutros. El placer no es en sí necesariamente bueno; muchas veces al constituirse en un elemento de desorden se convierte en un mal. El dolor no es en sí mismo malo, pues al ser integrado en una situación más englobante puede adquirir el valor de medio para bienes posteriores más eximios. La felicidad podríamos caracterizarla como el placer completo. Esta plenitud de la felicidad le viene de la posesión de mi bien y no simplemente de un bien. Por esto, la desgracia o dolor absoluto es absurdo. La única razón, por la que el espíritu humano puede aceptar y aún buscar el dolor (físico o moral), es porque el sacrificio es el camino hacia bienes superiores.

Así pues, el problema moral no se resuelve sino buscándole un fundamento real al bien. Existe una manera de resolver el problema moral por la negación de dicho problema. Tal es la perspectiva de todas aquellas escuelas filosóficas que consideran que el bien no existe en sí sino que es una mera suposición del hombre. Esta tendencia, en el positivismo por ejemplo, llega a considerar que las cosas no son buenas, sino que las llamamos buenas y el mentarlas como tales les da su carácter moral. La moral es pues relativa, inconsistente. En contraposición a esta tendencia negadora del fundamento de la norma moral, la mayoría de las escuelas filosóficas consideran que la moral se fundamenta en el ser de las cosas, aunque de hecho los filósofos difieran en las diversas interpretaciones de la realidad y de sus exigencias.

La meta hacia la cual tendemos nos es impuesta por nuestra propia naturaleza. La consecución de dicha meta es un perfeccionamiento, es decir, un ser más, un ser plenamente dentro de los límites impuestos por nuestro propio ser. Su pérdida es una decadencia. Por eso es que decimos que la moral es un imperativo categórico. Kant nos dió una interpretación puramente formalista de la categoricidad de lo moral: el deber era para él un imperativo de conciencia incondicional. Para nosotros la categoricidad de lo moral es de otro orden. Es un imperativo de nuestro ser.

En nuestra realidad moral debemos distinguir dos aspectos diferentes aunque complementarios: la naturaleza como principio valorante y la con-

ciencia como proceso de valoración efectiva. El enjuiciamiento de la naturaleza es óntico, irremediable, categórico. Haga lo que haga, seré juzgado por mi naturaleza, recibiendo en mi propio ser la sanción o la recompensa. La conciencia, por el contrario, es del orden existencial. Su juicio depende de nuestro conocimiento del bien y su valoración se fundamenta en la fidelidad a nuestra idea de lo bueno.

Cuando hablamos del bien nos referimos principalmente a la perfección en su aspecto ontológico, natural. Cuando hablamos del deber consideramos ese bien, parcialmente conocido, en cuanto se nos impone como una obligación de conciencia. Así pues, la búsqueda de nuestra propia perfección es categórica: nos es impuesta por nuestro propio ser. Pero al mismo tiempo, es autónoma: somos nosotros los que decidimos o no, fidelidad a dicha imperiosidad natural, los que decidimos nuestro propio destino. Hay pues en la moral un elemento opcional esencial al mismo fenómeno moral: podemos corresponder o no a las exigencias de nuestra naturaleza. Es decir, somos libres de buscar nuestra perfección o de perderla.

El problema moral surge de esta situación dual de la vida moral. Nuestras acciones tienen un peso propio. Nuestra naturaleza, como nuestro ser originariamente dado, nos impone una cierta manera de ser y de hacernos, pero nos impone también una cierta exigencia de realización. Este es el carácter obligatorio de lo moral. El juez está interiorizado en mí mismo. No son los otros, ni el mismo Dios quien me juzga, es mi propio ser. Y de mi ser no puedo escapar, porque lo llevo por dentro. Por otra parte, el problema moral surge de la libertad del hombre. La vivencia moral posee ese carácter de autonomía y libertad, propios a la realidad personal. Puedo apartarme de mi bien escogiendo un bien inferior. La categoricidad de lo moral es del orden ontológico. En el orden psicológico, la moral es siempre hipotética. Esta es la hipoteticidad de la libertad: lo que haga dependerá finalmente de lo que quiera hacer.

El criterio fundamental de moralidad es pues la naturaleza del hombre en cuanto a exigencia de realización de sus potencialidades. Como indica el profesor Etienne, en el caso de la naturaleza humana ésta *"no evoca más una perspectiva cosmológica, es la antropología la que gobierna, hay que partir del hombre. El criterio de la ética está en el hombre mismo, es esta racionalidad jamás acabada que toma conciencia de ella misma como de la fuerza que está a la obra en la habilidad técnica como en la organiza-*

ción colectiva y el discurso. Toma conciencia de sí misma como de una fuerza, pero también como de una exigencia, como de un deber-ser" [2].

Pero el problema moral no consiste exclusivamente en la perspectiva racional, como parece insinuar el artículo citado del profesor Etienne. La naturaleza del hombre es racional y libre. La perfección del hombre se realiza en esta doble perspectiva. La libertad es creadora de humanidad. Al constituir un mundo espiritual y afectivo, la libertad completa la frialdad de la racionalidad.

El hecho de que la naturaleza humana no sea exclusivamente racional nos explica como a pesar de las fallas intelectuales el hombre puede alcanzar un alto grado de perfección. La búsqueda del bien depende de nuestra idea de lo bueno y de lo malo. Si nos equivocamos en el enjuiciamiento de bien, fallamos parcialmente nuestra meta. Y digo parcialmente pues, aún poseyendo una idea errónea de lo que es bueno o malo, si actuamos en correspondencia a nuestra idea del bien, nos afirmamos como libertad responsable. Desarrollamos nuestro ser como libertad. Puede haber mucha nobleza y dignidad en el hombre que se equivoca, cuando esta equivocación corresponde a un alto grado de fidelidad a sí mismo.

Las imperfecciones de nuestra racionalidad no impiden pues el desarrollo total del talante moral. En la búsqueda de la fidelidad a una idea de bien aún errada, hay tanta dignidad y valor humano como en la búsqueda de la verdad. Indudablemente, la fidelidad a nosotros mismos nos exige reconocer nuestra ignorancia y la posibilidad de errores en nuestras creencias y, por consiguiente, nos impone como una exigencia moral la búsqueda de la verdad.

5. La dinámica de los valores

La vida moral supone la existencia de ciertos valores que orienten la conducta. Los valores son realidades que se afirman como valiosas en sí mismas. Un valor no es un medio para alcanzar alguna otra cosa, sino que es un fin que merece ser buscado por lo que es. Por esto el valor se impone como un deber-ser. El valer no coincide totalmente con el ser. El ser impone su facticidad, su estar ahí. El valor posee un carácter siempre prospectivo. Es una exigencia de llegar a ser o de seguir siendo. Sin embargo, no podemos vaciar el valer de toda relación al ser. Un valor desligado del ser se

convierte en un irracional subjetivo. El valer se funda en el ser como elemento constitutivo del mismo ser.

La vida humana es una búsqueda constante de realización de valores. El ser humano es un ente valorante. El espíritu del hombre no es solamente una potencia que capta las cosas y enuncia juicios de realidad. El hombre vive más en función de lo que debe ser que de lo que es. Esto es natural en el hombre; su realidad es esencialmente evolutiva, histórica, prospectiva. La inteligencia humana es finalmente una facultad al servicio de la vida, de la libertad que se autodetermina. Tratar al hombre como un ser estático es cosificarlo. El hombre es acción.

Entre los valores que se propone el hombre hay diferencias y a veces oposiciones, de aquí surge el serio problema de una jerarquía de valores. Todos los valores valen, pero no todos valen lo mismo. En caso de conflictos de valores debemos optar. Esta opción es muchas veces dramática. Renunciar a un valor inferior para alcanzar otro superior es un sacrificio. Hay en la vida del hombre siempre una exigencia de automortificación como condición de la auténtica realización. Negarse a sí mismo es la mejor manera de encontrarse a uno mismo.

Este problema del conflicto entre valores se convierte en un tema complicadísimo al pasar del plano individual al social. El conflicto personal se duplica por las discrepancias entre las diversas escalas de valores de los miembros de la colectividad. Además la vida en sociedad presenta muchas realidades que vienen a engrosar el dominio de lo valorativo.

La búsqueda del bien aparece en el hombre como una conducta valorante. El hombre es un ser que aprecia las realidades. El término valor tiene un trasfondo histórico económico. El hombre aprecia bienes, es decir realidades concretas. El valor no es el bien, sino la medida en la que el bien es interesante. En una economía de mercado ese valor se manifiesta por el precio. Este significa, por parte del productor, la apreciación del esfuerzo que le ha costado la consecución de aquel bien y, por consiguiente, la estimación de las condiciones en que está dispuesto a cederlo. Por parte del consumidor, el valor es el esfuerzo que éste está dispuesto a efectuar para alcanzarlo. *"En una forma de uso económico, "el valor" de algo es, en un sentido, una propiedad intangible agregada a un material tosco y primitivo por un productor que realiza un trabajo sobre él y por un consumidor que*

realiza un trabajo para obtenerlo. La medida de este valor agregado es una función de ambos" [3]. En un sentido más general, el valor no significa el aprecio de un producto en un mercado, sino simplemente el peso estimativo con que nosotros cargamos a un objeto, acción o persona. *"En el uso psicológico, sociológico y antropológico, el 'valor' de un objeto o de un estado de cosas es, un poco comparativamente, su valencia positiva o negativa"* [4].

En la experiencia concreta, los valores se nos dan como representaciones mentales o entidades abstractas que nos sirven de criterio de valoración o de estimación de cierto tipo de realidades. Los valores como realidades abstractas son difíciles de precisar. J. J. Arévalo, en La Filosofía de los valores en la Pedagogía, nos dice lo siguiente: *"Al mundo de los bienes (individuales, concretos, perecederos) se suma el mundo de los valores: entidades imprecisas, distantes, sin forma y sin materia, que arrastran consigo nuestra voluntad con más continuidad y más eficacia que los propios bienes, con entera y alegre adhesión de la persona"* [5].

El hombre es un ser intencional. Tal realidad es posible por que el hombre es un ser inteligente que se vive en el tiempo. El pasado está presente en su actualidad bajo forma de reminiscencias de sus vivencias pasadas. Dicha memoria vital no significa exclusivamente una memoria cognoscitiva. Los hábitos, las actitudes, los rasgos de personalidad son fruto de las vivencias pasadas. Por otra parte, el hombre está instalado en un presente que se le manifiesta como su situación actual a la que debe responder adaptándose a ella. La conducta del hombre no depende exclusivamente de lo que ha sido, sino de cómo perciba su situación actual. En este aspecto está presente todo el acerbo de experiencias pasadas que se mantienen en la memoria. Pero también están presentes las prospecciones del futuro. Como escribe Lavelle en Las Potencias del Yo: *"Nos hallamos siempre situados en el presente y no podemos representarnos el pasado y el porvenir sino como dos formas de la presencia: el pasado constituye para nosotros tan sólo un recuerdo presente, y el porvenir una imagen presente cuya realización esperamos o deseamos"* [6].

El hombre es un ser actuante, un ser de conductas. Nuestra vida es una autorrealización indefinida. La vida es un llamado de lo que es a lo que todavía no es pero que juzgamos que debe ser. La actividad humana es una orientación hacia lo que será. Por esto, para el hombre el porvenir es el do-

minio de la acción. *"El porvenir es el dominio de lo posible, del acto creador y del ejercicio de la libertad. Lo que se nos pide no es que seamos sino que realicemos nuestro propio ser. La idea de acto es inseparable del porvenir, así como la idea de ser es inseparable del pasado; el pasado puede parecer estático, pero el porvenir es siempre dinámico; puede conocerse el pasado, mientras que el porvenir sólo pide ser realizado"* [7].

Por tal razón el hombre es un ser intencional. Se orienta hacia algo. No me refiero aquí a la intencionalidad cognoscitiva en la que dirigimos nuestra capacidad de conocimiento hacia una realidad pasada, sino a la capacidad activa de orientarnos hacia metas. Dicha orientación hacia el futuro, hacia lo posible, tiene asidero en nuestro ser actual. Nuestros impulsos, nuestras motivaciones sirven de elementos dinámicos de nuestro actuar. Por otra parte, nuestro potencial cognoscitivo nos presenta las metas bajo forma de fines y medios. Sin embargo, todos los elementos de un pasado o de un presente que injertemos en la acción, no tienen sentido sino en la medida en que se coalicionan con el futuro que los llama a ser. El valor es esencialmente parte de este futuro. Por eso no es un ser sino un deber-ser.

Al orientarse hacia el futuro, el hombre percibe su horizonte como un cúmulo de posibilidades. Pero si sus posibilidades son enormes, sus recursos son limitados. No poseemos más que un medio de acción: nuestra propia vida. De aquí surge la necesidad de un principio de economía: alcanzar el máximo de rendimiento con los recursos limitados de que disponemos. Por eso debemos elegir, preferir.

La preferencia implica, por una parte, un contenido. Toda elección es elección de algo. Este algo es un bien para nosotros. Pero el bien no es bien para nosotros sino porque lo cargamos de valor. Por tal razón, toda preferencia implica, por otra parte, una valoración. El acto de preferencia es acompañado de un acto de estimación, consciente o inconsciente.

La realidad de la valoración nos presenta un problema psicológico importante. ¿Son los valores, es decir nuestros criterios de estimación, los que determinan nuestras escogencias? o, al contrario, ¿son las preferencias, es decir finalmente nuestros impulsos o motivaciones, las que determinan nuestras valoraciones? De hecho, la resolución de dicha alternativa no se puede hacer a priori. En cada caso concreto, la situación es diferente. A veces instauramos nuestros impulsos en elementos directores y tratamos de

racionalizar nuestra conducta mostrándonos que, de alguna manera, estamos realizando algo valioso. Otras veces elegimos lo valioso y nos imponemos una autodisciplina. Si tal es el caso, surge de inmediato la siguiente pregunta: ¿De dónde provienen esos valores que posea la fuerza enorme de contrarrestar los impulsos naturales del individuo? Este es un problema fundamental.

Para poder afrontar responsablemente su circunstancia histórica y vivir así una vida realmente humana, el hombre debe tener una idea de sí mismo que le permita evaluar los hechos y proyectar su futuro. La vida del hombre es una perpetua búsqueda, en la que la autenticidad se confirma en la acción. Esta se convierte en personal, es decir, en realmente humana, cuando encarna un proyecto de realización de la idea que el hombre tiene de sí mismo. La moral forma parte de este proyecto y aparece frecuentemente como un conjunto de reglas que establecen lo que no se debe hacer.

El deber es uno y múltiples. Su unidad proviene de la unidad de nuestra propia existencia. El deber es la exigencia unitaria de realización de nuestro ser. Sin embargo, esta unidad fundamental contiene una necesaria pluralidad. La perfección no se alcanza de una vez por todas. Es una meta límite hacia la cual tendemos por actos parciales y limitados. En la lógica misma de la vida moral está el realizarse a través de los actos, pero ningún acto concreto me da la perfección, aunque me acerque a ella.

Por esto podemos hablar de deberes. Entendemos por deberes (en plural) las diferentes exigencias del deber en las diversas circunstancias de la vida del hombre. El ser del hombre es complejo y su perfección por consiguiente no es simple. Desarrollar un aspecto parcial, descuidando los otros aspectos, es traicionar la unidad de la vida y de sus exigencias. Ahora bien, el hombre posee una inteligencia limitada. Al presentarse la exigencia unitaria del deber de perfeccionamiento lo hace bajo forma de un enunciado general carente de contenido concreto: hay que hacer el bien y evitar el mal. Surge necesariamente la pregunta complementaria, ¿qué es bueno y qué es malo? A esta interrogación podemos responder en términos generales diciendo que lo bueno es lo que nos permite desarrollar en nosotros la humanidad y malo lo que nos aparta de esta meta. Pero estos principios aunque posean validez universal no son operacionales. El bien ha de ser buscado en la acción y ésta es concreta, particularizada. Por tal razón tenemos que darnos preceptos más concretos. Estos preceptos pueden ser

enunciados generales sobre ciertas dimensiones de realización de la vida del hombre que nos aparecen como imprescindibles. Decimos por ejemplo: la vida humana debe ser respetada. Ponemos de relieve un valor. Entendemos por valor ciertas metas generales que sirven de pauta de las acciones concretas. Pero, los valores en sí mismos, son también inaccesibles. Lo que nos es dado realizar es acciones que correspondan a ciertos valores y acciones que contradigan dichos valores.

6. El Problema moral en el mundo actual

La realidad moral es un fenómeno de todos los tiempos. Los hombres siempre han buscado normas de acción que orienten su conducta y se han regido por ellas, aunque en su actuar cotidiano las incumplan parcialmente. Por esto, el problema moral del mundo contemporáneo no podemos ubicarlo solamente al nivel del grado de cumplimiento o incumplimiento de las normas socialmente establecidas. La dificultad es más profunda. Lo que está en crisis es la moral misma.

En el mundo actual, los cambios sociales y técnicos han sido vertiginosos. Esta evolución ha afectado profundamente las vivencias morales. Por una parte, el objeto de las preocupaciones morales se han visto agrandado por la problemática social de la actualidad. Por otra parte, los apoyos tradicionales de la moralidad se han visto disminuidos por los cambios radicales ocurridos, tanto a nivel de la cultura como de las relaciones sociales en general.

En cierta manera, el hombre actual se encuentra solo, sin apoyo, ante un gran dilema moral surgido en la actualidad histórica: aceptar el mundo social en que vive con sus imperfecciones, sus injusticias y arbitrariedades, o luchar decididamente por su transformación. Según la concepción tradicional, las normas morales deben orientar la acción del hombre, para que éste pueda actuar con la debida corrección en su quehacer diario. En una sociedad estática, dichas normas vienen de la sociedad; reflejan su estructura social y sus tradiciones culturales. El individuo las asimila bajo la forma de la conciencia moral, que lo juzga interiormente, y encuentra la comprobación de la corrección o incorrección de su actuar en el consenso social. Pero, en una sociedad en proceso de transformación el apoyo social se quiebra. La propia conciencia entra en crisis y el hombre tiene que inventarse sus propias normas.

La realidad moral refleja necesariamente las vivencias sociales. Los cambios profundos, que ha tenido la sociedad actual, tienen forzosamente consecuencias a nivel moral. Por ello, para hacerse una idea de la crisis moral que vive el hombre actual, es menester enfocar las características fundamentales del mundo contemporáneo.

Los últimos siglos se han caracterizado por ser épocas de desarrollo agigantado del dominio del hombre sobre la naturaleza. Los progresos de las ciencias naturales han permitido al hombre establecer un desarrollo tecnológico extraordinario. El ser humano ha dominado en cierta medida el cielo, la tierra y el mar. Sin embargo, este progreso material no implica necesariamente un progreso moral. El aumento de la producción ha implicado un aumento de la explotación del trabajo humano, una concentración enorme de capitales en pocas manos, en pocas palabras, una situación de gran injusticia.

El desarrollo tecnológico pone en manos del hombre los instrumentos de su posible realización o de su aniquilamiento. Las drogas, la energía atómica, las sustancias químicas, implican una responsabilidad social extraordinaria. Pero, la moral tradicional está elaborada en términos de normas individualistas alejadas de la dimensión social del problema actual. El hombre que aspira a responsabilizarse plenamente de su situación histórica no encuentra en las morales tradicionales un apoyo claro a las exigencias de acción efectivas.

El desarrollo tecnológico ha minado, en muchos aspectos, la confianza tradicional en la religión. El hombre ha adquirido un sentimiento de confianza en sí mismo. Pero, como las religiones han sido las grandes transmisoras de la moral y sus defensoras más destacadas, las normas morales se encuentran en este sentido a la deriva. Asistimos actualmente a la muerte de Dios, como un efecto de la muerte de la autoridad en general. El hombre aspira a la fraternidad, a la igualdad, es decir, a una relación social horizontal y no vertical, como la que implica la vivencia religiosa.

La visión tradicional de la religión se fundamentaba en un esquema de sumisión; ésta funcionaba de arriba a abajo. Dios, el rey, el padre o el maestro, ejercían su dominio con una autoridad todopoderosa, inapelable y sagrada. Pero, la sociedad actual ha roto en parte este esquema de sumisión. El surgimiento del sentimiento democrático ha traído necesariamente

la muerte del padre como figura de autoridad; en una situación similar se encuentran las otras figuras de autoridad, el gobernante, el sacerdote o el maestro.

Esta realidad ha afectado profundamente a la Iglesia Católica, la más autoritaria de las religiones cristianas. La figura del Papa, como representante de la divinidad, ha cedido el paso a la espiración más democrática de una Iglesia que se presenta como pueblo de Dios. En mayor medida, los obispos y sacerdotes han visto disminuido su prestigio casi mítico. Los feligreses han reaccionado contra el clérigo y éste contra sus autoridades. Ciertamente todavía existen algunos jerarcas de la Iglesia que pretenden imponer su autoridad con medidas autoritarias. Pero, cada vez más, los cristianos reaccionan con indiferencia ante sus exigencias.

A nivel político, la evolución política ha marcado un crecimiento del sentimiento democrático. La democracia significa el reino de los hermanos, contrapuesto al reino autoritario del padre, que significaba el dominio del monarca. Esta ruptura con la autoridad política no es una realidad efectiva, sino un sentimiento creciente. Todavía existen en el mundo una serie de regímenes dictatoriales que se imponen a la fuerza con medidas autoritarias. Sin embargo, la reacción contra las dictaduras es un síntoma de una aspiración democrática que ha surgido en los más diversos países.

A nivel escolar, los métodos participativos desautorizan, cada vez más, al maestro que se imponía sin sentido crítico desde su trono magistral. El surgimiento de una serie de autores que atacan de frente la escuela tradicional son un síntoma de una actitud similar. La autoridad social está en crisis.

A nivel familiar, la ruptura con la autoridad paterna es más evidente. La independencia que los hijos han tomado al integrarse en los medios de trabajo ha favorecido, sobre todo en las ciudades, la disminución de la figura del padre. Esto ha traído en el ambiente moral un cambio con respecto a la moral familiar, sobre todo en sus consideraciones sexuales.

Las modificaciones de la moral sexual son en el fondo una manifestación evidente de la crisis estructural de la moral. Lo sexual no afecta en forma clara la estructura misma de la sociedad. Esto nos lleva a preguntarnos si las transformaciones en la moral sexual no son sino un subterfugio

mediante el cual se esconde la crisis misma de la fundamentación de lo moral.

El siglo XX vive una crisis social profunda. En los siglos pasados se llegó a una sobrevaloración de lo individual. En nuestro tiempo, se ha ido tomando conciencia progresiva de la importancia de la dimensión social del ser humano. Los pensadores más conservadores hablan de una responsabilidad social de los individuos y de las empresas. Los pensadores más avanzados se plantean la necesidad de una tesis revolucionaria y sostienen la necesidad de llegar a un nuevo tipo de sociedad, basada en una concepción socialista en la que los trabajadores sean quienes manejen los medios de producción.

Esta crisis social, en sus diversas modalidades, plantea problemas a la conciencia moral actual, para los cuales la moral tradicional no tiene soluciones adecuadas. En el fondo, lo que está en crisis es la moral cerrada.

A principios de siglo, Bergson nos planteaba en sus obras una visión de la moral que dejaba ver la profunda transformación que vive nuestro tiempo. Nos hablaba de una moral cerrada y de una moral abierta. Lo que Bergson llamaba una moral cerrada, algunos de los autores modernos lo llaman una moral código, una moral del deber, una moral sociológica. Se caracteriza por aceptar las normas socialmente instituidas y aplicarlas indiscriminadamente bajo los efectos de la presión social. En la moral cerrada, la conciencia moral se basa en el temor a la autoridad, mientras que la moral abierta se basa en la generosidad, en la creatividad moral personal, en la búsqueda de nuevos horizontes. La moral abierta, por esto, es una conquista. Es evolutiva y solamente puede ser vivida por un hombre psicológicamente adulto, mientras que la moral cerrada es legalista. La moral abierta es fruto de la creación y de la invención de los hombres que pueden vivir su vida con plena responsabilidad.

Ante la crisis de la moral tradicional, la época actual exige una moral abierta. Sin embargo, los procesos educativos actuales no la favorecen. Muchos hombres perciben los defectos de una moral cerrada, pero no se sienten capaces de afrontar los desafíos de la creatividad moral.

Como explicaba Erich Fromm, a propósito de la sumisión del pueblo alemán ante las exigencias irracionales de Hitler, los hombres actuales le

tienen miedo a la libertad, en lo que ésta implica de necesaria aceptación de una cierta soledad, de una exigencia de creatividad, de afrontamiento, de autodeterminación.

