

Humanidad

Revista Electrónica de Estudios Humanísticos

Universidad Luterana Salvadoreña

No. 5 Enero - Junio de 2021

El cambio social Formas fundamentales de provocarlo

Waldemar Urquiza

Filósofo y cientista social

Universidad Luterana Salvadoreña

Español Resumen	English Summary	Français Résumé	Italiano Sommario
<p>Hoy en día, cuando por todos lados se tiene la urgente necesidad de realizar cambios sociales, empezando por las formas de gobernar, es preciso ver cómo se han de procurar. Por eso, en este artículo se presentan algunas de las formas fundamentales que se han pensado en la Filosofía y en las ciencias sociales y la propuesta propia del autor, creada como reacción a los sesgos de las otras, estimando personalmente que, siendo la única que históricamente no se ha intentado llevar a la práctica, es la que más puede asegurar un cambio radicalmente bondadoso en todas las dimensiones de lo social.</p>	<p>Today, when everywhere there is an urgent need to make social changes, starting with the forms of government, it is necessary to see how they have to be achieved. For this reason, this article presents some of the fundamental forms that have been thought in Philosophy and in the social sciences and the author's own proposal, created as a reaction to the biases of the others, personally estimating that, being the only one that historically, it has not been tried to put into practice, it is the one that can best ensure a radically good change in all dimensions of the social.</p>	<p>Aujourd'hui, alors que partout il y a un besoin urgent d'opérer des changements sociaux, à commencer par les formes de gouvernement, il faut voir comment ils doivent être atteints. Pour cette raison, cet article présente certaines des formes fondamentales qui ont été pensées en philosophie et en sciences sociales et la propre proposition de l'auteur, créée en réaction aux préjugés des autres, estimant personnellement que, étant la seule qui historiquement aucune tentative n'a été faite pour la mettre en pratique, c'est celle qui peut le mieux assurer un changement radicalement bon dans toutes les dimensions du social.</p>	<p>Oggi, quando dappertutto c'è un urgente bisogno di fare cambiamenti sociali, a partire dalle forme di governo, è necessario vedere come devono essere realizzati. Per questo motivo, questo articolo presenta alcune delle forme fondamentali che sono state pensate in Filosofia e nelle scienze sociali e la proposta stessa dell'autore, creata come reazione ai pregiudizi degli altri, valutandola personalmente, essendo l'unica che storicamente, non si è cercato di metterlo in pratica, è quello che può garantire al meglio un cambiamento radicalmente buono in tutte le dimensioni del sociale.</p>

Palabras claves: Cambio social, evolución, reforma, revolución, diálogo-consenso, psicoanálisis, moralización.

Key words: Social change, evolution, reform, revolution, dialogue-consensus, psychoanalysis, moralization.

Introducción

El cambio social es un problema que se presenta en todas las sociedades, no solo porque éstas son dinámicas, tendentes al progreso, sino porque las configuraciones que adoptan suelen ser resultado de la influencia de unas clases o grupos más que otros, acomodándolas a sus intereses particulares en detrimento de los otros, pero al cambiar la correlación de fuerzas, las nuevas fuerzas políticas dominantes en la medida de lo posible hacen las modificaciones que consideran pertinentes.

En el mejor de los casos, los individuos suelen tomar como una responsabilidad humana conservar el orden social creado mientras responda a sus necesidades y proyecciones futuras y cambiarlo cuando presente obstáculos para el desarrollo humano, ya sea porque ha perdido vigencia o haya sido distorsionado por los grupos de poder al acomodarlo a sus intereses o por la incapacidad de los gobernantes de administrarlo adecuadamente o por la acción perversa de individuos malos.

Sin embargo, los intentos de cambio social siempre han traído graves problemas a las sociedades. En la mayoría de casos, cuando las pretensiones de cambio emprendidas por las clases, grupos o movimientos sociales son muy grandes conducen a una polarización social, que termina en conflictos mayores o incluso en guerras civiles. Por ejemplo, en El Salvador, las demandas de cambios exigidas por las organizaciones sociales en los años setentas del siglo pasado, provocaron una convulsión social sin precedentes cuya polarización condujo a la guerra civil de los años ochenta que dejó un saldo aproximado de cien mil muertos, una economía destruida, familias desintegradas, migraciones masivas, graves problemas psicológicos, etc.

Desafortunadamente, sobre el cambio social no hay modelos precisos que se puedan lograr por copia o imitación, cada realidad social es una singularidad que para modificarla requiere un método propio y modularla de acuerdo a las condiciones que se tengan. Pretender una igualdad con otra sociedad es solo un sueño imposible. Sin embargo, en la Filosofía y las ciencias sociales se ha hecho el esfuerzo por crear formas fundamentales de entenderlo o provocarlo, que pueden ser de gran utilidad, al menos como prototipos orientadores. Es eso justamente lo que queremos mostrar en este trabajo. Al paso que, presentaré una visión propia acuñada desde la Ética, a mi ver, la única que no se ha intentado hasta hoy, pero que puede ser la más prometedora para provocar los cambios requeridos en todas las dimensiones de lo social.

1. Pertinencia del cambio social

El cambio social es una tarea que los individuos deben asumir desde el momento que aparecen los problemas, por la necesidad de superarlos y evitar que se agraven o se acumulen, causando sufrimiento en los individuos e inestabilidad social.

Desde luego, el cambio social puede tener diferentes niveles de profundidad, dependiendo de lo que haya que cambiar, si se trata de un único problema, de varios o de muchos, o, en otros términos, si se requiere de un cambio parcial o casi total de una sociedad.

Además, lo que hay que definir antes de pensar en resolver los problemas o procurar el cambio social es bajo qué forma se debe buscar, ya que pueden existir diversas modalidades.

Definición de cambio social

Güy Rocher nos dice que, cambio social podría ser toda transformación observable en el tiempo, que afecta, de una manera no efímera ni provisional, a la estructura o al funcionamiento de la organización de una colectividad dada, capaz de modificar el curso de su historia¹.

Esta definición podemos desglosarla en los siguientes aspectos:

En **primer lugar**, el cambio social es necesariamente un fenómeno colectivo, es decir, debe implicar una colectividad o un sector apreciable de la misma; debe afectar también las condiciones o los modos de vida o el universo mental de un importante número de individuos.

En **segundo lugar**, un cambio social debe ser un cambio de estructura, es decir, debe producirse una modificación de la organización social en su totalidad o en algunos de sus componentes.

En **tercer lugar**, un cambio de estructura supone la posibilidad de identificarlo en el tiempo. En otras palabras, ha de ser posible describir el conjunto de las transformaciones o su sucesión entre dos o varios puntos en el tiempo.

En **cuarto lugar**, para tratarse realmente de un cambio de estructura, todo cambio social debe tener una cierta permanencia, lo que significa que las transformaciones observadas no deben ser superficiales ni efímeras; han de ser más duraderas que una moda pasajera.

Finalmente, en **quinto lugar**, cabe resumir las cuatro características anteriores diciendo que el cambio social afecta al curso de la historia de una sociedad.

Categorías básicas del cambio social

Rocher afirma también que para comprender más adecuadamente el cambio social es de mucha ayuda definir algunas categorías básicas como proceso del cambio social, factores del cambio social, condiciones del cambio social y agentes del cambio social².

Proceso del cambio social

El cambio social no se produce de una sola vez, suele darse en una serie de acontecimientos o momentos, que pueden ser lineales o no, cuya marcha sea cual sea llamamos proceso social. En este sentido, si bien es importante para entender el cambio social, el proceso solo nos muestra la secuencia o el orden que siguen los hechos en el tiempo.

Factores del cambio social

Los factores del cambio social hacen referencia a elementos determinantes del cambio social. Un factor es un elemento de una situación dada que, por el mero hecho de su existencia o por la acción que ejerce, entraña o produce un cambio.

1 Cf. ROCHER, Güy. *Introducción a la Sociología General*.

2 Cf. *Op. cit.*

Los factores que han sido señalados con insistencia por muchos autores son los siguientes: **(i)** la demografía: (la densidad demográfica provoca una densidad moral: Durkheim), **(ii)** la tecnología: (la revolución tecnológica ha producido los grandes cambios de la sociedad moderna: Riesman), **(iii)** la economía: (papel dinámico de las "fuerzas productivas": Marx-Engels), **(iv)** la cultura: (los valores culturales. Ej.: la ética protestante y el surgimiento del capitalismo: Max Weber), y **(v)** los conflictos: (las luchas de clases: Marx-Engels; los grupos de conflicto y los cambios de estructuras: Ralf Dahrendorf).

Condiciones del cambio social

Las condiciones y los factores de cambio son elementos complementarios. Pues, las condiciones del cambio social son elementos de la situación que favorecen o desfavorecen, activan o frenan, alientan o retrasan la influencia de un factor o de varios factores de cambio. En este sentido, las condiciones del cambio permiten a los factores ejercer su influencia o, por el contrario, ahogan su acción. Por otra parte, las condiciones pueden afectar al ritmo del cambio: harán más rápida o más lenta la acción de los factores. Las condiciones pueden también influir sobre la dirección del cambio, orientarlo en un sentido o en otro. Los factores sin las condiciones no pueden ejercer su acción, como tampoco las condiciones sin los factores.

Agentes del cambio social

Los agentes del cambio social son las personas (tomadas en su individualidad), los grupos o las asociaciones que introducen el cambio, lo sostienen y lo fomentan. Los agentes son, pues, los actores que, animados por determinados intereses e iluminados por una cierta ideología, influyen en el devenir de la realidad histórica.

Sin embargo, los actores pueden jugar también un papel negativo, oponiéndose o retrasando la labor de cambio. El rechazo activo del cambio es muy común en una sociedad, ya que siempre el *status quo* existente beneficia a algunos individuos o grupos. Razón por la cual, generalmente, el cambio social es una tarea que se da en una tensión social.

Los agentes de cambio de mayor importancia son las élites y los movimientos sociales, emergiendo de estos últimos o vinculados a ellos están los grupos de presión.

(i) Las élites

Para Pareto, la élite está compuesta por todos aquellos que manifiestan unas cualidades excepcionales o dan pruebas de aptitudes eminentes en su dominio propio o en una actividad determinada. Para *Mosca*, la élite está compuesta por la minoría de personas que detentan el poder en una sociedad, la cual puede ser la clase dominante o dirigente. Para Wright Mills, las élites, sin constituir una clase, se asocian para formar una unidad de poder que domine a la sociedad. En fin, para Guy Rocher, la élite comprende a las personas y a los grupos que, dado el poder que detentan o la influencia que ejercen, contribuyen a la acción histórica de una colectividad, ya sea por las decisiones que toman o por las ideas, los sentimientos o las emociones que expresan o simbolizan.

Algunas tipologías de las élites son: las élites tradicionales, las tecnocráticas, las de propiedad, las carismáticas, las ideológicas y las simbólicas.

Sin duda alguna, las élites influyen o mueven a amplios sectores de la sociedad al cambio social, son ellas las que inyectan ideas y sentimientos que motivan a la acción. Por lo general, en todo proceso de cambio social las élites están a la base.

(ii) Los movimientos sociales

Movimiento social es una organización netamente estructurada, identificable y orientada a un propósito específico. Alain Touraine ha señalado que lo caracteriza al menos tres principios básicos: (i) el principio de identidad: debe darse una identidad socialmente identificable, mostrando a quién representa, en nombre de quién habla, qué intereses defiende; (ii) el principio de oposición: existe porque rechaza ciertas ideas o prácticas y defiende otras; sin oposición no puede existir un movimiento social, o no puede existir en cuanto movimiento social; (iii) el principio de totalidad: un movimiento social aún en el caso de defender o representar los intereses de un grupo particular, afirma hacerlo en nombre de ciertos valores y realidades universales.

El movimiento social busca agrupar simpatizantes o miembros con miras a la defensa y promoción de objetivos muy precisos, generalmente de impacto social o natural. En otras palabras, se trata de una agrupación social esencialmente reivindicativa o que busca el reconocimiento de determinadas ideas, intereses y valores, entre otros.

Hanna Arendt sostuvo que el movimiento social aparece para un propósito específico que una vez que lo logra desaparece como tal, si bien puede tener continuidad bajo la forma de sindicato, asociación de profesionales, organización comunal, partido político, etc. En este sentido, en la actualidad, los principales movimientos sociales que tenemos son: los ecologistas y feministas.

Con el apareamiento y auge de las redes sociales que funcionan por Internet se ha impulsado el apareamiento de movimientos sociales informales, con una capacidad impresionante de aglutinar adeptos, que reaccionan a problemas específicos, sobre todo de tipo político. Sin embargo, serían más efectivos y constructivos si lograsen una organización formal y propuestas bien diseñadas.

(iii) Los grupos de presión

Del seno de las élites y de los movimientos sociales suelen emanar o surgir muy relacionados a ellos los grupos de presión, llamados así por su rol beligerante en pro de los fines que persiguen.

Jean Meynaud define los grupos de presión como grupos que utilizan la acción sobre el aparato gubernamental para hacer triunfar sus aspiraciones o reivindicaciones.

Meynaud divide los grupos de presión en dos grandes clasificaciones, a tenor de los objetivos a perseguir: (i) las organizaciones de profesionales, que comprenden a los grupos de presión que tienen como objetivo esencial la conquista de ventajas materiales para sus adeptos o la protección de situaciones ya adquiridas, tendiendo así a acrecentar el bienestar de la categoría representada. Y (ii) las agrupaciones de vocación ideológica, que encuentran su razón de ser en la defensa desinteresada de posiciones espirituales o morales, en la promoción de causas o en la afirmación de tesis. Pertenecen a esta categoría los grupos religiosos, patrióticos, libertarios, filantrópicos, etc.

Sin duda alguna, Karl Marx, por su parte, creará que los agentes fundamentales del cambio social son las clases sociales, puesto que éstas al entrar en conflicto son las que posibilitan el mantenimiento del *status quo* o el cambio del mismo, dependiendo de la clase que triunfe; sin embargo, en la actualidad esto ya no es tan cierto, porque en los movimientos sociales y en los grupos de presión suelen mezclarse individuos de las diferentes clases sociales que enfocan sus energías contra grupos políticos o empresariales privilegiados que generan problemas específicos que afectan por igual, aunque en diferente grado, a todas las clases.

2. Formas de provocar el cambio social

Existen diversos enfoques sobre la forma de provocar el cambio social, entre los cuales presentamos los más relevantes.

2.1. Enfoque naturalista: cambio por evolución

El gran representante de este enfoque es Immanuel Kant, para quien lo social en general es una materialización de la historia, la cual concibe como un proceso racional en un doble sentido: por un lado, que se desarrolla de acuerdo a un plan inteligible, es decir, que puede ser conocido y, por otro, que tiene una meta que puede aprobar la razón moral.

En rigor, de acuerdo a Kant, el proceso socio-histórico o la historia, en su conjunto, puede considerarse como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una Constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad. Es decir, la historia consistiría en la humanización del hombre, entendiendo por tal la plenitud de la libertad o de la moral. La libertad y la moral, que se hallan estrechamente relacionadas porque la primera está necesariamente presupuesta en la segunda, coinciden con la civilización; por lo que, en definitiva, se trata del desarrollo de la razón, cuya plenitud no es posible alcanzarla en la vida privada de un solo individuo, sino en la especie humana en el decurso íntegro de su historia.

Kant cree que todas las manifestaciones de la Naturaleza se hallan determinadas por leyes generales que le son propias a la misma Naturaleza; leyes que la orientan hacia un fin específico de perfección. En correspondencia con ella, la especie humana tiene su propio destino, esto es, progresar hacia la perfección, lo que justamente hace, por muy insuficientes que resulten las primeras tentativas para llegar a esa meta. En este sentido, el ser humano se ha mantenido siempre en progreso y continuará en él.

Por tanto, dado que el progreso de la Naturaleza, tomado en su conjunto, se debe a una ley que le es intrínseca, la Naturaleza misma sería la protagonista de la historia. Siendo así, se trata entonces, de un progreso inevitable, que relega a los hombres a un papel secundario, no determinante. Lo que significa que el progreso avanza por evolución, no por revolución. Sin embargo, dicha evolución no debe entenderse como un resultado gratuito de la Naturaleza, es decir, a pesar de los hombres, sino como una forma pacífica y gradual de procurar el avance, fundado en la insociable sociabilidad que Kant cree que caracteriza a los individuos. Se trata del reconocimiento de que los seres humanos tenemos un lado amable, de cordialidad y entendimiento con los otros, al mismo tiempo que poseemos un lado desagradable, de tensión y conflictividad con los demás; respecto de los cuales, si bien siempre coexisten, puede notarse que en cada momento histórico suele sobresalir uno de ellos, que tarde o temprano da paso al otro, entrelazándose en una dialéctica sucesiva. Pero que, por estar sujetos a las leyes naturales, las consecuencias negativas de la irrupción de la insociabilidad es superada por la sociabilidad, dándose un progreso ascendente de la condición humana. Lo típico del ser humano, resultado de su racionalidad, es que los roces o antagonismos entre los individuos que emanan del lado malo de su condición natural llevan a la creación de una Constitución estatal que permite que siga siendo posible la convivencia humana.

Es posible que, Kant, haya considerado que bajo esta forma se ha dado la mayor parte de los cambios ocurridos en las agrupaciones humanas a lo largo de la historia de la vida social, sobre todo al no dejar registro de mayores sobresaltos. De hecho, podría pensarse que incluso en las sociedades modernas y

contemporáneas son contadas formalmente las revoluciones que han estado detrás de los cambios, si bien la gesta de muchos cambios ha requerido de una cierta violencia.

En este sentido, las sociedades habrían venido cambiando a base de leyes, forzadas por la necesidad de regulaciones como modo de superar los conflictos sociales. Desde luego, aunque Kant no detalla los tipos de conflictos que protagonizan los individuos en la defensa de sus intereses, lo cierto es que éstos por lo general terminan creando leyes que plasman los acuerdos o los compromisos de superarlos. Bajo esta lógica, los individuos deberían de comprender que no es necesario matarse o entablar confrontaciones violentas para decidir los cambios, sino superar sus asperezas con acuerdos racionales fijándolos mediante leyes civiles que todos se comprometan cumplir.

2.2. Enfoque funcional-estructuralista: cambio mediante las reformas

Grosso modo, el funcionalismo estructuralista pretende estudiar la sociedad desde las funciones que desempeñan las estructuras existentes en ella. Aunque los autores que sostienen este enfoque diversamente comprenden que se pueden estudiar unas estructuras sin atender a las funciones que desempeñan para otras estructuras o, inversamente, que se pueden examinar las funciones de los procesos sociales sin que adopten una forma estructural.

Notablemente, el funcionalismo estructural no es monolítico, pues pueden distinguirse al menos tres versiones. Una, el *funcionalismo individualista*, que se ocupa de las necesidades de los actores y de las diversas estructuras que emergen como respuestas funcionales a estas necesidades. El principal exponente de esta variante es Bronislaw Malinowski (1884-1942). Otra, el *funcionalismo interpersonal*, que se ocupa de las relaciones sociales, particularmente de los mecanismos utilizados para ajustar las tensiones que se producen en estas relaciones. El representante de esta perspectiva es Alfred Reginal Radcliffe-Brown (1881-1955). En fin, el *funcionalismo societal*, cuya preocupación fundamental son las grandes estructuras e instituciones de la sociedad, sus interrelaciones y su influencia constrictora sobre los actores. En esta versión se ubica Talcott Parsons (1902-1979).

Veamos el cambio social bajo la perspectiva del funcionalismo-estructural en dos de estos actores que profesan tipos distintos de funcionalismo.

Bronislaw Malinowski

Malinowski, postula un funcionalismo estructural con el matiz individualista. Particularmente, presupone que todos los procesos sociales han sido causalmente determinados. De modo que, según él, todo lo que pertenece al sistema social tiene una justificación causal, nada es resultado de una invención caprichosa. Esto es así porque, antes de que algo nuevo pueda incorporarse al sistema socio-cultural, debe satisfacer alguna necesidad humana.

Este enfoque funcional - estructuralista no pretende predecir cómo será resuelto un problema en algún medio cultural en particular, sino que los problemas humanos, de carácter esencialmente social, serán resueltos por respuestas culturales, ya que son a la vez problemas individuales y colectivos.

Malinowski, considera que la unidad de análisis cultural es la institución. Esto significa que un análisis de la cultura podría comenzar por enumerar exhaustivamente las instituciones que se encuentran en ella: como la familia, los sistemas de castas, las sociedades secretas, etc. Puede considerarse que éstas representan las moléculas sociales. La existencia de cualquier institución depende del acuerdo de sus miembros sobre un conjunto de valores. Los valores constituyen una manera de definir los objetos y los propósitos para los que se reunieron los seres humanos vinculados a una institución.

Malinowski, analiza la institución siguiendo el esquema de los elementos que la conforman: **(i) el plan:** éste define el sistema de valores (objetivos y propósitos) por los cuales los seres humanos se organizan y entran en asociación dentro de la institución. Plan que no tiene que ser necesariamente un documento escrito. **(ii) Lo personal:** las instituciones son integradas por personas y éstas se organizan sobre la base de la autoridad. Existe cierta distribución de funciones, de privilegios y deberes. Estos elementos estructurales normalmente se encuentran íntimamente correlacionados. Esto nos lleva a sostener que el sistema está protegido contra los efectos del cambio radical mediante sanciones. Estas sanciones se aplican diferencialmente, según la posición de cada quien en la jerarquía institucional. Cada sociedad tiene y debe tener a su disposición ciertos mecanismos para asegurar que sobreviva, como grupo, de una generación a otra. Normalmente, esto se logra asegurándose de que las estructuras específicas definidas por división del trabajo, de autoridad, de derechos y deberes se reproduzcan junto con un personal en continuo cambio. La vida social es muy similar a la de un organismo complejo. Las células individuales mueren para ser continuamente reemplazadas *in situ* por otras nuevas que se encargan de la misma función de las células muertas. **(iii) Reglas y normas:** éstas son normas jurídicas y morales, hábitos, costumbres, tradiciones, capacidades técnicas adquiridas, etc., que son aceptadas por los miembros de la institución, o que se les imponen. Es función de las reglas y normas definir las rutinas vigentes y por igual los propios derechos y deberes dentro de la estructura de la institución. **(iv) Actividades:** éstas pueden ser de muchas clases y representan tipos concretos de comportamiento, generados por las reglas, y establecidas ya en el plan. Las actividades se derivan invariablemente de las reglas. Esto es así, en parte, porque el desempeño real depende de la capacidad, energía, honradez y buena voluntad de los miembros. Las reglas establecen el ideal de desempeño y las actividades representan su realidad. Más la realidad no debe apartarse demasiado ni con demasiada frecuencia del ideal. **(v) La función de la institución:** ésta es resultado integral y objetivo de actividades organizadas del grupo. En su aspecto más sencillo y básico, la función del comportamiento es la satisfacción de impulsos biológicos por los actos apropiados. En términos generales, podemos definir la función como el papel objetivo que la institución desempeña dentro del sistema cultural total. **(vi) El aparato material:** éste incluye todos los elementos de la cultura material; por ejemplo, infraestructura, sistema económico, herramientas, etc.

En síntesis, podemos decir que la mejor manera de comprender el funcionalismo es como el intento de aplicar el principio de la selección natural a todos los elementos de la cultura, sin ninguna excepción. Todo sistema de actividades a las que se dediquen los seres humanos está vinculado directa o indirectamente con la satisfacción de sus necesidades. Sobre la base de este entendimiento, la pauta cultural es un sistema cerradamente integrado de hábitos que operan para producir la satisfacción óptima, con el gasto de energía mínimo. Por otra parte, el no reforzar un hábito particular por medio de recompensas hace que el hábito salga del repertorio del comportamiento cultural. Si la cultura no satisface las necesidades básicas, ha de ocurrir una de dos cosas: o bien los individuos perecen y la sociedad no sobrevive o bien la pauta cultural se modifica de tal manera que garantice la mínima satisfacción de las necesidades básicas.

Los imperativos culturales se derivan de tres tipos de condiciones: las necesidades biológicas, el medio y las respuestas culturales que ya existen.

En la visión de Malinowski, la noción de necesidad es fundamental, ya que con ella se expresa el conjunto de condiciones que son generadas en el individuo dentro del marco de la cultura y que, en rigor supone la relación entre individuo, cultura y el medio natural. Las necesidades más fundamentales son orgánicas o biológicas (alimento, ropa, techo, ciertos impulsos biológicos, etc.). Relacionadas con éstas se encuentran las necesidades derivadas más complejas y secundarias, que pueden agruparse bajo los rubros de necesidades instrumentales (económicas, normativas, educativas y políticas), recreativas (juego, arte, etc.) e integrativas (conocimiento, religión y magia).

La cultura es un vasto aparato, en parte material, en parte conductual, en parte espiritual, que se desarrolla para capacitar al *homo sapiens* a resolver los problemas concretos y específicos planteados dentro del marco de la supervivencia en un medio hostil. A partir del medio hostil de la Naturaleza, el hombre intenta crear un segundo medio, más favorable: la cultura misma. Esta le capacita a modificar la Naturaleza de tal modo que se procure lo esencial para satisfacer las necesidades humanas. Además, la cultura crea demandas nuevas, al mismo tiempo que asegura que también éstas se satisfagan.

A partir de esto, vemos que, para Malinowski, la cultura es una realización integral y única de la especie humana. Cada cultura es completa y autosuficiente, ya que ha de satisfacer la gama de necesidades del individuo y del grupo. La cultura nos equipa con poderes y talentos que van mucho más allá de nuestras potencialidades individuales aisladas, pero impone ciertas limitaciones a nuestras actividades y experiencias. De esta manera se logra la estabilidad social. El grupo sólo puede desempeñar las actividades necesarias para la supervivencia (reproducción y alimentación de la nueva generación, transmisión de la pauta cultural) reduciendo drásticamente la espontaneidad del individuo. La espontaneidad es reducida en nombre de lo establecido, en pro del equilibrio y la estabilidad.

La teoría de Malinowski pone el énfasis en la conservación de lo social, sin embargo, abre un espacio a la evolución y a la difusión. Con respecto a la **evolución**, Malinowski acepta el concepto de orígenes y desarrollo como básicos para todo entendimiento del cambio cultural. Sostiene que ninguna invención, revolución, cambio social o intelectual, ninguna nueva institución ni sistema de creencias ocurre jamás, salvo para satisfacer nuevas necesidades. En otras palabras, hay un continuo proceso de adaptación, por el cual la cultura se enfrenta a las nacientes necesidades del individuo y del grupo. Las innovaciones culturales pasan por el tamiz de la selección. Sólo sobreviven las más apropiadas para contribuir a las necesidades específicas de la situación cultural. Nuevos elementos son elaborados por la cultura, hasta que son asimilados y ensamblados en el sistema cultural vigente.

La cultura es un todo integral que se modifica continuamente para estar en armonía con las cambiantes necesidades del grupo y del cambiante medio natural.

Toda novedad ha de recibir la aprobación social y lo logrará en cuanto satisfaga necesidades sentidas. Sólo sobre esta base, la innovación alcanzará concreción, objetividad, realidad.

La **difusión** es definida como el préstamo tomado de otra cultura, de inventos, aparatos, instituciones o creencias. Los elementos se difunden de una cultura a otra en la medida satisfagan necesidades y aseguren la supervivencia. La difusión opera sobre la base del contacto entre culturas.

Malinowski describe la secuencia del cambio social de la siguiente manera: Existen tres momentos del contacto cultural. (i) Ante todo, tenemos una reserva de costumbres, creencias e instituciones autóctonas. Este complejo cultural es relativamente estacionario, pasivo, en un equilibrio estable. (ii) Chocando con él encontramos una segunda cultura, activa, probablemente predatoria, intrusa. Esta segunda cultura tiene sus propias instituciones, intereses e intenciones. (iii) Existe un proceso de contacto, que puede tomar cualquiera de tres formas: conflicto, cooperación, acuerdo. Como resultado, ocurren cambios que afectan tanto la cultura autóctona como la intrusa.

Por lo tanto, estamos ante un sistema susceptible de experimentar dos fases: en primer lugar, el sistema es perturbado en su condición original de equilibrio y, en segundo lugar, en tal sistema ocurren ciertos ajustes hasta alcanzar un nivel óptimo de satisfacción de las necesidades, lo que le permite llegar a una nueva condición de equilibrio.

En fin, las unidades de cambio son las instituciones, las cuales al asumir nuevas necesidades por la situación de contacto son efectivamente afectadas, adquiriendo nuevas formas y funciones.

Talcott Parsons

Parsons, adopta una perspectiva funcional estructuralista de tipo societal. Personalmente, enfoca el cambio social bajo la influencia de la Biología, desarrollando lo que él consideró un paradigma evolucionista, aunque muy diferente al planteado por Kant. Su punto de partida es el sistema social, el cual según él está conformado esencialmente por instituciones y éstas a su vez están hechas de papeles (roles), que se generan a partir de acciones.

Para Parsons, la realidad social en su conjunto se compone de cuatro sistemas que se cruzan entre sí: (i) el sistema social (sociedad), (ii) el sistema de personalidad (hombre), (iii) el sistema cultural (cultura), y (iv) el sistema orgánico (Naturaleza). Y un sistema puede definirse como un complejo de elementos en interacción.

Cada uno de dichos sistemas está conformado por cuatro subsistemas: (i) un subsistema de adaptación al entorno, que corresponde al sistema económico, (ii) un subsistema dispuesto a la consecución de metas, que recae en el Estado, (iii) un subsistema de integración que crea pautas orientadas a regular la energía y proporcionar significado, que corresponde al sistema legal y a la religión, y (iv) un subsistema de mantenimiento de patrones latentes, mediante la socialización de los individuos, que recae en la familia y en todas las instancias que promueven la cultura.

El sistema social es considerado como absolutamente independiente de los otros, es decir, es totalmente distinto.

El sistema social consiste en una pluralidad de personas interactuantes, motivadas por una tendencia a la "optimización de la gratificación", y cuya relación con sus situaciones, incluso las de uno con otro, queda definida y mediatizada en términos de un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos.

En suma, la mejor manera de definir la sociedad es como un sistema en grande escala, persistente y autosuficiente, de interacción social.

Las unidades fundamentales que integran el sistema social son: actividades, funciones y colectividades. Las **actividades** se originan en el hecho de que los seres humanos buscan objetivos particulares que satisfacen necesidades específicas. Las **funciones** (papeles o roles sociales) pueden definirse como una participación estructurada, normativamente regulada, por un individuo en interacciones con concretos y específicos compañeros de equipo. Esto implica que la interacción habitual entre dos o más individuos pronto engendra un sistema de reglas que define las pautas de comportamiento permisibles y previstas. Estas reglas se desarrollan a partir de la general necesidad social de asegurar la gratificación óptima de las necesidades que van surgiendo. Las **colectividades** son la pluralidad de actores que operan.

Todo el complejo de actividades, funciones y colectividades está gobernado por un **sistema de valores**. Los valores difieren de las normas, ya que por una parte, tienen un mayor grado de generalidad, en cambio, las normas que regulan a un determinado conjunto de papeles son de carácter específico. Y, por otra parte, los valores son universales o al menos tienden a la universalidad; definen la orientación de un sistema como conjunto, sentido por el cual puede decirse que los valores legitiman las actividades de todo el sistema social.

Según Parsons, hay tres tipos de instituciones sociales: (i) instituciones relacionales: éstas definen las recíprocas expectativas de las funciones (ejemplos: marido-mujer, padre-hijo, patrón-empleado). (ii) Instituciones regulativas: operan para regular los intereses de los individuos y colectividades, definiendo

los medios legítimos que deben emplearse en busca del interés propio (ejemplos: la policía, los tribunales, el parlamento). (iii) Instituciones culturales: definen las obligaciones en relación con las pautas de cultura, y actúan de manera que orientan al individuo hacia pautas aceptadas de significado social (ejemplos: valores aceptados, conocimiento organizado, creencias).

El sistema social muestra las mismas características que el comportamiento en general. El comportamiento va dirigido hacia objetivos, es adaptativo, motivado, guiado por procesos simbólicos. Exactamente lo mismo puede decirse de la sociedad. Todos los sistemas sociales funcionan de acuerdo con las cuatro exigencias de tender hacia objetivos, adaptación, motivación y simbolización. La sociedad debe velar por el empleo de los recursos de que dispone. Esto significa, primero, que la sociedad debe ser **adaptativa**. Segundo, el grupo debe organizarse hacia el **alcance de sus metas**. La unidad social debe ser preservada de la desintegración por las tendencias perturbadoras. Dicho de otra manera, las pautas específicas de actividades, creencias y valores de la sociedad deben ser salvaguardadas de todo cambio violento y destructivo. Tercero, **debe mantener la tensión a un nivel soportable**. Las diversas unidades sociales deben adaptarse mutuamente de modo que pueda maximizarse su contribución al funcionamiento eficaz del sistema. Cuarto, **se necesita un subsistema integrativo** para facilitar las adaptaciones internas y para adaptar el sistema a las demandas de la cambiante situación externa.

El problema del cambio social surge cuando se perturban las condiciones de equilibrio en que el sistema funciona normalmente. Como es bien sabido por las Ciencias Físicas, el equilibrio puede ser de tres tipos: estable, parcial e inestable. En un equilibrio estable el sistema, al ser perturbado, vuelve a su condición original. En el equilibrio parcial algunas unidades se adaptan y otras no. En un equilibrio inestable, el sistema se reajusta continuamente de modo que los elementos ocupen nuevas posiciones dentro de un equilibrio en constante cambio.

Un equilibrio inestable es el caso normal. El crecimiento por diferenciación y reduplicación es un factor que actúa constantemente para perturbar el equilibrio social. El crecimiento entraña cambios y adaptaciones mutuas en los elementos de que está compuesto el sistema. Si el sistema continúa desarrollándose, inevitablemente pasará a una condición de equilibrio inestable, con indicaciones positivas. Si el sistema no llega a satisfacer las necesidades de sus miembros, observamos un sistema en decadencia o una condición de equilibrio inestable con indicaciones negativas.

Por lo tanto, Parsons supone que a medida que evoluciona la sociedad, aumenta su capacidad de solucionar sus problemas, es decir, se adapta, dándose un ascenso de adaptación.

En fin, para Parsons los cambios dependen de cada momento histórico, aunque generalmente provienen del sistema de valores. Los cambios pueden provenir de los otros componentes de la sociedad, pero para ello se requiere que se operen en ellos cambios de gran magnitud. Sin embargo, si bien los valores son más difíciles de afectar, cuando son modificados, éstos afectan rápidamente todos los otros aspectos de la sociedad.

2.3. Enfoque dialéctico: cambio por medio de la revolución

Los autores que propusieron originalmente este enfoque fueron Karl Marx y Friedrich Engels. Ambos tuvieron un gran interés por el cambio social, pero evitando caer en sueños inalcanzables su preocupación principal se centrará en descubrir los medios más eficaces para transformar concretamente las relaciones humanas. Marx, en *Las tesis sobre Feuerbach*, escribió que "Hasta ahora, los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo". Consecuentemente, la mayor parte de sus escritos apuntaron a comprender la realidad para transformarla.

Según Marx, existe un impulso dentro de la materia que mueve todo hacia el cambio. Pues, la materia

misma está inquieta por saltar de un nivel de desarrollo a otro. De modo que, esta dialéctica interna, que se da como una especie de contradicción, es la que constituye la fuerza motora que se encuentra en las estructuras de la realidad y que conduce al cambio. Por tanto, el cambio sería como la esencia de todas las cosas y de las relaciones entre ellas.

Así que, la base de todo cambio es la contradicción, misma que por su inherencia a la materia es una ley, la ley de la contradicción, conocida también como ley de la unidad de los opuestos. Esta ley, por su importancia, es la que está a la base de la dialéctica marxista.

Al parecer, la palabra dialéctica fue utilizada por primera vez por Sócrates, como un término relativo al diálogo, es decir, como el arte de conversar. Sin embargo, no será en este sentido en que tal término se va a consagrar en la Filosofía, sino en la constatación realizada por Heráclito, esto es, que la oposición de los contrarios es la esencia de las cosas. Posteriormente, Hegel también afirmará que lo real es esencialmente un devenir que avanza en una forma ternaria (tesis, antítesis, síntesis). Por su parte, Marx conviene con Heráclito en cuanto que la contradicción forma parte de la esencia de todas las cosas: es absoluta y universal. En esta misma dirección, Lenin dirá que la dialéctica en su significado propio es el estudio de la contradicción dentro de la esencia misma de las cosas. De modo que, la contradicción como base del cambio existe en todos los procesos de la realidad, desde el principio hasta el fin del desarrollo de las cosas.

Según el pensamiento de Marx, las contradicciones básicas que se encuentran en lo social y que están a la base del cambio social son de tres tipos: (i) contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, (ii) contradicciones entre la base económica y la superestructura y (iii) contradicciones que se dan dentro de la superestructura.

Al estudiar el cambio, el método marxista consiste en identificar la contradicción fundamental. Justo en lo cual radica la clave de la lectura marxista.

En tal sentido, Marx, en *El Capital. Crítica de la economía política*, sostiene que, "La totalidad de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la verdadera base sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de los medios materiales de vida determina, en general, los procesos sociales, políticos e intelectuales de la vida". De modo que, bajo esta lógica del pensamiento de Marx, si lo económico condiciona todo el resto del edificio de lo social, se infiere que los cambios operados al interior de la estructura económica repercutirán en la superestructura política, jurídica e ideológica. Lo cual equivale a decir que, la fuerza motora del cambio se encuentra en los fundamentos económicos de la sociedad.

Para Marx, la producción de los bienes necesarios para la satisfacción de las necesidades constituye la actividad principal del hombre y la base de toda la vida social. Al grado que, las condiciones en que se opera esa producción determinan la organización de las sociedades y condicionan su historia.

La producción de bienes está primordialmente condicionada por "*las fuerzas productivas*", que comprenden las riquezas naturales, el conjunto de los conocimientos y de las técnicas utilizadas en la producción y los modos de organización del trabajo. Las fuerzas productivas, en otras palabras, es la capacidad de producir que tiene una sociedad concreta. La capacidad de producción ha evolucionado con el paso del tiempo. Ha aumentado gracias al progreso científico y tecnológico.

Ahora bien, la historia demuestra que, a un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas, corresponde un tipo concreto de "*relaciones de producción*", que son el conjunto de las relaciones establecidas entre los hombres con miras a la producción. O, con mayor exactitud, las

relaciones de producción son esencialmente "*relaciones de propiedad*", es decir, relaciones de trabajo entre propietarios de las fuerzas productivas y no propietarios, entre "*explotadores y explotados*", entre la clase burguesa dominante y la clase proletaria dominada.

Las relaciones de producción, cuyo conjunto constituye la *estructura económica* de una sociedad, son por su misma naturaleza relaciones contradictorias o conflictivas entre grupos de intereses opuestos. Esas relaciones conflictivas se cristalizan y traducen en las relaciones y en los conflictos de clases, en la *lucha de clases*, consecuencia ineludible de las relaciones de propiedad. La clase dominante organiza y sostiene el edificio político y jurídico que responde a sus intereses y que, en líneas generales, corresponde a su conciencia social, es decir, a su modo de percibir y concebir la sociedad de acuerdo con el lugar que ocupa en ella. Así se explica que la organización social de una sociedad dada sea el reflejo de su estructura económica.

Pero el progreso de las fuerzas productivas hace que éstas *entren en colisión* o en contradicción con las relaciones de producción, que acaban por convertirse en *obstáculos* al desarrollo de la producción. Se abre entonces una era de cambio social más o menos rápido, que desemboca en la transformación de la antigua sociedad en otra nueva, más adecuada al estado actual de las fuerzas productivas. Dicha transformación se opera sobre todo por la lucha organizada que la clase oprimida emprende contra la clase dominante, mediante la acción revolucionaria.

Así, Marx llegará a sostener que, el motor de la historia o el principal vehículo del cambio social es la *lucha de clases*, es decir, la confrontación entre los que poseen los medios de producción y los que venden su fuerza de trabajo. Marx, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, afirmará que "La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido más que la historia de las luchas de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, en constante oposición, han desarrollado una guerra ininterrumpida, abierta unas veces, disimulada otras; una guerra que siempre concluía, o bien en una transformación revolucionaria de la sociedad entera, o bien en la destrucción de las dos clases en lucha".

De este modo, para Marx, el cambio social no es producto de fuerzas ciegas e impersonales; es resultado de la reunión de innumerables voluntades y acciones humanas. Nada ocurre sin un propósito consciente, sin una meta humana establecida intencionalmente.

En fin, el cambio social concebido por Marx era un cambio que suponía un cambio de modo de producción y, por consiguiente, de superestructura. Es decir, se trata de un cambio radical, donde se sustituye un modelo de sociedad por otro. Es el paso del capitalismo al socialismo y luego de éste al comunismo. En el socialismo, las metas son suprimir la propiedad privada, para que, por consiguiente, desaparezcan las clases sociales, y la instauración del gobierno de la clase obrera, lo que Marx llamó la "dictadura del proletariado". Al consumarse estas condiciones, cuando ya todo sea de todo y los individuos sean libres e iguales, pudiendo reconocerse como hermanos se habrá llegado al comunismo.

La forma de llevar a cabo este cambio, por una parte, en palabras de Marx, es "natural", es decir en cuanto que se logra por el fin de un modo de producción, al no poder sostener su equilibrio entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, y se crea un conflicto irremediable entre ambas. Pero, por otra parte, es social o histórico, ya que sobre ese conflicto entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción operan también las luchas de clases, donde la clase trabajadora, por la acción revolucionaria, terminaría destruyendo a la clase capitalista, poniendo fin o resolviendo el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, abriendo el camino para la instauración de la nueva sociedad. Por consiguiente, el punto óptimo para la realización de este cambio sería cuando coinciden la muerte natural del modelo capitalista y la acción revolucionaria de la clase obrera.

2.4. Enfoque discursivo: cambio social mediante el diálogo y el consenso

Los grandes representantes de este enfoque son Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Habermas cree que lo más decisivo en la vida de los individuos o el fundamento de la vida social en todas las sociedades es la acción comunicativa, es decir, el acto de comunicarnos. De hecho, ya algunos sociólogos habían señalado que, sin la comunicación, favorecida por el empleo de las lenguas, difícilmente se hubiera logrado el desarrollo que los individuos y la vida social han tenido a lo largo de la historia.

Suponiendo tal importancia, Habermas elabora el estudio más amplio que se haya hecho sobre la comunicación humana, encontrando entre otras cosas que comúnmente las estructuras sociales, marcadas por los intereses de clase, distorsionan la comunicación, no solo con las legitimaciones y las ideologías sino a veces también restringiendo la libertad de expresión; sin embargo, según Habermas, la comunicación que puede servirnos para los propósitos sociales es la comunicación no distorsionada.

A su vez, la vía para la superación de la distorsión en la comunicación es la racionalización, por la cual se eliminarían todas las barreras, en especial la dominación, volviéndola libre y abierta³. Por tanto, esta comunicación es la que ha de llevar a una sociedad ideal. Pero, la racionalización de la comunicación no tiene como propósito la creación de un nuevo sistema productivo sino de un nuevo sistema normativo, que conduce a que los individuos sean más reflexivos, responsables, libres para expresar sus ideas y abiertos a la crítica; por consiguiente, dispuestos a un diálogo más maduro.

En este sentido, la comunicación no distorsionada o racionalizada, operativizada en el diálogo, se convierte en el medio que posibilita el cambio social.

El diálogo

Según Habermas, mediante el diálogo se han de abordar todos los problemas a resolver y plantear las metas o ideales a perseguir en una sociedad.

Este diálogo para que sea constructivo debe darse bajo ciertas condiciones:

-Ciudadanos bien formados e informados.

-Una sociedad civil bien organizada y fuerte.

-Una esfera pública racional.

-Los individuos deben actuar con ética, buscando la verdad y persiguiendo el bien. Donde la verdad es una teoría consensual, en cuanto sea admitida por todos los participantes en una acción comunicativa, determinada por el peso de la evidencia y la validez de la argumentación; así que no viene dada por la fuerza o el poder, sino por ser la mejor argumentación. Por su parte, el bien tiene un carácter integral, sin oposición entre lo individual y lo social, es decir, lo que es bueno para uno no puede ser malo para otros, mucho menos un beneficio personal que se logre a costa del mal de los otros.

Sin embargo, todo diálogo provechoso debe conducir al consenso.

El consenso

³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Toward a rational society*. Y HABERMAS, J. *Communication and the evolution of society*.

En definitiva, a Habermas le interesa sobre todo la acción comunicativa no en la que los individuos se coordinan mediante cálculos egocéntricos del éxito sino buscando la comprensión o el entendimiento mutuo, sobre la base de definiciones comunes de las situaciones; sin la cual no podrían lograr sus metas personales⁴.

Por tanto, todo diálogo racional que establecen los individuos debe llevar a acuerdos, es decir, a consensos.

El consenso se logra cuando se dan cuatro condiciones:

- El hablante debe contar con la posibilidad -o tener el derecho- de expresar libremente sus proposiciones.
- El hablante ha de ser veraz, es decir, expresar la verdad.
- La exposición del hablante debe ser admitida como comprensible por los otros participantes.
- Las proposiciones del hablante han de ser admitidas como verdaderas por los otros.

Desde luego, Habermas ve el consenso en función no solo de la verdad, sino también del cambio social.

El cambio social

En Habermas, la necesidad del cambio se daría cuando en una sociedad aparecen situaciones que afectan a los individuos. En los tiempos actuales, uno de los problemas fundamentales es el hecho de que el “mundo de la vida” es colonizado por el “sistema” social, dándose una discordancia entre esos dos grandes componentes de la sociedad. Personalmente, entiende por mundo de la vida el lugar trascendental en que los individuos se encuentran y llevan a cabo sus acciones comunicativas, cuyo trasfondo común es el que permite que se entiendan⁵. El mundo de la vida se compone, entonces, del sustrato cultural (el acervo de saber), social (comportamiento normativo u ordenado) y personal (identidad personal).

Sin embargo, la integración social, la producción cultural y la formación de la personalidad se dan bajo la influencia de lo que Habermas llama sistema; el cual, aunque tiene sus raíces en el mundo de la vida, desarrolla sus propias formas estructurales, como la familia, el Estado (burocratización, etc.), el modelo económico (monetarización, etc.) y jurídico, entre otras. Sucediendo que éstas, a medida evolucionan, se vuelven autosuficientes y se distancian del mundo de la vida al mismo tiempo que ejercen control sobre él, produciendo patologías y crisis en el mundo de la vida.

Lo ideal para Habermas es que se produzca una integración entre el mundo de la vida y el sistema, procurando que la racionalización que se dé en cada uno de ellos no lleve por direcciones separadas. Deben reacomodarse en pro de la armonía mutua.

2.5. Enfoque psicoanalítico: cambio social por la identificación parental

Este enfoque del cambio social es sostenido por Rattray Taylor, quien se mueve enteramente dentro del marco y discurso psicoanalítico, sin mezcla de otra índole. Su principal intento es establecer nexos entre la psiquiatría y la historia, cuyo punto de partida de esta perspectiva del cambio social es la teoría

⁴ Cf. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*.

⁵ Cf. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa. II. Págs. 161-280*.

de las identificaciones parentales, construida sobre la base de la teoría freudiana del desarrollo de la personalidad⁶.