Nuestra sociedad es ambigua. Por una parte, ha creado una necesidad de libertad y de participación. Por otra parte, mantiene sistemas de educación y de funcionamiento social de tipo autoritario. Esto se refleja en la crisis de lo moral.

Para enfrentar esta crisis, Erich Fromm nos habla de dos tipos de moral. Por un lado, la moral autoritaria supone que la mayor virtud es la obediencia a una autoridad exterior al hombre que impone irracionalmente sus preceptos. Por otro lado, la moral humanista supone que el hombre es el único artífice de su vida y que su moral debe tomar al hombre como meta y como sujeto autónomo de la búsqueda del bien.

La época actual se caracteriza por una reacción contra la moral autoritaria, que se desvía frecuentemente hacia un rechazo puro y simple de lo moral. Esto implica una crisis profunda de la moralidad moderna. En lugar de escoger una moral humanista, el hombre actual prefiere escoger la no moral.

Ante una moral humanista, el mundo actual nos impone una opción existencial. Nuestra relación con el mundo y con la sociedad tiene que ser una responsabilidad libremente asumida. Tenemos que comprometernos con el momento histórico en que vivimos y responder a sus desafíos.

Las escapatorias más frecuentes a esta necesaria respuesta libremente asumida ante el mundo actual, son el nihilismo y el conservadurismo. El primero, al tomar al narcisismo como meta, pretende negar la seriedad de los desafíos de las circunstancias históricas. El segundo, según palabras de Kolokowski, es la victoria de aquella parte de la naturaleza humana por la que el hombre se asemeja a la cosa, y se caracteriza en cuanto al talante moral por ser un sistema de autodefensa, frente a la obligatoriedad de las decisiones morales. El conservadurismo termina consagrando la moral cerrada como la única moral y se refugia en el código moral, es decir, en el conjunto de las normas socialmente instituidas, como en un refugio aparentemente válido. Pero estos preceptos jerárquicamente organizados y pretendidamente correctos, nos hace cómplices de las contradicciones de la situación social en que vivimos.

La moral humanista es el gran desafío a la conciencia moral actual. Asumirla es un problema serio. Por una parte, implica una acción consciente de enfrentar el riesgo de tomar decisiones ante hechos a veces poco claros, comprometedores y que frecuentemente nos traen problemas existenciales. Por otra parte, ante la confusión social actual, la moral humanista nos exige tratar de encontrar una línea de interpretación prospectiva de la realidad.

El gran problema para la moral actual es realmente saber a dónde queremos ir y por qué. Mientras no exista un pleno convencimiento de la sociedad a la que debemos llegar, nuestras acciones estarán regidas por los instintos o por las normas heredadas de sociedades antiguas, que no funcionan en el ambiente actual. Nuestra intención en estos apuntes no es responder dicha pregunta fundamental, sino plantear la dimensión dentro de la cual se plantea el problema moral contemporáneo.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. LECLERCQ, Jacques. **Les Grandes Lignes de la Philosophie Morale.** J. Vrin. París. P. 249. 1954.

2. ETIENNE, Jacques. "La nature est-elle un critère de moralité?". **Revue Philosophique de Louvain.** Tome 64. Nº 84. Pp. 584-585. Nov. 1966.

3. WALLACE, A. F. C. **Cultura y personalidad.** Paidós. Buenos Aires. P. 127. 1963.

4. **Ibídem.**

5. AREVALO, J. J. **La Filosofía de los Valores de la Pedagogía.** Buenos Aires. P. 16. 1939.

6. LAVELLE, Louis. **Las Potencias del Yo.** Sudamericana. Buenos Aires. P. 19. 1954.

7. _____ . **Op. cit.** Pp. 27-28.

segunda parte

prolegómenos para una ética profesional

Introducción

Nuestro mundo actual vive un vertiginoso cambio de civilización y un profundo drama económico-social. La introducción de las técnicas modernas y los modos de producción de nuestro sistema capitalista han modificado, en pocos años, las maneras tradicionales según las cuales los hombres abordaban los problemas cotidianos de su existencia. La tranquilidad de la Costa Rica del siglo pasado ha cedido el paso a un país abierto al mundo de las grandes urbes y de la gran industria.

Nuestro mundo está en plena transformación, tanto a nivel económico como a nivel político. Estos cambios afectan necesariamente la vida profesional. Pues la profesión se ejerce siempre en una sociedad concreta, ubicada históricamente, de cuyas grandezas y miserias participa. Las *profesiones* no son más que las diversas manifestaciones de la división del trabajo a través de los tiempos.

La verdadera comprensión de nuestro quehacer profesional y de sus implicaciones morales requiere un planteamiento amplio, en el que se tomen en cuenta no solamente las exigencias individuales del actuar responsable, sino la visión crítica del mundo en que nos desenvolvemos. La impetuosidad de las transformaciones sociales a que asistimos exigen una *reflexión ética actualizada.* Las viejas normas de la moral de nuestros antepasados no se adaptan a cabalidad a las demandas de las nuevas estructuras sociales, económicas y culturales en que vivimos. Para usar una expresión de

Bergson, debemos partir de una moral abierta que siga el dinamismo de la vida. Para los viejos moralistas, algunos de nuestros planteamientos pueden parecer un tanto arbitrarios y a veces hasta parciales.

Ciertamente no podemos perder, so pretexto de modernidad y de actualización de la ética, los frutos de la reflexión y de la vivencia morales de tantos hombres eximios del pasado. Pero, las circunstancias de nuestro mundo actual contrastan, de manera evidente, con las situaciones históricas en que surgieron muchos de los más grandes sistemas morales. Esta *diversidad de circunstancias* nos obliga a buscar nuevas formas concretas y a descubrir aplicaciones y principios adaptados a situaciones renovadas y a veces totalmente originales.

La reflexión ética posee un cierto grado de certeza y una mayor dosis de audacia. En el mundo de lo humano todo aquello que se acerca a los problemas más vitales es siempre discutible. Es imposible resolver el drama de la existencia humana con la precisión de una ecuación matemática. Tal es nuestra condición humana. Tomar posición sobre los temas centrales de la vida es siempre un riesgo, pero un riesgo necesario. No podemos evitar la encrucijada. La vida misma nos obliga a escoger, aunque frecuentemente nos niegue las luces necesarias.

La reflexión ética sobre la profesión no es un lujo; muy por el contrario, es una necesidad existencial fundamental. A través de la vida profesional pasan las grandes vías del mundo contemporáneo. En la profesión se reflejan los problemas esenciales de nuestro tiempo y la posición que tomemos al respecto compromete toda nuestra existencia.

Para nosotros, que partimos de una *ética de la responsabilidad*, esta respuesta ante el desafío profesional debe ser el fruto de un compromiso conscientemente asumido, porque, cuando nosotros no asumimos nuestra posición vital y social, otros escogen por nosotros y normalmente en contra nuestra. Los moralistas tradicionales, al considerar los problemas relativos a la vida profesional, nos hablan de *Deontología*, lo que etimológicamente significa, tratado del deber. El mismo título refleja una posición moral autoritaria, lo que algunos llaman moral de los *códigos impuestos* drásticamente y cumplidos sin sentido crítico como una *exigencia de obediencia*. Pero esta obediencia está siempre manipulada en función de intereses de clase. Por ello la visión deontológica posee un *cariz casuista* que

debemos evitar y descuida cuidadosamente el análisis de los determinantes sociales del ejercicio profesional.

La profesión tiene un *doble aspecto*, individual y social. Es *individual* en cuanto se ejerce en parte individualmente. Pero es *social*, en cuanto su misión es social y las condiciones de posibilidad del ejercicio profesional están determinadas por el sistema económico que rige en una sociedad. Por ello, la reflexión sobre tópicos sociales tiene un profundo sentido en la comprensión ética de la profesión. Como puente de unión entre lo personal y lo social, la profesión no puede ser comprendida plenamente y asumida responsablemente, si no se toman en cuenta ambos puntos de apoyo.

La profesión implica acciones que dependen fundamentalmente de nosotros y acciones en las cuales somos simplemente copartícipes. Por ello, la ética profesional no puede ser vista independientemente de la *ética social.*

La ética profesional tiene dos aspectos, íntimamente interrelacionados. Por una parte, se presenta una *ética del profesional* que consiste en establecer la corrección de la ejecución individual respecto a una profesión socialmente instituida. Por otra parte, existe una *ética de la profesión* que consiste en determinar las condiciones y las modalidades del desempeño social de la profesión misma, es decir, del conjunto de profesionales actuando con relación a la estructura y al funcionamiento de la sociedad. La ética de la profesión es un problema de ética social.

La acción moral, como acción humana que es, se manifiesta como una acción transitiva que parte de un agente, el agente moral, y recae en un paciente, quien sufre las consecuencias de nuestra acción. La distinción entre la moral individual y la moral social se fundamenta en la distinción entre el *agente moral individual y el agente moral socializado.* En el primer caso, el agente asume la responsabilidad total del caso y debe responder de todas sus consecuencias. En el segundo caso, el agente individual es responsable de su acción, pero no puede asumir como únicamente suyas las consecuencias positivas o negativas del caso, pues éste no depende solamente de él. La ética social cubre así el análisis de aquellos aspectos de la realidad moral para cuya realización es necesaria la presencia activa de varios agentes morales interactuando socialmente. Tiene pues como objeto, el estudio de las acciones en las que somos copartícipes, coautores. De aquí surge el

problema personal de la moral social. Nuestra *responsabilidad es compartida.* Somos responsables del éxito o del fracaso, pues las cosas no se hacen sin nosotros. Pero no somos la causa única del éxito o del fracaso, pues las cosas no las hacemos sólo nosotros. Los mecanismos que determinan las soluciones no están en nuestras manos, pues estas soluciones solamente se obtienen por medio de una respuesta política.

Tomemos un ejemplo. Tanto el asesinato como la guerra se encuentran cubiertos por el precepto moral que prohíbe matar. Pero su dimensión es diferente. En el caso del asesinato el agente moral asume individualmente la plena responsabilidad. En el caso de la guerra, la responsabilidad es compartida, pues nadie, ni aun el rey o el presidente, puede hacer una guerra solo.

Para plantear adecuadamente el problema de las profesiones es necesario analizar los frutos históricos de la *división del trabajo*, la creación de clases sociales en dicha división del trabajo y las deformaciones que sufren las diversas profesiones por efecto de las contradicciones mismas del sistema social y económico en que se ejercen.

Frecuentemente, al hablar de los problemas morales de la profesión, tomamos en cuenta únicamente aquellas realidades que dependen de la acción directa del profesional. Desde este punto de vista, la competencia profesional se convierte en uno de los ejes centrales de la reflexión moral. Igualmente el respeto al cliente, del cual se deriva la exigencia del secreto profesional, toma un papel central. Pero el análisis de la función misma de la profesión que se ejerce, no es visto como uno de los problemas fundamentales de la ética profesional. Esta omisión es grave y tiene consecuencias serias.

Al descuidar la ética de la profesión, la mayoría de los moralistas terminan siendo *cómplices de las deformaciones sociales* de las diversas profesiones, pues sus planteamientos éticos están al servicio de los intereses de clase de los grupos dominantes. Por ejemplo, si el derecho está definido en una sociedad como un medio de sostener los privilegios de una oligarquía, una ética que plantea como único deber del abogado el tratar con honradez, diligencia y esfuerzo los asuntos, no es, de ninguna manera, adecuada, pues elude el vicio de la base misma.

De hecho, la moral del profesional al estilo tradicional comete el error de no darse cuenta de que la moral del profesional depende de la moral de la profesión. En el fondo, lo que sucede es que se ha tomado como buena la situación social de las profesiones. Esta santificación del papel de las profesiones es, cuando menos, arbitraria; socialmente nociva a los intereses de las clases populares, porque la moral instituida responde a los intereses de los grupos dominantes.

Nuestra posición ética debe partir de una toma de conciencia de la situación real del ejercicio de la profesión en nuestro sistema capitalista. Ella nos plantea un problema moral muy serio, pues no podemos eludir nuestro compromiso laboral, mientras se realizan las transformaciones sociales, económicas y políticas que permitan un ejercicio profesional plenamente humano. Pero, al mismo tiempo, no podemos hacernos cómplices del sistema al ejercer la profesión dentro de los cánones que nos impone.

En el presente trabajo, partimos de una ética de la responsabilidad, casi podríamos decir, de una *ética del compromiso*, pues el compromiso es la dimensión fundamental del comportamiento moral responsable.

1. Etica humanista

La *ética* es aquella rama del saber que se ocupa de estudiar la conducta moral del hombre. La *ética profesional* es aquella parte de la ética que tiene por finalidad el analizar las particularidades de la conducta moral en el quehacer profesional.

La ética como disciplina intelectual sobrepasa la observación fáctica para proyectarse hacia los fundamentos mismos de la conducta. Como tal supone una concepción del hombre. En el presente trabajo partimos de una *concepción humanista*. Consideramos al hombre como sujeto responsable de su acción y concebimos el bien como la realización plenaria de la humanidad.

Nuestro punto de partida tiene bastante similitud con el planteamiento de Erich Fromm, quien distingue la *ética autoritaria*, irracional e impuesta al hombre por la fuerza, y la *ética humanista*, antropocéntrica y racional. Para Fromm, *"la Etica Autoritaria niega formalmente la capacidad del hombre para saber lo que es bueno o malo; quien da la norma es*

siempre una autoridad que trasciende al individuo" [1]. Mientras que la Etica Humanista *"en contraste con la Etica Autoritaria, puede distinguirse tanto por un criterio formal y otro material.* Formalmente *se basa en el principio de que sólo el hombre por sí mismo puede determinar el criterio de virtud y pecado, y no una autoridad que lo trascienda.* Materialmente *se basa en el principio de que lo 'bueno' es aquello que es bueno para el hombre y 'malo' lo que le es nocivo, siendo el* único criterio de valor ético el bienestar del hombre" [2].

La moral es un hecho individual y social. Las grandes religiones acompañan sus ritos religiosos con un complicado aparato de prescripciones, positivas y negativas, denominadas morales. Los educadores, los padres y los maestros, suelen ofrecer a sus educandos criterios de conducta y órdenes concretas a través de todo el proceso educativo. Cada sociedad tiene sus normas y valores que impone a sus miembros. Estas prescripciones y estos mandatos reflejan en el fondo la estructura social y económica propia de cada sistema. Por ello, para poderlas captar en forma adecuada hay que desligarse del sistema socioeconómico que se sirve de estos mandatos morales para sostener sus intereses y abrirse a un nuevo horizonte, el de aquellos que no son favorecidos por la situación establecida. La *ética socialmente instituida* siempre es una ética autoritaria. Unicamente una ética humanista, una ética abierta, puede ser una *ética revolucionaria.* Pero tal ética cuestionadora del sistema solamente puede darse como una ética de la responsabilidad histórica. Pero ésta implica un profundo grado de compromiso individual.

Toda ética supone la concepción del hombre como *libertad autocreadora.* Un ser incapaz de conducirse libremente no podría presentar una conducta moral. Por ello toda ética, consecuente consigo misma, supone la existencia de la libertad como un postulado básico. Pero la libertad no es una cosa que se posee, sino una capacidad que se ejerce siempre en las circunstancias históricas en que se vive. La libertad supone una *capacidad de decisión* y un *campo de posibilidades* de decisión. El sistema educativo y las circunstancias vitales agrandan o empequeñecen nuestra capacidad de decisión. Pero una educación para la obediencia, para la resignación ante las injusticias del sistema, es necesariamente una educación empequeñecedora. El grave problema de la ética tradicional es que, en el fondo, no tiene confianza en el ser humano y, en lugar de prepararlo para el riesgo y la aventura existencial, lo programa como a un robot al servicio del sistema

establecido. Por otro lado, el campo de posibilidades depende de factores naturales y de factores históricos. Los factores naturales son nuestras capacidades innatas, por ejemplo, el grado y tipo de inteligencia. Los factores sociales e históricos son los más determinantes, pues cubren toda la gama de posibilidades de acción. Nuestro sistema capitalista se dice defensor de la libertad, pero, en el fondo, esta defensa de la libertad es la defensa de un sistema explotador en el que la mayoría de los hombres tienen un campo de libertad casi nula; aunque nunca es nula, pues nos queda siempre la libertad de rebelarnos.

Se actúa moralmente, cuando nuestras acciones están determinadas por la decisión de realizar lo que nuestra conciencia interior nos presenta como bueno o como malo. Las reglas morales pretenden imponerse a las personas como un *imperativo de conciencia* independientemente del enjuiciamiento social. Pero las normas morales nos vienen de la sociedad y dependen finalmente de ella. De aquí que *toda renovación moral es una renovación social y toda renovación social es una renovación moral.* Por ello una ética humanista que enfrente al sistema establecido no puede desligarse de la acción política y económica, pues en el fondo no es sino uno de los aspectos del proceso revolucionario.

La moral nos aparece siempre como una realidad valorativa. Las morales son conjuntos de *normas,* con respecto a las cuales cierto tipo de cosas o actos son valorados. Las acciones consideradas válidas son denominadas *buenas* y las acciones inválidas son llamadas *malas.* Como es de suponer, existen otras acciones o cosas que no pueden ser enjuiciadas correctamente por una norma moral. Este tipo de realidades forma el mundo de lo *amoral.*

Los valores son realidades que se afirman como valiosas en sí mismas. Un *valor* no es un medio para alcanzar alguna otra cosa, sino que es un *fin en sí mismo,* que merece ser buscado por lo que es. Por esto el valor está a la base del *deber-ser.* El valer no coincide totalmente con el ser. El valor posee un *carácter prospectivo,* mira hacia adelante y orienta la acción. Es una exigencia de llegar a ser o de seguir siendo. La vida humana es una búsqueda constante de realización de valores. El ser humano es un ser valorante. El hombre vive más en función de lo que debe ser, que en función de lo que es. Su realidad es esencialmente evolutiva, prospectiva, en una palabra, histórica. El hombre es acción.

Entre los valores que se propone el hombre hay diferencias y a veces oposiciones. De aquí surge el serio problema de una *jerarquía de valores.* Todos los valores valen, pero no todos valen lo mismo. En caso de conflictos de valores, debemos optar. Esta opción es muchas veces dramática. Este problema se convierte en un drama más agudo al pasar del plano individual al plano social. El conflicto se multiplica por las discrepancias entre las escalas de valores de los miembros de la colectividad y por la pluralidad de problemas sociales.

A este nivel, la ética humanista tiene que afrontar una serie de decisiones. Los valores que prevalecen en una sociedad son aquellos que mejor sirven a los intereses de sus grupos dominantes. Este hecho en sí no condena esos valores, sino que nos obliga a enjuiciarlos. La primera pregunta que tenemos que hacernos es *si estos valores realmente valen.* Frecuentemente tendremos que reconocer el valor de los valores enunciados por la ética tradicional. En segundo lugar, tenemos que preguntarnos si a esos valores tradicionales *se les ha dado su verdadero valor.* Un valor determinado puede estar sobrevalorado o despreciado. El conflicto más corriente se ubica al nivel de la escala de valores. En tercer lugar, tenemos que interrogarnos sobre *la relación existente entre las normas sociales y los valores* que dicen representar. Frecuentemente las normas sociales cumplen un papel que niega los fundamentos mismos del valor que dicen representar. A este nivel se producen las más grandes *argucias ideológicas* del sistema. Por ello, la ética humanista tiene que saber desenmascarar la moral tradicional.

Pero a la ética humanista no le corresponde únicamente depurar la moral tradicional. La vida del hombre es un esfuerzo creativo, y la ética debe serlo igualmente. La ética humanista debe saber descubrir los valores humanos olvidados o despreciados por el sistema y darles su verdadera altura.

2. Etica de la responsabilidad

Decíamos con Erich Fromm que la ética humanista supone que el hombre mismo es quien asume la responsabilidad de determinar lo que es el bien y el mal, escoger cuál debe ser su conducta y emitir un juicio de valoración sobre la misma.

Siempre que nos referimos a la conducta moral de los hombres te-

nemos que considerar, tarde o temprano, el problema de la *responsabilidad.* Etimológicamente, responsabilidad significa capacidad de respuesta. En ética, la responsabilidad designa la capacidad de responder de nuestros actos en función de nuestra escala de valores. Pero un hombre sólo puede responder realmente de lo que depende de él. Somos responsables *de lo que depende de nosotros* y en la medida en que dependa de nosotros. La libertad y la responsabilidad se encuentran así íntimamente ligadas.

La responsabilidad como respuesta implica necesariamente *algo de lo cual responder y alguien ante quien responder.* La responsabilidad se manifiesta así bajo un punto de vista *formal* y bajo un punto de vista *material.* El contenido de nuestra respuesta, aquello de lo cual respondemos, constituye el aspecto material. La manera como respondemos, ante quien respondemos, constituye el aspecto formal. Empecemos por abordar este último aspecto.

¿Ante quién responder de nuestros actos? En principio tenemos tres alternativas: somos responsables ante *Dios, los otros y nosotros mismos.* Estas tres alternativas no son excluyentes. Podemos ser responsables, al mismo tiempo, ante Dios y ante los otros, aunque de manera quizás diferente.

Para aquel que acepta la existencia de Dios y que considera que *Dios* juzga nuestros actos, el problema está formalmente resuelto: somos fundamentalmente responsables ante la divinidad. Para aquellos pensadores que, por el contrario, niegan la existencia divina o, al menos, su influencia en la conducta moral del hombre, quedan dos líneas posibles de respuesta: somos responsables ante los otros hombres o somos responsables ante nosotros mismos. Aquí de nuevo las alternativas no son excluyentes.

En las presentes consideraciones haremos abstracción de la responsabilidad ante Dios. Las razones de esta reducción se refieren fundamentalmente a las dificultades filosóficas de la demostración de la existencia de Dios.

Es indudable que para la moral tradicional es ante *nosotros mismos* que debemos responder de nuestra vida, de nuestra conducta moral. Esto es correcto si no se le toma como una exigencia única y autosuficiente.

El hombre es un ser que se hace. Nos hacemos a través de nuestra vida, en la que juegan un papel importante nuestras elecciones libres. Pero nuestras escogencias no son nunca arbitrarias, sino que, por el contrario, responden siempre a los desafíos de la existencia concreta. Cada uno de nosotros representa la *convergencia histórica de una serie de posibilidades, individuales y sociales, que exigen una realización óptima.* Este óptimun circunstancial, esta exigencia de asumir nuestro papel histórico, es lo que define nuestra *vocación humana.* Etimológicamente, vocación significa llamado. En su acepción teológica, vocación designaba el llamado divino. En un sentido humanista, vocación designa el llamado de nuestras propias potencialidades humanas que nos piden su realización plenaria. En otras palabras, vocación significa el llamado moral de ser plenamente humanos desde nuestra ubicación histórica concreta.

Toda persona comparte con todos los hombres una naturaleza similar. Sin embargo, dentro de los límites de la común naturaleza, los individuos difieren en cuanto a *constituciones,* psíquicas y corporales, y a *situaciones,* históricas y sociales. Los elementos constitucionales no son idénticos en todos los hombres. Cada uno de nosotros posee sus particularidades propias: de temperamento, de inteligencia, de sensibilidad, etc. Además, el hombre se vive en el espacio y en el tiempo. Clima, época, sociedad, familia y muchos otros factores más determinan nuestra situación.

Todos los elementos, psicológicos, sociales, ambientales y culturales, que le son dados a cada ser humano forman parte de su vocación. Nuestro destino no puede nunca ser entendido como una realidad fuera de la historia y de sus determinantes. Nuestras potencialidades básicas piden ser desarrolladas. La vocación supone una naturaleza perfectible. Es un llamado a ser más, siempre ubicado en el tiempo. Nuestra situación no es un elemento fijo: con nuestras vivencias variamos constantemente nuestra condición y los otros con sus acciones modifican también nuestra circunstancia. Nuestra vocación es finalmente el *llamado de nuestro ser a jugar su adecuado papel histórico.*

El mundo no es una entidad cerrada para el hombre. Por el contrario, es un elemento imprescindible para su vida. Desde el punto de vista ético, el mundo y la sociedad son para el hombre un enjambre de posibilidades, un *campo de acción,* al mismo tiempo que un *conjunto de limitacio-*

nes y de obstáculos. El hombre tiene un papel que jugar ante esas posibilidades y tiene que saber afrontar las limitaciones con verdadero realismo.

La persona no se hace nunca en el vacío. Parte de *elementos dados*, en sí misma y fuera de sí. Dichos elementos no son totalmente determinantes, aunque sí necesariamente condicionantes. En el mundo de lo personal, en el mundo de lo moral, lo ya determinado es limitativo. Cierra una serie de posibilidades y abre, con más factibilidad, un campo de acción posible. Cada persona forma parte de una colectividad humana que posee una historia. Este es un pasado que se prolonga hasta el presente y, al ser actuante en dicho presente, delimita las posibilidades del futuro.