Según la teoría psicoanalítica⁷, el niño, en la primera etapa de su desarrollo, la oral, es decir cuando todavía mama en el pecho de su madre, manifiesta ya un sentimiento sexual. Aquí, el niño no tiene conciencia de que es un objeto, distinto de los demás objetos del universo. Pues, su proceso mental inconsciente opera para persuadirlo de que al mamar -oralmente- asimila la madre a sí mismo. Por tanto, se identifica con la madre de dos maneras: por sexualidad y por canibalismo. Así, la identificación es el primer nexo emocional con el mundo exterior. Pero este nexo emocional no es un amor-objeto, es decir un amar a otra persona distinta de sí mismo, tal como comúnmente lo entendemos nosotros. Su identificación es una clase peculiar de amor propio que no reconoce una frontera entre su yo y el resto del universo. De modo que, en las formas en que se expresa esta identificación, no puede distinguirse fácilmente el amor y su objeto, o sea, quien ama y a quien se ama. Por lo que, en realidad, el amor del infante a su madre, en sus orígenes, es de carácter narcisista.

El proceso de identificación sólo se distingue con gran sutileza de una segunda clase de mecanismo de defensa llamado introyección. Pues, éste se da cuando el infante junto con la leche materna asimila ciertas características psicológicas de la madre. El proceso de introyección va aunado al deseo de tener, de retener y de incorporar el objeto material que el niño teme estar en peligro de perder. La identificación

⁶ A grandes rasgos, Freud plantea que la personalidad se desarrolla en una secuencia de cinco etapas, comenzando desde la infancia. Estas etapas son las siguientes: (1) *Etapas oral* (del nacimiento a los 12-18 meses): la zona erógena es la boca, a través de la cual el bebé consigue placer con la comida, chupando y mordiendo. (2) *Etapas anal* (12-18 meses a los tres años): durante el segundo año de vida, la zona erógena se traslada al ano a medida que el niño aprende a controlar la evacuación. Los bebés encuentran sexualmente gratificante el acto de retener o expulsar las heces. (3) *Etapas fálica* (3-6 años): fálico viene de falo, palabra que deriva del término latino *phallus*, que traduce el griego *φαλλός*, usado para designar al pene. Esta etapa empieza cuando el niño obtiene placer en la región genital. Este es el momento en que el niño puede descubrir la masturbación. (4) *Etapas de latencia* (6 años a la pubertad): es un período de relativa calma sexual. Los niños y las niñas tienden a evitar al sexo opuesto, pero no son totalmente asexuales, pues existe cierto interés por la masturbación y las bromas orientadas al sexo. (5) *Etapas genital* (de la pubertad en adelante): se inicia con los cambios hormonales de la pubertad y marca la entrada a una sexualidad madura, en la cual la principal tarea psicosexual de la persona es entrar en relaciones heterosexuales con alguien ajeno a la familia.

⁷ De acuerdo con Freud, en la etapa fálica aparece tanto el "Complejo de Edipo" como el "Complejo de Electra". El "Complejo de Edipo" consiste en que, en esta etapa, el niño prodiga amor y afecto a su madre compitiendo con su padre por el amor y afecto hacia ella. Inconscientemente, el pequeño quiere ocupar el lugar del padre, pero, reconociendo el poder del padre, le teme. Del mismo modo, de alguna manera ha aprendido que las niñas pequeñas no tienen pene y, por tanto, concluye que alguien se los pudo haber cortado y teme que su padre, enfadado por su intento de usurpación, haga lo mismo con él. Eso se llama el "Complejo de castración". Con este temor el niño reprime sus impulsos sexuales hacia su madre, deja de rivalizar con su padre y comienza a identificarse con él. Por su parte, el "Complejo de Electra" es la contrapartida femenina al de Edipo. La niña se enamora de su padre y es ambivalente hacia su madre. Incluso teme a su madre porque cree que ésta le cortó el pene que, a su parecer, ella y otras niñas tenían; y ahora teme que su madre le haga cosas aún peores debido a la rivalidad por el afecto hacia el padre. Sin embargo, al mismo tiempo, ama a su madre y no quiere perder su amor. Así, reprime sus sentimientos ambivalentes y al final termina identificándose con su madre. A los 5 ó 6 años los niños resuelven estos complejos cuando se dan cuenta de que los riesgos son demasiado grandes. Se identifican con el progenitor de su mismo sexo e introducen las normas de los padres para desarrollar el súperego. La identificación con el padre o la madre ayuda a aliviar la ansiedad provocada por los complejos de Edipo y de Electra. Este proceso es conocido como "identificación con el agresor". En consonancia con lo anterior, según Freud, la fuerza del conflicto edípico y eléctrico y la manera en que se resuelven representan las fuentes más poderosas y determinantes de la personalidad adulta. De un momento a otro, el comportamiento en el niño y en el adulto es dirigido por poderosas compulsiones inconscientes que brotan de las necesidades y los deseos edípicos.

es una expresión del deseo de convertirse en el objeto y la introyección por su parte representa un intento inconsciente por transformar el objeto en uno mismo al digerirlo.

En una etapa posterior, el niño encuentra a su padre como objeto de interés especial. Sobre la base de su sentimiento común hacia la madre y del cuidado que el padre tiene hacia él (similar a, y sustituto del cuidado que su madre le mostró en el pasado), el niño se identifica con el padre. Esto se expresa en forma de un deseo inconsciente de ser como él, de crecer como él, de ocupar su lugar de muchas maneras. Según la teoría freudiana, la identificación con el padre llega a enfocar el deseo específico de ocupar su lugar sexualmente con la madre. Este es el origen del complejo de Edipo. Este deseo incestuoso introduce un elemento hostil en la relación entre padre e hijo. Consciente o inconscientemente, se convierten en rivales hostiles. Deseos de muerte y todo tipo de impulsos agresivos van dirigidos o abiertamente expresados por el hijo hacia el padre. La vida psíquica del hijo queda complicada por emociones ambivalentes que incluyen actitudes de amor-odio dirigidas no sólo hacia el padre, sino también hacia la madre.

De acuerdo a esto último, según Taylor, pueden distinguirse dos casos de especial importancia. En primer lugar, una variedad de incidentes y actitudes genera la convicción inconsciente, en el niño, de que su madre no lo ama y lo ha traicionado. Un aspecto que puede dar pie a esto es un destete brusco. Esto hace que el niño se identifique más con el padre. Así el patrismo se convierte en la tendencia inconsciente dominante. El patrismo (identificado con el padre) está poderosamente comprometido con un régimen autoritario de disciplina y considera a las mujeres constitucionalmente inferiores. En segundo lugar, el niño puede percibir a su padre no como modelo, sino como indeseable intruso. En cambio, la madre es considerada como fuente de sentimientos tiernos, de cuidado por los intereses del niño contra un padre odiado. Estas actitudes conducen al proceso de identificación exclusiva con la madre o matrismo. Esta preferencia puede provenir de un destete lento, una benévola enseñanza de control de esfínteres, una educación no restrictiva y una buena disposición de la madre a entrar en el mundo de juego y fantasía del niño.

El patrismo se expresa en coherentes actitudes hacia el arte, la investigación científica y la propiedad. Le preocupan conceptos de castigo muy estricto a las irregularidades sexuales, en especial contra la masturbación y la homosexualidad. Por otra parte, el matrismo se expresa en actitudes liberales en política, religión y cuestiones sociales. Va asociado a un alto concepto de la Naturaleza, frecuentemente personificada como mujer. En el aspecto histórico, adopta una actitud de simpatía hacia los humildes.

Taylor intenta justificar la idea de que el cambio social obedece a unas leyes de causación subyacentes. Reconoce en la historia cierto movimiento de carácter fasal, esto es que, durante algunas fases, domina el patrismo y durante otras domina el matrismo. Por tanto, en ambos períodos históricos, observamos extremos que inciden en el desarrollo social. Sin embargo, tanto patristas y matristas son tipos desequilibrados, por no decir neuróticos. Suelen estar tan atrapados en sus conflictos edípicos y eléctricos que casi no hacen ninguna aportación a la vida social. No obstante, el que se identifica con la madre suele ser un innovador social, mucho más que el patrismo. Esto se debe a que el patrismo está convencido de que todo cambio representa una crítica a la anterior generación de padres. Pero el matrismo tampoco será el que promueva cambios grandes y significativos. Frente a esto, Taylor sostiene que los mayores cambios ocurren cuando la sociedad se encuentra en un punto de equilibrio o cuando los individuos mantienen identificaciones parentales mixtas.

Como podemos ver, los factores psicológicos se consideran como causa necesaria del proceso de cambio social. La personalidad del hombre es la variable a la que los mecanismos sociales van aunados para causar alteraciones en las actitudes y hábitos de los grupos y en el sistema social. En otras palabras, Taylor pensará que son los procesos psicológicos los que constituyen la explicación última de los

fenómenos históricos. La personalidad, moldeada por medio de las prácticas de educación infantil a las que queda sometida cada nueva generación, es la verdadera fuerza motora de la historia.

Finalmente, debemos decir que este análisis psicoanalítico tan sólo nos permite mostrar de alguna manera las razones que estarían de fondo en los cambios sociales o más propiamente los motivos que impulsarían a los individuos a actuar de una manera determinada; primando un marcado dogmatismo mecanicista. Obviamente, su mayor problema radica en que en nada nos da cuenta de cómo han de producirse los cambios, es decir, refleja un vacío enorme respecto a las decisiones de los actores sociales no sólo a actuar cuando éstos crean conveniente o cuando la realidad lo exija sino cómo ha de producirse operativamente el cambio social, el proceso que se ha de intentar seguir y, por igual, el ritmo que se le ha de imprimir.

2.6. Enfoque ético: cambio social mediante las acciones morales

Este enfoque representa mi propio punto de vista, desarrollado con bastante amplitud en mis libros “*El discurso ético: Fundamentación artificial de la moral*”, “*El ser humano: Esbozo de una Antropología filosófica*” y “*Ética: Para una praxis moral*” (segunda edición), publicados en el 2014, 2019 y 2020 respectivamente, pero lo expuesto en este artículo es una parte de un nuevo libro a publicarse posteriormente, dedicado expresamente al problema de la sociedad.

Mi aseveración es que, el cambio social mediante la evolución, la reforma, la revolución, el diálogo-consenso o las identificaciones parentales radicadas en la personalidad no tiene garantía de ser bueno y sostenible en el tiempo si no se funda en una idea integral del bien, sin parcialidades o sesgos, es decir, que sea bueno para todos los miembros de la sociedad gestora del cambio. Esta sería la razón primaria del fracaso de numerosos ensayos en la historia de la humanidad, no se diga de las derechas e izquierdas o del capitalismo y del socialismo en los últimos tiempos. Por tanto, mi interés ahora apunta a encontrar el modo de provocar el cambio social que nos lleve al bien más universal posible.

Al respecto, luego de mi largo estudio sobre las acciones morales, elaborado desde el punto de vista ético, sostengo que el modo más seguro del cambio social es por la vía de la moralización de los individuos, la única condición por hoy probada que puede impregnar de bien la acción social que se despliega en todos los campos de la actividad humana. Esto porque, por principio, todo lo que haga un individuo moralizado será bueno.

Pero, ¿de qué moral o de qué tipo de moral estamos hablando? Desde luego, de una moral ética o ponderada por la Ética como disciplina científica, cuyo contenido esencial lo constituyen los deberes morales o éticos.

Moral ética

Si bien en la práctica hay tantas morales concretas como sociedades haya en el mundo, aquí tomaremos como referente de moral promotora del cambio social un modelo teórico elaborado desde la perspectiva de la Ética como disciplina científica, que por tal razón consideramos una moral ética, cuyo contenido son los deberes que los individuos han de cumplir para alcanzar propósitos de las más altas pretensiones humanas. Deberes en el sentido de algo debido, algo que obliga internamente a hacer, no como exigencias impuestas heterónomamente sino seguidas de forma estrictamente voluntaria, es decir, libremente queridas. Comprendiendo que son prescripciones que se han de ejecutar porque es lo mejor, lo que más conviene para alcanzar los ideales humanos que los mismos individuos descubren y por los que se sienten atraídos. Sin embargo, aunque esa atracción sea obvia no siempre se traduce en práctica efectiva, porque eso tiene otras implicaciones, como lo

explicitaremos más adelante al referirnos a algunas condiciones básicas requeridas para la moralización.

Pues, bien, a nuestro ver, el contenido de una moral concreta no debe ser abrumador, es decir, comprender una infinidad de aspectos que resulte a los individuos difícil de conocer y de practicar. Por eso fundamentalmente debe estar constituido por principios, valores y normas. Estos deben poseer la capacidad de orientar plenamente el comportamiento moral de los individuos. Por tanto, deben ser generales pero suficientes. Su propósito esencial sería formar en los individuos una especie de racionalidad teórico-práctica, que les permita determinar por sí mismos cómo actuar en las distintas situaciones de la vida y en cada caso que se les presente. En este sentido, son generalidades conceptuales que pueden disponerse al servicio de lo concreto. De ahí que no se trata de un manual de resolución de problemas, ya que la vida humana no es tan mecánica como para ajustarse a recetas pre-elaboradas.

Principios morales

En general, principio, como lo define Aristóteles, es aquello de donde procede o se origina algo⁸, dándonos así la idea de fuente y al mismo tiempo de base sobre la que se teje y sostiene la estructura de una entidad emergente. Teóricamente, el principio desempeña la función de ser punto de partida que al mismo tiempo vislumbra el punto de llegada. De ahí que el principio sirve a una labor deductiva que pretende establecer un todo coherente. El principio siempre tiene el supuesto de que crea un punto de apoyo seguro. Por lo común, se establecen *a priori*, pero como una intuición ponderada por una noción previa de la realidad que se ha tenido por la reflexión y la experiencia. En tal sentido, no podría admitirse como principio algo por el simple hecho de creerse revelado, como que dijéramos a secas proveniente de una divinidad. Puesto que no ha de poseer un carácter dogmático. Sería sumamente peligroso si no se demuestra la validez de su condición. Por consiguiente, los principios morales han de ser estrictamente racionales.

A partir de esto, podríamos decir que los principios morales son aquellos postulados generales que tienen una capacidad orientadora, en virtud de la cual generan y fundan todas nuestras valoraciones y prescripciones morales. Por lo cual pueden tomarse como fórmulas que virtualmente contienen todos los deberes morales.

Podríamos preguntar ¿de dónde y cómo surgen los principios morales? Si damos por supuesto que todas las morales concretas suponen principios morales, de un modo general e hipotético hemos de decir que es presumible que éstos empezaran a existir desde muy temprano de la evolución del ser humano, a medida fue madurando la comprensión de sí mismo, viéndose mayor como individuo y grupo. Desde luego, éstos por la necesidad de expresarse en formulaciones teóricas abstractas no serían explícitos, sino que anidarían por mucho tiempo de forma tácita como una especie de racionalidad interna que alentaba una visión ponderada de las acciones humanas. Podría ser esto lo que motivó el sentimiento moral original, al menos como sentimiento ya racionalizado; porque habría un sentimiento instintivo, como lo encontramos en muchas especies animales, de protección de los ascendientes y descendientes inmediatos y de solidaridad con los demás cercanos del grupo. En todo caso, aunque pensásemos que sería más fácil admitir que la moralidad pudo haber comenzado con un sentimiento seguido por una acción que correspondería a un valor o a una norma concreta, éste de alguna manera tenía que ser confrontado con una mínima racionalidad de tipo general. Por supuesto, esa racionalidad “princípial” (relacionada a los principios) arrancarían desde formas muy simples que parecerían que más bien corresponden a una concreción más afín a un valor o a una norma. Será con el apareamiento de la filosofía moral, con los griegos, que se haría evidente el empeño teórico por

⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Libro quinto, capítulo 1.

definir los principios que deben estar a la base de la moral. Curiosamente, tales principios han sido referidos a lo largo de la historia del pensamiento moral de forma muy difusa y confundiéndose con las categorías fundamentales o con las virtudes, los valores y las normas morales. Lo único convergente ha sido la necesidad de que existan referentes básicos que sirvan de sostén de la moral.

Hoy hemos de decir que la atribución que concedemos a los principios morales resultaría precisamente del hecho de que éstos se forman mediante un complejo proceso de abstracción, de donde toman su propia sustancialidad, lo que asegura que tengan una bondad evidente.

A continuación, presentamos tres tipologías diferentes de los principios morales. La primera, formulada por Franz von Kutschera⁹, quien postula los siguientes principios:

1. En todas tus decisiones debes tomar en consideración a todas las personas que pueden verse afectadas.

Este principio recogería una actitud ética general que deberíamos adoptar frente a los demás. Por lo que, de este principio debe derivarse otro que recoja las obligaciones éticas individuales, esto es:

2. Todos estamos obligados a respetar la dignidad de los otros como seres humanos.

Sin embargo, como este segundo principio es una exigencia de respeto por el otro no por sus cualidades sino en cuanto individuo, es decir, como persona, podría reformularse de la siguiente manera:

3. Cada uno está obligado a respetar a los demás como persona.

Por tanto, a juicio de Kutschera, éste sería el principio ético fundamental.

A nuestro ver, Kutschera en la formulación terminológica de sus principios pone el obrar del individuo en función de los otros, lo que podría dar cabida al descuido del bien del propio individuo que actúa, ya que cuando se obra no siempre se persigue un bien incluyente, un bien también para sí mismo, quedando excluido. Si quisiésemos juzgar esta visión hemos de decir que su vacío arranca de la misma concepción que asume de la Ética al creer que “se ocupa de las obligaciones frente a los demás”, aunque indique que tomada en un sentido muy estricto.

La segunda tipología, sostenida por Enrique Dussel, refiere los siguientes principios:

El primer principio lo llama “principio ético material universal” que expresa que *todo el que obra éticamente debe producir, reproducir y desarrollar la vida de cada ser humano y, en último término, de toda la humanidad*¹⁰, que sería un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica universal, siendo así el contenido y el deber ético de todo acto individual, institución social o sistema de eticidad cultural.

Pero Dussel agrega otro que llama el “principio formal moral” que expresa el criterio de validez de la norma moral. Se trata de un principio procedimental intersubjetivo de universalidad del consenso moral, inspirado en la ética discursiva o de la comunicación de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

⁹ Cf. VON KUTSCHERA, Franz. *Fundamentos de ética*. Págs. 282-294.

¹⁰ Cf. DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Págs. 91-143.

Este refiere que la argumentación es el modo tanto de verificación como de validación de todo contenido moral¹¹.

Luego, Dussel, postulará también lo que denomina el “principio de factibilidad”, que sería la aplicación de los dos primeros a las situaciones concretas, por el que se fijaría lo moralmente bueno o que tendría “pretensión de bondad”¹².

Todavía más, Dussel, adoptando una visión crítica desde los pobres o víctimas reformula los anteriores principios obteniendo como resultado otros tres principios ahora haciéndolos encajar propiamente con una perspectiva ética de la liberación, los que a la vez subsume en lo que llama el “principio liberación” que no es otro que una praxis de liberación¹³.

Y, la tercera formulación, que intenta superar el vacío de los tipos de principios anteriores, es una propuesta que corre a mi cuenta personal¹⁴, que desde luego supone novedad, si bien sustentada en el espíritu más radical de la tradición ética. Esto es, tres principios que finalmente se sintetizan en uno solo. Veámoslos en su secuencia lógica.

El primer principio sería el siguiente:

A. El ser humano debe hacerse a sí mismo como su *propio bien*.

Esta formulación leída a la ligera resulta oscura por lo que es preciso desvelar sus sutilezas. Con ella queremos indicar dos cosas a la vez mutuamente implicadas. Nos referimos, por una parte, al hacernos y, por otra, lo supuesto en dicho hacer, para que no sea cualquier hacer, esto es, una idea de nosotros mismos que represente nuestro propio bien, al que ha de estar orientado lo que hacemos de nosotros para que toda la obra sea moral, el hacer como actividad y lo hecho como resultado.

Materialmente hablando, no hay otra alternativa. El ser humano se hace a sí mismo, como la experiencia histórica lo confirma. Este hecho, aunque resulta evidente, fue hasta Carlos Marx, en quien culmina la línea materialista que poco a poco había venido desarrollándose en la historia del pensamiento, que se formuló con bastante claridad, al expresar que el ser humano es resultado de su propia actividad, en la medida que las circunstancias lo hacen a él como él hace a las circunstancias¹⁵. Pero esta posición será con el existencialismo que se radicalizará. Siendo explicitada por Jean-Paul Sartre al afirmar que el ser humano es el artífice de su propio ser y esencia¹⁶, de modo que tal ser no podría ser otra cosa que lo que él mismo se hace. Pese a la similitud, en principio hay un lado contradictorio en ambas consideraciones, porque en Marx las circunstancias hacen al ser humano, aunque éste haga a su vez a las circunstancias, y en Sartre el ser humano actúa libremente como creador de su propio proyecto. No obstante, Sartre salvaría su punto de vista o más bien hallaría la conciliación entre ambos aspectos, matizando cada una de las perspectivas aduciendo que el ser humano se hace a sí mismo si bien las circunstancias juegan un papel condicionante¹⁷; desde luego, este condicionamiento que atribuye a las circunstancias no es determinante sino limitante de las elecciones posibles de cara a su proyecto. Obviando las razones a que apelaría uno y otro para justificar su argumento, que, a mi ver, no son tan diferenciadas, no quita que esta discusión sea

¹¹ Cf. *Ibid.* Págs. 167-216.

¹² Cf. *Ibid.* Págs. 235-280.

¹³ Cf. *Ibid.* Págs. 495-568.

¹⁴ Cf. URQUIZA, Waldemar. *El discurso ético: Fundamentación artificial de la moral*. Págs. 184-192.

¹⁵ Cf. MARX, C. – ENGELS, F. *La Ideología alemana*. Págs. 19-20, 40-41.

¹⁶ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Págs. 675-679.

¹⁷ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Págs. 73-129; 211.

importante porque pone de relieve el poder condicionante de la realidad. Aunque sea cual sea el límite que imponga no niega el hecho de la actividad auto-creadora del sujeto.

Ahora bien, mi punto de vista ético es que si el ser humano tiene la facultad de hacerse a sí mismo, este primer principio apunta -al menos en ello quiere poner el énfasis por ahora- a que se ha de hacer como un artefacto, en el propio sentido de *arte factus*, algo hecho con arte, con ingenio; lo que ha de responder a su máxima aspiración, al querer ser, lo cual no puede ser otra cosa que lo mejor de nosotros mismos, forzosamente relacionado al ser universal que su misma necesidad de sobrevivencia vista en perspectiva cósmica le fuerza a devenir; lo que sin más constituiría en ultimidad el bien moral.

Por tanto, si lo que somos depende de nosotros mismos, hacernos es la primera responsabilidad que tenemos como seres humanos y hacernos lo mejor posible el primer deber moral. Por eso ambas cosas que deben ser la misma constituyen el primer principio moral. Si nos afanáramos en la pura vida, es decir, la simple sobrevivencia, no nos colocaríamos por encima de la condición animal, ni tendríamos la posibilidad de ir más allá de lo que originalmente somos más que sujetos al impulso o a los imprevistos de la evolución natural. De ahí que ese hacernos de la mejor manera es de lo que pende moralmente toda la actividad vital de los seres humanos como comportamiento consciente, volitivo y libre.

Entonces, este principio prescribe el modo o la orientación del ejercicio de nuestro poder de autodeterminación, como un poder absoluto intencionado. Nadie puede determinar lo que hemos de ser más que nosotros mismos. Esto es el sentido pleno de la palabra ser sujetos o protagonistas de nuestro propio ser. Nuestro destino es humano, por depender del hombre.

Un segundo principio moral es el siguiente:

B. El *obrar* humano debe estar en función de su propio bien moral.

Este principio es más una explicitación del primero aunque también un complemento. Pues, estrecha la relación del bien indicativo con el obrar imperativo, implícitos en uno y otro. Por eso, incluso podrían tomarse como uno solo. Sin embargo, el primero apunta al fin y éste al medio, que no es otro que el obrar. En los seres humanos el obrar es inevitable. Pero además es decisivo para la vida misma. Marx afirmó que la satisfacción de necesidades requeridas para la sobrevivencia forzosamente nos lleva a actuar y de un modo constante¹⁸. Por tanto, no hay otra forma de vivir que obrando. En su enfoque antropológico, Marx puso de relieve que a diferencia del animal en el ser humano se da un obrar consciente, pudiendo hacer de él el objeto de su voluntad. Esta constatación podemos complementarla con la afirmación de Fichte de que en el hacer nuestra vida estamos determinados a obrar, por lo que el obrar constituye el fundamento de toda actividad humana, incluso del conocer. Por eso creyó que no obramos porque conocemos, sino que conocemos porque lo necesitamos para obrar. De ese modo la razón práctica es la raíz de toda razón¹⁹. Ese hacer en Fichte y Marx que está en función del hacerse es al que ahora le damos un rostro más visible y bondadoso, preservándolo de cualquier rasgo azaroso. No es que en Fichte y en Marx no se sepa de alguna manera el ser humano que se desea, pero al no estar del todo concebido deja el obrar bastante suelto o difuso. Por eso nosotros con este principio no solo queremos orientar el obrar hacia una finalidad última sino condicionarlo como obrar mismo a ser de una determinada manera, garantizando el camino y, por consiguiente, el destino. Es del todo presumible que podría ocurrir que, aunque se dirija a un rumbo determinado podría no llegar si no se asegura cada paso del camino. En otras palabras, este principio resguarda toda la marcha, concibiéndola como marcha coherente.

¹⁸ Cf. MARX, Carlos. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Págs. 80-82.

¹⁹ Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *El destino del hombre*. Pág. 131.

En este sentido es que ahora se señala moralmente la dirección del obrar como conducción, es decir, el hecho de que la actividad del ser humano no puede ser ciega o antojadiza en ningún momento, como hacer cualquier cosa, porque eso no lo lleva con seguridad por el buen camino sino con la misma probabilidad que a la propia destrucción. El ser humano como garante de su ser moralmente solo puede permitirse que su obrar también esté en función de su propio bien, lo que representa su progreso, el ser mayor. Este modo de entender la actividad moral supone que cada estadio avanzado cosecha los frutos correspondientes al nivel, como que dijéramos que no hay atajos malos que pudiésemos aprovechar para un resultado bueno. De aquí que, en ultimidad, no cabe bajo ninguna forma el criterio maquiavélico de que el fin justifica los medios, ni en política ni en cualquier otro campo de la actividad humana, no solo porque formalmente no es cierto que haya una justificación moral sino porque materialmente lo bueno moral no puede lograrse con malos procedimientos. Basta mencionar algunos ejemplos: no se puede alcanzar la honestidad siendo deshonesto o la verdad mediante la mentira.

Un tercer principio moral lo definimos en los siguientes términos:

C. El deber de orientar la voluntad hacia el obrar bien.

Así como el segundo principio estaba en función del primero, este tercer principio está inmediatamente en función del segundo, dado que en general el obrar humano siempre dependerá de lo que haga la voluntad, pero como principio tomado separadamente busca condicionar tal propiedad al deber que le “impone” el bien. Por tanto, en definitiva, con los anteriores principios constituyen sin más uno solo.

Es un hecho que el avance hacia el bien moral solo es posible mediante el *obrar* bien, que no es otro que obrar hacia el bien. Pero, como bien moral, exige la determinación de la voluntad para ser alcanzado, siendo voluntad libre. Por eso la libertad tiene que entenderse como algo debido, requerida para perseguir el bien, convirtiéndose en capacidad de optar por el bien. Se trata del deber de caminar con el ser hacia su destino.

Que la voluntad -y su libertad- se supedita a un deber no es lo más difícil de comprender, porque puede ser atraída por el bien que sustenta el deber. Es como apreciar el sacrificio por la recompensa. Pero nuestra perspectiva no ve el obrar moral como un sacrificio, porque el sacrificio es un acto duro que siempre implica dolor y como tal no suele ser querido, aunque se haga por el propósito. Esto es lo que parece experimentarse en las morales concretas actuales, razón por la cual los individuos no las practican ampliamente, como evadiendo el sacrificio. En cambio, la moralidad artificial que propongo busca apreciar el comportamiento por su bondad *per se*, al ser una actividad buena y bondadosa, es decir que al propio tiempo que se ejecuta cosecha sus frutos. Lo bueno produce lo bueno. Otra cosa es que materialmente hablando nuestra moral ética solo sea viable bajo ciertas condiciones, como explicaremos más adelante. Esta conciencia esperada, incluso, no se ve usualmente en los cristianos porque han vuelto común cultivar su moral puntualmente, no como una constante en el curso de la vida, pareciese que desfallece la motivación porque la entienden como un esfuerzo que cosecha el premio, al menos el premio mayor, en un final lejano y desconocido, en la otra vida, la vida de ultratumba.

El existencialismo puso el acento en el hacerse libre pero no precisó un bien determinado de su objeto, por lo que pareció apuntar hacia el constituirse humano como un ser abierto, que se ve afectado por la adversidad de la negatividad. Así, en Kierkegaard el ser humano es pura libertad de elección, en virtud de la cual vive enfrentado por igual a la posibilidad del ser o de la nada, que ha de acogerse en la religión como único modo de sobreponerse a la angustia y a la desesperación por la posibilidad

del fracaso²⁰. En Heidegger el ser humano es libre y toda elección es creadora de su ser; pero, aunque el conjunto de posibilidades que lo determinan lo hagan proyecto, éste más que lograrse vive su temporalidad, siendo un ser para la muerte²¹. En Jean-Paul Sartre el hombre está condenado a ser libre, y si bien con esa libertad se inventa y se hace, improvisa, lejos de estar regido por un horizonte determinado, a pesar de que asuma que toda elección deba ser la mejor, puesto que en ella se juega el destino de la humanidad²². De ahí que para los existencialistas la voluntad -y su libertad- no requiera de una moralidad, al menos definida. Pero, ¿qué es la libertad de la voluntad sin un bien definido como tal? Es pura capacidad de elección y de querer, elegir y querer lo que sea, lo que muy probablemente puede conducirnos a un sinsentido. Precisamente ese sinsentido está de trasfondo en casi todo el existencialismo. El sinsentido no necesariamente es carecer de sentido, sino que el sentido no sea el que tenga que ser. Éticamente hablando, esto se determina con más facilidad porque se trataría de un sentido debido, del sentido como deber ser, es decir del mejor sentido posible, cuya propiedad fundamental es dar sentido, superando los estados emocionales, como la angustia y la náusea, que produce el sinsentido. Así que el existencialismo habría salido de ese caos existencial si hubiese adoptado una moral ética y digo ética porque no se trataría de cualquier moral, sino validada por la Ética como disciplina científica.

En fin, no solo por la ventaja de su comprensión o en orden a sus usos prácticos sino por fijar la integridad de su contenido de un modo coherente en la mayor simplicidad posible hemos de sintetizar los tres principios en uno solo, cuya formulación sería la siguiente: «**El ser humano debe hacerse bien**», pero como en nuestra visión tal hacerse a sí mismo implica la referencia al ser otro, puesto que se hace con el todo de lo real, podría redactarse mejor así: «**El deber de obrar bien**», lo que en virtud de darle toda su explicitación en definitiva quedaría: «**Todo obrar humano debe estar en función del bien**», en el entendido de que se trata del bien perseguido como bien último, que en mi consideración se recoge en lo que llamo el proyecto humano ideal²³, al que se ordenaría todo otro bien, en la dimensión de todo lo real. Esta es ya la fórmula definitiva, el principio general que creo ha de estar a la base de toda moral.

En fin, como podemos ver, tales principios son generalidades abstractas en que se asienta en primer lugar la moral, mostrándonos desde un nivel básico la orientación que ha de seguir como moral concreta.

Por consiguiente, los principios han de fundar los valores.

Los valores morales

Los valores constituyen uno de los temas más discutidos en la filosofía moral contemporánea, desde que empieza a hablarse de ellos, como lo fueron también las virtudes, sus antecedentes, a lo largo de la filosofía moral antigua. Aunque el enfoque dado a uno y otro tópico en sus épocas respectivas es distinto, existe una gran similitud entre virtudes y valores en cuanto tal o al menos no hay ninguna duda de que los segundos estén implicados en las primeras y viceversa. Así, como dándose por hecha esa cercanía, en los últimos tiempos, el término valor ha tenido más preferencia que casi ha dejado en el olvido al de virtud. Obviamente, lo que se entienda por una y otra cosa no coincide. La proximidad estaría en el propósito a que sirven y en el modo de entender cada una de las virtudes y cada uno de los valores, es decir, sus definiciones; aunque no toda la variedad de virtudes que se señaló, especialmente con Platón y Aristóteles, tenga su equivalente como valor en los catálogos

²⁰ Cf. KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Págs. 152-159.

²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Págs. 258-291.

²² Cf. SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Págs. 544-546.

²³ Cf. URQUIZA, Waldemar. *Op. Cit.* Págs. 113-138.

elaborados por los teóricos de los valores. Por eso, siguiendo esa especie de moda de nuestra época personalmente me decanto por los valores, sin renunciar al supuesto de que igualmente podría haber tomado las virtudes al nivel al que quiero referirme de la moral concreta.

Pese a que la consideración de las virtudes entendiéndolas ya como valores aparece de forma bastante explícita casi desde finales de la modernidad, con David Hume²⁴, la comprensión de los mismos podríamos decir que ha estado dominada por la discusión entre las visiones subjetivista y objetivista, centrando el interés sobre su naturaleza, es decir, qué son. Los subjetivistas, como Ralph Barton Perry, Bertrand Russell, Ivor Armstrong Richards, Charles Leslie Stevenson y Alfred Julius Ayer, entre otros, con gran similitud postulan de modo unilateral que los valores son puras creaciones humanas, en cuanto son atribuciones que hacemos a determinados objetos en nada relacionadas a sus propiedades, que resultan de las vivencias internas de cada individuo²⁵. Por el contrario, los objetivistas, tanto Max Scheler como Nicolai Hartmann, afirman que los valores son realidades independientes, cosas que en virtud de sus características tienen sustantividad propia, ante los cuales lo único que hacen los sujetos es captarlos, por lo que no los creamos, sino que los descubrimos²⁶.

Como puede verse, ambas posiciones muestran un sesgo fundamental. Los subjetivistas niegan la posibilidad de un objeto valioso como los objetivistas niegan al sujeto que lo capta. Al respecto, no ha faltado quien haya pretendido superar la confrontación afirmando que existe una tensión necesaria entre sujeto y objeto²⁷, queriendo decir que se trata de una relación en la que mutuamente se implican. En conformidad con esta última, cabe señalar por igual a una y otra que es imposible que algo sea valioso al margen de los objetos como de los sujetos. Obviamente, la objetividad de los valores no se corresponde plenamente con las cosas materiales ni con las ideales, ya sea que entendamos estas últimas al estilo de las ideas platónicas o de las figuras geométricas.

Por tanto, a nuestro ver, los valores más bien son una especie de sustantivación conceptiva que hacemos a partir de abstracciones de propiedades que encontramos en los actos humanos que al estimar como buenas damos importancia, tanto que las refundimos teóricamente elevándolas a su perfección. Por eso los valores constitutivamente no son ni del todo reales ni ideales, entrañan una naturaleza ambigua. De hecho, nunca hubiésemos podido hablar de valores morales si no hubiéramos encontrado en la práctica real algo que los relacione, de modo que con base a ese sustrato material creemos necesario forjar una categoría ideal a partir de la cual hagamos una mejor referencia a las actuaciones humanas. Algo que prueba este proceder es que forjamos mediante largas e intrincadas discusiones filosóficas las definiciones de cada valor, no las encontramos dadas, como ocurrió también con las virtudes. Desde esta consideración, la aludida polarización entre sujeto y objeto es irrelevante, no porque ambos términos no tengan nada que ver sino porque son absolutamente necesarios.

Los valores serían entonces conceptos ideales, que por ser conceptos han requerido de un proceso de formación abstractiva, como todo concepto de la realidad, pero por dotárseles de perfección, es decir, reunir todas las propiedades posibles en su especie y cada una de éstas en su grado pleno, se convierten en ideales. La condición ideal final en nada quita su origen real. Pareciese que los objetivistas los aprecian solamente en su momento culmen, cerrando los ojos a todo el largo proceso que los ha llevado a constituirse, pensando ingenuamente que así fueron desde el principio. Los subjetivistas podrían negar que en efecto sean objetos materiales, ya que en ninguna parte se

²⁴ Cf. HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Pág. 38.

²⁵ Cf. DUJOVNE, Leon. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Págs. 41-76. Ver también FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?* Págs. 49-105.

²⁶ Cf. SCHELER, Max. *Op. Cit.* Págs. 57-70; HARTMANN, Nicolai. *Ontología*. Pág. 351-359.

²⁷ Cf. FRONDIZI, Risieri. *Op. Cit.* Págs. 26-33; 190-233.

encuentran como tales, pero no que se encarnen a la manera de todo otro concepto; de ahí que considerarlos como meras creaciones subjetivas es ignorar que hacen referencia a propiedades que en alguna medida encontramos en determinadas especies de actos humanos.

Sin embargo, la importancia ética de los valores no radica en la naturaleza de su constitución, es decir, si son subjetivos u objetivos, sino en la función que desempeñan sus definiciones en el comportamiento moral de los individuos: ser referentes o modelos a seguir, cuyo logro implica bien, ya sea personal o social o ambos a la vez.

Lo expresado aplica para todos los valores humanos o sociales, pero es preciso saber que existen diversos tipos de valores, como valores éticos, estéticos, religiosos, económicos, políticos, jurídicos y muchos más. Al respecto, no viene al caso establecer sus diferencias. Sin embargo, dada la pertinencia, aquí nos referiremos exclusivamente a los valores éticos, los cuales están relacionados expresamente al campo de lo moral, por eso también se les llama valores morales.

De acuerdo con nuestra perspectiva, los valores éticos o morales son unos postulados que orientan las acciones humanas, encerrando en sí mismos un contenido valioso que, por tanto, valida la acción y vuelve valiosa a la persona que los vive, orientándola hacia el propósito último de la moralidad. Éticamente, los valores morales representan de por sí “mandatos” o “exigencias”, en virtud de su significado absoluto, es decir, por su bondad y capacidad de hacer buena a la persona, un tanto como entendería Kant la máxima de la moralidad. Pero esta exigencia es autónoma, se la impone el mismo individuo que busca la bondad, razón por la cual podría comprenderse también como algo deseado, como prefirió verla Scheler.

El problema que hay que dilucidar ahora es ¿dónde y cómo surgen los valores ya existentes? De un modo general, es presumible que los principios morales tácitos, esos que hemos situado desde muy temprano en la evolución humana, como hemos dicho también produjeran una especie de racionalidad que llevara a los valores. Por lo que los valores serían, valga la expresión, una suerte de descubrimiento inventado, porque al menos en los primeros momentos, se descubren intuitivamente como piezas útiles que luego se pulen creativamente, adecuándolos a los propósitos de interés. Claro, una vez la racionalidad moral adquirió una forma mínima suficiente, se volvió capaz de depurarse a sí misma y progresar en su propio proceso de mejoramiento. Así, los valores habrían venido apareciendo uno por uno y con esa condición de fuente que poseen vistos en orden jerárquico, como mostraremos en seguida, fácilmente se habrían desglosado en otros.

En nuestra perspectiva artificial, somos categóricos en sostener que los valores surgen o penden de los principios morales, porque éstos representan formalmente la fuente primaria de la moralidad. Una afirmación que hacemos con base a la nueva forma de estructurar la moral. Esto significa que, aunque no fuese ése el origen primero, debe tomarse como tal para que gocen del sustento debido y puedan acomodarse a la coherencia más lógica de la nueva nomenclatura moral. Ahora bien, ¿cómo se deducen los valores de los principios? El cómo no hay que buscarlo bajo una forma emanantista, como si se tratara de una procedencia material, sino de una operación lógica deductiva, en la que ponemos la particularidad de la comprensión de los valores frente a la generalidad de la extensión de los principios, estableciendo una relación proporcional de la bondad que implican, pudiendo determinar el paso de una gradualidad coherente que va de mayor a menor. Si se quiere, esa deducción tan solo expresa el vínculo funcional de los valores respecto de los principios, de los que toman su bondad y les dan continuidad. Ahora bien, como existe una pluralidad de valores, al menos a los que le damos por igual ese nombre, cabe preguntarse ¿en rigor, cuáles guardan una relación de dependencia de los principios o poseen un carácter derivado de los mismos? Los principios nos dan la perspectiva de los valores que hemos de considerar afines. Incluso, podríamos decir que los principios nos determinan los referentes que hemos de considerar valiosos. Esos referentes son

ideales. Por eso coincide con la idea que corresponde a los valores como han sido referidos por los teóricos. Los valores entonces se presentan como medios que impulsan el propósito incoado en los principios. En este sentido coinciden con la idea de virtud que se anidó en toda la antigüedad griega, que es exactamente lo mismo que decir que los valores nos personalizan o nos vuelven valiosos, como los vio Scheler y Hartmann.

Los valores éticos existentes considerados y vistos desde nuestros principios es posible seleccionarlos y clasificarlos en un orden jerárquico, ya que hay valores primarios o generales, de los cuales pueden deducirse otros que habrían entrado en la escena moral a medida el progreso de los individuos lo ha requerido, lo que de alguna manera puede encontrarse de modo escalonado en las sucesivas fases del desarrollo histórico de la humanidad, por supuesto siendo más visible en unas sociedades más que en otras. Resultando algo así como especificaciones de lo valioso, útiles para adecuar el comportamiento a las circunstancias específicas. Nuestra clasificación parte de lo que consideramos el valor primario o el valor madre, que es la vida²⁸. Este es el valor de los valores porque en la vida no solo están implícitos, sino que concurren todos los demás valores, sin embargo, ese valor se puede desglosar en otros valores menos generales, como la salud, el confort (la comodidad), la alegría, la sabiduría y la felicidad. De éstos pueden derivarse otros valores todavía menos generales como el respeto, la dignidad, la libertad, la justicia, la paz y el amor. De éstos todavía otros menos generales como la bondad, la prudencia, la superación, la esperanza, la cooperación, la solidaridad, la responsabilidad, la honestidad, la honradez, la amistad, la caridad (o la filantropía), la equidad y la verdad. Y de éstos, todavía otros como el servicio, la comprensión, la generosidad, el perdón, la tolerancia, la compasión, la lealtad y la humildad. Sin embargo, éstos no son ni pueden ser todos, habrán de ir apareciendo otros en la medida lo requieran las nuevas circunstancias y el avance del progreso moral de los individuos. Incluso, es posible que jamás tenga fin la proliferación de los valores, a no ser que en un momento dado llegemos al grado de comprensión de todas las implicaciones que encierran los valores primarios u originales, bastando con ellos; algo que también es posible. Pero para los propósitos de la moralización da igual seguir su desarrollo de desglosamiento específico que revertir el proceso hacia lo general.

Esta clasificación deductiva guardaría cierta correspondencia con la forma histórica de darse, en cuanto a su origen e implementación; puesto que bien podríamos decir que la vida presumiblemente empezaría a ser tomada como un valor desde que los seres humanos adquieren una cierta comprensión de su existencia, lo que sin duda llevaría a cuidarla como algo valioso, ya no como mera defensa instintiva. Esto lo habrían logrado en la Prehistoria, específicamente a lo largo del Paleolítico, cuando empieza claramente el afán por diversificar la alimentación mediante la caza, recolección de frutos y la pesca; buscan abrigo en cavernas, descubren y utilizan el fuego para ahuyentar a las fieras, asar carne y protegerse del frío; fabrican útiles de piedra y hueso para la casa y defensa personal; incluso, cabe pensar que, por encima de cualquier otra creencia, como una expresión del aprecio alcanzado por la vida, al final de este período comenzaron a dar culto a los muertos.

Posteriormente, en todo el Neolítico, desde la formación de las primeras sociedades humanas, lo que se estima que ocurrió hace más o menos diez mil años, hasta el final de la prehistoria, debieron de aparecer los valores de la salud y del confort (comodidad), como extensiones de la vida. Prueba de ello es la mayor utilización del medio ambiente, la modificación del hábitat, la práctica de la agricultura y la ganadería, la domesticación de animales, el uso de metales, la creación de centros

²⁸ Algunos creen que la vida no es un valor moral, porque es un regalo de la Naturaleza, pero aquí vida no se toma como hecho primario, sentido en que sería un regalo de la Naturaleza. En cambio, como valor la vida la tomamos en sus condiciones óptimas, lo que sería la realización proyectiva de la misma, porque así se vuelve un ideal que se persigue como todo otro valor, al grado que requiere del concurso de todos los demás valores. Sin duda alguna, para un ser racional ésta es la única vida que vale la pena ser vivida.

urbanos, la arquitectura en madera, piedra y tierra, la práctica de la alfarería, la confección de tejidos, la importancia que tomó el conocimiento de las propiedades medicinales de las plantas, entre otros.

A continuación, ya en la Historia, en su fase antigua, más o menos desde el año 3,000 a. C. hasta el siglo V d. C., toman relevancia los valores de la sabiduría, el amor, la justicia, la felicidad, la cooperación, la equidad y la verdad, entre otros. Esto fue obvio principalmente en las primeras grandes civilizaciones, como la mesopotámica, siria, asiria, egipcia, griega, judía y romana, en las cuales el desarrollo urbano trajo consigo una importante vida política, económica, cultural y religiosa.

Seguidamente, en la Edad Media, que va desde finales del siglo V hasta el siglo XV o comienzos del XVI, en el ámbito de Europa y sus regiones de influencia se promovieron los valores de la bondad, caridad, esperanza, lealtad, honestidad y honradez. Estos valores guardan consonancia con lo que fue una fase caracterizada por las relaciones feudales y de hegemonía religiosa.

Luego, en la Edad Moderna, desde el siglo XV/XVI hasta las primeras décadas del siglo XIX, se defienden y difunden los valores de la fraternidad, libertad, igualdad y dignidad. Esto ocurre principalmente a raíz del apareamiento de los Estados modernos, del movimiento filosófico de la Ilustración, la Revolución Francesa y de la Independencia de Estados Unidos de América y de las colonias latinoamericanas.

Finalmente, en la Edad Contemporánea, desde el siglo XIX hasta nuestros días, adquieren importancia en la mayoría de naciones del mundo los valores de respeto, paz, solidaridad, responsabilidad, tolerancia y filantropía. Esto ocurre principalmente por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la adopción de la democracia, la experiencia trágica de las dos guerras mundiales y de la llamada “Guerra Fría”, la enorme brecha que se tiende entre los países ricos y pobres y las consecuencias nefastas que trae consigo la contaminación ambiental.

Sin embargo, cabe decir que los valores mencionados no son todos, éstos serían tan solo los más notables. Del mismo modo, por lo general, la mayoría de los valores atribuidos a un período determinado de la historia no surgen ahí por primera vez, sino que aparecieron en períodos anteriores, solo que no adquirieron toda su importancia moral sino hasta los períodos en que se les sitúa. Igualmente, la deducción de unos valores de otros, como hemos dicho atrás, no se refiere a que de los valores de un período automáticamente se deducen los del siguiente período; pues, se trata de una deducción que hay que entenderla relacionando unos valores con otros, independientemente del período, dado que puede encontrarse en ellos una apertura gradual, es decir, el hecho de que unos den origen a otros. Este no es un detalle decisivo sino tan solo útil para entender su génesis y el correspondiente progreso moral de los individuos.

Esa relación de desglosamiento axiológico que vemos en el decurso histórico incluso va haciendo que los valores originales, llamándolos así de acuerdo a la precedencia en el uso corriente, adquieran mayor relevancia o, con la dispensa del uso cacofónico, sean más valorados, porque descubren nuevas áreas de los mismos. Como esto se hace gradualmente, de igual modo los valores van siendo apreciados en mayor grado a medida pasan de una época a otra.