Uno de los elementos dados a cada individuo por la historia es la *organización económica, social y política* en que se desenvuelve. Cada hombre nace en una comunidad de hombres que viven estructuras sociales y económicas que no han inventado, sino que han recibido y que determinan su actuación social. El ambiente social y cultural dentro del cual crecemos no lo inventamos, nos es impuesto. Nos injertamos en él por el nacimiento.

La responsabilidad es *englobante*. Cubre nuestra vida en toda su amplitud. Somos responsables de todo aquello que depende de nuestra acción. Por ello, el destino de la sociedad depende de nuestra responsabilidad. No soy solamente *responsable de mí mismo y ante mí mismo*. También soy *responsable de los otros y ante los otros*. La exigencia de ser plenamente hombres, el imperativo moral fundamental, nos fuerza a abrirnos al contacto con los otros para ser realmente nosotros mismos. La necesidad de vivir en sociedad no es solamente del orden biológico o material, es, también y sobre todo, del orden de lo moral. Somos responsables ante los otros, aunque no los conozcamos, pues ellos dependen de nosotros, como nosotros dependemos de ellos.

La responsabilidad social no significa tomar una actitud puramente pasiva y repetitiva. Solamente me afirmo como persona al asumir personalmente mi circunstancia, al responsabilizarme de ella. Pero hacerme responsable de mi circunstancia es también justificarla racionalmente. Sin embargo, mi razón no me dice muchas veces lo mismo que las ideas estereotipadas de mi ambiente. Las imperfecciones que afloran a la conciencia piden, exigen la búsqueda de su superación. Ese es nuestro deber moral. No siempre encontramos mejores soluciones que las soluciones imperfectas de

nuestros antepasados, pero es un deber moral tratar de encontrar un medio de superar lo dado.

La vida del hombre es riesgosa. Nunca tenemos una certidumbre plena del sentido correcto de nuestras escogencias. Pero estamos forzados a escoger un sentido a nuestra existencia y responder de esta escogencia con nuestros actos. La *fidelidad a nuestro ideal de vida* es una de las dimensiones fundamentales de nuestra responsabilidad. Esto es lo que podemos llamar *el ser auténticos.* En nuestra respuesta a los desafíos sociales debemos ser fieles a nuestros propios valores. Ceder a las presiones es actuar inauténticamente y, por consiguiente, irresponsablemente.

Nuestra acción se ve solicitada por situaciones confusas, ambiguas. Debemos responder de improvisto, arriesgándonos, inventando soluciones siempre discutibles. Sin fuerza moral el hombre no sería capaz de dominar la fuerza física que él mismo ha desatado, ni afrontar adecuadamente las presiones sociales. Etimológicamente, *virtud* significa "fuerza" y proviene de la misma raíz que la palabra "vir" que quiere decir varón. La moral por eso es fuerza orientadora de la vida, fuerza de enfrentamiento, fuerza de fidelidad, fuerza de decisión.

"La acción, en mi vida —nos dice Blondel— *es un hecho, el más general y el más constante de todos, la expresión en mí del determinismo universal; se produce aun sin mí. Más que un hecho, es una necesidad, que ninguna doctrina puede negar, puesto que esta negación exigiría un supremo esfuerzo, que ningún hombre evita, pues que el suicidio es todavía un acto; se produce aun a pesar mío. Más que una necesidad, la acción me aparece frecuentemente como una obligación, es necesario que se produzca por mí, aun cuando exige de mí una escogencia dolorosa, un sacrificio, una muerte. . . Hay que comprometerse bajo pena de perderlo todo. . . No tengo el derecho de esperar, ni tengo el poder de escoger. Si no actúo por mi propio movimiento, hay algo, en mí o fuera de mí, que actúa sin mí; y lo que actúa sin mí, actúa de ordinario contra mí. La paz es una derrota; la acción no sufre más atraso que la muerte"* [3].

Ruptura y adhesión son los dos polos dialécticos de la autoafirmación personal. La ruptura total es una afirmación en el vacío carente, por consiguiente, de sentido. La adhesión total es la creación de un vacío interior que elimina la vida personal y nos hace cómplices de las deformaciones

sociales. La responsabilidad no se entiende sin un cierto *enfrentamiento.* Este enfrentamiento surge de la acción, por las necesidades mismas del actuar. Afrontar es poner un frente. No se trata de una oposición vacía de sentido; tal es el enfrentamiento de las personalidades débiles. La real fuerza del enfrentamiento es finalmente creativa. Por ello el enfrentamiento auténtico parte de la adhesión a una escala de valores.

La responsabilidad supone además la *autoaceptación.* Aceptarse a sí mismo implica, por una parte, evaluar nuestras potencialidades reales y buscar nuestra realización en la línea de nuestra vocación humana. Por otra parte, la responsabilidad nos exige que asumamos nuestras acciones pasadas, tanto las buenas como las malas. Responsabilizarse es también asumir las consecuencias futuras de nuestros actos. Esto determina un elemento angustiante y dramático de la responsabilidad: en cada acto nos jugamos prácticamente toda la vida, pues las consecuencias del actuar se pueden prolongar por el resto de la vida.

Las *faltas de responsabilidad* son múltiples. Analicemos brevemente algunas de ellas. La *repulsa de la elección*, el *diletantismo* y el *fariseísmo* implican una carencia de entrega y una falta de dinamismo. La vida es riesgosa, pero la escogencia vital es ineludible. El diletante es aquel que quiere gozar de todo sin tomar en serio nada. En su conducta niega la seriedad de la fidelidad responsable. El fariseísmo es un juego de distorsión de la realidad, mediante el cual pretendemos aparentar ser lo que realmente no somos. Es una mentira con la que tratamos de engañar a los otros; pero que finalmente nos engaña a nosotros mismos, pues nuestras acciones terminan hablando por nosotros y evidencian nuestra irresponsabilidad.

La diferencia entre el *apóstata* y el *converso* nos puede mostrar en un ejemplo lo que son las diferencias existentes entre la respuesta auténtica y la respuesta inauténtica a la realidad. El apóstata es aquel que reniega de una convicción o compromiso por cobardía, influenciado por la búsqueda de intereses inmediatos poco nobles, mientras que el converso es aquel que cambia una convicción por otra que le parece más valiosa. En el primer caso hay una falta de responsabilidad, mientras que en el segundo estamos ante un *cambio de fidelidades.*

Estas consideraciones generales sobre la responsabilidad nos van a servir de punto de apoyo para hacer un análisis de la vida profesional, pues

toda profesión es fundamentalmente un campo de responsabilidad. La ética profesional no puede ser un simple *recetario moral*, pues eso sería encerrarse en las morales-códigos tradicionales, con su evidente carga autoritaria y su flagrante defraudación a los intereses sociales fundamentales.

3. La responsabilidad como compromiso

Como decíamos, el hombre es un ser necesariamente circunstancial. Es constitutivamente un ser en el mundo y un ser social. Su situación le crea una serie de desafíos, ante los cuales debe responder con sus actuaciones.

Las condiciones objetivas de mi circunstancia me comprometen y por consiguiente, me responsabilizan. *Responsabilizar* significa atribuirle a un hombre una responsabilidad. Al imputarle a un hombre una conducta, le responsabilizamos de ella. Estamos comprometidos y por ello debemos necesariamente comprometernos. La exigencia personal de responder de nuestros actos cubre necesariamente todos los aspectos de nuestra vida social, desde nuestras amistades y amoríos hasta nuestra participación en la vida económica y en la política nacional e internacional.

El *compromiso* es el polo social de la responsabilidad. Este implica reconocer nuestra necesaria solidaridad con los otros hombres. Nuestras acciones nos fuerzan a asumir una serie de compromisos sociales que nos ligan por una especie de fidelidad, similar a la fidelidad que exigen de nosotros las promesas. Si la exigencia de mi realización personal me obliga y mi papel social me compromete, mi destino personal es finalmente la conjugación de mi responsabilidad ante mí mismo y ante los otros.

Cada ser humano vive siempre en una *perspectiva histórica* determinada que compromete su existencia. Somos hijos de nuestra época y hemos recibido de ella tanto sus adquisiciones positivas como sus problemas. Recibimos de la sociedad los instrumentos básicos que nos permiten la inserción en la vida social. El lenguaje que nos da acceso a las experiencias de los otros es un legado de la sociedad. Asimilamos la experiencia de los hombres que nos han precedido: la ciencia, las costumbres, las instituciones, los modos de producción, etc. Desde esta circunstancia debemos enfrentar nuestra acción.

No hemos escogido ni nuestra familia, la que nos ubica en una situación de clase, ni nuestro país, el que nos ubica en una región dependiente de un centro hegemónico capitalista. Un azar del destino ha hecho que naciéramos en una región del mundo y de unos padres determinados. Si soy hijo único o formo parte de un grupo familiar amplio, si mi familia vive en la abundancia o, por el contrario, padece penurias económicas, no depende quizás de mí, pero me compromete. No es culpa nuestra que Costa Rica haya sido un país dependiente históricamente de España, luego de Inglaterra y últimamente del imperialismo norteamericano; esto depende de una serie de factores históricos. Pero este hecho me compromete y me responsabiliza. Y esta circunstancia afecta toda mi vida, y, particularmente nuestro ejercicio profesional, pues las profesiones dependen del sistema económico.

La palabra compromiso tiene pues *dos sentidos.* En un sentido *objetivo*, corresponde al conjunto de circunstancias vitales que me fuerzan a responder de ellas con mis acciones. En un sentido *subjetivo*, se refiere a la acción personal de asumir como propias las acciones y sus consecuencias, de tomar posición ante la realidad. Mi compromiso subjetivo es dependiente de mi situación comprometedora. Si eludo responder a sus desafíos y rehúyo el compromiso personal, soy culpable de mi deserción, pues eludir la respuesta es necesariamente un tipo de respuesta.

Mounier distingue dos polos de la acción, que él denomina el polo *político* y el polo *profético.* Esta distinción es interesante para captar las diversas formas del compromiso social. *"Es necesario* –nos dice– *trazar la geografía completa de la acción a fin de saber todo lo que debe ser unido y cómo. Ninguna acción es sana y viable si descuida por completo, o peor aún, si rechaza la preocupación por la eficiencia o el aporte de la vida espiritual. Es verdad que la incapacidad de cada hombre para realizar plenamente todo el hombre especifica su acción. El técnico, el político, el moralista, el profeta, el contemplativo se irritan a menudo el uno con el otro. No se puede ser todo a la vez, pero la acción en el sentido corriente del término, la acción que tiene gravitación sobre la vida pública, no podría, sin desequilibrarse, darse una base más estrecha que el campo que va del* polo político al polo profético" [4]. El polo político se preocupa por la eficiencia, que obtiene resultados en la transformación del mundo, mientras que el polo profético se ocupa del testimonio. El polo profético no desprecia la eficiencia, pero no la busca como su meta, como lo hace el político.

Su acción se dirige a las conciencias humanas y se sostiene por la autenticidad personal del testimoniar. Para Mounier, *"el hombre de acción cabal es el que lleva en sí esta doble polaridad, y navega de un polo al otro, combatiendo alternativamente para asegurar la autonomía y regular fuerza de cada uno, y para encontrar comunicaciones entre ellos"* [5].

George Bastide expresa muy bien el significado que se le suele dar al término compromiso en los movimientos y en las luchas políticas de *crítica social* cuando dice que *"la noción de compromiso implica en aquellos que se dicen comprometidos, que no es en las estructuras actuales que se comprometen, sino en tal línea de fuerza que tiende a una renovación social radical, sea por revolución progresista, sea por restauración retrógrada. En todos los casos hay una voluntad de sustituir con nuevas estructuras sociales a aquéllas que existen de hecho. Es por esto que el compromiso implica una toma de posición categórica en el juego de partidos, una participación efectiva en la acción, una entrega total a la causa; y es en relación con esta actitud que se hablará, en los otros de defección, de cobardía, de traición"* [6]. En este sentido se habla frecuentemente de una literatura comprometida. Vemos pues que esta definición del compromiso abarca los dos aspectos analizados por Mounier. En el compromiso como enfrentamiento al sistema se puede dar una acción que busca resultados tangibles y una acción más testimonial que espera hablar a las conciencias.

Después de haber hecho estas consideraciones sobre la ética en general, podemos pasar a la ética profesional propiamente dicha. Como habíamos dicho anteriormente la ética profesional no es más que una visión, un sesgo, una perspectiva de la ética. Por ello, los principios generales tienen en la ética profesional simplemente un reacomodo circunstancial.

4. Dimensión ética de la profesión

Podemos definir la *profesión* como el tipo de actividad laboral que la persona desempeña al servicio de los demás, de manera permanente, dentro de un medio económico, social y cultural determinado. Esta definición implica varios elementos.

Un primer elemento importante es el reconocimiento de que la profesión es un *tipo de trabajo*. En este sentido la profesión depende de la división social del trabajo. Como tal la profesión es un elemento histórico,

que refleja en cada momento la historia de las relaciones laborales con todas sus contradicciones, sus éxitos y sus frustraciones.

Un segundo elemento importante es la *permanencia del ejercicio* profesional. Esta permanencia implica una seriedad y un compromiso fundamentales, pues la profesión se convierte así en uno de los medios de inserción en la vida social.

Un tercer elemento fundamental es la *intención de servicio social.* La profesión se convierte en un medio privilegiado de contribución social. Sin embargo, en este sentido, surgen una serie de interrogantes, pues nuestra sociedad está desequilibrada y la organización social funciona al servicio de grupos oligárquicos. En este punto es donde toma un papel fundamental la ética de la profesión.

Un cuarto elemento es la ubicación de la profesión en un *ambiente económico, social y cultural determinado.* La profesión no es un saber hacer teórico y aislado, sino la manera socialmente determinada de nuestra inserción en un momento histórico de la producción. Como tal, la profesión es determinada por factores que sobrepasan al profesional mismo.

En un sentido parecido al nuestro, Alvarez Pastor define la profesión como *"la actividad habitual del hombre encaminada a satisfacer las necesidades ajenas. Es el arte u oficio a que el hombre se dedica con objeto de satisfacer las necesidades que experimenta la sociedad. Por la prestación de tal servicio el profesionista recibe una remuneración"* [7]. Sin embargo, este agregado sobre la remuneración no me parece que pertenezca a la esencia de la profesión. Por el contrario, refleja simplemente una manera particular de concebir la profesión, la concepción capitalista.

Varios autores hacen la distinción entre *profesión y oficio*, según el grado de preparación intelectual necesario para el ejercicio de dicha actividad. Desde el punto de vista ético, esta distinción no es solamente superflua, pues la diferencia es simplemente de grado, sino que, en el fondo, refleja una visión de ubicación de las profesiones por estamentos o clases que repite, desde otro punto de vista, la división en clases de nuestra sociedad. Muchos manuales de ética profesional se ocupan únicamente de las profesiones universitarias, a las que ven con un sentimiento de aristocracia intelectual. La idea de colegios profesionales mantiene este *aristocratismo.*

Desde nuestro punto de vista de una ética de la profesión humanista, tenemos que rechazar esta concepción de las *profesiones estratificadas.* En el fondo, las profesiones se implican mutuamente y no hay razón para darle un carácter de privilegio a algunas de ellas. La estratificación de las profesiones no ha hecho más que reflejar los modos de producción históricos y manifiesta sus injusticias y sus tergiversaciones ideológicas. Por ello, tomamos la palabra profesión en un sentido amplio que cubra tanto a los llamados oficios como a las así llamadas profesiones.

Desde una perspectiva humanista, tenemos que mirar a la profesión con *relación al desarrollo integral del ser humano.* La labor profesional no es puramente utilitaria. Ciertamente, la profesión es fuente de utilidad, origen de la civilización y manifestación de la racionalidad del hombre. Pero la creación de bienes y servicios establece condiciones, medios para la autorrealización del hombre. La profesión es un punto de vista sobre el universo y un medio de inserción en la sociedad. Su riqueza como medio de realización humana es enorme. A través del actuar profesional, el hombre le da plenitud a sus potencialidades creativas.

Tanto en el proceso productivo como en el resultado del mismo, debemos tomar la profesión como un medio para alcanzar la perfección del hombre. La profesión, al ser realizadora de un ideal humano debe ser, en el más pleno sentido de la palabra, *promotora de humanidad.* Sería exagerado afirmar que la actividad profesional es la única modalidad de la promoción humana, pero no es menos absurdo desconocer la intrínseca dimensión ética de la profesión y de su capacidad de promoción humana.

Tanto en su aspecto personal como en su aspecto social, la profesión contiene un carácter ético. Nace de la necesidad humana de realizar su propio destino al corresponder a los llamados de la naturaleza. La profesión es transformadora del mundo físico, la mayoría de las veces; algunas veces, se manifiesta como servicios a los otros hombres. Pero finalmente, en uno como en otro caso, la profesión es promotora de humanidad.

Es indudable que esta función ética de la profesión no se realiza necesariamente. Toda exigencia ética pertenece al orden del deber-ser. Las condiciones sociales y las acciones de los hombres son las que hacen posible su actualización. Nuestro sistema capitalista aborta frecuentemente la mayoría de las aspiraciones profesionales. Pero nuestro gran desafío es alcanzar en la medida de lo posible la función humana de la profesión.

La palabra misma de profesión denota su función social. Profesión viene de *"pro-fiteor"*: confesar, manifestar. Es pues el hecho de poner de manifiesto ante la colectividad un cierto tipo de acción.

Muchas profesiones manejan cosas, sus *relaciones con las personas* son indirectas. Otras, por el contrario, como la medicina o el trabajo social, se ocupan directamente de los seres humanos. Esta incidencia en la vida de los otros se presenta, a menudo, bajo aspectos muy íntimos y confidenciales. Sin embargo, directa o indirectamente, el objeto final de la profesión es la persona del otro. El ingeniero no hace puentes para darse el lujo de transformar gratuitamente la naturaleza física, sino para rendir finalmente un servicio a una colectividad de hombres. Por ello, la profesión está fundamentalmente al servicio de los otros. Un profesional que ejerza su oficio exclusivamente en su beneficio personal, está faltando a las exigencias mismas de la profesión: más aún, no se le podría llamar propiamente profesional. Por esto, al decir que la profesión es un servicio, estamos poniendo de relieve uno de sus caracteres éticos esenciales.

Pero *servir* es proporcionar algo a otro, pero algo que le sea útil y necesario. Dar a un hombre lo que ni quiere ni necesita, no es servirlo. Pero todo servicio implica una concepción del mundo y del hombre. La acción profesional tiende hacia un ideal de humanidad y es creadora de progreso humano. En toda profesión hay, más o menos implícitamente, un *ideal*, una visión optimista de la realidad. Un trabajador social, por ejemplo, que trata de ayudar a un ser humano a integrarse a su colectividad, tiene un ideal de vida que inspira su acción. No sólo tiene que ver con su cuerpo y sus bienes, sino que penetra en el santuario de su intimidad, convive con sus valores e inquietudes. El médico que atiende a un enfermo debe tener también un ideal. Curar es arrebatar una vida a la muerte. Esta decisión pide una determinada posición ante la vida (más vale vivir que morir) y una exigencia moral correspondiente (hay que salvar vidas). El médico que cura exclusivamente porque se le paga, está desvirtuando su profesión.

Lo que Laín Entralgo escribe del *médico* podemos generalizarlo a todas las profesiones. *"Antes que a un médico y un enfermo, la relación médica vincula mutuamente a dos hombres. El más grave error de quien aspira a describir recta e integralmente la consistencia de la relación médico-enfermo sería el de olvidar o desconocer lo que llamé su 'fundamento genérico'; a saber el hecho de que en ella se articulan más o menos eficaz y armo-*

niosamente el menester de un hombre y la capacidad de otro hombre para remediar ese menester. Antes que tal estado de enfermedad, el estado de enfermedad es una forma particular y accidental de la indigencia del ser humano; antes que técnica diagnóstica y terapéutica, la medicina –quiero decir, la condición del médico– es un modo peculiar y adquirido de la humana posibilidad de ayudar al semejante menesteroso. Genéricamente considerada, la relación médica es una relación interhumana y una relación de ayuda" [8].

Muchos profesionales tienden a considerarse superiores a sus clientes, porque ellos son los que ayudan en el caso específico, y el otro, el menesteroso, olvidando que la indigencia humana es multifacética y que ellos son dependientes de todos aquellos que no poseen su misma profesión. Por otro lado, la tentación de *objetivación del otro* es enorme en el ejercicio profesional. El factor humano es esencial. Continuando con el ejemplo del médico, podríamos decir con Escardó: *"El médico no ve, no conoce, no trata nunca enfermedades, sino personas enfermas. El hecho médico no es tanto un encuentro de hombre a hombre como quiere Duhamel, sino un contacto de persona a persona en intensidad de necesidad. El paciente no busca ser curado de un mal, sino de su mal tal como él lo advierte y padece; más que alivio busca seguridad o, si se quiere, busca el alivio como seguridad. Además de curado necesita ser comprendido y acompañado en plenitud vital"* [9].

La *responsabilidad del profesional* es enorme. Nuestra responsabilidad cubre, no solamente las consecuencias que nuestro actuar profesional puede tener para la vida de los otros, sino que la interrelación humana es parte de nuestro deber profesional. La profesión es un intercambio humano. Requiere una actitud de acogida para el otro y no sólo por razones de eficiencia. De esta abertura hacia el otro surgen el diálogo y el sentido humano de la profesión.

En resumen, podemos decir que, desde nuestra perspectiva humanista, la meta y el objetivo moral de la profesión es el *bienestar del hombre.* Pero este bienestar tiene que ser entendido en un sentido muy amplio. La profesión no debe ser simplemente una producción de bienes materiales; debe ser creadora de humanidad en toda la plenitud de la palabra. Ahora bien, esta exigencia ética se ve obstaculizada por la organización misma de las profesiones dentro de nuestro sistema capitalista. Por ello, la primera

pregunta que tenemos que hacernos y de la cual tenemos que responder ante nuestra propia conciencia y ante los otros hombres con los que necesariamente estamos comprometidos es la siguiente: ¿La manera como ejercemos nuestra profesión es la adecuada? *¿Al servicio de quién está?* ¿De todos los hombres o de los grupos de poder? Nadie duda, por ejemplo, que un médico que ejerce concienzudamente sus labores quirúrgicas rinde un servicio, pero ¿a quién alcanza este servicio? El enfrentar decididamente estas preguntas es una exigencia fundamental de una ética de la responsabilidad. De nuevo aquí, la ética del profesional debe estar de acuerdo con una ética de la profesión. No basta con curar bien, hay que tomar forzosamente en cuenta la dimensión social de la acción de curar. Un médico que cura bien, satisface las normas de una ética tradicional; pero un médico que sólo cura bien a quien bien paga no satisface las exigencias de una ética de la profesión médica. La ética de la responsabilidad no es nunca una ética individualista; muy por el contrario, es una ética del compromiso con la función social de la profesión.

La ética profesional tiene que partir de una serie de valores fundamentales, a los cuales tiene que ser fiel. El primer valor y el fundamental tiene que ser una *entrega a la humanidad*, entendiendo por humanidad la realización del ser humano, *cualitativa y cuantitativamente.* Sin este sentimiento de entrega la profesión pierde su dimensión de servicio. Pero este valor fundamental supone necesariamente un valor de *justicia.* Una profesión que no responda a la exigencia de justicia, está al servicio de unos pocos y como tal no está al servicio del ser humano, sino de una clase; en nuestro sistema capitalista sabemos cuál es esa clase, la que puede comprar los servicios. Una ética de la responsabilidad de orientación humanista nos pide que respondamos ante todos los hombres de nuestro actuar profesional. Pero solamente podremos responder correctamente si nuestro actuar profesional alcanza a la humanidad global, más allá de discriminaciones económicas, raciales o sociales.

5. Trabajo y profesión

Al inicio de este estudio, decíamos que las profesiones no son más que las diversas manifestaciones de la división del trabajo a través de los tiempos. En el presente apartado vamos a considerar el trabajo en su sentido humano, para analizar luego los efectos de la división del trabajo en el ejercicio profesional.

El hombre es un ser trabajador, porque es un ser en el mundo. El hombre es un *ser de necesidades.* Pero el mundo no está directamente adaptado a las necesidades humanas. El hombre debe transformarlo para adecuarlo a sus objetivos vitales.