Enfatizando, la importancia de definir los valores radicaría en que éstos hacen más concretos a los principios o, si se quiere, más operativos, mostrándolos en la pluralidad de direcciones que pueden seguir ajustadas a la condición multifacética del comportamiento de acuerdo con las necesidades de la vida orientada al gran proyecto humano. Es esa riqueza de la vida proyectada, entonces, la que exige una orientación precisa en sus detalles. Si esa vida fuera más simple, es decir, bastase poco de las acciones humanas para vivirla, requeriría menos referentes. Por tanto, hay aquí una especie de proporcionalidad con relación a la complejidad que va adquiriendo la vida como existencia.

No sería tan difícil comprender que al carecer de principios no sabríamos a qué propósito sirven los valores y, por tanto, cuáles considerar como tales y en qué jerarquía deben ordenarse para mostrar su importancia. Así, aunque existieran, los tomaríamos como referentes superficiales y azarosos, meros apoyos inmediatos, sin aspiraciones de trascender las circunstancias, si bien veamos en ellos un gran alcance.

Sería poco útil determinar qué valores surgen de cada principio -si los tomásemos por separado- no solo porque es imposible, ya que todos se cruzan, sino porque los principios guardan una unidad al grado de constituir uno solo -como lo hemos hecho-. En este sentido, los valores recogen el espíritu de los principios o del principio, siendo algo así como sus ramificaciones por donde se exteriorizan. Los valores son tan importantes a los principios que sin ellos no serían comprensibles ni servirían a la moral, porque perderían su poder fundante, en cuanto calidad de unir coherentemente principio y fin, es decir, ser el inicio que se orienta hacia un final. Precisamente el valor establece en gran medida ese nexo, mostrando con ello la calidad del principio. Si el principio unifica el cuerpo de la moral, los valores le dan vida, animando a la moral al poder ser practicada, en cuanto los individuos la encuentran viable.

No entraremos a definir cada uno de los valores, tan solo queremos decir que su contenido es potencial, puesto que poco a poco se acrecienta su riqueza, el logro de un momento dado lleva a ampliar su comprensión. Pero es obvio que tenderán a ser definidos de acuerdo con la perspectiva moral con que sean vistos. Y esa ha sido la razón de las controversias tenidas a lo largo de la historia. Basta poner como ejemplo la felicidad, que desde Sócrates hasta la actualidad casi todos los pensadores la han entendido de modo diferente.

Determinar por qué estos valores son morales y no de otro tipo es algo que ya queda suficientemente dicho, esto es, porque posibilitan la moralización del individuo y, para nuestro caso, en la dirección de la moral artificial. Sin embargo, lo que queremos traer a cuenta ahora es que el horizonte de nuestra visión moral amplía la comprensión de los valores, en el sentido de que ya no abarcan solo los que tradicionalmente se han considerado valores morales sino muchos otros de orden estético, médico, político, jurídico y económico, entre otros. Esto por coadyuvar a la realización del proyecto humano o cuya práctica constituye ya un modo de vivirlo. A decir verdad, de alguna manera estos valores agregados ya estaban incluidos o eran compartidos con esos otros órdenes, distinguiéndose apenas por el modo de asumirlos y la forma de apreciar sus consecuencias. Por tanto, en cierta medida tenemos aquí una revolución axiológica, al producirse una innovación en su comprensión. Condición que da a la moral una nueva influencia en los otros órdenes de la actividad humana. Por ejemplo, la belleza era un valor estético como la salud era un valor médico o el bien común era un valor político o la justicia era un valor jurídico o la producción o la transformación era un valor económico; todos los cuales ahora tienen una dimensión moral. Esto no significa que dejen de serlo en su orden respectivo. Todo valor es multifacético, puede cumplir distintas funciones, pero el sentido moral ahora los determina, prescribe su bondad absoluta que no puede ser negada. Veamos con un ejemplo la validez de esta consideración. Si tomamos la producción o la transformación de los recursos naturales, el sentido moral solo justifica que se haga en función de humanizar a los individuos y sin perjudicar su fuente regeneradora para no perturbar el rol que desempeñan en la armonía de la Naturaleza. En cambio, si un sistema económico prescinde de estos propósitos por buscar otros fines como la pura rentabilidad financiera, dicha práctica sería inmoral. Hoy, si quisiésemos salvar el afán de lucro, éste solo estaría permitido como un resultado colateral del recto obrar o, si se quiere, como la modesta recompensa por un *bien* producido, pero *bien* entiéndase en su propio sentido moral, no como simple mercancía sino algo que coadyuva a la humanización de los individuos. Esto no sería poco si el esfuerzo por posibilitar lo bueno es constante y cada vez mayor.

Sin duda alguna, el carácter que reviste esta nueva visión moral da a lo social y a lo natural una nueva forma de asumirlos. Por tanto, el nuevo sujeto moral toma dominio de sí mismo y de su entorno integralmente, no como dominante sino como el responsable de elevar su condición, guiado por el horizonte de la moralización.

En fin, para completar la estructura constitutiva de la moral concreta, hemos de decir que los valores fundan las normas.

Las normas morales

En general, la palabra norma equivale a regla. Así, una norma o regla norma o regula, es decir, es una “orden” que afecta al comportamiento humano. Por lo que la norma tiene el propósito de ordenar o guiar la conducta para la buena actuación. Sin embargo, existen diversos tipos de normas como las normas morales, sociales (en el preciso sentido de los convencionalismos: costumbres y tradiciones), jurídicas y religiosas. Pero aquí nos referiremos solamente a las normas morales.

Las normas morales se distinguen de todas las demás por ser autónomas, es decir, tienen su fuente de obligatoriedad en el mismo individuo, quien actúa porque se sabe responsable de su propio comportamiento, asumiéndolas libremente, sabiendo que su violación no tiene más sanción que el remordimiento o carga de conciencia. Pero las normas morales comparten con las otras normas el hecho de operar en el campo de lo social, en función de contribuir al orden social, aunque la norma moral también apunta al desarrollo propio del mismo individuo que actúa. En este sentido, se trata de una norma que se da en la tensión entre lo individual y lo social, haciendo necesario que entre ambos aspectos exista una coherencia de propósitos. En otras palabras, sería imposible que la norma lleve al individuo por un lado y a la sociedad por otro. De ahí que esta norma implique una teoría del hombre y de la sociedad en perfecta armonía. En la historia de la Ética, John Stuart Mill es el que más se ha aproximado a esta consideración, al concebir el orden moral como resultado de un equilibrio de intereses entre los individuos de una sociedad²⁹, tomando de fondo lo social no en un sentido atomista (suma de individuos separados) sino organicista, al suponerlos como parte de un todo. Sin embargo, su enfoque apunta a los resultados, sobre todo al afirmar que el logro del máximo bien, es decir, la felicidad, requiere del concurso de todos, con el matiz particular de que nadie podría alcanzarla al margen de los otros. En una interpretación muy lejana esto podría llevar a suponer que tendría que haber una correspondencia entre individuo y sociedad, tomando ésta como el conjunto de los individuos, pero no es así, porque Mill no presupone una idea precisa de individuo ni de sociedad, ni siquiera muestra algún contenido convergente. Su idea de felicidad es un tanto vacía, apenas referida al máximo de bienestar posible. Entonces, la aparente convergencia entre individuo y sociedad, tomada esta última como los otros -aunque sea un nosotros-, no sería más que un proceder mediático, es decir, en tanto medio, en función de resultados. Todavía, la esperanza de encontrar algo aprovechable para mi punto de vista se aleja más al traer a cuenta que lo bueno para él tiene un abierto sentido utilitarista, por tanto, relativista. Pero, al respecto, había otro dato en su teoría que me era todavía más sugerible, al estimar que el deber que se imponía al ser humano estaba ligado a su ser; por lo cual, razón, deseo y sociedad se hallaban estrechamente unidos, de modo que la razón solo se justificaba cuando los deseos coincidían con los preceptos. Justamente a partir de esta relación deducía que si tomamos la felicidad como el mayor deseo de los seres humanos al mismo tiempo ha de surgir la máxima racional de la búsqueda del mayor bienestar para la sociedad³⁰. Pero nuevamente hemos de ver aquí tan solo un nexo formal entre deber y ser adscritos vaga y caprichosamente al individuo y a la sociedad, desprovistos de un contenido que realmente les corresponda. Así, lo que

²⁹ Cf. MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Pág. 46.

³⁰ Cf. *Ibid.* Págs. 29-60; 69-72.

buscaría es justificar la conducta acomodándole una determinada idea de ser; por lo que el interés es marcadamente pragmático.

En nuestra idea de ser humano y de sociedad -en tanto requerida para nuestra visión ética- supone que el primero no es reductible a la segunda, pero existe entre ambos una marcada correspondencia, es decir, el ser humano que figuramos, lanzado a su propio proyecto, se realiza en la sociedad, siendo ésta no solo medio sino también fin, sentido por el cual constituye una dimensión de su ser. Así, entre individuo y sociedad hay una conexión ontológica, en la que el ser individual proyectado se prolonga genéricamente; es la singularidad en tránsito hacia la universalidad. Desde esta perspectiva, la norma moral la vislumbramos como abocada a un horizonte en el que converge individuo y sociedad.

¿De dónde surgen las normas morales? En general, si consideramos que la norma moral es la exigencia más inmediata de la moral y su modo más concreto de darse, pareciese que es el primer deber que existió. Sin embargo, al detenernos en ella vemos que no tendría significado moral si no se fundara sobre un fondo valioso. Por eso es presumible que en ninguna sociedad pudieron haber sido creadas ciegamente o al capricho, al menos debieron contar con la noción de algo más profundo que les diera respaldo, es decir, razón de ser, justo lo que llevara a ser aceptadas por los individuos. Nuevamente, como en los valores, habría en ellas un supuesto tácito. En las sociedades donde hubo capacidad para fundar racionalmente la moral, en lo que sería principios y valores o su equivalente en virtudes, se crearon códigos normativos morales más consistentes y que dieron mejores resultados. Es lo que vemos con gran claridad especialmente en la antigua Atenas, más que en cualquier otro lugar antes o en el mismo período.

La sociedad judía que ya como tal arrancó alrededor del siglo X a.C., radicada en lo que consideró su propio territorio -aunque por mucho tiempo después permaneciera en disputa con las tribus autóctonas-, fundó su moral básicamente en el Decálogo, el que dio a toda otra norma su fuerza y validez. Pero hacia dónde llevaran específicamente las normas morales no estaba implícito en ellas sino en una creencia exógena, esto es, en lo que llamó la obediencia o el agrado a Dios, en la que asentó en un primer momento su doctrina de la retribución, según la cual como recompensa a su cumplimiento los individuos tendrían una vida próspera y feliz. Las reflexiones teológicas posteriores, que fueron haciendo los sabios a raíz de no encontrar las explicaciones a muchas dificultades teóricas y prácticas que se traducían en problemas humanos no hicieron más que destapar el enorme vacío que tenía tal moral. El problema y la falta de una respuesta adecuada que solventara dichas deficiencias radicaban ni más ni menos que en las bases teológicas que se le dieron a la moral que no estaban hechas en función de la misma sino de un culto que relegaba al ser humano en cuanto tal y, por tanto, que colocaba la práctica -como práctica moral-fuera de sí, aunque se creyera que existía una moral; siempre la fe fue puesta por encima.

Lo mismo sucedió con las sociedades más antiguas como las mesopotámicas -desde la sumeria, pasando por la acadia hasta culminar en la babilónica- y también la egipcia, como podemos inferirlo de algunos códigos como el *Código de Urnammu* y el *Código de Hammurabi* y de algunos textos sapienciales como las *Instrucciones de Ptah-hotep* y la *Sátira de los oficios*, en los que ya se habla de lo que podrían ser máximas morales o normas de conducta de los gobernantes o de los que aspiraban a cargos públicos, fundadas en creencias míticas, en especial también en las atribuciones que hacían a sus divinidades. De modo que, la sociedad griega con el aporte de sus filósofos marcó la diferencia en materia moral, tan así que desde entonces todas las sociedades occidentalizadas en menor o mayor medida nos hemos servido de sus logros. Otras sociedades posteriores, como la china, indú, maya, azteca e inca, que desconocieron la griega, también teologizaron sus morales, no pudiendo llegar por esa vía a resultados mejores. Pudo darse en ellas -como sociedades- un cierto bienestar individual y armonía social, pero sin mayores incidencias.

No cabe ninguna duda que, la sociedad griega -especialmente la de Atenas- pudo haber dado más de sí en materia moral -y nos referimos en tanto práctica moral- pero la influencia de los grandes filósofos fue muy escasa en los gobernantes, en los sectores civiles influyentes -ideológica, política y económicamente- y menos todavía en la amplia masa de la población para hacer posible un efectivo reforzamiento ético de la moral vigente. De ese modo, las grandes teorías -sobre todo la socrática, platónica y aristotélica- se desaprovecharon.

¿Cómo surgen en general las normas morales? Históricamente, podemos argüir que, en la mayoría de sociedades, donde los valores fueron entidades apenas tácitas, presumiblemente las normas pudieron ir apareciendo motivadas por las exigencias de los problemas concretos que enfrentaban los individuos, apelando a vagas justificaciones religiosas o convencionales (costumbres y tradiciones). Esto haría que no contaran con un diseño racionalmente elaborado. En cambio, en la Grecia antigua poco a poco pudieron darse con miramiento a las virtudes, si bien hubo un gran trozo de la moral que provenía de la voluntad e intereses de los poderosos, como fuese percibido y criticado con agudeza por los sofistas, especialmente por Protágoras y Gorgias.

En cambio, desde nuestra perspectiva, las normas surgen de los valores morales o se han de deducir de ellos. Una norma que no se funde sobre un valor no tendría valor moral o no sería valiosa moralmente, por tanto, carecería de la calidad moral para mostrarse como exigencia del comportamiento humano. De ahí que el valor es lo que hace valiosa a la norma y el principio el que le da su dimensión proyectiva, encajando en un diseño moral racionalmente concebido.

En nuestra consideración, formalmente, las normas morales son prescripciones prácticas que desglosan de forma detallada los valores morales, constituyéndose en la exigencia inmediata del comportamiento humano. Las normas morales pueden ser numerosas por el hecho de particularizar en lo posible el campo de su validez, pero siempre siguen siendo generales por el modo de aplicarse.

Algunas normas morales que fácilmente encontramos comunes a muchas morales concretas, y que asumimos como compatibles a nuestro modelo de moral concreta, son las siguientes:

Defender la vida, promover la vida, no destruir la vida, no matar, no agredir, procurar la salud, ser pacífico, no generar conflictos, no hacer cosas vergonzosas, buscar la felicidad, ser alegre, tener buen humor, darse ánimo, consolar a los tristes, ganarse el sustento, ser disciplinado, perseguir buenos propósitos, no desanimarse ante el fracaso, ser libre responsablemente, respetar la libertad ajena, no manipular a los demás, ser justo, ser recto en los juicios, no ver a nadie de menos, no creerse más que los otros, no faltar al respeto a los demás, no abusar de los demás, no hurtar, no robar, no insultar a los demás, no burlarse de los defectos de los otros, quererse uno mismo, amar a los demás, ser amistoso, no guardar rencor, no odiar, no ser vengativo, no ser violento, expresar el amor con hechos, hacer el bien, ser bondadoso, apartarse del mal, no agredir a los demás, no hacer daño a los demás, no ser envidioso (no enfadarse por el bien ajeno), no alegrarse del mal ajeno, procurar superarse, buscar la perfección personal, tener una autoestima positiva, aceptarse como se es, agradecer los favores recibidos, saber esperar, cooperar con los demás, ayudar a los necesitados, cumplir las promesas, cumplir con los compromisos, hacer bien las cosas, proteger el medio ambiente, no engañar a los demás, ser verás, no mentir, no fingir o aparentar lo que no se es, devolver lo prestado, ser íntegro, ser sincero, no ser corrupto, no tomar lo ajeno, valerse por sí mismo, no ser parásito de otros, no ser haragán, compartir con los demás, dar buenos consejos, comprender a los demás, ser equitativo, ser discreto, reconocer los propios errores, aceptar los propios errores, ser crítico constructivo, no levantar falso testimonio, ser servicial, disculpar las ofensas, disculpar los errores, dar sin esperar recompensa, perdonar a los demás, no guardar rencor, ser tolerante con los demás, aceptar a los demás tal como son, aceptar la crítica de los demás, saber escuchar, ser compasivo con los necesitados, no

traicionar a los amigos, guardar los secretos, ser humilde, pedir disculpas, no ser arrogante, no ser altanero, no ser fantasioso, no ser prepotente, no humillar a los demás y no ser orgulloso, entre otras.

Es obvio que de los valores pueden deducirse infinidad de normas, apegadas a su aplicación práctica o concreta. Su formulación en positivo o negativo es lo de menos, lo que importa es su sentido o la función que desempeñan en cuanto vivencia de los valores. Ese carácter simplificado que puede darse a la enunciación de la norma, es decir, su expresión sintáctica, la hace semánticamente ambigua, por lo que debe entenderse en el sentido de los valores y de los principios morales o si se quiere, dicho de un modo sintético, del proyecto humano a que sirve. Igualmente, por su carácter general, una norma puede tener muchas aplicaciones concretas, no es estrictamente casuística, como un recetario exprés; haciendo necesario siempre el razonamiento moral para determinar el comportamiento apropiado. Por eso, en definitiva, como hemos dicho, los principios, los valores y las normas han de llevar a forjar una especie de racionalidad teórico-práctica, capaz de distinguir lo bueno de lo malo o lo moral de lo inmoral. Esa racionalidad consiste en un atento examen del comportamiento a adoptar frente a situaciones concretas, que implica comprender la situación en la que se va a obrar, identificar las alternativas posibles y determinar la acción que se debe ejecutar desde la perspectiva de los principios, valores y normas morales, que no es otra que orientar la acción en una dirección precisa de bondad.

Formación moral

Expuesto lo anterior, como un modelo de moral concreta elaborado desde la perspectiva ética, cabe preguntarse ¿cómo se ha de moralizar a los individuos? Por la familia, la educación formal y todas las demás instancias socializadoras.

Con toda convicción puedo afirmar que la práctica humana o social desprovista de principios, valores y normas morales, o en una palabra, de lo moralmente bueno, es el problema que está de fondo en casi todos los problemas del mundo contemporáneo, pues sus consecuencias alcanzan indistintamente los diversos campos de la actividad humana. Esto es así porque lógicamente toda acción humana desemboca principalmente en consecuencias buenas o malas dependiendo de la bondad o maldad que la motiva. Es decir, todo resultado final siempre o casi siempre descansa en la naturaleza de la acción original, siendo la moral la que por antonomasia garantiza su bondad. Y al preguntarnos por las causas inmediatas del abandono de la práctica de los deberes morales por doquier en la actualidad, fácilmente descubriremos que una de ellas, entre las que hemos de mencionar en lo que sigue, es la formación moral, en cuanto ésta no es apropiada ni suficiente para incidir efectivamente de un modo positivo en el comportamiento de los individuos.

Actuar moralmente no es algo que viene con el simple desarrollo natural de los individuos como tampoco es cosa de un voluntarismo ciego o ingenuo, primariamente es resultado de una adecuada y ardua tarea de formación moral, algo que aún se ve exigido por la complejidad cada vez mayor de las sociedades, no solo en cuanto a roles sociales sino a los elementos que se van sobreponiendo que exigen un trato específico, y no se diga todavía más por las dificultades crecientes que presenta la sobrevivencia en un mundo que agota los recursos naturales en la misma medida en que se puebla de seres humanos; lo que significa que entre más dificultades enfrenta la vida cuesta más vivir moralmente, lo que a su vez hace más difícil el logro de la vida propiamente buena, sucumbiendo en un círculo vicioso que por sí mismo no logra superarse.

Sin embargo, la educación referida no es algo que deba comprenderse solo como mera transmisión de teoría, como ha solido entenderse la educación en general especialmente en los últimos tiempos, sino con alcance práctico. Se trata, por tanto, de una formación que efectivamente module el comportamiento, que venza los impulsos negativos hasta convertirlos en positivos. Por eso la

formación moral en nada es un asunto fácil, por lo general implica un ejercicio largo, de esfuerzo y constancia. El resultado será justo lo que Aristóteles llamó una vida virtuosa, la que él mismo consideró que rara vez se encuentra en los jóvenes, habiendo que esperar hasta la madurez para estar seguros de ella³¹. Sin duda alguna aludía no solo a las dificultades sino a la necesidad de la práctica constante para adquirirla.

Así que, la educación moral no puede ser concebida menos que un proceso gradual, que involucre por igual a toda la sociedad. De alguna manera, Hegel podría ser entendido en esta dirección, en cuanto que la eticidad³², como la sustancia ética, es la familia, la sociedad civil y el Estado³³, que si bien no vio estas instancias propiamente como agentes moralizadores las implicaciones son responsabilidades del individuo para con ellas al mismo tiempo que de ellas con el individuo. A nuestro ver, no hay otra condición: los individuos serán moralizados tanto cuanto se comprometa en ello la sociedad, es decir, los individuos consigo mismos. Pero para que no se diluyan las responsabilidades, es preciso delimitar los roles o grados de competencia de los agentes moralizadores junto a los modos y tiempos en que deben intervenir. En este sentido, en orden de prioridad hemos de hablar, en primer lugar, de la familia; en segundo lugar, de la escuela y la universidad como gestoras y ejecutoras de la educación formal; y, en tercer lugar, de otras instancias socializadoras existentes en la sociedad, desde las estatales hasta las privadas; todas tomadas en función del debido papel moralizador.

Función moralizadora de la familia

De entrada, podríamos preguntarnos ¿qué modelo de familia está supuesto en nuestra consideración ética, que creemos apta para desempeñar una función moralizadora de los individuos, entiéndase en la acotada extensión de los que la integran? Categóricamente hemos de responder que no optamos por un prototipo único y peor que éste sea considerado mejor y descarte a todos los demás. Para los efectos de lo que queremos tratar nos interesa la familia como un hecho social, tal como se da en las diferentes sociedades del mundo. De modo que, un juicio ético sobre el mejor modelo posible no es oportuno tratarlo aquí. La única condición que requerimos es que como institución funcione, porque solo así puede ser efectiva para la tarea moralizadora de sus miembros.

Obviamente, alrededor del mundo se han erigido modelos diferentes de familia y aún en los últimos tiempos han surgido nuevos modelos. Lo que muestra sin más que la familia posee un carácter dinámico. En el fondo, lo esencial de la familia es su función, que debe existir principalmente para la procreación, la manutención y la formación de los hijos e hijas. Aunque relativamente reciente, sobre todo en sociedades desarrolladas, y los Estados Unidos de América nos brinda un extendido ejemplo de ello, podemos encontrar parejas o incluso agrupaciones de varios miembros que adoptan la forma de familia unidas no con fines procreativos sino ya sea de satisfacción sexual o compartir los gastos de la vida o brindarse seguridad mutua o dos de éstos o los tres a la vez. Sin embargo, otra cosa distinta de esto sería más propio considerarla agrupación humana de carácter primario, como las comunidades religiosas, orfanatos y asilos de ancianos. Por referirme muy a la ligera a algunos detalles implicados en la familia, obviando el análisis ético, debo decir que es admisible que la procreación no necesariamente sea de la forma natural sino también artificial, en todas las modalidades que la ciencia permite, siempre y cuando no implique alteraciones negativas, y que sea igual o mejor que la natural. Del mismo modo, cabe afirmar que el sostén de la familia estrictamente no tiene que ser una pareja heterosexual sino, en consonancia con la procreación artificial o la

³¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*. Libro VI, VIII. Pág. 79.

³² No es la idea hegeliana de moralidad (*Moralität*) sino de eticidad (*Sittlichkeit*), donde culmina el desarrollo de la libertad, la que guarda más parecido con nuestra noción de moralidad.

³³ Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Págs. 264-289.

adopción, también homosexual o, dadas las circunstancias, incluso monoparental. En un sentido restringido, habrá familia si hay procreación en el sentido amplio del término y puede seguirse considerando como tal si solo se conservasen los progenitores o una pareja que uniéndose con ese propósito nunca hubiese tenido descendencia.