Las necesidades de la producción de bienes materiales manifiesta una inadaptación originaria del mundo al hombre y una capacidad fundamental en el hombre de transformar el mundo. El trabajo es, en su origen, la acción del hombre sobre el mundo material a fin de satisfacer sus necesidades biológicas básicas.

El *término y el fin del trabajo* es la vida del hombre. Pero el trabajo no es solamente la manera de satisfacer una necesidad puramente biológica. Es diálogo del hombre con la naturaleza, relación dialéctica por medio de la cual el hombre, obedeciendo las exigencias del mundo material, le impone a éste una intención espiritual. Es fruto de la *interrelación del espíritu y de la materia.* La creatividad del trabajo es creatividad humana en el sentido plenario.

El trabajo es en sí mismo una *mediación.* El mundo del trabajo es, esencialmente, creador de mediaciones materiales. Su ámbito propio es el *universo de lo útil.* Pero mediante esta producción de utilidad, el hombre se afirma como creador, manifiesta su dignidad y al mismo tiempo se autocondiciona como ser social. El trabajo es relación del hombre con la naturaleza. La cultura es fundamentalmente relación del hombre con el hombre. Sin embargo, la cultura misma depende de la acción laboral, pues el trabajo es fuente de los *vehículos de cultura.* El trabajo no sólo transforma la naturaleza, humanizándola, sino que transforma al mismo hombre. El orden sociocultural, los valores sociales y espirituales, están condicionados en su realización por los progresos del mundo del trabajo. La creatividad espiritual y la efectividad social forman parte del mundo del trabajo. El trabajo va más allá de lo puramente natural: es creador de cultura, de humanidad. Es, pues, finalmente expresión de la libertad humana.

El trabajo es *instrumento de civilización.* Si el deber del hombre es su perfección y el desarrollo social es uno de los medios fundamentales de la perfección humana, el trabajo como fuente de la civilización posee un carácter ético. La civilización tiene sentido en función de una vida mejor

para la humanidad. El desarrollo del hombre tiene que ser integral. Al progreso material tiene que corresponder un progreso espiritual y moral.

Por la lógica misma del rendimiento laboral, el trabajo tiende a dividirse en funciones complementarias e interrelacionadas. Por tal razón, la profesión está delimitada por el ambiente económico y social. Según sea el grado de desarrollo de la división del trabajo, así será el *repertorio de las profesiones.* Hay además una evolución histórica de las profesiones. Sería absurdo, social y técnicamente, considerar la profesión de piloto de avión en la época de Cristo. Por ello, en un país determinado, el conjunto de profesiones y sus exigencias cambian según las épocas y, en una misma época, las profesiones cambian según las civilizaciones, los sistemas de producción y organización social en general.

El *carácter social del trabajo* podemos verlo en un doble sentido. Por una parte, la evolución misma del trabajo surge, a través de la división del trabajo, de las necesidades de la vida social. La división del trabajo no es algo gratuito, sino una necesidad misma del trabajo en función de su organización histórica. Por otra parte, el trabajo es creador de vivencias sociales. Es decir, por un lado, el trabajo se hace en sociedad y, por otro lado, hace a la sociedad. La actividad laboral fortifica las estructuras sociales. La división del trabajo no es una experiencia gratuita de la humanidad, sino que es una necesidad de la misma naturaleza del trabajo, pues el trabajo es una realidad social. Solamente, gracias al trabajo, se mantiene y se desarrolla la vida social.

Al injertarme por el nacimiento en una sociedad dada, me encuentro con una división del trabajo. Las diversas necesidades existenciales de los hombres y de la colectividad se encuentran organizadas en función de los medios de satisfacer dichas necesidades. La sociedad ha dividido las diversas actividades vitales entre sus miembros para mayor eficiencia. Esta división no es una realidad puramente arbitraria. Al contrario es el producto de las complicaciones de una vida económica y social en evolución.

La ética humanista de la responsabilidad me plantea una serie de problemas con respecto al elemento genérico de la profesión, su dimensión laboral. Como ser humano no puedo eludir la *necesidad de trabajar.* La única manera como un hombre puede vivir sin trabajar es vivir a expensas de otro. Esta situación se justifica en los niños, en los estudiantes y en los an-

cianos, en la medida en que sus condiciones físicas o sociales les imposibilitan temporalmente ejercer una función laboral creativa. Pero un ser adulto, física y mentalmente sano, tiene que cumplir con la exigencia natural del trabajo. Por ello, estoy comprometido a trabajar y a trabajar bien.

Pero mis posibilidades de trabajo dependen de la sociedad en que vivo. Mi *situación histórica* me ubica en un país capitalista, cuyo mercado de trabajo depende de sus intereses y cuyas profesiones están organizadas socialmente al servicio de los grupos dominantes. Las profesiones no están al servicio de las necesidades humanas, sino al servicio de las necesidades del mercado. En nuestro sistema se produce lo que se vende y no lo que se necesita. Por otro lado, los modos de producción no toman en cuenta la capacidad creadora del obrero, sino que frecuentemente lo convierten en una pieza de una maquinaria absurda. La acción laboral se ve pervertida por un sistema de explotación económica.

Ciertamente, la única manera efectiva de cambiar las condiciones de trabajo de nuestro sistema capitalista es una revolución que transforme los modos de producción. Pero, mientras esta revolución se lleva a cabo, no puedo dejar de trabajar. De aquí que la manera como afronte mi profesión depende de estas dos dimensiones. Por un lado, *mi momento histórico*, en su ubicación momentánea, me fuerza a asumir un puesto en una dimensión laboral en el fondo alienante. Mi vida profesional me ubica en una sociedad con sus luchas de clases y me obliga a escoger en un aquí y en un ahora. Por otro lado, mi escogencia tiene que tener el ojo puesto en *las dimensiones futuras*, hacia dónde vamos y qué queremos. La superación del sistema capitalista no se da sin un enfrentamiento total, económico, político y social. Pero el futuro no es posible si no se entabla su realización desde el presente. La manera como viva mi profesión actualmente debe ser un paso hacia el futuro, un comprometerme con los intereses de los desposeídos y un poner mi acción profesional al servicio de todos los hombres y no de unos grupos de privilegiados.

6. La vocación profesional

Decíamos que tenemos que trabajar, aunque no podamos escoger las condiciones determinantes del ejercicio profesional, pues éstas están fijadas por *factores históricos*. Pero en un momento histórico, existe un conjunto bastante variado de profesiones. Para cada persona el acceso a algunas pro-

fesiones se encuentra cerrado por factores económicos o sociales. Es indudable que mis escogencias profesionales dependen en gran parte de mi *situación de clase*. Pero, de cualquier manera, con mayor o menor amplitud, se nos abre un abanico de posibilidades entre las cuales tenemos que elegir.

El trabajo es un deber humano en un triple sentido: *deber de sostenerse en la vida, deber de perfeccionamiento y deber de cooperación social*. En el primer aspecto, el trabajo constituye una obligación para todos los hombres, pues todos debemos proveernos de los medios necesarios de subsistencia. La actividad laboriosa aparece frecuentemente como la manera normal de ganarse la vida. Sin embargo, no podemos limitar la realidad del trabajo a esta simple finalidad utilitaria. En el trasfondo de la actividad productiva se vislumbra una serie de fines existenciales que le dan al trabajo una dimensión plenamente humana. En segundo lugar, el trabajo le permite al hombre forjarse como hombre. El trabajo auténticamente humano perfecciona al hombre, dándole dominio sobre sus condiciones físicas, desarrollando sus aptitudes y capacidades intelectuales y manuales, proporcionándole instrumentos de autodisciplina. A través del trabajo y por medio de él, se crea una serie de realidades espirituales a las cuales el hombre tiene un deber moral de llegar. Finalmente, el trabajo forma parte de la exigencia moral de ser miembro de la comunidad humana.

El trabajo es un deber y, al mismo tiempo un *derecho del hombre*. Dicho derecho se fundamenta en el derecho a la vida y a la dignidad personal. El *deseo de ganarse la vida* supone la preocupación de ser independiente y de bastarse a sí mismo. La preocupación de tener un puesto en la sociedad, por la contribución activa del ejercicio profesional, y su contrapartida, el carácter desmoralizante del paro, manifiestan la búsqueda de la autoafirmación del hombre como ser creador y por consiguiente útil. El *gusto de la creación* es un excitante enorme. El esfuerzo que requiere el trabajo, disminuye en la medida en que el hombre se siente compenetrado con los fines perseguidos y siente la satisfacción de la obra realizada en cuya perfección ha colaborado. El trabajo es además el instrumento de la inserción en la vida social y del desarrollo personal. Negarle a una persona esta posibilidad es cerrarle la vía normal de supervivencia humana.

El trabajo tiene un profundo *sentido humano*. Es una actividad en la que el hombre se significa y crea un mundo a su escala. Sin embargo, toda mediación puede engendrar alienaciones. En la realidad del trabajo hay

causas permanentes de posible alienación. Todo trabajo que rebaje al hombre, que le impide autoafirmarse como ser humano, sería una *alienación* del trabajo.

Como lo expresa Carlos Marx en sus Manuscritos Económico-Filosóficos: *"¿Qué constituye la enajenación del trabajo? Primero, que el trabajo es* externo *al trabajador, que no es parte de su naturaleza; y que, en consecuencia, no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un* trabajo forzado. *No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un* medio *para satisfacer otras necesidades. Su carácter ajeno se demuestra en el hecho de que, tan pronto como no hay una obligación física o de otra especie es evitado como una plaga. El trabajo externo, el trabajo en el que el hombre se enajena, es un trabajo que implica sacrificio y mortificación. Por último, el carácter externo del trabajo para el trabajador se demuestra en el hecho de que no es su propio trabajo sino trabajo para otro, que en el trabajo no se pertenece a sí mismo sino a otra persona"* [10]. La alienación del trabajo produce un extrañamiento en el trabajador. El trabajo pierde su sentido humano y se convierte en un simple medio de subsistencia.

En el trabajo alienado de nuestro sistema capitalista, el trabajador se descentra humanamente, se vacía de sí mismo al darse sin retorno. Se instala en lo ajeno, según la etimología misma de la palabra alienación. El trabajo como toda mediación es una constante tentación de *pérdida existencial.* Nuestro sistema capitalista es alienante. El problema filosófico consistirá en estudiar las posibilidades mismas de la alienación y en determinar *si la alienación es inevitable.* Esto nos lleva a plantearnos el problema de las circunstancias mismas del esfuerzo productor. ¿Es el trabajo por sí mismo alienante, es decir, lo es en cualquier circunstancia? O por el contrario, ¿la alienación del trabajo surge en ciertas situaciones concretas determinadas? Si tal es el caso, ¿son dichas circunstancias evitables? Tal es el grave problema de la alienación del trabajo, contrapartida negativa de su significación humana. Los que creemos en el socialismo, pensamos que en una sociedad socialista, en la que los medios de producción no estén en manos de unos

pocos hombres sino en manos de los trabajadores mismos, las condiciones determinantes de la alienación se pueden eliminar. Pero aun para aquellos que esperan superar las causas de la alienación, el problema está presente en sus condiciones reales de trabajo, pues viven en un sistema económico alienante.

Por otro lado, cuando hablamos de vocación profesional, queremos dar a entender que no todas las profesiones son aptas para la realización de la *vocación individual* de cada persona. Esto supone una distinción entre los *diversos individuos,* por una parte, y entre las *diversas profesiones,* por otra parte. Si todos los seres humanos fuéramos iguales y todas las profesiones equivalentes, cualquier profesión sería apta para cualquier individuo o ninguna lo sería. Si todos los hombres fuéramos iguales y las profesiones diferentes, algunas profesiones serían aptas para la realización de nuestra vocación humana y otras quizás no. Si los seres humanos fuéramos desiguales, pero las profesiones equivalentes, éstas serían aptas para la realización humana de algunos individuos y quizás para los otros no. Pero como todos los hombres, a pesar de nuestra común naturaleza, poseemos nuestras particularidades propias y las profesiones son disímiles, es de suponer a priori que, para cada individuo haya cierto tipo de profesiones útiles y, para cada profesión, haya cierto tipo de individuos a los que convenga.

La elección de la profesión tiene un carácter moral de *fidelidad a nuestra propia vocación.* Si hay diversas profesiones con sus exigencias propias, cada individuo, para realizar su propia vocación, debe buscar un tipo de profesión que corresponda a sus aptitudes e intereses. A esto llamamos la vocación profesional. Ciertamente esta elección no es una elección totalmente libre. Estamos determinados por las condiciones del mercado de trabajo y de las posibilidades de educación profesional.

La profesión es uno de los elementos fundamentales en la vida del hombre; por ello, la elección de carrera es una de las decisiones más trascendentales que un hombre debe tomar. Sobre todo cuando la preparación para la profesión exige un aprendizaje largo, la profesión nos compromete para toda la vida. La carrera es una *manera de ser que nos acompaña a lo largo de nuestra existencia,* ofreciéndonos posibilidades de acción y obstáculos a vencer. Por ello en la elección de carrera, debemos tener siempre presente nuestro propio perfeccionamiento humano y el desarrollo social como las metas finales a las cuales tendemos. No toda profesión es enrique-

cedora para cada individuo, pues para cada individuo existen solamente ciertas profesiones dentro de las cuales puede desarrollarse plenamente y contribuir adecuadamente a la comunidad humana.

La ética de la responsabilidad nos obliga a asumir consciente y decididamente las implicaciones del compromiso laboral. Debemos afrontar, de frente y sin titubeos, el problema de las condiciones alienantes y luchar por crear cada vez mejores condiciones laborales y por contribuir adecuadamente a nuestro desafío profesional.

7. La responsabilidad profesional

La profesión nos impone una serie de exigencias básicas a nivel moral. La *competencia* o dominio del saber-hacer que se necesita para ejercerla es una de las condiciones fundamentales del ejercicio profesional adecuado. La *responsabilidad* en el ejercicio de las funciones es el complemento indispensable del saber. A ello debemos añadir la *fidelidad* a los compromisos sociales que genera toda acción profesional, y a nuestra vocación personal.

Para ser ejercida con propiedad y corrección, una profesión requiere un *aprendizaje previo*. Dicho aprendizaje puede hacerse en forma desperdigada y autodidacta. Pero los peligros que implica tal procedimiento son evidentes. Pasar por una institución educativa, donde los profesores como hombres altamente experimentados en un tipo de saber, nos orientan en la *adquisición de los conocimientos y de las habilidades necesarias* para el buen ejercicio de la profesión es la mejor garantía de seriedad profesional. Sin embargo, hemos de comprender los límites de tal mecanismo. Lo fundamental no es realmente la manera como se adquieren los conocimientos y habilidades, sino la capacidad real para desempeñar las labores. Muchos profesionales titulados se atienen excesivamente al título que poseen y olvidan la necesidad de renovación de conocimientos, de técnicas y de pericias. La profesión responsablemente asumida exige una renovación constante de la capacitación.

Las instituciones de enseñanza profesional son una garantía de aprendizaje relativa. La calidad de los profesores, los métodos utilizados y los recursos disponibles son elementos fundamentales para evaluar cualquier título. El simple enunciado de un grado o capacitación es un indicio muy

poco confiable. Además, no es el *título* lo que constituye al profesional como tal, sino su ejercicio profesional mismo. La profesión es un género de acción ejercido con regularidad en la división del trabajo social. Muchos atribuyen un papel fundamental a la posesión de un cartón que certifica el reconocimiento de sus aprendizajes escolarizados. En nuestra civilización actual, la necesidad de posesión de un título es sancionada socialmente y hasta jurídicamente en algunas profesiones de difícil y seria ejecución. Tales sanciones tienen generalmente un trasfondo moral evidente. La finalidad del trabajo es servir al hombre. La sociedad tiende a defenderse del charlatanismo profesional. Por ello, exige del profesional una prueba de capacidad para el tipo de labores que va a desempeñar.

Las profesiones defendidas legalmente presentan algunos problemas. La evaluación de la capacidad profesional es dejada a los profesionales en ejercicio. Dicho procedimiento es frecuentemente peligroso. A veces, los evaluadores son excesivamente severos, no por razones justificadas por la misma profesión, sino por una búsqueda, consciente o inconsciente, de *defender un status profesional adquirido* y disfrutar sus privilegios sociales y profesionales.

La tentación de desvirtuar la profesión por la *búsqueda de la fama* es grande. El deseo de notoriedad, de aceptación social, lleva a muchos profesionales al empleo de medios de muy discutible validez moral. La difamación de sus colegas, la competencia desleal y muchos otros medios similares son empleados frecuentemente para conseguir renombre, sin pasar por el canal normal de la consolidación del reconocimiento social por los frutos del adecuado rendimiento profesional. El profesional se desliga así de la autenticidad y de compromiso profesional, para venderse en el *mercado social del prestigio.*

El ejercicio profesional requiere un dominio de nosotros mismos, un calor humano y una abertura a los hombres, para romper el cascarón del *orgullo profesional* que nos cierra a los otros y nos vela el valor del intercambio de servicios. En nuestro mundo actual el trabajo es siempre social. Nadie trabaja totalmente solo, ni puede prescindir de las otras profesiones. Ello implica una *solidaridad profesional* en un doble sentido. En primer lugar, es necesaria una solidaridad con todos aquellos que ejercen la misma profesión. En segundo lugar, es necesaria la solidaridad con las profesiones

que hacen posible la nuestra. Por ejemplo, la profesión de médico depende de las profesiones anexas como la enfermería, etc.

La perspectiva humanista nos permite enjuiciar los diversos aspectos de la ética profesional. El *secreto profesional*, los *honorarios* profesionales, las *relaciones con los colegas* y los demás aspectos del quehacer profesional que suelen enunciar las éticas tradicionales deben ser vistos en el trasfondo general de la profesión como promoción humana. Desvinculados de su fundamento humanista, los diversos preceptos de la deontología aparecerían como reglas arbitrarias y convencionales, carentes finalmente de sentido.

El *secreto profesional y el respeto a la persona* del cliente es visto frecuentemente en una *perspectiva clasista*. No se suele tomar en cuenta la dignidad humana de cada hombre, sino su situación social. Por ello, muchos profesionales cambian marcadamente su conducta según se trate de los seres humanos que atienden en las instituciones estatales de carácter social o de los miembros de una oligarquía económica que pagan directa y cuantiosamente sus servicios. Esta deformación del quehacer profesional es condenado severamente por la ética humanista de la responsabilidad profesional. Esta, por el contrario, nos exige un mayor empeño en el cumplimiento de nuestros deberes profesionales cuando servimos a aquellos que son y han sido constantemente explotados por nuestro sistema. Porque son los que crean con su trabajo la riqueza que otros disfrutan, necesitan ser atendidos con clara conciencia de que la sociedad, a través de mi aporte profesional, debe darles al menos algo de lo que les ha quitado.

La responsabilidad profesional toma su verdadero sentido cuando asume correctamente el *compromiso social*. Este le exige al profesional el rendir un servicio adecuado a los seres humanos en una forma adecuada. Pero, si olvidamos la ética de la profesión y no miramos la manera tergiversada según la cual nuestro sistema capitalista pone cuidadosamente todas las profesiones al servicio de intereses deleznables, no podemos responder de nuestros actos con la conciencia limpia. Por otro lado, si no nos ocupamos de alimentar nuestro saber-hacer y no ponemos todo nuestro empeño en rendir a cabalidad, nuestro ejercicio profesional no sería el adecuado.

8. La remuneración del profesional

La profesión está ligada fundamentalmente a la actividad creadora

del hombre y a su participación contributiva al desarrollo de la colectividad. Partiendo de nuestra ética humanista, el problema de la remuneración adquiere su sentido y se ponen de relieve sus exigencias.

El papel desempeñado por la *remuneración* no se refiere directamente al sentido plenario de la actividad profesional, sino que se relaciona con el proceso de distribución del conjunto de bienes y servicios de la sociedad. Desgraciadamente en nuestro ambiente dominado por la mentalidad individualista del capitalismo y por sus ansias de la posesión, la energía creadora del actuar profesional es desvirtuada por el deseo fundamental egoísta de la *acaparación*. Desde esta perspectiva, muchos profesionales pierden el sentido real del ejercicio de la profesión y la conciben a ésta como un medio de ganarse la vida, es decir, como un medio de alcanzar dinero.

En los Manuscritos Económico-Filosóficos, Carlos Marx nos plantea el poder alienante del dinero que se convierte en el elemento determinante del sistema, anulando las capacidades humanas. *"El* dinero, *en cuanto tiene la propiedad de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es, pues, el* objeto por excelencia. *El carácter universal de esta* propiedad *corresponde a la omnipotencia del dinero, que es considerado como un ser omnipotente... El dinero es la* alcahueta *entre la necesidad y el objeto, entre la vida humana y el medio de subsistencia"* [11]. Luego de marcar este predominio del dinero, Marx agrega una explicación de cómo el dinero tergiversa la creatividad y la autenticidad humana. *"Mi poder es tan grande como el poder del dinero. Las propiedades del dinero son las mías propias (las del posesor) y mis facultades propias. Lo que* yo soy y puedo *hacer no está determinado, pues, de ninguna manera por mi individualidad.* Soy *feo, pero puedo comprarme la* más hermosa *de las mujeres. En consecuencia, no soy* feo *puesto que el efecto de la* fealdad, *su fuerza repelente, queda anulada por el dinero. Como individuo soy* paralítico, *pero el dinero me procura veinticuatro piernas. En consecuencia, dejo de ser paralítico. Soy detestable, deshonesto, sin escrúpulos y estúpido pero el dinero es honrado y lo mismo lo es quien lo posee. Además, el dinero me ahorra la molestia de ser deshonesto; por lo tanto, se supone que soy honesto. Soy* estúpido, *pero como el dinero es el* espíritu real *de todas las cosas su poseedor no puede ser estúpido. Además puede comprar a los que tienen talento y ¿no es acaso el que tiene poder sobre los inteligentes más inteligente que ellos? Yo que puedo tener, mediante el poder del dinero,* todo *lo que ansía el corazón humano ¿no poseo todas las facultades humanas? ¿No transforma*

mi dinero, pues, todas mis incapacidades en sus opuestos?" [12]. Esta sobrevaloración tergiversada del dinero afecta el actuar profesional y hace que nuestro sistema no valore el rendimiento adecuado, sino sus consecuencias monetarias. Carlos Marx termina el manuscrito sobre el dinero con unas bellas palabras de profunda inspiración humanista: *"Supongamos que el* hombre *es* hombre *y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por el amor, la confianza por la confianza, etc. Si quieres gozar del arte, tienes que ser una persona artísticamente cultivada; si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una* expresión específica, *correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu* verdadera vida individual" [13].

La profesión es el medio más eficaz de nuestra contribución a la vida social. Como contrapartida necesaria de nuestra contribución profesional, la sociedad tiene la obligación de satisfacer nuestras necesidades. Ahora bien, la remuneración es, simplemente, un efecto de la *generalización del intercambio de bienes.* En lugar de recibir de la sociedad lo que necesito, recibo una cierta cantidad de dinero, el cual puedo intercambiar por las cosas que necesito. Este proceso tiene las ventajas de la racionalización, pero engendra fácilmente los defectos del proceso mercantil. A nivel profesional, la profesión deja de ser pensada como una contribución y se convierte psicológicamente en un medio de posesión. La profesión nos ofrece ciertamente los medios económicos de satisfacer nuestras necesidades personales. Sin embargo, se empequeñece al reducirse, a los ojos de nuestro mundo capitalista, a su simple *función monetaria.*

En forma esquemática y para efecto de análisis, vamos a sintetizar el problema en un pequeño cuadro. La *profesión* parte del individuo y desemboca en la sociedad. Este ofrece fundamentalmente su capacidad creativa a través del ejercicio permanente de un cierto tipo de acción laboral. La *distribución de bienes* lleva un movimiento inverso. Su misión es la distribución equitativa del producto social entre los hombres. Su exigencia fundamental es la justicia. Ambas funciones podrán ser desligadas en la manera de organizar la sociedad. El *dinero* como mediador del intercambio, al unirse a la profesión mediante el sistema del salario o de los honorarios, crea una fusión que establece un proceso más unificado, pero no necesariamente más humanizado. En todo caso, podemos decir que compromete

enormemente la profesión y su significado, pues para muchos, influenciados por los valores de nuestro sistema capitalista, el papel de la profesión empieza con la recepción de la remuneración, desvirtuando así el sentido plenario de la profesión.

La misión de los *colegios profesionales* se justifica fundamentalmente por la creación de un organismo de solidaridad profesional en la exigencia del buen cumplimiento de la misión de la profesión. Cuando los colegios profesionales no velan por el correcto ejercicio profesional y se convierten en órganos de reivindicaciones salariales, pierden su sentido ante los ojos de una ética humanista, pues se han dejado llevar por el mundo tergiversado de la mentalidad capitalista.

Lo que hemos dicho en contra de la mentalidad profesional de espíritu capitalista, que sólo busca las compensaciones económicas, no significa que condenemos a priori toda *reivindicación salarial.* Por el contrario, nuestro sistema capitalista se caracteriza por la explotación de los obreros. Por ello, éstos deben unirse en *sindicatos* que, además de darles una formación y una militancia para transformar los modos de producción, deben luchar por sostener una remuneración cada vez más justa, que cubra las necesidades básicas de los obreros, como éstos con su trabajo han hecho posible la creación de los bienes y riquezas de la sociedad.

A nivel de la remuneración, el problema se plantea en forma diferente con las *profesiones liberales* y con los oficios y demás profesiones que se ejercen bajo el sistema del asalariado. Generalmente el profesional liberal y obrero que contrata sus servicios a los particulares, tienen el problema de determinar ellos mismos la tarifa justa, aunque siempre dentro de los límites impuestos por el sistema de mercado. A este respecto, las profesiones universitarias de carácter liberal en su ejercicio profesional suelen estar bastante bien remuneradas y crean en el fondo, una situación de privilegio dentro de la sociedad. Por el contrario, los *profesionales asalariados*, espe-

cialmente aquéllos que desempeñan los llamados oficios, reciben salarios muchas veces raquíticos e injustos.

La ética de la profesión, como ética del compromiso responsable, nos exige no solamente el cumplir adecuadamente con nuestro desempeño profesional, sino también velar porque los profesionales de nuestra profesión y de las restantes profesiones reciban la *remuneración justa* y acorde con sus necesidades humanas.

Conclusión

A modo de conclusión podemos resumir nuestro análisis indicando que la profesión es una actividad humana y que no adquiere su pleno sentido sino al ser ejercida humanamente. Las diversas dimensiones de la vida personal y social se combinan para hacer de la vida profesional un núcleo posible de humanización privilegiado. El individuo puede encontrar en el ejercicio profesional una fuente de creatividad, en la cual expresar sus potencialidades, tanto intelectuales como corporales, tanto de aptitud como de actitud. Al ser un encuentro con los otros en forma cooperativa, la profesión reafirma la sociedad del hombre. Es fruto de la solidaridad y creadora de nuevos lazos sociales.

Hemos partido de una ética humanista, en la que la responsabilidad y su dimensión social, el compromiso, se convierten en el eje central de la ética. Por ello hemos insistido en el riesgo que implica la decisión moral. Hemos además sostenido que la ética profesional no puede ser concebida como un recetario de normas estereotipadas que se aplican en forma irreflexiva, pues eso únicamente favorece los intereses de una situación social injusta. Para nosotros la ética profesional es un esfuerzo por tratar de orientar racionalmente las vivencias morales del profesional hacia una ética abierta, crítica, que enfoque los problemas tanto desde el punto de vista de una ética del profesional como desde el punto de vista de una ética de la profesión.

Cuando revisamos la manera tradicional de enfocar la ética profesional, constatamos una posición esencialmente individualista en la forma en que se define el papel y las responsabilidades del profesional, pues la dimensión social de la profesión es cuidadosamente eludida en aquello que implica una posición crítica y de enfrentamiento al statu quo.

En nuestro planteamiento no hemos pretendido elaborar una ética profesional en la línea humanista. Simplemente hemos marcado el camino a seguir. Por ello, hemos intitulado esta segunda parte *Prolegómenos para una Etica profesional.* No hemos hecho más que apuntalar algunos temas, insinuar algún o algunos caminos de investigación y plantear algunos ejemplos concretos. El desafío es grande. Espero, sin embargo, que este modesto estudio contribuya en algo a la búsqueda de una nueva ética profesional.

Una ética humanista de la profesión tiene que partir de una crítica de la moral tradicional. Para ello es necesario, al nivel profesional, establecer un análisis crítico de los modos de producción de nuestro sistema capitalista. Luego a la luz de estos resultados evaluar las normas tradicionales. Finalmente establecer las diferencias según las diversas profesiones y concretar las indicaciones según los casos. Esta tarea sobrepasa nuestras pretensiones.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. FROMM, Erich. **Etica y Psicoanálisis.** Fondo de Cultura Económica. 3ra. edición. 1960. P. 22.

2. _____ . **Op. cit.** P. 24.

3. BLONDEL, Maurice. **L'Action.** Alcan. París. 1893. Pp. VIII-IX.

4. MOUNIER, Emmanuel. **El Personalismo.** Eudeba. 8va. edición. Buenos Aires. 1971. Pp. 52-53.

5. _____ . **Op. cit.** P. 53.

6. BASTIDE, Georges. **Traité de L'Action Morale.** Tome premier. Analytique de L'Action Morale. Presses Universitaires de France. París. 1961. P. 101.

7. ALVAREZ Pastor, Joaquín. **Etica de Nuestro Tiempo.** Descripción de la realidad moral contemporánea. Imprenta Universitaria. Méjico. 1957. P. 171.

8. LAIN Entralgo, Pedro. **La relación Médico-Enfermo.** Historia y Teoría. Revista de Occidente. Madrid. 1964. P. 235.

9. ESCARDO, Florencio. **Moral para Médicos.** Eudeba. 2da. edición. Buenos Aires. 1976. P. 15.

10. MARX, Carlos. **Manuscritos Económico-Filosóficos.** Citados según la edición de FROMM, Erich. **Marx y su Concepto de Hombre.** Fondo de Cultura Económica. 3ra. edición. Méjico. 1966. P. 108.

11. _____ . **Op. cit.** P. 170.

12. _____ . **Op. cit.** P. 172.

13. _____ . **Op. cit.** P. 175.

tercera parte

el problema moral de Maquiavelo

Resulta difícil, someter el pensamiento de un autor a una exposición sistemática. Corremos frecuentemente el riesgo de traicionarlo por simplificaciones excesivas. La dificultad es mayor cuando dicho autor no se ha ocupado directamente del tema concreto que abordamos, sino que ha hecho observaciones dispersas a lo largo de sus obras. Tal es la situación de Maquiavelo respecto a lo moral. Sus análisis son fundamentalmente políticos, de tal manera que sus consideraciones éticas surgen como elementos circunstanciales.

La primera dificultad con que topamos, es el hecho de que Maquiavelo no es primariamente un moralista. Al estudiar lo moral en Maquiavelo tenemos que tener en cuenta, por una parte, que el contexto general no es ético sino político, y por otra parte, que sus análisis morales son parciales e incompletos por razón de la perspectiva misma en que son elaborados.

Sin embargo, existen fuertes razones históricas que nos obligan a considerar con sumo esmero las observaciones morales del autor. La importancia de un escritor no está determinada exclusivamente por el estilo, la coherencia interna y la fuerza de su pensamiento. El uso que se haga de sus ideas forma parte de la significación misma de la obra.

Ahora bien, la polémica histórica sobre Maquiavelo se ha centrado en gran parte sobre la trascendencia moral de sus aserciones políticas. Los aspectos más técnicos de sus análisis son objeto de estudio de los eruditos. Pero lo que ha entrado a formar parte del bagage cultural del mundo occi-

dental han sido sus prescripciones sobre la manera de actuar el hombre en la vida social. Sobre este tópico se centran la mayoría de las consideraciones en pro o en contra de Maquiavelo.

Como suele suceder con la mayoría de los pensadores, al trascender el matizado mundo de los científicos para llegar hasta la muchas veces simplista y superficial consideración de la gente media, el pensamiento moral de Maquiavelo ha sido sometido a un proceso de depuración en el que se pierden los matices y se endurece la reflexión bajo la tiranía de las frases tajantes. Sin embargo, este "maquiavelismo" tiene su importancia: nos obliga a reflexionar sobre Maquiavelo en una perspectiva nueva, diferente de su propósito inicial, el Maquiavelo histórico.

Una segunda dificultad se nos presenta pues al estudiar a Maquiavelo desde un punto de vista ético: las consideraciones históricas sobre el valor moral del pensamiento de Maquiavelo. Fácilmente podemos dejarnos influenciar por algunas de las interpretaciones favorables o desfavorables respecto al autor y desvirtuar así por una opción apriorística el pensamiento del escritor florentino.

Sin embargo, esta dificultad externa al pensamiento del autor, a pesar de su gran importancia, no es tan seria como la dificultad interna que nos presenta el pensamiento mismo del autor. Por una parte, Maquiavelo no es uno de esos escritores que sintetizan simplemente una época histórica ya vivida, sino que es, por el contrario, un escritor que abre brecha hacia nuevos horizontes. Como toda concepción revolucionaria, su pensamiento busca una nueva forma con moldes muchas veces anticuados. Los nuevos conceptos se vuelven ambiguos al expresarse en términos viejos. Por otra parte, el mismo pensamiento del autor se complica frecuentemente en afirmaciones difícilmente compatibles.

Así pues, podemos sintetizar las dificultades en tres tipos. Dos de ellas son de carácter interno y la otra es más bien externa. Por un lado, tenemos una *dificultad de perspectiva.* Por otra parte, tenemos una *dificultad de interpretación histórica.* Finalmente una *dificultad de contenido.*

El propósito fundamental del presente estudio consistirá en penetrar en la obra misma de Maquiavelo para poner de relieve sus elementos morales, buscando un lazo de unión entre ellos a la luz de la doctrina total del

autor. La polémica histórica sobre Maquiavelo, en lugar de constituir objeto de estudio, nos servirá de ocasión para abordar el autor sobre un punto de vista ético.

1. La intención de Maquiavelo

De las obras de Maquiavelo podemos considerar los Discursos sobre la primera década de Tito Livio y El Príncipe, como los escritos fundamentales para el tema que nos ocupa. Sobre ellas centraremos nuestro análisis [1].

La primera dificultad con que topamos es la oscura relación entre El Príncipe y los Discursos. Los dos libros no concuerdan en la perspectiva y, por consiguiente, poseen un carácter diferente las afirmaciones morales que aparecen en ambas obras.

Para Leo Straus, *"Maquiavelo presenta en cada uno de sus dos libros una doctrina que es sustancialmente la misma, desde dos puntos de vista que pueden describirse provisionalmente como el punto de vista del príncipe efectivo y el punto de vista de los príncipes en potencia. La diferencia de puntos de vista se muestra con la máxima claridad en el hecho de que* El Príncipe *omite el distinguir entre príncipes y tiranos y no habla del bien común ni de la conciencia, mientras que en los* Discursos *distingue entre príncipes y tiranos y habla de bien común y de la conciencia"* [2]. Los personajes a los que estén dedicadas las otras indican por su mismo status político la divergencia en la perspectiva. El Príncipe está dedicado a Lorenzo de Médecis, un príncipe real, mientras que los Discursos son dirigidos *"no a los que son príncipes, sino a quienes por sus infinitas buenas cualidades merecen serlo"* [3]. Es decir a Zanobi Buondelmonti y Cosme Rucelloi, dos ciudadanos privados.

La intención general de Maquiavelo es similar en las dos obras. En los Discursos nos dice: *"he expresado cuanto sé y aprendí en larga práctica y continua enseñanza de las cosas del mundo"* [4]. En El Príncipe Maquiavelo expresa la misma visión omnicomprensiva de la vida social: *"No he encontrado* —escribe— *entre cuanto poseo, cosa de mayor valer ni más preciada que el conocimiento de los hechos de los grandes hombres; conocimiento que he adquirido por larga experiencia de los asuntos públicos de estos tiempos y no interrumpido estudio de la historia de la antigüedad"* [5]. En El Príncipe, Maquiavelo se refiere pues al actuar del hombre analizado pri-

mordialmente desde el punto de vista de los hombres eximios que han tenido que ver a través de la historia los asuntos públicos. Por esto no podemos caracterizar simplemente El Príncipe como una visión del presente y los Discursos como una reflexión sobre el pasado. Ambas obras *nutsen* en la historia para llegar a comprender las maneras características del actuar humano en los asuntos políticos.

Sin embargo, El Príncipe posee un carácter más inmediato que los Discursos. *"Dado que* El Príncipe *se dirige a un príncipe efectivo, desemboca, como es de razón, en una llamada a la acción: es decir, a la acción más apropiada aquí y ahora: puede suponerse a un príncipe reinante italiano en situación de liberar a Italia. En cambio, los* Discursos *están dirigidos a príncipes meramente potenciales, no desembocan en una llamada a la acción: no se puede saber sí un príncipe en potencia llegará a serlo efectivo, ni en que circunstancias será. Por consiguiente, los* Discursos *delínean más bien un proyecto a largo plazo, cuya realización requiere pausada preparación y una recuperación o rendimiento del espíritu de la antigüedad, que podría exigir mucho tiempo. A esta luz podemos comprender mejor por qué existe una cierta preponderancia de ejemplos modernos en* El Príncipe *y una cierta preponderancia de ejemplos antiguos en los* Discursos"[6]. El Príncipe posee pues un carácter más circunstancial que los Discursos. Por esto se suele afirmar que *"no se juzgará bien* El Príncipe *sin conocer los hechos que los inspiraron, las condiciones en que fue escrito y el fin práctico que el autor se proponía"* [7].

Maquiavelo dedica El Príncipe a Lorenzo de Médecis. Aparentemente la obra refleja una posición oportunista de su parte y una confianza excesiva en las posibilidades políticas de Lorenzo. Sin embargo, Lorenzo de Médecis no era el hombre ideal para la meta que se proponía Maquiavelo. Un breve análisis del último capítulo de El Príncipe puede darnos alguna luz sobre este asunto. La meta fundamental de Maquiavelo era la liberación de Italia. La realización de este cometido requería para él una dirección política fuerte, un príncipe, y la puesta en juego de una serie de medidas enérgicas. Esta Italia *"más esclava que los hebreos, más sierva que los persas, estando más dispersos sus habitantes que los stenienses; sin jefe, sin organización, batida, saqueada, destrozada, pisoteada, sufriendo toda clase de calamidades"* [8], clama por *"alguno capaz de redimirle de la cruel insolencia de los bárbaros"* [9]. Maquiavelo espera para Italia un redentor, un hombre extraordinario de la escala de Moisés, Ciro o Teseo. *"Al mismo*

tiempo que subraya el carácter imitativo de la obra a que exhorta a Lorenzo, subraya el hecho de que el liberador de Italia debe ser un creador, un inventor de nuevos modos y órdenes y, por tanto, no un imitador" [10]. Tal líder tiene que ser revolucionario. Por esto, *"sólo un hombre de genio, de suprema virtud, podría tener la posibilidad de liberar Italia; pero a Lorenzo le falta la más alta forma de virtud. Maquiavelo indica y oculta lo mucho que Lorenzo tendría que fiar en la suerte mediante el lenguaje religioso que emplea en el último capítulo"* [11].

En el último capítulo de El Príncipe, Maquiavelo guarda silencio sobre las dificultades políticas de la unificación de Italia y se restringe a indicar únicamente la necesidad de fortificar el ejército. La obra, a que exhorta a Lorenzo, parece ser una meta previa de carácter militar. Las restantes dificultades las presenta como cosas tan obvias que es evidente su intención por ignorarles deliberadamente: *"¿Qué puerta se le cerrará? ¿Qué pueblo le negará obediencia? ¿Qué envidioso le opondrá dificultades? ¿Qué italiano rehusará obedecerle?"* [12]. Esta confianza excesiva en el poder de encantamiento del redentor sería absurda en Maquiavelo si la tomáramos al pie de la letra. Estas expresiones son más bien un llamado a reconsiderar todos los consejos prácticos que ofrece a través del libro. La intención de Maquiavelo se proyecta hacia el futuro, marcando los jalones de una nueva sociedad, el Estado nacional moderno.

Ahora bien, la reconstrucción de Italia no es para Maquiavelo una simple fantasía, una utopía, sino una posibilidad histórica que se impone con un carácter de necesidad. Pero esta necesidad no es una simple imposición sino el fruto de una opción práctica. La liberación de Italia, la reestructuración de la sociedad política, será para Maquiavelo el fruto de un actuar inteligente y voluntario del hombre. En esto se manifiesta como un típico renacentista. *"Dios* —escribe— *no quiere ejecutarlo todo, para dejar a nuestro libre arbitrio la parte de gloria que nos corresponde"* [13]. Maquiavelo cuenta con lo humano y trata de sacar las enseñanzas que se derivan de los hechos de los hombres que han sabido jugar un papel histórico a cabalidad. *"El Italiano del Renacimiento tenía que descansar en sus propias armas y argucias. Si le fallaban no había tribunal de apelación. Maquiavelo es la encarnación de este nuevo espíritu de independencia"* [14].

La posición fundamental de Maquiavelo podemos ejemplarizarla con las observaciones que hace en El Príncipe sobre la confrontación bélica:

"Toda guerra es justa –escribe– *cuando es necesaria, y es legítima la apelación a las armas cuando éstas son el postrer recurso de un pueblo. Las circunstancias son por demás favorables, y cuando la ocasión es oportuna, la dificultad no es grande, siempre que se sigan los ejemplos que, para tales casos, he citado"* [15]. Las circunstancias favorables convierten la guerra en una necesidad y esta necesidad absuelve la humanidad de la guerra. Pero para que la acción sea exitosa es necesario que se sigan los ejemplos de los grandes hombres. De aquí se sigue que para establecer la necesidad de una medida tengamos que recurrir a un doble conocimiento. Por una parte, debemos tener una visión clara de las circunstancias históricas en que vivimos y, por otra parte, tenemos que conocer a través de la historia las posibilidades de éxito mediante el estudio de las hazañas de los hombres eximios que sobresalieron en la vida política.

El recurso de Maquiavelo a la historia no consiste simplemente en una búsqueda de lo anecdótico. La historia es utilizada por Maquiavelo con una intención de desprender de la vida de los pueblos y sus gobernantes ciertos principios generales que puedan orientar una acción política efectiva. Los principios generales surgen así por un proceso inductivo de la observación cuidadosa de la vida política.

El recurso a la historia se hace evidente en los Discursos. Esta obra es una reflexión sobre lo político mediante el análisis de la historia romana. Su intención no es simplemente mostrarnos los valores de la antigüedad. La apelación a épocas antiguas esconde la intención de Maquiavelo de romper con la tradición medieval. *"En Italia acaba de desaparecer La Edad Media, sin que hubiera nacido ningún orden nuevo capaz de ofrecer un refugio duradero a la sociedad nacida de su descomposición. Maquiavelo hizo tabla rasa de estas ruinas medievales, que juzgaban mortales para Italia"* [16]. Para Renaudet la primer cosa que debía atacar Maquiavelo era la autoridad imperial, que reivindicaba sus derechos feudales y el poder temporal de los papas. Finalmente, afirma Renaudet, *"hay otras cosas que deben también desaparecer. Es preciso simplificar el mapa político de Italia. Existen demasiados Estados particulares que no deberían existir. Su multiplicidad, sus bizantinas querellas, sus intrigas con los más poderosos que ellos, con el emperador, con el Papa, mantienen la división y la debilidad"* [17].

Era necesario volver a otras fuentes y buscar una autoridad en que apoyarse. La simpatía que existía en su época por la antigüedad le propor-

cionaba a Maquiavelo el apoyo necesario. *"Los lectores de Maquiavelo, como son adictos a los modos y órdenes establecidos, son opuestos a los modos y órdenes que él recomienda. Maquiavelo tiene que apelar a principios que estos lectores acepten. Sabemos por el Prefacio al Primer Libro que estos lectores, aunque adictos a los modos y órdenes establecidos, son también admiradores de la antigüedad clásica. Existe un perjuicio a favor de la antigüedad clásica al que puede apelar Maquiavelo"* [18].

Maquiavelo tiene que comenzar por establecer la superioridad de Roma. *"No le basta a Maquiavelo con exhibir ejemplos de la antigua virtud; le incumbe también demostrar que la virtud de los antiguos es genuina virtud"* [19]. Sin embargo, Maquiavelo no puede convertirse en un incauto admirador de lo antiguo. Una vez establecida la valía de los romanos, debe convertirse en su crítico. Los romanos deben servirnos como punto de apoyo para emprender una tarea creativa. *"El diligente examen de las cosas pasadas nos capacita, no sólo para prever lo que ocurriría en todas las repúblicas en el futuro si no se aplicaran a tiempo los remedios necesarios; y a aplicar los remedios usados por los antiguos, sino también a descubrir los remedios apropiados allí donde los antiguos no los usaran o no los conocieran. Dado que los modos y órdenes romanos se han mostrado defectuosos en más de un aspecto, nos vemos obligados a deducir que, según Maquiavelo, es necesario progresar desde los antiguos modos y órdenes, y que hay que buscar modos y órdenes que sean nuevos, no relativamente sino absolutamente"* [20].

Aunque la intención es pues fundamentalmente la misma en las dos obras, las perspectivas son un tanto divergentes. *"El tema característico del* Príncipe *es el príncipe en su más exaltado sentido, el portador de nuevos modos y órdenes, el fundador. El tema característico de los* Discursos *es el pueblo como mantenedor de los modos y órdenes establecidos o como el depósito de la moralidad y de la religión"* [21]. Por esto, *"en los* Discursos, *hasta los mismos fundadores son vistos en la perspectiva de la sociedad ya fundada. Por tanto, los* Discursos *hacen considerable uso de la distinción entre reyes y tiranos y hablan con la adecuada frecuencia y énfasis del bien y de la conciencia"* [22]. El Príncipe pone de relieve las exigencias de la fundación de la nueva Italia, los Discursos amplían el horizonte, poniendo de relieve las posibilidades de organización de la futura Italia.

El pensamiento de Maquiavelo es más revolucionario de lo que apa-

renta a simple vista. *"La liberación de Italia significa una completa revolución. Requiere, ante todo y sobre todo, una revolución en las ideas sobre el derecho y la injusticia. Los italianos tienen que aprender que el fin patriótico autoriza todos los medios, por muy condenados que hayan sido por las más exaltadas tradiciones, tanto la filosófica como la religiosa"* [23]. Maquiavelo tiene que recurrir a los antiguos para liberar a sus compatriotas de la mala tradición medieval. *"La liberación de Italia en que Maquiavelo piensa ante todo no consiste en que Italia se libere políticamente de los bárbaros, sino en que una* élite *italiana se libere intelectualmente de una mala tradición"* [24].

2. Moral y Política

Para alcanzar la liberación de Italia Maquiavelo busca los recursos más apropiados mediante un análisis positivo de la vida política real. Profundiza en una larga tradición. Pero sus puntos de referencia no son los pensadores antiguos, sino los hombres de acción. La finalidad de Maquiavelo no es comprender la política tal como debería ser, sino tal cual es de hecho. Contrasta pues con los humanistas de su tiempo que recurren a los filósofos de la antigüedad.

Los años que estuvo Maquiavelo en la vida política activa le han hecho conocer los problemas internos de una Italia dividida en multitud de pequeños gobiernos, pactando continuamente con los poderes extranjeros más fuertes. Comprende la necesidad de unificar Italia y deduce de su conocimiento histórico que tal unificación no es posible sin la presencia de un jefe potente, un príncipe enérgico. Este gobernante tiene que mantenerse en el poder en un ambiente de intrigas y deslealtades. La meta previa, la condición *sine qua non* del éxito de este príncipe, consistirá en alcanzar el poder y mantenerse en él por cualquier medio.

La moral y la religión se relativizan en la perspectiva de Maquiavelo. El no parte de una moral, filosófica o religiosa, para determinar las condiciones teóricas del actuar correcto en política, sino que considera más bien lo moral y lo religioso como simples elementos del ámbito político.

Por tal razón, algunos intérpretes han tratado a Maquiavelo como un político cínico que desprecia lo moral y lo religioso. La siguiente observación de uno de los grandes moralistas católicos del siglo XX refleja la con-

cepción corriente entre los pensadores de inspiración tradicional: *"Ninguna preocupación moral aparece en él* –escribe Leclercq–*; no se trata sino de métodos que aseguran a los príncipes el éxito; la inmoralidad es aconsejada con el mismo título que la moralidad, cuando parece ventajosa"* [25]. Leclercq hace alusión implícitamente a la famosa advertencia de El Príncipe en la que Maquiavelo muestra su pesimismo sobre los efectos de la moral tradicional en lo político: *"Tanta es la distancia* –escribe Maquiavelo– *entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación, y el hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no son, necesitando El Príncipe que quiere conservar el poder estar dispuesto a ser bueno o no, según las circunstancias"* [26].