De acuerdo a patrones culturales, sociológicamente justificables, salvadas también las razones éticas, la familia no solo podría ser monógama sino también polígama, en las variantes poliginia y poliandria, como es admitido en diversas sociedades del mundo; aunque algunas sociedades además han tenido un tipo de familia basado en el matrimonio grupal, en el cual se unen varios hombres con varias mujeres, si bien ésta es una modalidad que parece no haber gozado de plena institucionalización. Los habitantes de las islas Marquesas, en Australia, nos ofrecen uno de los pocos ejemplos. Valga señalar que, esa diversidad no ha sido propia de lo que en lenguaje religioso suele llamarse “sociedades paganas” sino que en el ámbito mismo de las religiones abrahámicas encontramos algo similar. Pues, el judaísmo ha ido evolucionando de la poligamia a la monogamia, pero con cierta laxitud. El cristianismo ha tratado de implantar la monogamia apelando al mensaje radical de su fundador. Mientras que el islam valida la poligamia. Este desacuerdo en las religiones sustentadas en la revelación de lo que podría ser la misma divinidad mostraría que las distintas visiones del matrimonio y de la familia no han dejado de estar marcadas por un lastre cultural al que se le ha buscado justificación teológica.

Psicológica y sociológicamente hablando, es difícil que un modelo de familia pueda constituirse en ideal universal, ni siquiera en una misma sociedad. Prueba de ello es que en la cristiandad la infidelidad matrimonial siempre ha sido muy difundida. Los hombres han preferido tener varias mujeres, como en los tiempos actuales también las mujeres muestran su preferencia por poseer varios maridos. Por su parte, en las sociedades abiertamente polígamas, en una versión determinada (poliginia o poliandria), siempre existirá la insatisfacción de que no pueda ser recíproco al mismo tiempo, siendo que cada una de las formas tiene raigambre socio-económica. Por ejemplo, entre los bamileké del norte del Camerún (África), tradicionalmente solo los hombres podían cultivar la poliginia porque eran los únicos que heredaban la tierra de sus padres, específicamente los primogénitos. Justamente la cantidad de tierra que se poseía determinaba el número de mujeres que podía mantenerse. Entonces, las mujeres no podían practicar la poliandria bajo las mismas condiciones. Entre los nativos todas, del sur de la India (Asia), pudo haber sucedido lo mismo, la poliandria era facilitada por la escasez de mujeres³⁴ pero sobre todo porque en las condiciones de extrema pobreza, dada la alta esterilidad de la tierra, un solo hombre no podía mantener a una mujer, requiriendo del concurso de varios, generalmente de los hermanos. Siendo presumible que entre los hombres podía haber insatisfacción porque no podían tener varias mujeres al mismo tiempo. Desafortunadamente, los cambios en uno y otro modo de matrimonio que está a la base de la familia supondrían un cambio cultural, el que a su vez puede depender de cambios en toda la estructura social. Curiosamente, no se conoce hasta hoy sociedad alguna que simultáneamente dé cabida de modo oficial a las tres modalidades, si bien en la práctica de forma clandestina se darían en casi todas las sociedades del mundo. Como puede verse, la valoración hecha da por sentado que la adopción de un modelo determinado de familia simplemente es un asunto cultural de raíces psico-sociales, condicionadas a su vez por las circunstancias materiales. Lo que va más allá de lo que podría considerarse una aberración sexual, de paso como puede entenderse también la prostitución, especialmente tomando en cuenta la función social que desempeña, por supuesto, en unas sociedades más que en otras.

³⁴ Vale decir que los aborígenes todas también recurrieron al sacrificio de niñas para reducir la población, como forma de enfrentar el problema de la escasez de alimentos, ya que ellas eran menos aptas para el trabajo.

No cabe duda que, la legitimidad del carácter que revista la familia es importante para el reconocimiento social y la seguridad psicológica de sus miembros. Por eso no sería conveniente implementar un modelo en una sociedad que no lo reconozca; y aunque su inicio podría propiciar el cambio es algo que no compete discutir aquí. Baste decir que lo social es dinámico y por hoy todos los tipos de familia, originados a su vez por los tipos de matrimonio, son ensayos no acabados en los cuales el ser humano no encuentra todavía del todo lo que podría ser el modo satisfactorio de realización y me refiero en tanto matrimonio.

Pues, bien, fuera de toda discusión sobre la validez ética de los tipos de matrimonio, cualquiera de estos prototipos de familia resultante encaja en nuestra idea de moralidad. Por tanto, nos referimos a que la familia en su tipología correspondiente a un determinado lugar funcione como tal. Este es el requisito básico para que pueda iniciar el proceso de formación moral en los infantes, de otro modo éstos no dispondrían del medio adecuado para hacerlo. Caso particular es de aquellos que al carecer de un hogar propio son recogidos por las instituciones del Estado o privadas, pero éstas deben asegurarles condiciones semejantes.

Con facilidad podemos encontrar en toda sociedad que la familia es el primer ámbito donde el individuo empieza a ser moralizado, como parte de la socialización, porque es donde nace y vive cuando menos los primeros años de su vida. Desde luego, la moralización funciona si los padres y el entorno que rodea al infante están moralizados y son adecuados agentes moralizadores. Como podemos constatar, en muchas sociedades actuales asegurar estas condiciones en la familia no resulta nada fácil. La ignorancia y el desorden moral suelen apoderarse sin dificultad. Pues, ni los padres ni el ambiente cuentan con la idoneidad moral. Algo que resultará todavía más difícil si la familia está desintegrada, no solo por la separación matrimonial o marital de los padres sino por motivos de trabajo o por las migraciones.

Para que la tarea moralizadora sea efectiva, la familia debe asegurar tres cosas fundamentales: primero, que el infante reciba e internalice los contenidos morales básicos que orienten su actuación, de tal modo que pueda establecer la relación entre teoría y práctica. Nos referimos a los principios, valores y normas morales de curso vigente o los propuestos en la moral artificial, no en toda su extensión sino en la medida de los usos corrientes del infante, es decir, justo los que vaya implicando en su actuación. El conocimiento de los mismos en toda su amplitud será algo que tendrá que hacerlo en la escuela. Es preciso enfatizar que estos deberes son lo primario de la moral y lo que desde temprano debe asegurarse. Por supuesto, se han de buscar las maneras de enseñarlos, de acuerdo a la edad. Particularmente en los tres primeros años de vida, como no podrían ser comprendidos conceptualmente por los infantes conviene inculcarlos mediante formas lúdicas y ejemplos prácticos, sobre todo en la medida se den en la actuación de los mismos. Segundo, que el infante no disponga de información que niegue o desacredite dichos contenidos, al menos mientras él no tenga la madurez suficiente para interpretarla apropiadamente y darle su sentido; caso contrario, fácilmente se volvería presa de la confusión. Tercero, que haya un seguimiento controlado de su comportamiento, siendo reforzado y corregido oportuna y apropiadamente; teniendo la corrección especialmente el cuidado de mostrar las ventajas de lo bueno y las desventajas de lo malo, es decir, los efectos positivos y negativos de uno y otro en el propio sujeto actuante como en los demás.

Desde luego, implementar todo esto no es tan fácil como parece, pues aun en la intimidad de la familia entrarán muchas veces de forma muy sutil las influencias de la televisión, de la música, de la radio, de los infantes externos con los que se relacionen los de la casa y de la empleada doméstica, entre otras. Las cuales deberán ser reprocesadas por los padres de acuerdo a la orientación moral que se sigue. Incluso los juegos deben ser seleccionados con criterios morales, evitando que contengan metamensajes que induzcan a propósitos no adecuados. Es difícil medir de inmediato los grados de

impacto que producen los distintos mensajes que recibe el infante, pero con seguridad el menor descuido puede estropear los logros propuestos.

En los primeros años de la formación moral del infante, más o menos hasta la edad de siete, aunque los padres sean los únicos o al menos los principales responsables, no se requiere que dispongan ni desplieguen amplios conocimientos de moral, como hemos dicho se trata de aportar los rudimentos básicos con los modos adecuados de presentarlos. Luego, con el desarrollo físico y mental de los hijos tendrá que irse elevando el nivel, al mismo tiempo que el esfuerzo pase a ser compartido con la escuela, la universidad y las demás instancias de la sociedad. Justo entonces el proceso se volverá complejo, porque si no existe homogeneidad en los distintos mensajes aparecerá la disparidad y con ella el peligro de que el infante o joven sea influenciado de manera muy diversa que no responda a un modelo único de comportamiento. En la mayoría de sociedades actuales esto representa un enorme problema, porque reina la anarquía no solo en la expresión sino en las prácticas, como lo vemos a diario en las películas, los programas de entretenimiento, la publicidad comercial y lo que hacen los individuos a la vista de todos impulsados e inspirados por la peligrosa mezcla del consumismo y las libertades individuales mal empleadas. Este es precisamente el defecto que intenta corregir la ética artificial con la convergencia normativa y la correcta formación moral desde las primeras fases de la vida de los individuos. Igualmente, asegurar el buen ambiente familiar es cosa que se desprenderá del ordenamiento moral-social, porque este despegue moralizante no es posible sin la estabilidad de la familia, única forma en que puede ser la base de la sociedad.

La etapa propiamente familiar comprendería toda la fase de infancia o niñez de los individuos, que por lo general llega hasta los dieciocho años. Cuyo objetivo será la moralización básica, teórica y práctica. El infante correctamente educado debe mostrar una clara coherencia entre lo que sabe de moral y su práctica concreta. La formación moral no es cosa solo de palabras. En tal sentido, el conocimiento teórico que no se lleve a la práctica o mejor dicho el comportamiento inmoral no haría más que desnudar el fracaso de la educación. Podríamos ver aquí quizá la raíz principal de la violencia juvenil tal como ha irrumpido en las sociedades americanas y europeas, con esa frialdad macabra; manifestando muchas veces no solo el fracaso de la educación moral sino la ausencia de la misma y, lo que es peor, la penetración de una realidad también carente de moralidad en tanto deshumaniza y llega a la conciencia de los infantes como mensaje desmoralizante, ya sea por su inmoralidad o amoralidad. Desde nuestra perspectiva, encontramos suficientes razones para afirmar que no habría problema social que no tenga a la base un problema moral.

La formación ético-moral en la educación formal

La educación formal, por lo general, en los últimos tiempos casi en todas partes ha tendido a comprenderse mal, al menos con fuertes sesgos. Desde los niveles elementales hasta los superiores, es decir, la escuela y la universidad, la currícula de los grados y el pensum de las carreras han centrado todo el interés en los contenidos de las ciencias particulares, especialmente naturales y sociales, con poco o en algunos casos sin ningún miramiento en la formación moral. Este descuido puede radicar en la creencia ingenua de la suficiencia de la ciencia como razón instrumental o a la corta visión de que lo que importa es proporcionar una aptitud efectiva para producir; desde luego, este modo de concebir la educación tiene a la base haber sido puesta ciegamente al servicio de la producción mercantilista, y obviamente esta orientación subordinada es mayor en las sociedades capitalistas que en las de tipo socialista. No se ha ponderado lo suficiente que a medida las sociedades se complejizan, que el consumismo se promueve agresivamente, que hay más libertades individuales y los ingresos se dificultan se amenaza la práctica humana, volviéndose vulnerable al pragmatismo desmoralizado, propensa a asumir como regla de oro la sentencia maquiavélica de que el fin justifica los medios. Y eso es lo que vemos a diario por doquier en el mundo, especialmente en el occidentalizado.

La lógica del capital y su enorme influencia en la política, desde donde se administra en buena parte la educación formal, ha llevado a perder de vista que la educación es ante todo un recurso para la formación integral del ser humano, de la cual depende no solo la realización personal sino la vida social, lo que descarta que éstas tengan como motores únicos la sola producción y el puro desarrollo material. Es un hecho constatado desde muy atrás, principalmente desde Grecia y Roma antiguas, que el componente moral es decisivo para la civilización de los individuos. Este es un detalle que no ha sido suficientemente comprendido en todo el decurso posterior de la humanidad. Por hablar de los últimos tiempos, cuando la educación se cree institucionalizada, podemos ver que no se ha podido crear una currícula verdaderamente integral, con el balance perfecto de todos los ingredientes que deben constituir la en los diferentes niveles. Y es peor aún cuando la educación formal se privatiza porque bajo esta modalidad, tal como ha ocurrido y lo sigue siendo por doquier en la práctica, si no se toma como instrumento de ideologización religiosa se ve como negocio, en cuyos sentidos la currícula y el pensum sufren enormes distorsiones. El mercantilismo educativo, particularmente, presenta el agravante de tender a sacrificar calidad por facilidad, mostrando la educación no como un proceso complejo de formación humana integral sino como rápida profesionalización, es decir, un efectivo recurso para la producción y la generación de ingresos.

No cabe ninguna duda que la ausencia de lo moral en la formación, aparte de la influencia de los poderes del capital, ha producido un círculo vicioso, haciendo que los profesionales que se forman sin ella consideren que no sirve para nada y que, por consiguiente, al ejercer éstos alguna influencia sobre la gestión educativa sigan pensando que no es necesaria. La falta de producción de nuevas ideas éticas, ya sea como novedades o ingeniosas aplicaciones, que se ciernan sobre los individuos por todas las vías disponibles de la comunicación humana hará que no se siga viendo su importancia. La Ética, y con ella todo lo moral, debe irrumpir ahora más que nunca con agresividad para rescatar el sentido de lo bueno y la educación formal es un dominio a conquistar.

Ya lo hemos dicho, pero es necesario repetirlo aquí, que la Ética, y con ella la moral, se ocupa de lo bueno en el sentido de que determina lo que ha de considerarse como lo racionalmente bueno para orientar las acciones humanas. Por tanto, ha de estar en todo el quehacer de los individuos, no puede faltar *so pena* de dejarlo a su arbitrio, sin poder discriminar las consecuencias buenas de las malas. Este peligro es mayor cuando la actividad se despliega en la economía, la política, el derecho, las profesiones, los oficios y todo lo que corresponde a las ciencias y a la tecnología. Todas estas prácticas, desprovistas de moralidad o eticidad, podemos estar seguros que nos deshumanizan no solo extensa sino profundamente por el mismo alcance que ellas tienen en la vida de los individuos. Es precisamente lo que hasta hoy hemos tenido, porque cuando las capacidades humanas, la ciencia, la tecnología y el poder productivo del engranaje empresarial han aumentado es cuando vemos los problemas humanos y sociales que no solo proliferan sino que se hacen más grandes; hoy más que nunca el mundo está en peligro.

Pues, bien, dando continuidad al apartado anterior, hemos de afirmar como hecho evidente que la moralización de los individuos no puede lograrse solo con el aporte de la familia. Es necesaria la formación moral y ética en toda la educación formal, desde la escuela hasta la universidad, la cual sería preferible que se diera en una asignatura exclusiva o como un eje transversal. Con pequeños *tips* no es suficiente, es imposible que logre penetrar en los individuos. Por mencionar el istmo centroamericano, pero que por igual vale para otras regiones del planeta, en algunos países la moral se enseñó en la escuela en el pasado pero desafortunadamente hace algún tiempo se sacó de la currícula y la Ética se ha introducido como una asignatura en el pensum de las carreras universitarias más con fines informativos que prácticos. Esta ausencia y deficiencia es notable en la vida personal y social, al grado que la inmoralidad y/o la amoralidad parecen a veces ser la carta de presentación de los individuos.

Es importante decir ahora también que la moral que debe insertarse en la educación formal no ha de entenderse como un asunto solamente teórico, es necesario vincularla a la práctica, tanto que debería tomarse la práctica como el criterio que determine el grado de comprensión e internalización de la teoría. Incluso, moralmente hablando, lo que importa no es la teoría sino la práctica, pues no tendría ninguna relevancia, en tanto efecto en las consecuencias, que un individuo sepa mucho de moral y no sea una persona buena. Pero, desde luego, lo que queremos afirmar es el nexo, porque sin la teoría moral no habrá nada que ilumine la práctica moral. Para evaluar y medir esta correlación convergente entre teoría y práctica deben de emplearse parámetros apropiados, de lo contrario no se tendrá seguridad de cuánto se habrá logrado.

Conviene saber que, desde la escuela se puede perfectamente evaluar el comportamiento práctico de los y las estudiantes en todas las actividades internas e incluso monitorear las externas, para lo cual habrá que diseñar los instrumentos apropiados. En ciertas partes del mundo este control moral en alguna medida existió, pero también se perdió con la eliminación de la enseñanza de la moral y en otras simplemente nunca se ha tenido, siendo de vital importancia para medir los logros de la formación moral. Los resultados que se recojan deberán ser contrastados con la opinión de los padres y demás representantes de la sociedad que participan en el seguimiento de la formación de los individuos, tal como se da en los centros educativos que implementan las nuevas modalidades conocidas como Escuelas de Padres y Madres y más aún en las que amplían la participación, incluyendo a delegados municipales, vecinales y empresariales, testigos implicados en el entorno inmediato.

¿Cómo se han de distribuir los contenidos morales y éticos en los diferentes niveles educativos? En la escuela, es decir, en los grados básicos, se ha de enseñar moral. Que el infante comprenda los principios, los valores y las normas vigentes o nuestra propuesta de contenidos de la moral concreta artificial ya de forma ampliada³⁵, es decir, todos los contenidos de los deberes morales, dosificados en los diferentes grados, y sus respectivas aplicaciones prácticas en la variedad de campos de la actividad humana; lo mismo, los problemas morales reales y posibles y las formas de resolverlos. Sin embargo, a partir del bachillerato hasta la universidad se debe enseñar Ética, con la cual los jóvenes puedan comprender los fundamentos o la razón de ser de la moral, es decir, el porqué de la moral; además, estudiar analítica y críticamente las diversas teorías suscitadas a lo largo de la historia del pensamiento ético, lo que constituye la filosofía moral, para adentrarse en la aguda y enredada discusión en torno a lo moral y entender de la mejor forma posible los contenidos que se ha pretendido dar a las categorías fundamentales, pudiendo hacer un adecuado uso de las mismas; también han de aprender a identificar los problemas éticos que se dan en los diferentes campos de la actividad humana y la forma de resolverlos, lo que se conoce como ética aplicada. Por consiguiente, dada la exigencia académica de ambas, deben ser enseñadas por un especialista o persona capacitada.

Obviamente, se ha de tener en cuenta que los distintos contenidos que se le ofrezcan al educando en las diversas asignaturas vuelven sumamente complejo el proceso moralizante, porque existirá constantemente el riesgo de que dependiendo del grado de comprensión que personalmente logre de los mismos establezca débiles o falsos contrastes en detrimento de lo moral. El análisis comparativo y el sentido crítico adecuadamente manejado mediante la metodología y las técnicas didácticas a emplear han de ayudar a poner de manifiesto estas situaciones y darles el correcto tratamiento. No debe perderse de vista que la Ética es una disciplina científica que busca comprender de la mejor manera la actividad humana para determinar lo que es bueno o no, por lo que no se cierra a lo racionalmente ponderado en cualquier otra disciplina. Todo lo contrario, el auxilio multidisciplinario

³⁵ Esta amplitud que se le ha de dar en la escuela es para avanzar la estrechez que compete proporcionar a la familia. Esta posibilidad respondería a que en la escuela la educación tiene la ventaja de ser programada, algo que es más difícil en la familia, donde tendrá un carácter más informal o espontáneo.

es necesario para sus alcances que luego revierten en la valoración de lo bueno, orientando dialécticamente el proceder de las ciencias.

El objetivo general a perseguir en esta fase educativa formal es la prolongación del objetivo propuesto en la familia, es decir, la moralización, pero ahora a un mayor nivel, ya extensiva a las actividades y a los campos en que el joven se va desarrollando, acompañada de la perspectiva del razonamiento ético. Esto significa que no solo se ha de procurar que haga lo bueno, sino que sepa por qué. Con todo, el ideal de la moralización, como lo hemos expuesto al hablar de la moral concreta, es crear una racionalidad teórica y práctica que permita a los individuos saber comportarse de la mejor manera en cada situación específica de la vida, de tal manera que puedan orientarse en la realización del proyecto humano, el horizonte último de la moralidad.

Rol moralizante de las demás instituciones sociales

Llamo instituciones socializadoras a toda institución social³⁶ de carácter público o privado que en virtud de sus fines desempeña, ya sea directa o indirectamente, roles con alguna influencia socializadora de los individuos. Del mismo modo, doy a entender por socializadora toda acción que incide en el comportamiento personal y social de los individuos. Por tanto, dado su asiento en la sociedad y proyección hacia la misma, tales instituciones no solo deben regirse por los códigos normativos sociales vigentes sino que deben promoverlos, al menos los morales, jurídicos y sociales que fundan la idea de civilización que sostiene a la misma sociedad; teniendo más libertades de asumir o no los rasgos normativos de carácter religioso y convencionales, en cuanto sean cuestionables desde la racionalidad científica, es decir, que no posean enteramente un estatus de verdad.

En realidad, calificar de socializadoras a las instituciones sociales es casi gratuito porque todas por el carácter social que poseen de por sí tienen una incidencia conductual sobre los individuos, pero aquí queremos poner el énfasis en aquellas que tienen más que ver con dicho rol, ya sea mediante sus funciones manifiestas o latentes. Sin embargo, no es gratuito recordarlo porque comúnmente esa responsabilidad no es asumida éticamente por todas en cualquier lugar que las observemos en los tiempos actuales. Sin embargo, soslayar ese compromiso no solo es una posición antisocial sino convertirse en obstáculo o hasta negación del proceso de humanización del ser humano.

En términos generales, las instituciones sociales van desde una simple empresa productiva o comercial o asociación formal de individuos hasta la más compleja organización de alcance nacional o internacional. Como tales, en los últimos tiempos al ritmo de la complejidad de las sociedades, respondiendo a la lógica de la especialización similar a la de la división social del trabajo, han tendido a proliferar, tanto en el sector público como privado. Su importancia no puede pasar desapercibida porque ejercen una enorme influencia, la cual es peligrosa no solo cuando su mensaje y actividad riñen con la moral sino cuando se convierten en la disputa organizada de los individuos, lo que podemos ver con facilidad por ejemplo en los partidos políticos en su lucha por el poder, en las empresas productivas y comerciales disputándose los recursos y mercados y en las fundaciones sobre todo de carácter científico arengando por la influencia ideológica tanto en las estructuras de poder como en las conciencias de los individuos.

Ese hecho común de muchas instituciones sociales de mediar entre ellas la querrela las hace susceptibles de adoptar rasgos ideológicos no ajustados a criterios de eticidad sino en función de

³⁶ Es importante notar que en Sociología la institución social se define por un sistema de pautas sociales relativamente permanente y organizado, que formula ciertas conductas aprobadas y unificadas, con el propósito de satisfacer y responder a las necesidades básicas de la sociedad. Cf. COHEN, Bruce J. *Introducción a la Sociología*. Pág. 72.

alcanzar los fines propuestos por los individuos o grupos que las constituyen o de los sectores que las patrocinan con la intención de que les sirvan. En todas partes pueden constatarse casos en que no interesa la verdad ni el bien general sino el control del poder o la hegemonía cultural y social que garantice un orden de cosas favorables a los grupos de interés. Pero esto tan solo es por señalar los ejemplos más agudos, porque con sobrada evidencia hemos de afirmar que en la mayor parte de las sociedades del mundo actual la desmoralización se ha institucionalizado, filtrando sustancialmente las estructuras mismas de las instituciones sociales tanto públicas como privadas.