Este realismo de Maquiavelo exaspera, con su crudeza, a los moralistas de afiliación religiosa. El cardenal de Canterbury, Reginald Pole, juzgaba El Príncipe escrito *"por la mano del diablo": "si el diablo es llamado amicalmente en Inglaterra* Old Nick, *viejo Nicolás, ¿no es por alusión al nombre de Maquiavelo? Algunos lo han pretendido"* [27]. No solamente en épocas pasadas en las que el fanatismo religioso era grande se ha interpretado a Maquiavelo en términos religiosos. En la siguiente observación de Strauss sentimos la actitud, un tanto mitigada por el reconocimiento del valer del autor: *"Consideramos la opinión sencilla sobre Maquiavelo como indudable y decisivamente superior a las vigentes opiniones rebuscadas, aunque aún insuficiente. Y aunque nos vemos forzados a admitir –o precisamente por ello– que su doctrina es diabólica y que él mismo es un diablo, tendremos que recordar la profunda verdad teológica de que el diablo es un ángel caído"* [28].

Con la ilustración comienza a aparecer una serie de autores que defienden a Maquiavelo. Es bien conocida la interpretación de Rousseau en El Contrato Social según la cual Maquiavelo habría escrito El Príncipe para poner en guardia a los pueblos descubriendo la secreta conducta de los tiranos. Hoy en día, Maquiavelo ya no nos escandaliza. *"Hemos aprendido* –escribe su biógrafo Ridolfi– *muy bien a considerar aquellas 'desesperadas sentencias' como duras y puras posiciones científicas, dolorosamente separadas de toda consideración extrínseca, dictadas por una necesidad férrea por las necesidades intrínsecas del estado"* [29].

Sin embargo, aunque reconozcamos la perspectiva del pensamiento

de Maquiavelo respecto a lo moral y lo religioso, no deja de inquietarnos sus consecuencias. *"Por haber puesto de relieve tan crudamente el problema de las relaciones entre la política y la moral; por haber concluido a* 'una escisión profunda, a una irremediable separación'. *(J. Maritain) entre ellas,* El Príncipe *ha atormentado a la Humanidad durante cuatro siglos. Y continuará atormentándola, si no, como se ha dicho, 'eternamente', al menos mientras que esta Humanidad no se haya despojado completamente de cierta moral, heredera, en lo que concierne a Occidente, de algunos grandes antiguos, y, sobre todo, del cristianismo"* [30].

Algunos autores explican la posición de Maquiavelo en función de las circunstancias históricas. *"Al reconocer la necesidad de un orden moral* —escribe Crossman— *denunciaba la podredumbre del existente; al desear la libertad, se daba cuenta claramente de que la libertad meramente 'citadina' de las ciudades libres era muy pequeña para el mundo moderno. En una época de instituciones destruidas, se daba cuenta de que la bondad, el constitucionalismo y la moralidad tradicionales, no eran suficientes para una sociedad estable. Y por esta razón predicaba la* doctrina del poder" [31]. Y agrega Crossman: *"La gente se ha acostumbrado tanto a la estabilidad relativa de la sociedad moderna, que es creencia general que la primera condición que debe tener un gobierno es la de ser justo y constitucional. Por este motivo nos choca enormemente que un gobierno revolucionario, ya sea en Rusia o en España, coloque al orden primero, y a la justicia después, y la generalidad de la gente protesta contra esta* inhumanidad" [32].

Para otros autores, Maquiavelo no contradice la moral, sino que por el contrario es verdadero moralista en un sentido nuevo. *"En medio de la degeneración del espíritu público a la que él asistía* —escribe Meinecke—, *MAQUIAVELO no perdió nunca la valentía del reformador. La idea de la regeneración de comunidades políticas en decadencia era, al contrario, la idea fundamental que le animaba, y para ponerla en práctica no vaciló en apelar a los más terribles medios entre los que le ofrecía una época desmoralizada. En este sentido, Maquiavelo era, de un lado, en todo un hijo de su tiempo, insensible moralmente en la elección de sus medios, mientras que de otra parte, era un moralista de alto rango en los fines últimos que perseguía"* [33].

Renaudet, considera que el problema político lleva a Maquiavelo, a través del problema social, al problema moral. Su política encierra una mo-

ral. *"La política de Maquiavelo sólo se funda en los datos de una historia real y vivida; la ética de Maquiavelo sólo se funda en los datos de una historia real y vivida. Etica y política rechazan toda afirmación abstracta y a priori excepto la de la grandeza del Estado, proclamada como un principio inquebrantable"* [34]. Mediante el análisis de la historia, Maquiavelo trata de establecer *"una política estrictamente positiva que subordina a sus fines el derecho y la moral, valora y calcula exactamente los medios, considera los sentimientos o pasiones de los hombres, sus creencias o sus ideas, únicamente como un simple dato para medir las fuerzas o debilidades que pueden ayudar a contrariar su juego. Esta ciencia positiva del gobierno se propone un solo objetivo: la fundación del Estado, la conservación, el desarrollo, la grandeza del Estado"* [35]. Sin embargo, esta política encierra su propia moral. *"Esta ciencia de la política, nueva ciencia que los humanistas de los siglos XIV y XV no llegaron a conocer, estrictamente positiva, indiferente al bien o al mal, se somete a una ética entusiasta y apasionada. Etica deducida por Maquiavelo del estudio de los antiguos, pero igualmente heredada de las tradiciones comunales. Etica tan desdeñosa por el intelectualismo humano como indiferente por la caridad cristiana; ética esencialmente activa, subordinada a la disciplina de la ley, y que considera como una virtud esencial la energía capaz de lanzarse a peligrosas empresas y de sacrificarse por ellas. Su finalidad es servir, defender, conservar, engrandecer la ciudad por el bien de la ciudad. Exige del individuo la renuncia de sus intereses, de su voluntad personal; le obliga si es preciso, hasta el crimen"* [36]. La moral de Maquiavelo surge pues de las necesidades históricas; no parte del individuo y su necesidad de perfección, sino que surge del Estado y su realización. *"Maquiavelo, en el centro de su sistema político, establece no la necesidad de satisfacer los deseos naturales de los hombres, sino la necesidad de gobernarles. Afirma, en principio, el hecho del gobierno, e intenta definir cómo se impone mejor y en forma más duradera por la persuasión o la fuerza. Sólo quiere definir las reglas más útiles y ciertas del arte de la política. Nada menos especulativo, Maquiavelo no considera ni el bien de los hombres ni sus derechos, sino los medios más seguros de imponerles un orden y una autoridad. Esta investigación, esencialmente técnica, no conduce únicamente a una filosofía del éxito político, atenta sólo a definir las causas psicológicas, morales o sociales, que lo determinan. A pesar de su indiferencia ante el ideal cristiano de los humanistas, Maquiavelo no puede evitar el problema moral, o, por lo menos, el problema del éxito se transforma para él en un problema moral. Porque sólo estima el éxito en la medida en que el Estado lo aprovecha para su conservación, su reforzamiento*

o su defensa; de esta forma, el arte de la política se deja guiar por una ética, cuyo papel indispensable es cultivar las virtudes necesarias para la conservación del Estado, y que ya la ciudad antigua exigía de los ciudadanos: obediencia a las leyes, a los magistrados, respeto a las instituciones civiles, religiosas, militares. Virtudes activas que Maquiavelo designa con una sola palabra, la 'virtud', *y que se oponen a la despreocupación, a la negligencia, a la pereza, a ese 'ozio' que ha sido causa de la debilidad y pérdida de la república florentina"* [37].

Tal es la razón por la cual Croce considera que *"la continuación del pensamiento de Maquiavelo no debe buscarse entre los maquiavelistas, que continúan su casuística y su preceptismo político y discurren sobre la 'razón de Estado', mezclando a menudo esos preceptos con trivialidades moralistas; ni entre los antimaquiavelistas, que proclaman la fusión e identificación de la política con la moral e idean Estados construidos según los dictámenes de la bondad y la justicia; ni entre los eclécticos, que justaponen teorías morales y teorías políticas, y en lugar de resolver las antinomias las reducen y trivializan, convirtiéndolas en desgracias e inconvenientes que acaecen en la vida, pero que tienen un carácter puramente accidental. Habrá que buscarla en quienes procuraron sistematizar el concepto de 'prudencia', de 'astucia' y, en suma, de 'virtud política', sin confundirlo con el de 'virtud moral' y sin limitarse a negarlo"* [38].

Para Croce, la intención de Maquiavelo es de un carácter moral positivo. *"Lo que Maquiavelo anhela* —escribe— *es una inasequible sociedad de hombres buenos y puros. La imagina en tiempos remotos. . . Ante signos tan evidentes de una conciencia moral austera y dolorosa, resulta sorprendente que se haya hablado tanto de la inmoralidad de Maquiavelo; aunque sabemos que el vulgo sólo considera moral la unción moralista y la hipocresía santurrona"* [39]. Un juicio moral sobre Maquiavelo depende no solamente del conocimiento que se tenga del pensamiento del autor, sino también y sobre todo del criterio que se tenga sobre la moralidad.

Las posiciones enunciadas se orientan en tres sentidos básicos. Por un lado podemos considerar la posición de Maquiavelo como *amoral;* es decir, la reflexión de Maquiavelo pone entre paréntesis el problema del bien y el mal en sentido moral y se limita a considerar lo efectivo o inefectivo en política; sus alusiones a la vida moral no han de ser tomadas como posiciones éticas, sino como simples observaciones científicas sobre las consecuen-

cias prácticas de las vivencias morales en un ámbito político. Las otras dos posiciones consideran que Maquiavelo no puede eludir el plantearse el problema moral. A pesar de que los libros de Maquiavelo no son tratados de moral, su intención tiene un carácter, o, al menos, su posición roza el problema moral y se convierte indirectamente en una solución moral. Esta segunda vía se subdivide en dos. Para unos, Maquiavelo tiene una intención *moralmente buena,* para otros su posición es radicalmente *mala.*

¿Cómo es posible que un autor dé pie a juicios tan radicalmente divergentes?, la respuesta a esta pregunta tenemos que buscarla en la obra misma de Maquiavelo. El juicio de *amoralismo* se basa en la perspectiva política del autor. Los juicios de *moralismo* e *inmoralismo* se fundamentan en el contenido de sus obras. Las posiciones negativas con respecto a Maquiavelo se apoyan en las observaciones en las que el autor contradice las afirmaciones de una moral tradicional. Las posiciones positivas tratan de sobrepasar sus afirmaciones de detalle para encontrar en la intención general del autor una intencionalidad de mejoramiento que se convierte así en una nueva perspectiva moral.

3. El supuesto antropológico

Para la fundación, organización, mantenimiento y crecimiento de los Estados, Maquiavelo proporciona una serie de principios generales de acción deducidos de la experiencia histórica. Dichos principios pueden ser enjuiciados ante el tribunal de una moral extrínseca al pensamiento del autor. Esta actitud determina, opiniones discrepantes y parcializadas. Por tal razón, nos parece más apropiado buscar en el pensamiento mismo del autor los supuestos teóricos que justifican sus afirmaciones.

Cuando los supuestos necesarios de una posición moral se explicitan sistemáticamente y de manera racional podemos hablar de una ética filosófica. En el caso de Maquiavelo esta actitud filosófica, en su sentido técnico, no aparece. Su posición filosófica es más bien un elemento implícito en sus estudios políticos. Nos hallamos pues en un caso similar al de aquellos literatos que, sin ser filósofos propiamente dichos, suscitan una problemática de carácter filosófico.

Para descubrir esta problemática trataremos de sistematizar las observaciones dispersas en sus obras que nos permitan hacernos una idea en con-

junto de su visión del universo y emplazar luego sus observaciones morales en este panorama.

En el prólogo del segundo libro de los Discursos, Maquiavelo constata que existen en la vida del hombre una serie de elementos constantes que permiten elevarse hasta una visión general de la realidad social. *"Reflexionando yo* —nos dice— *en la marcha de las cosas, creo que el mundo siempre ha sido igual, con los mismos males y con idénticos bienes, aunque variando los bienes y los males de pueblo en pueblo"* [40]. Para captar estos elementos constantes, Maquiavelo recurre a la observación de la conducta de los pueblos y sus gobernantes. La historia es pues el espejo donde se reflejan los elementos constituyentes de la real naturaleza de los hombres.

Ahora bien la historia nos muestra fuertes divergencias entre los pueblos. Por consiguiente, además de la común naturaleza que determina la existencia de ciertos elementos claves, debe existir otro principio que determine la proporción entre ellos, es decir, las variaciones históricas. Estas divergencias entre los pueblos, Maquiavelo las busca en la manera misma como los pueblos viven su vida política. *"Las variaciones de conducta en pueblos y reyes no nacen de diversidad de naturaleza, porque en todos es igual, y si alguna diferencia hubiese, sería en favor del pueblo, sino de tener más o menos respeto a las leyes bajo las cuales se viven"* [41]. Por consiguiente, la divergencia entre las comunidades dependen de ellas mismas. *"Suelen decir las personas entendidas* —escribe Maquiavelo— *y no sin motivo, que quien desee saber lo porvenir consulte lo pasado, porque todas las cosas del mundo, en todo tiempo, se parecen a las precedentes. Esto depende de que, siendo obras de los hombres, que tienen siempre las mismas pasiones, por necesidad han de producir los mismos efectos. Verdad es que sus actos son más virtuosos, ora en un país, ora en otro; pero esto depende de la educación dada a los pueblos y de la influencia que ésta tiene en las costumbres públicas"* [42]. Al insistir en la educación, Maquiavelo pone de relieve la posibilidad de modelar la naturaleza humana.

La acción educativa a la que se refiere Maquiavelo tiene un carácter netamente cívico., *"porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes"* [43]. En El Príncipe, Maquiavelo da un paso más allá al hacer depender el carácter virtuoso del pueblo de su organización militar. Las bases principales de todo Estado —escribe— son *"las buenas leyes y los buenos ejércitos"* [44]. Sin embargo, hace depen-

der finalmente las leyes de la milicia, al afirmar que *"no puede haber buenas leyes donde no haya buenos ejércitos, y donde éstos existan aquéllas también"* [45].

Para Maquiavelo los hombres no son buenos, son una mezcla de bondad y de maldad determinada por la existencia en el ser humano de ciertos instintos o impulsos básicos de carácter egoísta. Esta situación establece una necesidad de hecho que condiciona la eficacia del actuar. En la teoría podemos olvidar este hecho, pero entonces nos establecemos las condiciones del actuar real sino que imaginamos utopías. Por esto recurre Maquiavelo a los grandes hombres y no a los grandes pensadores.

Cuando en El Príncipe recomienda que no siempre debe guardarse fidelidad a las promesas hechas, hace la siguiente observación: *"Si todos los hombres fueran buenos, no lo sería este precepto; pero como son malos y no serán leales contigo, tú tampoco debes serlo con ellos"* [46]. En los Discursos insiste varias veces en la misma idea. Critica a Sonderini, por ejemplo, al querer vencer la envidia con buen carácter. *"Juzgó* —nos dice— *poder vencer sin escándalos, violencias ni tumultos a los que por envidia se le oponían; pero ignoraba que del tiempo nada se debe esperar, que el carácter bondadoso no basta, que la fortuna no varía y que no hay favores capaces de aplacar la envidiosa malignidad"* [47]. Sonderini perdió el gobierno y la fama por no conocer que *"la malignidad, ni la doma el tiempo, ni la aplacan las dádivas y beneficios"* [48].

Tal es la razón por la cual se debe aprender a ser bueno o malo según las circunstancias: no podemos contar con la pura bondad de parte de los otros. El hombre es un ser ambicioso y deseoso de posesión. Siempre desea más de lo que posee y esto lo hace inconstante. En los Discursos explica Maquiavelo esta situación en un análisis de tipo psicológico: *"Es sentencia de los escritores de la antigüedad* —escribe— *que a los hombres suele afligir el mal y hartar el bien, y que ambas sensaciones producen el mismo resultado. En efecto; cuando los hombres no combaten por necesidad, combaten por ambición, la cual es tan poderosa en el alma humana que jamás la abandona, cualquiera que sea el rango a que el ambicioso llegue. Causa de esto es haber creado la naturaleza al hombre de tal suerte, que todo lo puede desear y no todo conseguir; de modo que, siendo mayor siempre el deseo que los medios de lograrlo, lo poseído ni satisface al ánimo, ni detiene las aspiraciones. De aquí nacen los cambios de fortuna porque, ambicio-*

nando unos tener más y temiendo otros perder lo adquirido, se llega a la enemistad y a la guerra, motivo de ruina para unos Estados y de engrandecimiento para otros" [49]. Maquiavelo no reacciona como un moralista tratando de reprimir esta ambición y deseo de posesión a través de una actitud humilde a la manera del cristianismo. Alaba más bien la ambición cuando es eficaz. *"No hay ciertamente ambición más natural que la de adquirir, y cuando la satisfacen los hombres que tienen poder para ello, son más dignos de elogio que de censura; pero si intentan realizarla sin fuerza propia y de cualquier modo, sigue a su error el vituperio"* [50].

Para Maquiavelo pues tenemos que partir del hecho que los hombres son ambiciosos. Indudablemente esta ambición se manifiesta de manera diferente en los diversos individuos. *"En todas las repúblicas hay, en efecto, cualquiera que sea su organización, cuarenta o cincuenta ciudadanos que aspiran a mandar, y, por ser tan pequeño el número, fácil cosa es asegurarse contra sus pretensiones: o deshaciéndose de ellos, o repartiéndoles los cargos y honores que, conforme a su posición, puedan satisfacerles. A los que sólo desean vivir seguros, se les contenta también fácilmente, estableciendo buenas instituciones y leyes que garanticen sus derechos y la seguridad de ejercerlos"* [51]. La mayoría de los hombres, a pesar de ser naturalmente ambiciosos, son timoratos. De aquí que prefieran la seguridad de la posesión de lo ya adquirido. Tal es la razón por la cual recomienda Maquiavelo el respeto a los bienes de los súbditos.

Los hombres caminan casi siempre por vías que otros abrieron y son *"enemigos de las empresas que presentan grandes dificultades"* [52]. Se establece así una distinción entre los pusilánimes y los valerosos. Los primeros forman el pueblo y constituyen para Maquiavelo la masa de aquellos que tienen que ejercer una virtud de segundo grado, la obediencia y fidelidad al valeroso. Los valerosos son los príncipes o aquéllos que merecen serlo, es decir, los que osan emprender grandes hazañas.

Maquiavelo insiste en las potencialidades creativas de la libertad humana. Se trata de una voluntad iluminada por la inteligencia. Tenemos así pues los elementos básicos de la ética de Maquiavelo, la virtud política o voluntad eficaz y la prudencia o buen juicio.

Al considerar al hombre como un ser natural provisto de instintos básicos, Maquiavelo centra su visión del hombre en la realización de estas

fuerzas naturales a través de la vida social. No recurre a criterios extrínsecos para juzgar el mundo humano. La valoración del hombre ha de venir de la eficacia en el uso de sus potencialidades. Por tal razón, *"entre todos los espíritus del Renacimiento italiano Maquiavelo es el más ajeno al Evangelio, el menos accesible a esa fe de la que Dante vive, el más indiferente a la moral cristiana, a la que acusa de haber debilitado la energía de carácter de los hombres de su tiempo"* [53]. La moral cristiana, al mirar hacia un fin trascendente, trata de domar los impulsos básicos del hombre. Para Maquiavelo el resultado de esta moral es el afeminamiento, la cobardía. La preferencia de Maquiavelo por la religión pagana se fundamenta en esta exaltación de la energía vital: *"La religión pagana sólo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer los hombres fortísimos. La fortaleza de alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones"* [54]. La religión cristiana debe ser interpretada, para Maquiavelo, en un nuevo sentido; debe adaptarse a una virtud activa a fin de salvar a Italia. *"La culpa de que se haya afeminado el mundo y desarmado el cielo, es sin duda, de la cobardía de los hombres que han interpretado la religión cristiana conforme a la pereza y no a la virtud"* [55].

Por tal razón la religión se convierte para Maquiavelo en un elemento relativo que es válido únicamente en cuanto fortifica la vida social sosteniendo las costumbres o virtudes activas. *"Su anhelo se dirigía a dar, de nuevo vigencia a la fuerza total del hombre natural, inserto en el mundo de la naturaleza, a la cual elevaron de consumo a las alturas del heroísmo la* grandeza del ánimo *y la* fortaleza del cuerpo. *Rompió pues con la ética dualista, unilateralmente espiritualista y desvalorizadora de los impulsos naturales, propia del cristianismo, y aun cuando conservó de ella ciertos conceptos formales acerca de la distinción entre bien y mal, su tendencia estaba dirigida a una ética naturalista que siguiera decididamente la voz de la naturaleza"* [56].

Para Maquiavelo, pues, el elemento dinámico básico es la naturaleza humana con sus tendencias. Estos instintos parten en primer lugar del ape-

go natural a la existencia. El instinto de conservación, el amor a la vida, es una tendencia permanente en los hombres. Este amor por la existencia implica un terror correspondiente ante la posibilidad de la muerte. Ahora bien, la muerte puede provenir no solamente del ataque directo contra la propia existencia, sino también de la carencia de los medios naturales de subsistencia. De aquí surge la necesidad de la defensa contra los otros hombres y la subsiguiente necesidad de atacar. La guerra se convierte en un elemento natural de la vida del hombre. Pero la guerra es finalmente un proceso de dominación. Y no hay dominación sin poder. Por tal razón el poder se convierte en una necesidad de la vida social. Pero el poder no se nos da siempre sin esfuerzo personal. Y aún cuando nos es dado, no lo conservamos si no es por un esfuerzo personal. Por tal razón, para ser fuerte hay que ambicionar serlo. La ambición es pues el instinto natural que nos impulsa hasta la gloria de las grandes empresas. Pero la ambición es inoperante si no está apoyada en un conocimiento de la realidad y en una decisión enérgica de actuar según las circunstancias.

"Como las cosas humanas están en perpetuo movimiento y no pueden permanecer inmutables, su inestabilidad las lleva a subir y bajar, y a muchos actos induce, no la razón, sino la necesidad: así sucede que una república organizada para vivir conquistas, por necesidad tiene que hacerlas, perdiendo con ello los fundamentos de su organización y caminando más rápidamente a su ruina. Por el contrario, si el cielo la favorece hasta el punto de no necesitar la guerra, ocurrirá que del ocio nacerán, o la afeminación de las costumbres, o las divisiones, y ambas juntas o aisladas pueden acabar con ella. No siendo posible en mi opinión, el equilibrio en tales cosas, ni el justo término medio, es indispensable, al construir una república, pensar en el partido más honroso y ordenarla de modo que, si la necesidad le obliga a hacer conquistas, pueda conservar lo conquistado" [57]. Un pueblo que no se prepare para la guerra es fácilmente presa de otros pueblos. Maquiavelo establece un doble origen al conflicto bélico: Las guerras que los príncipes o las repúblicas hacen por ambición de ensanchar sus dominios y las guerras que los pueblos emprenden forzados por necesidades vitales. Las guerras que nacen de la ambición son menos crueles porque *"al vencedor le basta la obediencia de los pueblos"*; pero el otro tipo de guerra es *"cruelísima y espantosa"* dado que el pueblo *"abandona una comarca, impulsado por el hambre o por las agresiones, y va en busca de nuevas tierras, no para dominarlas (. . .), sino para distribuírselas y poseerlas, matando o expulsando a sus habitantes"* [58]. Las guerras por ambición son menos

crueles porque se dirigen finalmente contra los gobernantes únicamente; las guerras de los pueblos son cruelísimas porque atacan a la totalidad de la población. *"A un príncipe o a una república que invade un territorio, le basta acabar con los que en él mandan; pero las invasiones de los pueblos enteros necesitan matar o ahuyentar a todos los habitantes, para poder vivir con lo que éstos vivían"* [59].

Maquiavelo reconoce la violencia existente y concibe la política en función de ella. Sin embargo, no es un defensor puro y simple de los medios violentos. Al analizar el caso de la sumisión de Pistoya a Florencia, Maquiavelo hace la siguiente observación: *"Si los florentinos, en vez de atemorizar a sus vecinos, hubieran procurado atraérselos por vías legales o prestándoles auxilios, serían, sin duda, actualmente señores de toda Toscana. No quiere decir esto que en mi opinión no se deban emplear la fuerza y las armas; pero conviene que sea en último caso y a falta de otros medios"* [60].

El rechazo de un estado de violencia pura no nace en Maquiavelo de una posición apriorística sobre su inmoralidad, sino que surge de la constatación de sus consecuencias desastrosas. *"A ningún hombre se le debe menospreciar hasta el punto de creer que, por injuriado que sea, no pensará en vengarse a costa de los mayores peligros, aun al de perder la vida"* [61]. Toda ofensa engendra el deseo de venganza y este deseo de venganza puede ser pernicioso para la vida política. *"Si un hombre es gravemente ofendido por un Estado o un individuo y no obtiene la reparación que juzgue necesaria, si es ciudadano de una república, procura vengarse aunque sea a costa de la ruina de su patria, y si es súbdito de un príncipe, y tiene alguna altivez, no quedará satisfecho hasta que de algún modo se haya vengado de él, aun a costa de su propia vida"* [62].

Por la misma razón que niega Maquiavelo la violencia extrema, justifica el uso de una violencia prudente. La crueldad no es condenada por Maquiavelo sino cuando es usada sin prudencia. *"Muchos príncipes nuevos, a causa de sus crueldades, no han podido conservar su poder en épocas tranquilas, y mucho menos en los azarosos tiempos de guerra. Creo que esto sucede por el buen o mal uso que de la crueldad se haga. Se dice bien usada (si puede llamarse bueno a lo que es malo en sí mismo) cuando se emplea una sola vez por la necesidad de afianzar el poder y después no se repite, procurando que, en cuanto sea posible, se convierta lo hecho en utilidad*

del pueblo. Mal usada es la que, no teniendo grande importancia al principio, va después creciendo en vez de desaparecer. Los que emplean la primera pueden esperar que Dios y los hombres les perdonen, como sucedió a Agatocles; los otros es imposible que se mantengan en el poder" [63]. Las crueldades bien usadas son impuestas al príncipe por la necesidad. Las otras son culpa de su falta de virtud política. Por eso las primeras son disculpadas por Maquiavelo, mientras que las segundas son condenables.

Maquiavelo se encierra en el mundo de lo humano, negando toda consideración trascendente. Por consiguiente, la evaluación del actuar humano debe hacerse desde el hombre mismo. Este hombre es visto por Maquiavelo, con crudeza, como un ser natural dotado de instintos básicos que, al depender finalmente del apego a la vida, tiene una fuente egoísta. Este egoísmo fundamental establece una situación de violencia. En su deseo de ser, el hombre ambiciona poseer. Pero toda posesión es una limitación para los otros hombres. Este estado de violencia primitivo es resuelto en cierta manera al formar los hombres una sociedad política en la cual un pueblo otorga su confianza y obediencia a aquéllos que le prometen no emplear su poder sino para defender los derechos de los súbditos. El reino de la posesión se amplía en el de la dominación. Surge así la dicotomía entre el pueblo y sus gobernantes. Al analizar la moralidad tendremos que tener presente esta dualidad; el problema moral se presenta de diversa manera según se considere al pueblo o al príncipe.

4. Bondad y virtud

En El Príncipe, Maquiavelo minimiza el papel del pueblo. Sus observaciones tienen un carácter utilitario. *"En todas las ciudades* —escribe— *hay dos tendencias que tienen su origen, una en no querer el pueblo que le opriman los poderosos, y otra en desear éstos dominar el pueblo"* [64]. Para el buen ejercicio del gobierno, Maquiavelo establece una serie de recomendaciones. *"Quien llega a ser príncipe por voluntad del pueblo, debe conservar su amistad"* [65]; y quien llega a serlo *"contra los deseos del pueblo y sólo por el apoyo de los nobles alcanza el poder supremo, debe empezar ganándose el afecto del pueblo"* [66], porque *"el príncipe no puede nunca estar seguro contra el pueblo, porque son muchos los que lo forman, y sí contra los nobles, que son pocos"* [67]. El pueblo es visto aquí como un elemento constante de la vida política, dado que el príncipe *"necesita vivir siempre con el mismo pueblo, pero no con la misma nobleza"* [68].

En el estudio de las concepciones de Maquiavelo sobre la moral, no podemos limitarnos a El Príncipe. La visión de esta obra es parcial. Las afirmaciones de El Príncipe, para ser comprendidas en todo su sentido, han de ser vistas en la perspéctiva más amplia de los Discursos.

En la perspectiva del Príncipe, el pueblo es visto desde el punto de vista del gobernante sin hacer alusión a la situación moral. El enjuiciamiento de lo moral aparece en El Príncipe exclusivamente desde la perspectiva del gobernante. En los Discursos, por el contrario, Maquiavelo analiza tanto la república como el principado, contraponiendo estos dos tipos de gobierno a la anarquía. La situación anárquica es desechada por Maquiavelo. De las otras dos posibilidades, prefiere la república en teoría. Sin embargo, en la práctica Maquiavelo justifica el principado según las circunstancias históricas. Podríamos decir que la monarquía aparece ante los ojos de Maquiavelo como la única solución para ciertas repúblicas degeneradas a fin de salvarse de la anarquía que engendran sus vicios.

En el primer libro de los Discursos encontramos las principales reflexiones de Maquiavelo sobre la relación entre la bondad o corrupción del pueblo y la forma de gobierno. Maquiavelo insiste en el hecho de que el tipo de gobierno está determinado por la índole del pueblo gobernado. *"Al malo se le gobierna de distinto modo que al bueno, y en dos casos tan contrarios, no cabe igual procedimiento"* [69].

La bondad o maldad del pueblo es vista por Maquiavelo no en un sentido moral estricto, sino en una perspectiva cívica. Esta bondad o corrupción tienen su origen en la necesidad. *"La necesidad hace al hombre no sólo virtuoso, sino también bueno. Los hombres, en general, no tienen inclinación natural hacia la bondad. Por consiguiente, sólo es posible hacerlos y mantenerlos buenos por la naturaleza no-humana, por el terror originario. Pero la bondad cuasi-original es inseparable del desamparo y de la penuria. Los hombres están, por consiguiente, obligados a formar sociedades con objeto de vivir en paz y seguridad. La seguridad que procura la sociedad aboliría la necesidad de ser bueno si la primera necesidad de ser bueno no fuera reemplazada por una necesidad de ser bueno que procede de las leyes, es decir, del castigo o de la amenaza del castigo; por una necesidad que tiene su origen en los hombres. A los hombres que viven en sociedad sólo es posible hacerlos y mantenerlos buenos mediante la coacción atemorizadora que tenga su origen en otros hombres"* [70]. La ley es el me-

dio normal de imponer coacción no-anárquica y como la ley necesita un cierto poder para ser efectiva, el poderío militar es imprescindible. Además la milicia establece una serie de costumbres de disciplina y valentía que son fundamentales para la virtud cívica de los ciudadanos. En los Discursos, Maquiavelo hace la siguiente observación; *"Dícese que el hambre y la pobreza hacen a los hombres industriosos y las leyes buenos. Siempre que sin la obligación legal se obra bien, no son necesarias las leyes, pero cuando falta esta buena costumbre son indispensables"* [71]. De hecho las costumbres poseen una cierta coacción social informal. Sin embargo, Maquiavelo prefiere las leyes, pues la costumbre sin control legal decae fácilmente. *"Los hombres trabajan, o por necesidad o por elección, y se sabe que la virtud tiene mayor imperio donde se trabaja más por precisión que voluntariamente"* [72]. Maquiavelo acepta pues una posición sobre lo moral semejante a la de los positivistas actuales. Es la sociedad la que determina los criterios morales y exige su cumplimiento. Sin embargo, a diferencia de los positivistas, insiste sobre todo en los controles formales del aparato legal y no en los controles informales de la cultura. *"Jamás será, pues, perfecta la organización de una república si sus leyes no proveen a todo, fijando el remedio para cualquier peligro y el modo de aplicarlo"* [73].

Para que los hombres sean buenos es necesario que se ejerza coacción sobre ellos. Por tal razón el hombre presocial, el hombre primitivo no es realmente ni bueno ni malo. Alcanza el grado de ente moral al integrarse en una sociedad. Pero la integración de la sociedad es obra de un fundador que ejerce presión sobre los hombres para doblegarlos bajo el yugo de su autoridad. Su situación es muy diferente de la de grupo gobernado. El uno es fuente de coacción, el otro es paciente de ella. El fundador crea una necesidad sobre el pueblo. Por esto no ha de extrañarnos que Maquiavelo alabe la bondad del pueblo en contraposición a la falta de bondad de los gobernantes. Si la bondad nace de la necesidad, aquéllos que están bajo el peso de la necesidad serán necesariamente más buenos. *"Los pueblos son superiores a los príncipes en bondad; porque la bondad o moralidad es esencialmente preservadora o conservadora, y no innovadora o revolucionaria, mientras que el prototipo de príncipes es Rómulo, el fraticida"* [74]. La grandeza del príncipe no se fundamenta en la moralidad tradicional sino en un tipo de virtud diferente, la voluntad eficaz de realizar grandes empresas.

Maquiavelo va a emplear el término virtud para referirse a las cualida-

des de los gobernantes y el término bondad para referirse a las cualidades del pueblo. *"La bondad es la suma de hábitos que deben poseer la mayoría de los hombres que viven juntos para no ser perturbados unos por otros, ni por su gobierno en el disfrute de la vida, la libertad y la propiedad. La virtud, tal como se nos aparece ahora, es la suma de hábitos que deben poseer los gobernantes para protegerse a sí mismos y proteger a sus súbditos buenos contra los súbditos malos, así como contra los enemigos extranjeros; el ejército, es decir, el conjunto de los ciudadanos deben participar de esta virtud en cierta medida"* [75].

La bondad surge pues finalmente de la virtud. Pero la virtud, en el sentido de Maquiavelo, no puede adaptarse siempre a la bondad. Puesto que son las leyes y además instituciones las que hacen a los hombres buenos, es por la acción del fundador que la sociedad llega a ser buena. Pero el fundador debe partir muchas veces de un pueblo corrompido y esto lo va a obligar a emplear medios extraordinarios, es decir inmorales. La falta de bondad en el pueblo es una condición original o un elemento derivado de una mala vivencia política. *"La corrupción inicial, podemos decir* –escribe Strauss–, *es el estado de espíritu que se deriva de la ausencia de ley y gobierno; la corrupción tardía es el estado de espíritu que se deriva de la excesiva desigualdad respecto al poder y a la riqueza entre los miembros espirituales y temporales de una sociedad"* [76]. El estado primitivo de carencia de bondad se presta más fácilmente a la acción innovadora del príncipe.

5. El príncipe y el gobierno

Cuando hablamos de la naturaleza del hombre que está a la base de la concepción de Maquiavelo sobre la moralidad, dejamos de lado a la fortuna por parecernos más adecuado su análisis al hablar de la moralidad del príncipe. De hecho, como hemos visto, la moralidad del pueblo es fundamentalmente fruto de la necesidad. Mientras que la moralidad del príncipe es fruto de una elección, que surge de la ambición.

Como hemos visto, Maquiavelo se oponía al cristianismo porque éste promovía las virtudes pasivas en lugar de fortalecer las virtudes activas. Reacciona contra el fatalismo cristiano confiando en las posibilidades de la creatividad del hombre. Recurre a la antigüedad, pues los pueblos antiguos eran *"más amantes de la libertad que los actuales"* [77]. Los antiguos consideraban la valentía y honra como el verdadero bien; mientras que el cristia-

nismo hace que se tenga en poco las honras de este mundo. Esto vale sobre todo en el caso de los príncipes o gobernantes, pues como enuncia Maquiavelo en la tercera parte de los Discursos: *"las faltas de los pueblos provienen de la de los príncipes"* [78].

El gobernante, para ser efectivo, debe ser valeroso. No puede contar sino consigo mismo. Al analizar la fama, Maquiavelo insiste en esta idea. La reputación adquirida en virtud de otros es transitoria porque *"pasa pronto si no la sostienen las cualidades personales de aquel a quien debe favorecer"* [79]. Porque *"mientras no se ven actos tuyos, tu mérito sólo se juzga por conjeturas que fácilmente desaparecen. Pero la reputación que nace y se funda en actos tuyos, te da desde el principio tan buen nombre, que sólo pueden destruirlo otros muchos actos tuyos posteriores y evidentemente opuestos a los primeros"* [80]. Al analizar los éxitos militares de los romanos, afirma que en este caso *"a la fortuna se unen grandísimo valor y no menor prudencia; de suerte que quien investigue las causas de las victorias las encontrará fácilmente, pues es notorio que cuando un príncipe o un pueblo llegan a tan gran reputación de valerosos que los demás pueblos o príncipes vecinos temen atacarle, jamás se verá agredido sino por necesidad ineludible de los agresores, y estará en el caso de elegir por su parte a quién de los vecinos ha de hacer guerra"* [81]. Estas observaciones permiten hacer una generalización: de la valentía que pongamos en nuestros actos nacerá nuestra reputación y nuestra reputación nos dará la posibilidad de elección. La mayoría de nuestros fracasos son debidos a nuestra desidia. En El Príncipe, al explicar por qué los príncipes de Italia han perdido sus Estados, Maquiavelo afirma que ellos *"no deben culpar de haberlos perdido a su mala fortuna, sino a su falta de previsión"* [82].

Maquiavelo exige del gobernante una virtud activa. Sin embargo esta energía humana no es todopoderosa. Existe una especie de fatalidad que pasa sobre todo hombre: *la fortuna.* La concepción de Maquiavelo sobre la fortuna merecería un artículo aparte. Vamos a limitarnos a enunciar simplemente algunos aspectos. En los Discursos, Maquiavelo analiza la fortuna en los siguientes términos: *"Si se considera bien cómo proceden las cosas humanas, se verá que muchas veces ocurren hechos y accidentes que los cielos impiden prever"* [83]. Como luego veremos, la condición de eficacia para Maquiavelo consiste en vivir a la altura de los tiempos comprendiendo sus necesidades y actuando conforme a este conocimiento. La virtud o voluntad eficaz se fundamenta en la prudencia o buen juicio. Pero el éxito y

el fracaso no dependen exclusivamente de la acción de los hombres. *"La mayoría de las veces se les verá caer en la desgracia o ascender a la mayor fortuna impulsados por una fuerza superior a ellos, que procede del cielo y que les da o quita la ocasión de mostrar su virtud. Cuando la fortuna quiere que se realicen grandes cosas, elige un hombre de tanta inteligencia y tanto valor, que comprenda y aproveche la ocasión que le presenta. De igual manera cuando quiere producir grandes ruinas presenta en primer término hombres que ayuden a realizarlas, y si hubiera alguno capaz de impedirlas, o la mata o le priva de los medios de ejecutar bien alguno"* [84]. A primera vista pues Maquiavelo toma una posición fatalista. De hecho lo que pretende es justificar la falta de éxito de algunos grandes hombres, como César Borgia, que a pesar de haber actuado con todo el conocimiento posible de lo político y no habiendo temido tomar todos los recursos extraordinarios necesarios, no realizaron su cometido a cabalidad.

Pero Maquiavelo no puede aceptar de hecho una fatalidad total de la fortuna sin negar el fundamento mismo de su política. Por tal motivo concluye este capítulo XXIX con una exclamación de esperanza: *"afirmo una vez más ser absolutamente cierto y estar demostrado en toda la historia que los hombres pueden secundar a la fortuna y no contrarrestarla; pueden tejer sus hilos, pero no romperlos. No deben abandonarse a ella porque, ignorando sus designios y caminando la fortuna por desconocidas y extraviadas sendas, siempre hay motivo de esperanza que sostendrán el ánimo en cualquier adversidad y en las mayores contrariedades de la suerte"* [85].

Aunque Maquiavelo se exprese de la fortuna frecuentemente en términos casi religiosos, ésta no parece trascender el mundo de lo humano. En un texto ya citado del primer libro de los Discursos, al hablar de la insatisfacción natural de los hombres, Maquiavelo observaba que *"siendo mayor siempre el deseo que los medios de lograrlo, lo poseído no satisface el ánimo, ni detiene las aspiraciones. De aquí* —concluye— *nacen los cambios de fortuna"* [86]. La fortuna tiene su origen pues, en el ser mismo del hombre. Su fuente es la voluntad de los hombres. Al ser fruto de la libertad es imprevisible. La necesidad misma de la naturaleza humana engendra a la fortuna; pero la fortuna no es la necesidad. La necesidad es cognoscible y por consiguiente previsible. La fortuna es solamente parcialmente cognoscible; su existencia se basa en la misma naturaleza humana, pero su contenido histórico es imprevisible pues está determinado por los caprichos de los hombres.

En El Príncipe, Maquiavelo toma una actitud más agresiva respecto a la fortuna. La libertad humana que fundamenta la verdadera virtud es capaz de enfrentarse a la fortuna. Empieza constatando una actitud de fatalismo: *"Muchos han creído y creen todavía que las cosas de este mundo las dirigen la fortuna y Dios, sin ser dado a la prudencia de los hombres hacer que varíen, ni haber para ellas remedio alguno; de suerte que, siendo inútil preocuparse por lo que ha de suceder, lo mejor es abandonarse a la suerte"* [87]. Maquiavelo reacciona contra esta actitud pesimista acudiendo a la libertad: *"como nuestro libre arbitrio existe, cree que de la fortuna dependa la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja dirigir la otra mitad o algo al menos"* [88]. Compara a la fortuna con un río que al salirse de cauce provoca desastres, pero contra el cual es posible construir diques. Como los ríos atacan a los que no toman precauciones, *"de igual suerte la fortuna demuestra su poder cuando no hay fuerza ordenada que la resista, y con mayor ímpetu donde se sabe que no hay reparo alguno para contrarrestarla"* [89]. Por esto se arruinan los príncipes que confían sólo en su fortuna. Después de hacer consideraciones sobre la necesidad de vivir según los tiempos y las dificultades que presentan las naturalezas individuales de los príncipes, Maquiavelo concluye: *"variando la fortuna, y empeñados los hombres en no cambiar de conducta, prosperan mientras los tiempos están de acuerdo con ésta y, en faltando dicha conformidad, se arruinan. Entiende que es mejor ser atrevido que circunspecto, porque la fortuna es mujer y, para tenerla dominada, es preciso tratarla sin miramiento, demostrando la experiencia que la vence quien la obliga, no quien la respeta. Como mujer, es siempre amiga de la juventud, porque los jóvenes son con ella menos considerados, más vehementes y más audaces"* [90].

Así pues, para Maquiavelo en El Príncipe, la fortuna puede ser domada. En el tercer libro de los Discursos, al defender Maquiavelo que *"las repúblicas fuertes y los grandes hombres tienen el mismo ánimo e igual dignidad en la próspera que en la adversa fortuna"* [91], termina poniendo por encima del éxito la grandeza del alma. La fortuna no puede contra el gran hombre porque éste la combate inteligente y valientemente. Los hombres débiles atribuyen a su propio mérito los favores de la fortuna. Cuando ésta varía, aparece la cobardía. Pero *"en los grandes hombres no influyen las variaciones de la fortuna, y si ésta unas veces los exalta y otras los humilla, ellos no varían y la arrastran con firme ánimo, tan inseparable de su carácter, que todo el mundo comprende cuán inaccesibles son a sus golpes"* [92].

Llegamos pues a la conclusión de que para Maquiavelo hay una exigencia de ser grande, que comprende la necesidad de ser valiente, eficaz y prudente. Pero como el éxito no depende de nosotros solos, hemos cumplido con nuestro cometido siempre y cuando hagamos lo que está de nuestra parte. Ahora bien, hacer lo que está de nuestra parte es, por un lado, conocer los tiempos y, por otro lado, actuar según los tiempos. El conocimiento del tiempo es la prudencia. El actuar según los tiempos es la virtud política.

La prudencia no consiste para Maquiavelo en la búsqueda incondicional de la bondad moral. *"En el orden natural de las cosas está que no se procure evitar un inconveniente sin incurrir en otro; pero la prudencia consiste en saberlos distinguir y adoptar como bueno el menos malo"* [93]. La prudencia debe hacernos entrar en la malignidad cuando de cierta maldad surge un bien, porque *"digna de censura es la violencia que destruye, no la violencia que reconstruye"* [94]. La prudencia es calculadora: *"Deben, pues los hombres, antes de tomar una determinación, calcular bien sus inconvenientes y peligros, y no adoptarla, cuando sea mayor la exposición que la utilidad"* [95]. La prudencia debe hacernos desconfiados, no fiarnos de ilusiones, etc. Tenemos que contar básicamente con nosotros mismos. Por esto hay que saber medir nuestras fuerzas, nuestras posibilidades. Muchas veces el pretender más de lo que podemos es el camino de nuestra ruina. Conociendo nuestras posibilidades podemos adoptar los medios precisos. Hay que saber buscar ocasiones de mostrar nuestro valor, pero *"atraerse el odio sin utilidad alguna es determinación imprudente y temeraria"* [96]. En fin, Maquiavelo explica, a lo largo de sus obras, las características de la prudencia política y sus consecuencias. Por ejemplo, recomienda como medida prudente del príncipe hacerse necesario, (El Príncipe, Cap. IX), confiar en sus propias armas (El Príncipe, Cap. XIII), saber aconsejarse, cuidándose de los aduladores (El Príncipe, Cap. XXIII), *"saber convertir en mérito propio sus acciones, aún las que por necesidad ejecutan"* (Discursos II, Cáp. LI), *"abstenerse de injurias y amenazas, porque ninguna de ambas cosas quita fuerza al enemigo"* (Discursos II, Cáp. XXVI), etc.

La prudencia es la búsqueda de los medios apropiados a las circunstancias. Por esto insiste Maquiavelo en la necesidad de vivir a la altura de los tiempos. *"Los hombres en sus actos públicos deben acomodarse a las condiciones del tiempo en que viven y proceder conforme a ellas"* [97]. Porque *"la causa del buen o mal éxito de los hombres consiste en la manera de*

acomodar sus actos al tiempo en que viven" [98]. Por esto, *"el que menos se equivoca y goza de más próspera fortuna es quien acomoda sus acciones al tiempo en que vive y procede aprovechando las circunstancias"* [99].

La prudencia absoluta sería el éxito absoluto, pero los hombres son limitados. *"Ningún hombre por prudente que sea sabe acomodarse a estas variaciones, bien porque no puede prescindir de sus naturales inclinaciones, bien porque, habiéndole sido siempre provechoso un procedimiento, no se convenza de que conviene abandonarlo. Además el calmoso y reflexivo, cuando importa obrar con presteza, no sabe hacerlo y se pierde. Si se pudiera cambiar la naturaleza como cambian los tiempos y las cosas, no se variaría de fortuna"* [100].

Aquí no se refiere Maquiavelo tanto a la naturaleza humana en general, sino a la naturaleza particular de un individuo, su carácter. Maquiavelo sintetiza su observación sobre las condiciones de eficacia política en función del individuo en la siguiente afirmación: *"En mi sentir prospera todo el que procede conforme a la condición de los tiempos, y se pierde el que hace lo contrario. Porque se ve a los hombres proceder de muy diverso modo para alcanzar el fin de sus deseos, la gloria y la fortuna; unos con discernimiento, otros con meditación; unos apelando a la violencia, otros con astucia; éstos con calma, aquéllos con impaciencia, y por tan diversos caminos, se puede lograr. Suele verse también que dos que siguen la misma vía, uno consigue su objeto, y el otro no; y que uno con calma y arrebatadamente otro, alcanzan de igual modo su propósito; esto depende de que acomoden o no sus procedimientos a la condición de los tiempos"* [101].

Como el carácter no consiste en algo puramente innato, sino que es moldeado parcialmente por el ambiente social, comprendemos que Maquiavelo le de tanta importancia a los medios de formar costumbres, a la educación. *"El mostrarse insolentes en los tiempos prósperos y abyectos en las contrariedades, es consecuencia de las costumbres y de la educación. Cuando ésta es afeminada y superficial, te hace semejante a ella, y si es de otra clase, tú también lo serás. Cuanto mejor te haga conocer el mundo, tanto menos te enorgullecerá la fortuna y te desalentará la desgracia"* [102].

Cuando un príncipe tiene que enfrentarse ante una situación de corrupción, su primer deber es imponer orden, forzar al pueblo a entrar en el camino de la virtud activa. En la restauración de Italia, Maquiavelo tiene

que pensar en los problemas de una sociedad tardíamente corrompida. De aquí surgen las recomendaciones de El Príncipe que tanto han chocado a la conciencia moral occidental. Para comprender la justificación de las medidas enérgicas propuestas por Maquiavelo, tenemos que leer los Discursos. *"Para organizar gobierno se deberá acudir mejor a instalaciones monárquicas que populares, a fin de que los hombres cuya insolencia no pueden corregir las leyes, sean refrenados por un poder casi regio. Querer hacerlo por otro camino sería empresa cruelísima o imposible"* [103]. En los países donde *"la corrupción es tan grande que no bastan las leyes para contenerla, se necesita la mayor fuerza de una mano real, cuyo poder absoluto y excesivo ponga freno a las ambiciones y a la corrupción de los magnates"* [104].