En un escenario como el descrito demandar de las instituciones una función moralizadora no es tan fácil, porque las mismas necesitan ser moralizadas, debiendo ser en algunos casos rediseñadas. Por tanto, el rol moralizante que les asignamos desde nuestra perspectiva de la ética artificial pasa por la moralización de sí mismas, porque solo bajo esa condición pueden emprender un cometido semejante. Esta es sin más la primera responsabilidad ética de todas las instituciones sociales, unida a la cual va la segunda, que consiste en desarrollar su rol institucional siendo al mismo tiempo agentes moralizadores, que no es otra cosa que obrar éticamente y en la medida de lo posible proyectar deliberadamente lo que pueda ser entendido por los destinatarios como un mensaje moral. Si esto fuese posible, en lo que hace a las instituciones relacionadas a la economía (producción y comercio), uno de los efectos habría de hacerse sentir en la publicidad comercial, que tendría que renunciar a las técnicas de la manipulación de la conciencia de los consumidores empleando formas más apropiadas de motivar el consumo, al mismo tiempo que dejar de ser engañosa, mostrando el verdadero contenido de los productos para ser tomado en cuenta desde criterios de salud física y mental. El entramado con propósitos lucrativos que se ha tejido hasta ahora al respecto es fuente de muchos males.

Pues, bien, siguiendo la secuencia de lo expresado en los apartados anteriores, con toda certeza hemos de decir que para lograr una sólida formación moral de los individuos todavía no basta con el aporte de la familia ni de la escuela y la universidad, es necesario también el de toda otra institución que exista en la sociedad, tanto pública como privada. Esto último es importante decirlo porque involucramos por igual al Estado y a la sociedad civil, sobre todo porque no falta quien emita juicios cargando toda la responsabilidad al Estado, lo que no solo es imposible sino impropio. Los Estados fundamentalmente se proyectan a la sociedad desde el derecho, ya sea emitiendo leyes (desde el Órgano Legislativo) como ejecutándolas (mediante el Órgano ejecutivo) y velando porque se cumplan (a través del Órgano Judicial), pero a pesar de todo este poder administrativo-coercitivo su alcance es relativamente limitado porque el margen que dejan a las libertades individuales y corporativas es suficiente para que éstas puedan dar cabida a acciones que desvirtúen todo buen propósito. Es así como las múltiples instancias de la sociedad civil deben coadyuvar. Valga señalar que, es posible que en algunos casos, aun siguiendo rigurosamente todo el proceso anterior, la educación moral requiera continuar hasta los treinta años. Una edad en la que podrían coincidir: madurez física y mental, profesional y moral. Lo que no significa que todo acabe a esa edad, se trata de una madurez mínima. De ahí en adelante se esperaría que el individuo pueda seguir solo, aunque en determinados momentos se requiera del reforzamiento alterno de todos los agentes moralizadores. El comportamiento moral por su carácter autónomo siempre estará en peligro, especialmente por las tentaciones del pragmatismo.

Damos por sentado que toda institución social debe desempeñar un papel moralizador de los individuos, al menos hasta la edad de éstos considerada en formación, ya que después de la cual tendrían criterios éticos para interpretar todo mensaje y tomar decisiones moralmente correctas. Por tanto, ninguna debe promover comportamientos que provoquen rupturas a la moral. Aunque el derecho establezca regulaciones con cierto alcance moral, nunca es suficiente, es preciso que vayan más allá guiadas por un sentido expresamente moral. Sobre todo, cuando las leyes no logren superar del todo los sesgos morales, a causa de sutiles argucias de los grupos de interés o visiones equivocadas

de los gobiernos que siguen poniendo por encima intereses económicos, políticos e ideológicos (lo que incluye también religiosos).

Es cierto que las instituciones sociales privadas tienen sobradas razones para creer que su carácter privado las faculta para proceder de la manera que sus miembros o seguidores deseen, lo que éticamente no da cabida al sentido más laxo de la libertad. Ningún miembro de una sociedad, ya sea individuo o agrupación de los mismos, puede ni debe ser motivo de ruptura social, en el entendido de que lo social establecido sea bueno. Podrá discutirse el grado de bondad que tenga, de si es el mínimo de lo máximo posible y arengar por el cambio. Desde luego, los grupos de interés tenderán a la conservación o al cambio. Pero, sea cual sea la orientación que predomine en un momento determinado, el margen último de acción está dado por la tolerancia de la integración social, es decir, hasta donde no suponga acabar con el entramado de nexos sociales que dan vida a una sociedad. Podríamos aludir aquí muy a la ligera a la hipotética pretensión de una institución que pudiera pensar que le está permitido derrumbar algo establecido para volverlo a edificar de mejor manera, lo que ha estado también detrás de toda revolución política. Al respecto, éticamente es sostenible que componentes malos del edificio social puedan y deban ser cambiados, pero igualmente sería una falta ética no hacerlo efectivamente por haber partido de presupuestos insuficientes, como recursos, ideas, capacidades y consensos, que lejos de remediar las cosas las empeoren. Hasta donde hemos podido apreciar experiencias históricas, los cambios y, por decirlo de la manera más reciente, como expresiones máximas de lo que queremos ilustrar, las revoluciones de izquierda emprendidas por grupos particulares por lo general no han hecho más que imponer visiones con poco o ningún éxito sostenible en el tiempo y el espacio, que han traído una larga secuela de males sociales. Este fue precisamente el peligro que vieron los primeros sociólogos, como Auguste Comte y Emile Durkheim ante la revolución francesa y que llevó más tarde al planteamiento funcional-estructuralista de Bronislaw Malinowski y Talcott Parsons. Por supuesto, ni uno ni otro enfoque serán compartidos por la perspectiva dialéctica o los llamados también teóricos del conflicto como Karl Marx y Frierich Engels, posición que posteriormente fuera a su vez matizada por pensadores que abogaran más bien por una síntesis como Max Weber, Vilfrido Pareto, Pitirim Sorokin, Stanislaw Ossowski, Pierre van den Berghe y Gerhard Lenski. Podríamos preguntarnos también lo anterior de forma inversa, es decir, si es éticamente válido mantener o tolerar estructuras sociales no solo alejadas de los valores morales sino en clara negación de los mismos. Si tomamos esta pregunta en el sentido de la legitimación ética de la revolución, es fácil ver en la historia más reciente que el mito que ha estado detrás de esta interrogación es la tendencia a creer que los cambios solo son posibles por la violencia, más cuando el orden de cosas a cambiar se sostiene por tal recurso. A lo que hemos de responder que, en las acciones humanas hay un enorme poder que no ha sido hasta hoy ni siquiera mínimamente explotado y me refiero a la variedad de recursos que pueden provenir de la organización de la voluntad ciudadana, que puede expresarse como poder de decisión política en la elección y cambio de gobernantes, o como poder de decisión económica en cuanto a consumir o no productos que sostengan a determinadas empresas y/o como poder ideológico que consienta o no ideas establecidas. No hay nada que no sea capaz de derribarse y construirse por estas vías. Incluso, la lucha armada que emprendieron algunos movimientos revolucionarios, lograron mantenerse gracias a alguna de estas fuentes de poder; solo que sus dirigentes no pudieron o no quisieron sacar de ellas las debidas consecuencias, decantándose por el atajo que parecía ser lo más efectivo y en realidad no lo fue, al menos en los efectos esperados. Adela Cortina ha hecho ciertas consideraciones sobre estos poderes a que nos referimos³⁷. En algunos países de Centroamérica podríamos encontrar situaciones en momentos históricos específicos en que se tendió a interpretar que no había otra salida más que la

³⁷ Ver por ejemplo el poder del consumidor en lo económico y del ciudadano en la política, con cuyas acciones bien orientadas puede contribuir al cambio social. Cf. *Ética aplicada y democracia radical, Hasta un pueblo de demonios: Ética pública y sociedad y Por una ética de consumo: La ciudadanía del consumidor en un mundo globalizado*.

violencia como forma de detener otra violencia que cerraba el sistema social establecido, pero una lectura analítica y desprejuiciada desde hoy que tenemos suficientes datos puede llevarnos a sostener que no era la única salida ni mucho menos la mejor. Las fuerzas políticas nacionales en pugna, por comodidad o ingenuidad no hicieron más que plegarse a las fuerzas antagónicas internacionales que mantenían la Guerra Fría. Por tanto, con toda seguridad, podemos afirmar que si hubiese existido voluntad en ambas partes la vía política hubiese dado mejores resultados, no solo en cuanto que hubiese evitado la destrucción a todos los niveles, sino que los cambios hubiesen tenido un mayor alcance. Ideas de este tipo con gran contenido ético y visión sociológica fueron expresadas desde distintos sectores, pero no se tomaron en cuenta. Para el caso específico de El Salvador y Guatemala, los acuerdos de paz que se firmaron al final de la guerra es lo que se debió hacer antes de empezarla, si las fuerzas en pugna hubiesen actuado con razonamiento ético.

Sin embargo, la idea del cambio podría ser también abrigada por determinadas instituciones sociales de carácter privado que presuman de vanguardistas. De hecho, en la práctica lo han realizado, es lo novedoso que vemos constantemente en la era de la globalización, pero que no representa del todo provecho para la sociedad. Estos cambios se han orientado por la línea del consumo, del placer y del bienestar material, que no han traído aparejado la felicidad integral del ser humano ni el cultivo de valores morales que fomente la vida social desde un sentido comunitario. Lejos de esto, se ha dado cabida al más exacerbado individualismo. Por contraste, nuestra idea del cambio, en cuanto al fondo o contenido se centra en lo que hemos llamado el gran proyecto humano, en cuya implementación o realización modalmente exige seguir la ética discursiva o de la comunicación de Apel y Habermas, al suponer una comunidad comunicativa y pasar necesariamente por el consenso de todos los individuos o sectores de la sociedad implicados en sus efectos, estimando que éstos son los cambios más prometedores. En todo caso, nuestras propuestas nuevas que se formulan aquí como iniciativas personales simplemente se lanzan al concurso de todos, a la aceptación libre de las mismas, no sin antes advertir que su aplicación óptima no las exime del paso previo por el ensayo y el error.

Lo dicho es tan importante como afirmar que la asunción del rol moralizador por parte de las instituciones sociales comienza por unificar los mensajes que emitan, tomando en cuenta que conviene que haya solo una moral, donde ya se dio la reingeniería ésta es la moral acordada por consenso, la que los individuos consideran conveniente y posible de practicar, cuya validez está determinada por lo que aquí hemos llamado la moralidad. Por tanto, se ha de procurar no causar fisuras que conlleven a la disgregación. Podría preguntarse si esta especie de homogenización atenta contra la pluralidad ideológica y práctica concebida como uno de los logros de los últimos tiempos, pero nada que ver. Nos referimos solamente al carácter de bondad, apegado a la moral, que debe tener toda expresión que emane como palabra o hecho de las instituciones sociales. Es enteramente posible la unidad en la diversidad. Uno de los grandes vacíos de la comunicación institucional es precisamente la recta creatividad, apegada a la eticidad; acusa un abigarrado pragmatismo, en cuanto que no toma en cuenta la bondad ni de los medios empleados ni de los fines perseguidos.

En una misma sociedad pueden existir varias morales diferentes, pero eso no solo es inapropiado sino signo de que no se ha podido crear una moral concreta única. Una sociedad en la que existan distintas morales, aunque no sean contrarias, no es perfectamente un todo orgánico, es una adición de segmentos que, aunque sea funcional, puede dificultar las relaciones internas y los consensos. Y todavía peor, la coexistencia de morales con rasgos contradictorios es una fuente real y potencial de conflictos. Desafortunadamente, no habría sociedad del mundo actual que posea una moral unificada, y me refiero al cuerpo moral entero. Es común que las clases o los grupos sociales o las diferentes ciudades y regiones del campo sin reparos acuñen rasgos propios. Nuevamente, con esto se muestra la falta de consensos. Valga decir que lo que señalamos es justamente lo sustancial, no lo accidental. Por poner un ejemplo, los contenidos de la moral concreta de nuestra perspectiva ética artificial es

una propuesta que admite ese carácter esencial que debe poseer toda moral, la cual tolera matices accidentales sin límite.

Si bien lo primero que se constata marcadamente en las sociedades actuales es la anarquía institucional, todas están llamadas a contribuir a la función moralizadora de los individuos, principalmente las instituciones políticas, las empresas privadas, los medios de comunicación social, las iglesias, los grupos sociales, las asociaciones gremiales y comunales y las organizaciones no gubernamentales (ONGs). Precisa ordenarse a un propósito superior porque de no hacerlo validan el rezago moral que lleva implícito el retraso humano y social que obstaculiza el verdadero progreso integral.

Las instituciones políticas, particularmente las pertenecientes a los tres órganos del Estado, deben contribuir a la moralización mediante sus actividades ordinarias y de ser posible con ciertos programas especiales. Esto debe darse en la labor de la Asamblea Legislativa, del gobierno central y de los gobiernos municipales y en las diversas instancias de la administración de justicia. Además, estas instituciones deben ser ejemplares, mostrando con claridad el cumplimiento de sus funciones constitucionales y la vivencia de los deberes morales. Sabiendo que enseñan más con lo que hacen que con lo que dicen. Desafortunadamente, es bastante común constatar su descrédito porque muestran mucha ineficiencia al no resolver los problemas sociales y son muy dadas a la corrupción y a la legitimación de sus faltas, entre otros. Sin embargo, en algunos países es digno de reconocer el interés en corregirse que han mostrado en los últimos años al crear leyes que encierran códigos de ética gubernamental que abren las puertas para su depuración.

Las empresas privadas han de contribuir a la moralización mediante toda su actividad, principalmente en lo relacionado a lo administrativo, productivo y comercial. En lo administrativo deben evitar los abusos de poder en el trato con los trabajadores y sobre todo la explotación laboral, pagando salarios justos (según lo que merece cada empleado con base a su rendimiento), posibilitando así un mejor reparto de la renta y reducir la concentración en pocas manos. Sin duda es algo donde falta mucho por corregir. En lo productivo deben procurar el respeto al medio ambiente, tanto mediante el uso sostenido de los recursos como en el empleo de tecnología apropiada para evitar la contaminación, y a la salud de los consumidores con los productos o servicios que ofrecen; dos graves problemas que por hoy no muestran voluntad de resolver. En lo comercial o en torno al mercado presentan similar debilidad, resbalando en la inmoralidad por la ambición y el concepto mal entendido de libertad económica. Pues, las empresas por vender y asegurar amplios márgenes de ganancia tienen más interés en hacer a los individuos consumistas que personas humanamente realizadas. Sin duda alguna, el motor y cómplice de este desliz es la publicidad comercial, como hemos dicho, algo que deliberadamente tiende a manejarse de forma inadecuada. Además, conviene agregar que las empresas publicitarias al difundir los mensajes lo hacen sobre todo por canales de acceso público, llegando por igual a todos los individuos de la sociedad, de modo que el menor de edad percibe lo exclusivo del adulto, que no solo lo entiende a su manera, sino que en muchos casos lo quiere, dejando consecuencias nefastas.

Los medios de comunicación social, dada la enorme cobertura en espacio y tiempo que han ido alcanzando, con mayor razón deben contribuir a la moralización de los individuos. Sin embargo, ésta es una tarea que no siempre están dispuestos a asumir, pues a menudo omiten reparar en los peligros que entrañan el manejo y la difusión de los contenidos que producen. Por ejemplo, el sesgo de la parcialidad ideológica, que no solo arriesga la apreciación de lo verdadero sino que cae en la manipulación de las conciencias; el afán por una programación extravagante y sensacionalista, a costa de la bondad de los contenidos; la búsqueda del entretenimiento más que de la formación y del buen gusto; igualmente a menudo exaltan a personajes del deporte, cine, televisión y música que terminan convirtiéndolos en ídolos populares, de modo que confundidamente de la admiración por la habilidad en

un arte determinado se pase a considerarlos ejemplos de vida, personas exitosas a imitar; contagiando así a sus seguidores también con su lado negativo.

Las iglesias, en buena parte de su actividad, suelen imprimir un propósito moralizador. De hecho, al menos por el lado doctrinal apoyadas en los textos sagrados despliegan mensajes orientados a la búsqueda del buen obrar de los individuos. Pero no todo es coherente. Desde siempre, y tal como han sido puestas al descubierto en los últimos tiempos, son susceptibles a la comisión de faltas con las que se niegan a sí mismas. Por ejemplo, el desbordado interés por el dinero que permita una vida cómoda a los líderes ha sido usual; lo mismo las desenfrenadas prácticas sexuales que han llevado al acoso, violación y a la paternidad irresponsable ya sea por el incontrolado abuso de poder o no querer abandonar un estilo de vida que le exige el voto de castidad; también la búsqueda desmedida del prestigio, del honor y de la influencia ideológica y política que faciliten la conquista creciente de miembros y asegurar la hegemonía religiosa y cultural en la sociedad. Esto, por mencionar las tentaciones básicas a las que sucumben con facilidad y que riñen con la idoneidad moral requerida para el desempeño óptimo de la función moralizadora. Pero aún en el mejor de los casos han de ir más allá, es preciso ajustar su moral y discurso teológico a exigencias éticas, ya que es de sobra conocido que los libros sagrados contienen afirmaciones -con carácter de prescripciones- que no son ponderadas por la Ética.

Los grupos sociales despliegan una enorme riqueza de actividad y ejercen más o menos influencia en la conducta de los individuos dependiendo de las tipologías, que van desde conglomerados en que lo único común es la cercanía física, pasando por agrupaciones que tienen al menos una característica común, hasta grupos que comparten pautas organizadas de interacción recurrente. De modo que, en ellos las relaciones pueden ser momentáneas o permanentes, con vínculos débiles o fuertes y perseguir fines simples o complejos. Sin embargo, todos deben desempeñar una función moralizadora. Obviamente, la tercera tipología, que corresponde a lo que sociológicamente se conoce como grupos primarios, son los más favorables, los demás es difícil que contemplen expresamente tal interés, dado que por su propia naturaleza no cuentan con una organización estructurada, tendiendo a ser espontáneos e imprevisibles, en buena medida muy dependientes del liderazgo; condiciones que desde luego dificultan fijar exigencias moralizadoras. Justamente esto ha llevado a que muchos de estos grupos degeneren en la delincuencia, no solo espontánea sino organizada, como es el caso de las pandillas esparcidas casi por toda América y las mafias que operan en algunos países de Europa, Asia y África.

Las asociaciones gremiales y comunales efectivamente disponen de las características para contribuir a la moralización de los individuos, porque son grupos organizados y estables, con programas específicos en los que normalmente sus intereses particulares no rivalizan con los sociales. Por lo general, adquieren protagonismo en la sociedad o al menos llegan a ejercer cierta influencia. Su aporte moralizador puede desplegarse de diversos modos, especialmente criticando lo disfuncional y proponiendo alternativas de cambio o mejoramiento de la sociedad desde sus perspectivas gremiales o profesionales. Sin embargo, no pocas veces vemos que se politizan y se vuelven legitimadoras de hechos y visiones sesgadas, buscando con ello cuotas de poder en los gobiernos o favores de la gran empresa privada. La idoneidad moral supone tener como criterio de acción lo objetivamente bueno, tal como lo define la Ética como disciplina científica.

Y en los últimos tiempos han entrado a la vida social lo que se conoce como organizaciones no gubernamentales (ONG), un tipo de organización en principio dedicado a obras sociales sin fines de lucro, cuyos fondos de operación por lo general no provienen de los gobiernos de los Estados donde operan sino de aportaciones privadas o de gobiernos extranjeros. Tienen una importancia en la labor moralizadora porque en algunas sociedades han proliferado enormemente y acceden a porciones significativas de la población, creando vínculos directos con los individuos. Comunmente aportan

soluciones alternativas, procurando incidir directamente en los problemas y sectores de la población a que están dirigidas. En este sentido son una fuente apreciable de servicio y fomento de valores, que armonizan con el desarrollo económico y social. Desafortunadamente, no pocas veces se ven exentas de la politización, parcializándose hacia los intereses de quienes las financian, debiendo ante todo aclarar su calidad ética.

La convergencia de la normatividad social

Sin embargo, para ampliar los niveles de moralización de los individuos se requiere que se dé una convergencia de la normatividad social, guiada por la norma moral.

Desde muy temprano, el ser humano empezó a perseguir su idea general del bien por diferentes vías, las más llamativas que aquí interesa abordar son aquellas que han llegado a constituir normatividad, como la moral, el derecho, los convencionalismos sociales (en el sentido de las costumbres y tradiciones) y la religión. Cada una contiene diversos modos y grados de exigencia. Esto ha sido resultado de la consideración de si es algo que deba imponerse o quedar sujeto a la libre disposición de los individuos. Resolviéndose de la manera como cada una ha quedado establecida.

El surgimiento de la normatividad, ya de un modo significativo, se dio aparejado con el desarrollo de la vida social o de las sociedades humanas. Como hemos dicho, con mucha probabilidad los primeros convencionalismos y las primeras prácticas religiosas, fueron las primeras tipologías, pero originalmente con escaso alcance en la práctica social. Sin embargo, poco a poco dieron paso a la formación de la moral, constituyéndose ésta en el primer código normativo de importancia hasta entonces. Luego bajo la influencia de las normativas anteriores aparecería el derecho. En cuanto al modo de operar, las costumbres fueron pasando de prácticas individuales a prácticas colectivas, volviéndose tradiciones. Es de suponer que en sus primeros estadios evolutivos no tuvieron fuerza impositiva alguna, pero llegarían a adquirirla en alguna medida con el tiempo. La moral siempre se habría distinguido por el carácter libre, por lo que sería una obligación autónoma, sujeta a la voluntad del propio individuo operante. Por su parte, el derecho por la misma necesidad de normar efectivamente el comportamiento individual de cara a la vida social surgiría con un carácter coercitivo, cuya violación implicaría ya una sanción. En principio, el derecho pretendería asegurar lo que no puede alcanzarse por las otras normativas; pero, precisamente en esa índole coercitiva estaría su límite, porque la fuerza no siempre es suficiente, mientras exista un margen para la libertad humana no hay manera de que pueda ser omnipotente.

No cabe duda que, en el desarrollo de todas las sociedades, a lo largo de la historia, ninguna de dichas normativas ha desaparecido, de algún modo todas han ocupado un lugar en la vida social. Sin embargo, a pesar de buscar propósitos semejantes y de las influencias que unas han ejercido sobre otras en diversas ocasiones, lo cierto es que cada una ha tendido a seguir su propia dinámica, sin importar su integración mutua o lo que podría ser una posible coherencia normativa. No ha faltado tampoco que ciertas formas normativas hayan aparecido cuando los individuos atravesaban su peor momento moral; por eso encontramos algunas de ellas carentes de bondad.

Desde nuestra perspectiva, creemos que la normatividad social, entendiendo por tal el conjunto de las normas socialmente establecidas, debe contar con una adecuada convergencia, no solo para lograr un resultado homológamente bueno sino sobre todo para servir a una intencionalidad última, de lo contrario ellas mismas se obstaculizarían sus propósitos. Esta es una tarea ardua pero necesaria.

El concurso normativo

Como hemos referido atrás, cuando hablamos de lo normativo o de normatividad hemos de suponer algo que tiene a la base normas o reglas, por tanto, se trata de aquello que contiene la facultad de normar o regular el comportamiento humano. Históricamente, solo ciertos productos o construcciones de la actividad humana han podido cristalizarse en normas de carácter social, como la moral, el derecho, la religión y los convencionalismos sociales (costumbres y tradiciones). Por qué ha sido así es algo que aquí no abordaremos, lo cierto es que por sus desarrollos particulares lograron crear exigencias que han encontrado seguidores, para quienes cobran un especial significado.

Normar el comportamiento humano o la acción social desde muy temprano fue visto por los individuos como algo prometedor, porque se trataba de estandarizar la actividad humana esperada o exigible en orden a fines sociales específicos. De otra manera, las sociedades no hubiesen podido avanzar en su organización y desarrollo. Si analizamos los datos recogidos de pueblos antiguos que vivieron simultáneamente con facilidad encontraremos que tomaron ventaja aquellos que fueron capaces de normar la actividad de sus miembros; por eso apreciamos que la moral, el derecho, la religión y las costumbres y tradiciones fueron impulsores de su grandeza y, su falta o carencia, la condición de su pequeñez. Por supuesto esto no lo ha sido todo, la producción de conocimiento y de tecnología fueron también decisivos.