Maquiavelo constata la situación dramática de la corrupción y como única solución encuentra la de saber actuar inmoralmente sin perder finalmente el sentido del bien al cual se debe retornar en el más corto plazo. Esto presenta para Maquiavelo un dilema de difícil solución. *"Como la regeneración de las costumbres políticas en un pueblo* —escribe— *sólo puede hacerla un hombre de bien, y únicamente un hombre malo apelar a la violencia para dominar un Estado, resulta que rarísima vez querrá el bueno llegar por mal camino a la soberanía, aunque sus propósitos sean excelentes; y menos aún el malvado, convertido en príncipe, obrar bien, haciendo buen uso de una autoridad mal adquirida"* [105].

La necesidad de este poder casi regio se justifica por la necesidad histórica. *"Es preciso establecer* —escribe Maquiavelo— *como regla general que nunca o rara vez ocurre que una república o reino sea bien organizado en su origen o completamente reformada su Constitución sino por una sola persona, siendo indispensable que de uno solo dependa el plan de organización y la forma de realizarla"* [106]. Por tal razón agrega Maquiavelo: *"El fundador prudente de una república que tenga más en cuenta el bien común que su privado provecho, que atiende más a la patria común que a su sucesión, debe, pues, procurar que el poder esté exclusivamente en sus manos"* [107]. La necesidad que establece Maquiavelo, en El Príncipe, de extirpar el linaje de los antiguos gobernantes aparece así justificada por el bien de la comunidad. Por esto concluye Maquiavelo: *"Ningún hombre sabio censurará el empleo de algún procedimiento extraordinario para fundar un reino y organizar una república; pero conviene al fundador que, cuando el hecho lo acuse, el resultado le excuse; y si éste es bueno, como sucedió en*

el caso de Rómulo, siempre se le absolverá" [108]. Los medios extraordinarios aparecen como una necesidad; son indispensables para conseguir el bien común. Por esto los grandes hombres, a pesar de haber cometido crímenes, son considerados como admirables. La realización de todo bien implica un mal correspondiente. La realización de una sociedad moralmente sana requiere un príncipe que no lo sea en sus procedimientos.

Maquiavelo va a justificar pues los crímenes como necesidades del príncipe para conservar el poder. Justificará por razones parecidas la hipocresía y la mentira. *"Quien desee reformar la constitución de un Estado de suerte que la reforma sea aceptada y subsista con el beneplácito de todos, necesita conservar la sombra al menos de las antiguas instituciones, para que el pueblo no advierta el cambio, aunque la nueva organización sea completamente distinta de la anterior; porque a casi todos los hombres satisfacen lo mismo las apariencias que la realidad, y muchas veces les agitan más las primeras que la segunda"* [109]. La importancia política del aparentar será constituida por Maquiavelo en una máxima de eficacia. El capítulo XVIII de El Príncipe defiende esta necesidad con una crudeza extraordinaria. El Príncipe representa una especie de símbolo de la vida social. Ante el pueblo debe aparecer como dotado de las cualidades que se exigen de él: piadoso, fiel, humano, religioso, íntegro, dadivoso, etc. Pero como todo hombre es limitado en sus posibilidades, es probable que todo príncipe carezca de alguna de estas cualidades. Además, las circunstancias no permiten siempre el ejercicio de todas estas virtudes. Por tal razón *"no necesita un príncipe tener todas las buenas cualidades mencionadas, pero conviene que lo parezca"* [110]. Este artificio es eficaz porque *"los hombres son tan cándidos y tan sumisos a las necesidades del momento que, quien engañe, encontrará siempre quien se deje engañar"* [111]. Los pocos clarividentes son ineficaces cuando al disimulo añade el príncipe la acción eficaz. *"Todos verán lo que aparentas, pocos sabrán lo que eres, y estos pocos no se atreverán a ponerse en contra de la inmensa mayoría, que tiene de su parte la fuerza oficial del Estado. De las intenciones de los hombres, y más aún de la de los príncipes, como no pueden someterse a apreciación de tribunales, hay que juzgar por los resultados. Cuanto haga un príncipe por conservar su poder y la integridad de sus Estados se considerará honroso y lo alabarán todos, porque el vulgo se deja guiar por las apariencias y sólo juzga por los acontecimientos"* [112].

Para defenderse de los nobles el príncipe tiene que asesinar, para de-

fenderse del pueblo debe fingir, para defenderse de los otros Estados debe no ser leal. El principio en que se basa Maquiavelo está sintetizado en el tercer libro de los Discursos: *"La patria debe ser siempre defendida, sea con ignominia, sea con gloria, porque de cualquier modo la defensa es indispensable"* [113]. Las excepciones de las reglas morales son justificadas por Maquiavelo en función del bien común y determinadas por las circunstancias. Para conservar su poder, el príncipe necesita con frecuencia *"hacer algo contrario a la lealtad, a la clemencia, a la bondad o la religión. Su carácter ha de tener la ductibilidad conveniente para plegarse a las condiciones que los cambios de fortuna le impongan, y, según ya he dicho, mientras pueda ser bueno, no dejar de ser; pero sí en los casos de imperiosa necesidad"* [114]. Ahora bien, muchos príncipes son cobardes, infringen las leyes morales en función de sus pequeños caprichos y carecen de la valentía suficiente para tomar medidas extraordinarias que impone la necesidad histórica. Por esto exclama Maquiavelo: *"los hombres no saben ser o completamente criminales o perfectamente buenos, y que, cuando un crimen exige grandeza de alma o lleva consigo alguna magnanimidad, no se atreven a cometerlo"* [115].

En resumen, Maquiavelo recomienda que los pueblos hay que conservarlos buenos y que, por el contrario, los príncipes deben desligarse de la bondad o la maldad sabiendo usar la una o la otra según las circunstancias. La manera como debe comportarse el príncipe difiere de la del pueblo en la manera como cada uno de ellos se someta a la necesidad. El pueblo por una necesidad impositiva se comporta conforme a las leyes. La necesidad del príncipe es una necesidad circunstancial. El medio en que actúa el príncipe no es elegido por éste en todos los pormenores; debe adaptarse a él. La misión del príncipe es la realización del Estado; para esto debe ser bueno en la medida de lo posible, pero debe saber usar los medios extraordinarios cuando las circunstancias los exijan. Cuando el pueblo no practica una virtud ciudadana, cuando está corrompido, el príncipe debe imponer una autoridad enérgica, casi dictatorial. Su propio poder se constituye en una necesidad del Estado y los crímenes contra los que pueden atentar contra su vida se justifican. *"La distinción entre el bien común y el bien privado es menos pronunciada en el caso de un príncipe que en el de un magistrado republicano para el príncipe 'defender el estado' significa 'defenderse a sí mismo'"* [116].

Tal es la razón por la cual se atribuye a Maquiavelo la paternidad de

la Razón de Estado. Ciertamente nuestro autor nunca escribió este término; aunque de hecho las ideas básicas de la razón de Estado se encuentran en su pensamiento. *"Cuando habla de virtud, se refiere a las virtudes públicas; jamás a las privadas. No juzga el valor moral de los actos individuales, sino su efecto real como actos políticos"* [117].

Conclusión

La obra de Maquiavelo, a pesar de su cruzada, esconde un fin positivo: la restauración de Italia. Al mirar hacia adelante propone a su manera un deber-ser. En los Discursos, Maquiavelo insiste repetidamente en la supremacía de la república sobre la monarquía. Los argumentos aludidos podemos resumirlos en uno: la república permite un equilibrio de fuerzas más adecuado que el principado. De aquí se origina la posibilidad de una expansión de la libertad. Esta libertad puede degenerar y engendrar por consiguiente la necesidad histórica de volver a un poder casi regio para restablecer el orden. Por consiguiente, aunque Maquiavelo prefiere en principio la república, reconoce una prioridad histórica a la monarquía o principado en ciertas circunstancias para establecer y restablecer la vida social. En el primer caso a fin de organizar el conjunto de instituciones y leyes que gobiernen a la comunidad. En el segundo caso para restablecer la obligatoriedad de leyes, controlar los abusos. Cuando las circunstancias históricas imponen la necesidad de un gobierno real, el poder del príncipe es condición indispensable para la realización del Estado. En este caso Maquiavelo se encuentra ante un problema mal resuelto: ¿cómo no confundir el bien privado del gobernante con el bien de la comunidad? La argumentación que suele dar es de tipo oportunista.

Para conseguir la meta política el príncipe necesita ser fuerte. Esto lo lleva a una lucha por la existencia política en la que se impone la ley del más fuerte. La lucha se establece entre aquéllos que ambicionan gobernar. A veces es necesario matarlos; otras veces simplemente controlarlos. En todo caso es menester detenerlos, porque ni las dádivas, ni las ofensas aplacan la ambición. Pero la mejor defensa es el ataque. El pueblo se va a convertir en un elemento del juego. Cobarde por naturaleza, el pueblo no osa emprender grandes empresas; desea exclusivamente no perder sus bienes: la vida, la propiedad, la cónyuge, la libertad, la distracción. El gobernante debe hacerse amar, o al menos, no aborrecer del pueblo. Pero al mismo tiempo necesita el gobernante ejercer un liderazgo, hacerse respetar, y para es-

to debe hacerse temer. Este temor que el gobernante ejerce sobre el pueblo engendra una violencia que elimina la anarquía. Con sus medios coercitivos, el gobernante impone ciertas pautas de conducta social, crea los medios sociales para el nacimiento de costumbres sanas.

Las costumbres sanas son aquellas que fortalecen la vida social y las relaciones interpersonales: La bondad es pues el elemento preservador de la vida social. Pero la existencia de reglas morales o sociales no significa su respeto real. Algunos hombres se apartan en la práctica de las leyes y crean un estado de desequilibrio. A estas situaciones debe responder el gobernante con energía y creatividad. Las reglas morales son adaptadas para las circunstancias generales, normales. Pero ante las situaciones fuera de lo normal se requieren medidas fuera de la normalidad, recursos extraordinarios.

De aquí nace una dicotomía en la moral según Maquiavelo. La moral tradicional está, adaptada *mutatis mutandis*, a las necesidades del pueblo. Pero, para el príncipe, deben regir otros cánones morales, los del mantenimiento de la sociedad política. Nos hallamos ante una concepción un tanto nietzcheniana: la moral de los siervos y la moral de los amos. Maquiavelo reconoce una supremacía a la moral de los ambiciosos porque se basa en la elección, mientras que la moral del pueblo se basa en la necesidad. Más aún, la moral popular tiene su origen en la moral del gobernante que le impone al pueblo una manera de vivir en sociedad, que los hace ser pueblo.

Ahora bien, la conducta del gobernante no escapa a la necesidad, simplemente su necesidad es de otro orden. Tiene que vivir a la altura de los tiempos. La libertad del gobernante no es una libertad de caprichos sino de sumisión a los hechos. Como el pueblo se somete a la coerción social, el príncipe debe someterse a la coerción histórica. Lo que se pide del príncipe es el empleo adecuado de su inteligencia y de su voluntad. Por tal razón, solamente la virtud o voluntad eficaz y la prudencia o justo juicio son las únicas cualidades totalmente buenas. Las demás cualidades o virtudes son secundarias o derivadas; fungen siempre y cuando la prudente virtud no exija una excepción.

Como Maquiavelo encierra el mundo humano dentro de la inmanencia misma de la convivencia humana, ningún criterio externo puede juzgar una conducta. Ahora bien, como la realización de la humanidad requiere la constitución de la vida política, el Estado se constituye por consiguiente

en el valor central. Por esto, para Maquiavelo existe una primacía del hombre público sobre el hombre privado. Como el príncipe es por su función misma más público que los ciudadanos, su status es primordial. Además, la actuación del gobernante es más humana, porque es más libre.

La concepción antropológica de Maquiavelo explica la razón por la cual nuestro autor no se ocupa casi del problema de la conciencia moral. Toda transgresión de los principios morales tiene sus consecuencias en la vida social. El pueblo es sancionado por el medio ambiente. El gobernante es sancionado por las consecuencias. Cuando las transgresiones morales tienen consecuencias positivas en lo político su sanción es positiva: en lugar de constituir un mal es un deber, pues es fuente de futura humanidad. En este sentido el éxito se convierte en el criterio básico de la moral de Maquiavelo. Su moral no es de intenciones, sino de acciones.

Sin embargo, Maquiavelo parece en ciertas circunstancias, como vimos, defender la primacía de la orientación vital sobre el éxito cuando habla de la grandeza de ánimo que no se deja inmutar por los golpes de la fortuna. De hecho, lo que Maquiavelo pretende es mostrar que una conducta plenamente humana es fundamental para constituir el mundo de lo humano. Los hombres virtuosos (tómese la virtud en su sentido etimológico, es decir los hombres varoniles) van moldeando el resto de la humanidad.

Desgraciadamente, los hombres no son nunca plenamente virtuosos. Ningún gobernante sabe tomar todas las medidas necesarias para conservar el Estado en su pureza. Además, ningún gobernante sabe desligar su función pública de su personalidad privada y corrompe por consiguiente, su propio gobierno. Tal es la razón por la cual Maquiavelo cree en una interpretación cíclica de la historia. A veces el bien tiene más fuerza que el mal, otras veces es lo contrario. Pero como el bien se acompaña del mal, su corrupción llega tarde o temprano; y la corrupción engendra una lucha entre los malos de la cual sale alguien que se imponga creando un orden de donde renazca la bondad.

Los límites de la concepción de Maquiavelo están determinados por su posición antropológica y por la reducción del problema del Estado al de permanencia. La misión del Estado se le escapa en gran parte. Si podemos hablar de una moral maquiavélica, esta moral no es tanto una moral política como una moral del político.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. Las referencias a las obras de Maquiavelo se harán según la traducción de: NAVARRO, Luis. **Nicolás Maquiavelo, Obras Políticas.** El Ateneo. Buenos Aires. Segunda Edición. 1957. Se indicará el libro y el capítulo, seguidos de la página de la edición de Navarro.

2. STRAUSS, Leo. **Meditación sobre Maquiavelo.** Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1964. P. 33.

3. **Discursos.** Dedicatoria. P. 52.

4. **Discursos.** Dedicatoria. P. 51.

5. **El Príncipe.** Dedicatoria. P. 451.

6. STRAUSS, Leo. **Op. cit.** P. 25.

7. NAVARRO, Luis. **Op. cit.** Prefacio. P. 43.

8. **El Príncipe.** Capítulo XXVI. P. 537.

9. **El Príncipe.** Capítulo XXVI. P. 538.

10. STRAUSS, Leo. **Op. cit.** P. 85.

11. ——— . **Op. cit.** P. 86.

12. **El Príncipe.** Capítulo XXVI. P. 540.

13. **El Príncipe.** Capítulo XXVI. P. 538.

14. CROSSMAN, R. H. S. **Biografía del Estado Moderno.** Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1965. P. 35.

15. **El Príncipe.** Capítulo XXVI. P. 538.

16. RENAUDET, Agustín. **Maquiavelo.** Ed. Tecnos. Madrid. 1965. P. 90.

17. _____. **Op. cit.** P. 94.

18. STRAUSS, Leo. **Op. cit.** Pp. 108-109.

19. _____. **Op. cit.** Pp. 102-103.

20. _____. **Op. cit.** Pp. 137-138.

21. _____. **Op. cit.** P. 158.

22. _____. **Op. cit.** P. 159.

23. _____. **Op. cit.** P. 79.

24. _____. **Op. cit.** P. 95.

25. LECLERQ, Jacques. **"Lecons de Droit Nature".** I. Le Fondement du Droit et de la Sociéte. Louvain. 1957. P. 288.

26. **El Príncipe.** Capítulo XV. P. 501.

27. CHEVALLIER, Jean-Jacques. **Los Grandes Textos Políticos,** desde Maquiavelo hasta nuestros días. Aguilar. Madrid. 1967. P. 32.

28. STRAUSS, Leo. **Op. cit.** P. 13.

29. RIDOLFI, Roberto. **Vida de Nicolás Maquiavelo.** Ed. Renacimiento. Méjico. 1961. P. 303.

30. CHEVALLIER, Jean-Jacques. **Op. cit.** P. 35.

31. CROSSMAN, R. H. S. **Op. cit.** Pp. 31-32.

32. **Ibídem.**

33. MEINECKE, Friedrich. **La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna.** Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1959. Pp. 74-75.

34. RENAUDET, A. **Op. cit.** P. 8.

35. _____. **Op. cit.** P. 11.

36. _____. **Op. cit.** P. 84.

37. _____. **Op. cit.** Pp. 141-142.

38. CROCE, Benedetto. **Etica y Política.** Ed. Imán. Buenos Aires. 1952. Pp. 219-220.

39. _____. **Op. cit.** P. 218.

40. **Discursos II.** Prólogo. P. 206.

41. **Discursos I.** Capítulo LVIII. P. 197.

42. **Discursos III.** Capítulo XLIII. P. 438.

43. **Discursos I.** Capítulo IV. P. 70.

44. **El Príncipe.** Capítulo XII. P. 490.

45. **Ibídem.**

46. **El Príncipe.** Capítulo XVIII. P. 509.

47. **Discursos III.** Capítulo XXX. P. 408.

48. **Discursos III.** Capítulo III. P. 325.

49. **Discursos I.** Capítulo XXXVII. Pp. 148-149.

50. **El Príncipe.** Capítulo III. Pp. 460-461.

51. **Discursos I.** Capítulo XVI. Pp. 108-109.

52. **El Príncipe.** Capítulo X. P. 485.

53. RENAUDET, A. **Op. cit.** P. 18.

54. **Discursos II.** Capítulo II. P. 216.

55. **Discursos II.** Capítulo II. P. 217.

56. MEINECKE, F. **Op. cit.** P. 33.

57. **Discursos I.** Capítulo VI. P. 78.

58. **Discursos II.** Capítulo VIII. P. 232.

59. **Discursos II.** Capítulo VIII. P. 233.

60. **Discursos II.** Capítulo XXI. P. 278.

61. **Discursos II.** Capítulo XXVIII. P. 303.

62. **Discursos II.** Capítulo XXVIII. P. 302.

63. **El Príncipe.** Capítulo VIII. Pp. 480-481.

64. **El Príncipe.** Capítulo IX. P. 482.

65. **El Príncipe.** Capítulo IX. P. 483.

66. **Ibídem.**

67. **El Príncipe.** Capítulo IX. P. 482.

68. **El Príncipe.** Capítulo IX. P. 483.

69. **Discursos I.** Capítulo XVIII. P. 114.

70. STRAUSS, Leo. **Op. cit.** P. 302.

71. **Discursos I.** Capítulo III. P. 68.

72. **Discursos I.** Capítulo I. P. 59.

73. **Discursos I.** Capítulo XXXIV. P. 144.

74. STRAUSS, Leo. **Op. cit.** P. 155.

75. ——. **Op. cit.** P. 322.

76. ——. **Op. cit.** P. 324.

77. **Discursos II.** Capítulo II. P. 216.

78. **Discursos III.** Capítulo XXIX. P. 404.

79. **Discursos III.** Capítulo XXXIV. P. 419.

80. **Ibídem.**

81. **Discursos II.** Capítulo I. P. 211.

82. **El Príncipe.** Capítulo XXIV. P. 533.

83. **Discursos II.** Capítulo XXIX. P. 303.

84. **Discursos II.** Capítulo XXIX. Pp. 304-305.

85. **Discursos II.** Capítulo XXIX. Pp. 305-306.

86. **Discursos I.** Capítulo XXXVII. Pp. 148-149.

87. **El Príncipe.** Capítulo XXV. P. 534.

88. **Ibídem.**

89. **Ibídem.**

90. **El Príncipe.** Capítulo XXV. Pp. 536-537.

91. **Discursos III.** Capítulo XXXI. P. 410.

92. **Discursos III.** Capítulo XXXI. P. 410.

93. **El Príncipe.** Capítulo XXI. P. 528.

94. **Discursos I.** Capítulo IX. P. 87.

95. **Discursos I.** Capítulo LII. P. 181.

96. **Discursos III.** Capítulo XXIII. P. 394.

97. **Discursos III.** Capítulo VIII. P. 355.

98. **Discursos III.** Capítulo IX. P. 355.

99. **Discursos III.** Capítulo IX. Pp. 355-356.

100. **El Príncipe.** Capítulo XXV. Pp. 535-536.

101. **El Príncipe.** Capítulo XXV. P. 535.

102. **Discursos III.** Capítulo XXXI. P. 412.

103. **Discursos I.** Capítulo XVIII. P. 115.

104. **Discursos I.** Capítulo LV. P. 190.

105. **Discursos I.** Capítulo XVIII. P. 115.

106. **Discursos I.** Capítulo IX. P. 86.

107. **Ibídem.**

108. **Discursos I.** Capítulo IX. Pp. 86-87.

109. **Discursos I.** Capítulo XXV. P. 125.

110. **El Príncipe.** Capítulo XVIII. P. 510.

111. **El Príncipe.** Capítulo XVIII. P. 509.

112. **El Príncipe.** Capítulo XVIII. Pp. 510-511.

113. **Discursos III.** Capítulo XLI. P. 435.

114. **El Príncipe.** Capítulo XVIII. P. 510.

115. **Discursos I.** Capítulo XXVII. P. 128.

116. STRAUSS, Leo. **Op. cit.** P. 326.

117. NAVARRO, Luis. **Op. cit.** P. 44.

INDICE

Prólogo 7

Introducción 23

Primera parte
Introducción a la ética 27

1. La ética como disciplina 30
2. Posibilidades de una ética social 37
3. Fundamentos de la moralidad 42
4. El Problema del bien 50
5. La dinámica de los valores 57
6. El Problema moral en el mundo actual 62

Citas bibliográficas 68

Segunda parte
Prolegómenos para una ética profesional 69

Introducción 71
1. Etica humanista 75
2. Etica de la responsabilidad 78
3. La responsabilidad como compromiso 84
4. Dimensión ética de la profesión 86
5. Trabajo y profesión 91
6. Vocación profesional 94
7. Responsabilidad profesional 98
8. Remuneración del profesional 100

Conclusión 104

Citas bibliográficas 106

Tercera parte
El problema moral de Maquiavelo 107

1. La intención de Maquiavelo 111
2. Moral y Política 116
3. El supuesto antropológico 121
4. Bondad y virtud 128
5. El Príncipe y el gobierno 131

Conclusión 140

Citas bibliográficas 143

Este libro se imprimió en los talleres de la Imprenta Nacional en el mes de junio de 1983. San José, Costa Rica.

JAIME GONZALEZ DOBLES. Costarricense. Graduado en filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Profesor de teoría de la comunicación, métodos de investigación y ética profesional en la Universidad de Costa Rica y en la Universidad Nacional. En esta última fue director del Departamento de Filosofía y del Ciclo Básico de Letras; en la de Costa Rica lo fue de la Escuela de Ciencias de la Comunicación Colectiva. Autor de gran cantidad de artículos de su especialidad; cuenta a su haber, entre sus publicaciones, con **Persona y Sociedad, Democracia Cristiana y Lucha de Clases, Introducción al Activismo Político, Introducción al Socialcristianismo, Notas para una Etica Profesional del Periodista, Introducción a la Democracia Cristiana, Dimensiones de la Política** y **Comunicación Social y Dominación Ideológica,** editado por la EUNA en 1981.

REFLEXIONES ETICAS presenta exhaustivamente el problema de la moral y de la ética, como hecho social y como hecho individual, propio del hombre contemporáneo. En su exposición el autor es cauto, cuando se refiere a situaciones extremas, expone toda posibilidad sin limitaciones, no tiende a hacer proselitismo, pero no oculta su posición personal en casos cruciales. Para efectos del análisis de la problemática estudiada, este libro está integrado por tres opúsculos, dos de ellos provenientes del ejercicio de la docencia universitaria por el autor y el tercero es un estudio específico sobre la moral y Maquiavelo, estas tres partes están interrelacionadas, formando una unidad orgánica al complementarse. El análisis tiene valor didáctico, ayudando positivamente al alumno (estudiante), en particular, y al lector, en general, en un campo tan preocupante como lo es el de la ética en una época de crisis y transición, como lo es la actual. Así, se plantea lo que se entiende por ética profesional, imponiendo una reflexión ética actualizada: caracteriza la profesión en su doble aspecto, el individual y el social; de aquí los dos aspectos de esta ética: la ética profesional y la ética de la profesión, analizadas rigurosamente. Por lo expuesto aquí, suscintamente, y por su totalidad este libro es importante, porque obliga a reflexionar sobre lo que significan y sobre lo que son la moral y la ética en la realidad que el desarrollo del hacer contemporáneo impone al hombre.

IMPRESO POR IMPRENTA NACIONAL
DE COSTA RICA, SAN JOSE, COSTA RICA, APDO. 1004