Por tanto, la importancia del carácter normativo de estas instituciones sociales ya formalizadas, si se les puede llamar así, radica en que vinculan los fines propuestos con las exigencias para alcanzarlos. Esto representa una enorme ventaja respecto de lo no normativo. Si comparamos con otras instancias de lo social como lo relacionado con las actividades económicas y políticas más simples, es decir, las que poseen un carácter espontáneo, que si pudiésemos disgregarlas veríamos que en sí mismas no tienen normatividad y, por consiguiente, de ser así constataríamos que no gozan de esa capacidad de alcanzar fines precisos y, por tanto, para auto-conservarse de una manera bien definida. Sin embargo, otras en los mismos órdenes han podido hacerlo gracias a que son resguardadas por el derecho. El derecho sirve a sus intereses desde muy temprano, tal como lo encontramos desde las primeras formas de la vida social organizada. En este sentido, solo el derecho puede garantizar la pervivencia de un modo de producción y de un sistema político, y precisamente por eso el derecho no deja de ser más que el reflejo de un sistema social determinado. Esto significaría que los aspectos básicos requeridos para la vida de una sociedad cuentan con normatividad.

Entonces, pareciese que las tipologías normativas existentes en la actualidad bastan para orientar toda la acción social de los individuos, al menos han podido mostrar un mundo “ordenado” hasta hoy. Pero ese supuesto orden no ha sido más que aparente, porque ha sido un orden desordenado, si cabe la expresión. En la mayoría de sociedades lo que el derecho ha conseguido no es más que someter a los individuos a determinados intereses económicos, políticos e ideológicos de los grupos de poder o si se quiere éste es el límite o el molde que presenta la idea de civilización que ha intentado fomentar. No porque no se pueda otra cosa sino porque el poder, como poder estatal, tradicionalmente ha sido una facultad cautiva de los que la administran, que generalmente son o representan a los grupos de poder. Hasta hoy no se ha visto una sociedad que lo ejerza, por decirlo así, de una manera neutra, es decir, guiada por el *deber ser*, donde la imparcialidad sea universal en la extensión de esa sociedad. La religión, por su parte, en el dominio de las llamadas religiones abrahámicas, ha promovido un orden basado en la autoridad de la divinidad mediatizada por sus dirigentes, alcanzando a crear apenas gestos puntuales de hermandad entre sus adeptos, produciendo efectos que no dejan de estar teñidos por la confusión al hacer esa extraña mezcla de lo terreno y lo celestial o el acá con el más allá. Y la moral junto a los convencionalismos sociales no han buscado más que crear una apariencia de bondad que genere confianza entre los individuos, dejando la conciencia y la voluntad al arbitrio de los impulsos más irracionales. Por tanto, nada ha podido evitar que el mundo se agite por dentro, porque

no se brinda lo que en verdad se necesita, aquello con lo que cada uno se sienta identificado o lo que exprese sus profundos anhelos, libre de distorsiones. Pese a esto, creemos que la normatividad en cuanto tal no debe ser descartada sino redimensionada, rediseñada y reorientada. El ser humano tiene la aptitud para saberse por encima de lo que hasta ahora ha sido, esto es, el proyecto que resguarda en su interior como un germen que necesita desarrollarse para encontrarse realmente con el anhelado sí mismo, esto es, la plenitud que trae aparejada la verdadera felicidad.

Es un hecho que todas las normas sociales tienen un propósito más o menos semejante, al menos en lo relacionado al orden social, pero eso no basta, desde nuestra consideración ética sostenemos que es importante que expresamente deban concurrir en el mismo fin. ¿Cuál fin? El fin representado por el proyecto humano trazado por la moral artificial. Éticamente no tendría sentido ni validez una normativa divergente, mucho menos contraria, es decir, no estaríamos obligados a otra cosa que no sea construirnos de la forma como debemos hacerlo. Podría pensarse que el proyecto humano no lo es todo, que hay detalles de la vida y, por tanto, de la práctica, que podrían quedar fuera, no solo por su irrelevancia sino porque no afectan en nada que sean de una u otra forma. Esto es comprensible y admisible, porque no se trata de converger en todo. No obstante, la prioridad la tiene el proyecto humano, desde el cual todo quedaría relativizado, puesto que es lo único absoluto que puede encontrar la actividad humana, por ser lo más grande que podemos hacer, en cuanto colma nuestra aspiración y plenifica nuestra condición. Identificar este *summum bonum* es decisivo porque constituye a la vez la fuerza centrípeta y centrífuga de la actividad humana y de lo social.

Esto significa que la moral, el derecho, los convencionalismos y la religión, como medios normativos, a pesar de la infinidad de matices que lleguen a acumular, en lo fundamental, pueden ser orientados de forma convergente. Obviamente, en las distintas sociedades de acuerdo a experiencias específicas han adoptado rasgos o elementos que responden más a necesidades circunstanciales aisladas que no se adecuan del todo a un determinado propósito humano prospectivo. Incluso, existen rasgos que acusan una clara naturaleza mítica que no encaja con la conciencia moderna, condicionada por las ciencias. Pero, al hablar de convergencia me refiero a una labor a realizar. La discordancia entre los diferentes tipos de normas no puede llevar sino a entorpecer el proceso de realización del proyecto humano fundamental. En muchas sociedades actuales existe más afinidad entre la moral y el derecho, los convencionalismos y la religión son los aspectos menos próximos a adecuar. Entre estos dos últimos, la religión presenta todavía las mayores dificultades, por el carácter dogmático asignado a sus normas, sobre todo las que tienen asiento explícito en los libros sagrados. Lo que significa que no pueden ser tocadas o cambiadas. Sin embargo, particularmente en el cristianismo, cada vez se tiende a reinterpretar los puntos problemáticos, adecuando su comprensión a visiones éticas, jurídicas y científicas, entre otras. Por su parte, los convencionalismos son más susceptibles al cambio y a los reacomodos. De hecho, son pocos los que logran mantenerse intactos por mucho tiempo, en su mayoría mutan o desaparecen, dando lugar a nuevos rasgos.

El gran peligro de la disparidad en las normas, naturalmente, es que dispersa la orientación de la conducta humana y lleva a comportamientos esquizofrénicos en los individuos, atribuyendo más importancia a lo que reciba mayores refuerzos ideológicos y conductuales. Esto en nada es conveniente en términos del deseado progreso humano que aquí hemos mostrado. Pero debe saberse que la pretendida convergencia normativa en el plano concreto de cada sociedad no podrá lograrse sin el debate, seguido por un enorme esfuerzo de ajustes y adecuación en lo que sería la reconstrucción del tejido social.

La tarea convergente de las diferentes tipologías de normas supondrá la depuración en sus rasgos y una redimensión de las mismas, lo que significa dotarlas de un nuevo sentido; esto es justamente lo que ha de llevar a crear criterios para su propia regeneración normativa. Sin embargo, sería difícil

procurar la deseada convergencia sin tener claro para qué, lo que nos ha de dar la perspectiva. Pues, no es algo antojadizo. Ya lo hemos dicho, pero conviene afirmarlo con mayor rigor.

El rol orientador de la moral

Preguntémonos, entonces, ¿quién ha de tomar el liderazgo en la orientación de la actividad humana hacia la ejecución del gran proyecto humano supuesto en el cambio social: la moral, el derecho, los convencionalismos sociales (costumbres y tradiciones) o la religión? O ¿podría alguien más fuera de éstos? Definir este rol no es algo gratuito o mera cuestión de comodidad sino de asegurar la pertinencia en la dirección, puesto que lo ha de hacer quien más se apegue a la naturaleza de la obra, es decir, que en el despliegue de sí mismo sea ya su realización y al mismo tiempo que sea capaz de determinar o condicionar positivamente a las otras normativas.

Durante muchos siglos, principalmente en el occidente europeo y en América, fue el cristianismo el que en buena medida tomó el papel protagónico en la conducción de la cultura y los resultados muestran de forma contundente que no hizo bien la tarea. No podía hacerlo precisamente porque adolecía de muchos vacíos en términos de exigencias humanas al relegar lo terreno saltando precipitadamente a lo escatológico, de una forma en que el ser humano era sometido a una dinámica en el fondo caprichosa de la voluntad de la divinidad y, lo que era peor, pasando por la maquinación de sus mediadores religiosos en la tierra, que lo manejaban a su antojo, moviéndose entre los intereses religiosos, políticos, económicos e ideológicos, aliándose con los poderes políticos, militares y económicos de las grandes potencias. Creando una mezcla que lo menos que tenía era de fuerza orientada hacia un verdadero proyecto humano. Algo similar ha protagonizado el islam en el mundo árabe. Pero en justicia no han sido las únicas, pues lo mismo ha ocurrido con todas las religiones donde se han dado.

El derecho, por sí mismo, carece de las facultades para tomar el liderazgo normativo al nivel requerido de la persecución del gran proyecto humano que contempla nuestra consideración. Si vemos el pasado, sus mejores logros generalmente han dependido de su apoyo en lo moral, al grado que al alejarse de ello se ha distorsionado o vuelto susceptible al sesgo. En realidad, tal como lo señaló Calicles desde el siglo IV a. C., fácilmente se convierte en lo que hace el que puede imponerse³⁸. Algo que en buena medida sigue sucediendo hoy. Esto es casi inevitable porque todo el sistema de justicia, especialmente las leyes y sus aplicaciones generales, es siempre resultado de la voluntad que se decide en la correlación de las fuerzas políticas que gobiernan, que representan intereses económicos, políticos, ideológicos y de cualquier otro tipo de los grupos de influencia de la sociedad. Este sesgo casi inevitable en una sociedad con poca moral es suficiente para hacer que el derecho no goce de la idoneidad para tomar el liderazgo, aunque en la práctica lo tenga. Pero éste es un protagonismo *de facto*, por la misma configuración de los Estados modernos. Por tanto, la única salida del derecho para volverse puro es fundarse enteramente en la moral.

Los convencionalismos sociales no constituyen una instancia ejecutora de normatividad, pero, aunque lo fuesen no es de su competencia crear costumbres y tradiciones de acuerdo a una intencionalidad prospectiva. Las costumbres y tradiciones son resultados que, sobre todo, por criterios de conveniencia y preferencia se cristalizan en la práctica social de los individuos. Si bien algunas de éstas han dado paso a normas morales y jurídicas, muchas otras son pautas a depurar. En la vida social, los convencionalismos aparecen casi anónimamente, sabemos que surgen del seno de la sociedad, pero su creación no está institucionalizada como sucede con el derecho y la religión. Esta suerte es similar a lo que pasa con la moral, pero dada la condición y potencial de la moral aquí reivindicamos el rol del sujeto moral y su institucionalización, como lo propondremos más adelante.

³⁸ Cf. PLATÓN. *Gorgias o de la retórica*. Págs. 226-227.

Pero no es solo esto, el ámbito y el carácter de los convencionalismos sociales es tan poco profundo, comparado con los componentes de la moral o del derecho, que no ejercería ninguna influencia de importancia sobre las demás normativas. Tomemos un ejemplo, los amigos en algunos países de América suelen saludarse con un beso, que hasta hace poco solo se daba entre individuos de sexo diferente (hombre y mujer); en algunos países de África suelen hacerlo con dos besos y puede darse indistintamente del sexo; y en España lo hacen con tres besos; pero existe mayor variedad si observamos las prácticas de otros países. El punto es que, si analizamos este rasgo convencional, concluiríamos que no tiene ninguna relevancia que se dé uno, dos o tres besos, o incluso que simplemente se dé la mano, se rocen los puños, se haga un gesto bucal o un guiño con los ojos. Lo mismo sucede con otros rasgos convencionales como vestirse, modo de comer, forma de sentarse, etc., que pueden ser de cualquier manera. Esto basta para mostrar que no hay aquí capacidad rectora, al menos en lo que formalmente ha quedado relegado lo que entendemos hoy por convencionalismos sociales.

Por tanto, a nuestro ver, es la moral la que debe jugar el papel orientador, porque en resumen sería la portadora por antonomasia del proyecto humano. Sucede que, en términos estrictos, el proyecto humano debe ser sostenido por la normativa que lo exprese como tal, es decir, que esencialmente lo contenga. Precisamente en nuestra perspectiva ética, la moral artificial se construye con base a tal proyecto. Es el proyecto moralizado o la moral proyectada. Condición que la libera de sesgos, algo que no puede garantizarse con los otros tipos de normativas. Por contraste, es difícil que el derecho logre asumir una condición de neutralidad, porque se decide en la discordancia y los intereses encontrados de los individuos y grupos sociales, si bien teóricamente a largo plazo podría, y todavía imposible que la religión coloque al ser humano en el lugar supremo, aunque al hombre se le llegue a conceder mucha importancia. Además, hemos de decir que, puesto en el horizonte de la actividad humana, el proyecto humano solo puede ser perseguido mediante la libertad. Al respecto, los convencionalismos sociales por su naturaleza no pueden tener el alcance exigido. La religión dado que no puede romper el dogma establecido se ve impedida a abrirse a la eventualidad artificial del proyecto humano. El derecho mediante la coerción no puede materialmente acelerar el avance de los individuos a los niveles requeridos en la proyección última del ser humano supuesta en el proyecto referido. Entonces, la moral sería la única que por su naturaleza autónoma puede lograr que los individuos por libre voluntad rebasen las sucesivas metas puestas en el largo camino de la proyección humana.

Es evidente que la moral dada hasta ahora siempre ha mostrado su fracaso en todas las sociedades, especialmente en aquellas más desarrolladas y donde ha pretendido ejercer mayor influencia, al no lograr moralizar suficientemente a los individuos. Pero, aquí no hablamos de esas morales concretas empíricas sino de la nueva moral, re-hecha bajo otros criterios, convencidos de que es innegable su potencial.

En fin, si quisiésemos responder la pregunta sobre si puede alguien más, aparte de los órdenes normativos mencionados, tomar el protagonismo en la realización del proyecto humano, hemos de responder que no. De entrada, descartamos a las instancias políticas y económicas porque están representadas en el derecho y, por último, si pensásemos en que podría jugar ese papel las ciencias, especialmente las humanas o sociales, no sería del todo descabellado, pero siempre necesitarían que la Ética, que trata de lo moral, tomase el papel relevante. No podría ser de otra manera ya que nadie más se ocupa en rigor de lo bueno en cuanto tal y ahora nosotros que creemos también que lo ha de hacer de sus determinaciones concretas, es decir, de lo bueno dado en lo empírico. Toda ciencia siempre necesita de la Ética. Por eso, aunque la Ética por ser ciencia formalmente no sea normativa, en algún sentido lo es, al menos implícitamente, al delimitar lo que es bueno o no. Además, hemos dejado claro que toda actividad humana, desde la más simple a la más compleja, requiere de la moral y, por tanto, de la Ética. Tan así que hoy nadie discutiría ese papel. Obviamente, esto nos lleva a

reafirmar el carácter protagónico que hemos asignado a la moral en la marcha hacia el horizonte del proyecto humano.

Pero esto no es todo, es decir, no es una tarea exclusivamente de la moral, más adelante referiremos cómo lo ha de hacer.

El papel coadyuvante de las otras normativas

En esta perspectiva ética que propongo, las demás normativas sociales, y me refiero al derecho, la religión y los convencionalismos sociales (costumbres y tradiciones), han de jugar un papel coadyuvante al propósito de la moral. Podemos decir que, en términos radicales, la moral es suficiente, pero al nivel de madurez humana en que nos encontramos necesita de apoyos o al menos operar sobre un camino despejado de obstáculos, pues conviene que la obra que emprenda no encuentre resistencias en otras normativas, desvirtuando el esfuerzo. Este es un peligro que debe evitarse y más que eso asegurarse que se ordenen coadyuvando. Valga apuntar que en nada se trata de un simple monopolio de lo normativo.

Cabe afirmar que en orden a los requerimientos del proyecto humano es enteramente posible pensar que la práctica humana pueda ser conducida únicamente por la moral; pero tan solo es necesario que lo sea en lo fundamental. Esto debe ser así porque hay una infinidad de aspectos de la vida que son completamente irrelevantes y que dan cabida a las particularidades de cada sociedad, es justamente el espacio que abre a otras normativas, especialmente a las costumbres y a las tradiciones. Por eso éstas bastan con que abriguen el mismo carácter de bondad de la moral.

Obviamente, lo que a menudo encontramos en la realidad social concreta es una divergencia y en algunos casos negaciones mutuas entre rasgos de las diferentes normativas. Y ha sido la falta de lo que hemos llamado una fuerza que sea al mismo tiempo centrípeta y centrífuga lo que ha conducido al caos, es decir, algo que atraiga lo bueno y repele lo malo. Este es precisamente el punto a superar, dar el paso coadyuvante, lo que en nada ha de llevar a la anulación de todas las otras normativas, sino a una modulación ordenada de las mismas. Ser de un modo o de otro no es relevante, lo decisivo es el propósito a que sirven. En sano juicio, ninguna sociedad o grupo social debería aferrarse a mantener un rasgo negativo apelando a la tradición o a la cultura. El valor de una norma siempre estará determinado por su bondad o, dicho a la inversa, éticamente nada es bueno si no es valioso, es decir si no está ponderado por lo que otorga valor. Hay que ser enfáticos, no es el tiempo ni la extensión de una práctica los criterios a tomar en cuenta.

Pues, bien, el derecho debe seguir la orientación de la moral, reforzando aquello que requiere de un mayor impulso. La coerción funciona en las cosas primeras y básicas del desarrollo de la libertad humana. Hegel con mucha lucidez vio esta situación. Por eso concibió el desarrollo de la libertad en un proceso en el que éste partía bajo la fuerza del derecho, entrando posteriormente a lo que él consideraba la moralidad, hasta que al fin llegaba a lo que llamó la eticidad. Estimó que el derecho depura la libertad en sus impulsos naturales y caprichosos (libertad “natural” y libertad de “capricho” individual) pero no puede llevarla más allá, hacia la voluntad de lo idealmente bueno, de lo universal, porque las leyes en su conjunto no miran a los individuos atendiendo a su particularidad sino de manera enteramente abstracta, como masa o como entidades iguales³⁹. Sin duda es evidente que el desarrollo de la libertad, como motor del desarrollo humano, no se logra por la sola ley, ni aunque se sigan las mejores leyes posibles, no solo por lo que señalaba Hegel, sino principalmente porque la ley opera mediante la coacción, aunque se practiquen con la más elevada convicción. Y ésta es otra limitante del derecho. En cambio, en la vida moral siempre habrá más libertad; es más, en ella la

³⁹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Págs. 257-289.

libertad no tiene límite. Es el carácter abierto que encontró Henri Bergson en la moral, pudiendo hablar de la moral de la libertad y de la humanidad universal. Creyendo también que en la moral la libertad no se desarrolla por la acumulación o herencia de experiencias, sino por una especie de salto o impulso, activando la vida superior y creadora⁴⁰. Por eso el derecho tiene que ser un coadyuvante al propósito de la moral. Incluso en la evolución histórica de las sociedades modernas puede verse con mucha facilidad que es necesario reforzar el derecho cuando baja la disposición moral de los individuos y no lo es al subir el compromiso moral. Lo mejor es que a más moral haya menos derecho. Lógicamente la tendencia general esperada ha de ser a la moralización. Por eso no dudo en la convicción de que si hipotéticamente en el futuro los individuos llegasen a ser plenamente morales, desaparecería el derecho. Pero ¿por qué el derecho y no la moral? Principalmente porque el derecho es coercitivo por esencia y supone una fuerza heterónoma y la moral es libre e impulsada por una motivación autónoma. Es obvio, pero conviene decirlo, si el derecho fuera autónomo y, por tanto, de libre cumplimiento, ya no sería derecho, sería moral. El derecho es heterónimo, es decir, el imperativo o la obligación a asumir un determinado comportamiento viene de afuera, como una fuerza que se impone sobre la libertad de los individuos y cuando es necesario aplica una sanción. Frente a esto, es un hecho que el ideal de los individuos es actuar y vivir libremente, sin coacción externa, tomar decisiones por sí mismos y no tener más juez que la propia conciencia. Algo que podemos observar desde la niñez.

Desde nuestra perspectiva, en el buen sentido, el derecho no haría más que determinar el ideal moral que puede ser viable en un momento histórico en una sociedad. Esto es importante, porque de no hacerlo, al menos en los criterios generales como se plasma en las normativas jurídicas concretas, se prestaría para una disparidad de concepciones que serían seguidas por reclamos y disputas de todo tipo, semejante a lo que ha pasado en la larga controversia entre el capitalismo y el comunismo, y me refiero específicamente a esa divergencia entre lo que puede poseerse o corresponder a cada uno en el reparto de los beneficios de la producción. Porque, además, por decirlo de alguna manera, esa acotación jurídica de lo moral es importante porque quierase o no el progreso moral es algo que depende en mucho de los recursos disponibles o de la renta nacional y de su acceso para satisfacer las necesidades básicas de todos los individuos. Como hemos dicho atrás, la estructura social, y en especial el sistema económico, condiciona la práctica moral, aunque no de la misma manera en todos los individuos, por eso el ritmo del progreso no puede darse al unísono. Desde luego, nos referimos aquí tan solo a las condiciones materiales, otra cosa son las disposiciones psicológicas.

La ayuda que el derecho⁴¹ puede brindar a la realización del proyecto humano podemos esbozarlo en términos concretos. Pues, los Estados modernos, tienden a legislar de acuerdo a fines empíricamente razonables, es decir, definidos en consideración a la realidad efectiva de los individuos y que están implicados a lo largo del tiempo, desde el primer momento en que establecen su función legisladora. Fines que no coinciden exactamente con el proyecto humano, precisamente porque éste al ser integral y último los rebasa. Pudiendo ser entonces aquellas concreciones parciales de éste, puesto que el derecho los define como posibles en el tiempo y el espacio. Luego, los Estados siguen el curso de las necesidades presentes o previsibles de la sociedad, es decir, los problemas que se presentan inmediatamente o vislumbran mediatamente. En este sentido, un Estado raramente crea leyes que no se necesitan o que responden a proyectos últimos. Por tanto, es en esa inmediatez mediata, por llamarla así, que el sistema legal puede responder eficazmente. Esta forma de operativizar el progreso humano es enteramente útil a la moral, porque lo hace efectivo. Pero el derecho no sería suficiente no solo por la falta de integralidad y ultimidad que no puede tener porque rebasan el tiempo histórico en que el derecho suele concebirse sino por el modo como lo logra, la

⁴⁰ Cf. BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Págs. 35-36.

⁴¹ Es importante notar que no estamos empleando aquí el término derecho en el sentido de ciencia, sino en lo relacionado al ordenamiento legal como se establece en los Estados modernos.

coerción, ya que así no asegura que la práctica humana sea sostenible. Las prescripciones del derecho dejarían de requerir de la fuerza solo cuando logren ser practicadas con una libertad volitiva, es decir, bajo condiciones de moralidad, para entonces el derecho ya no será derecho, será moral⁴². Todo esto es el plus de la moral.

Los derechos y deberes civiles formulados al detalle en las leyes primarias y secundarias representan la base del desarrollo humano, visto de cualquier manera y en especial en nuestra consideración. Los Derechos Humanos caen en esta comprensión y representan la nueva adquisición que filtra de una manera amplia y consistente los sistemas jurídicos de los Estados modernos, luego de su promulgación y suscripción por los países miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Esto equivale a condiciones que se ofrecen a favor de los individuos para su desarrollo humano y responsabilidades que se demandan de los mismos para mantener el sistema social. Es importante entender los derechos y deberes en esa correlación, es decir, que los derechos en un sentido son al mismo tiempo deberes en otro sentido, como sostiene Hegel⁴³. Por ejemplo, el derecho que tienen los individuos de ser protegidos por el Estado es su deber de pagar los impuestos; o a la inversa, el derecho del Estado de cobrar los impuestos de los individuos es el deber de protegerlos. De lo contrario los individuos se acostumbrarían solo a recibir y no a dar. Pero ningún Estado sería capaz de dar algo si los individuos al mismo tiempo no devuelven de alguna forma lo que reciben. Pues, sin más, un Estado da lo que recibe. Por eso derecho y deber son necesariamente correlativos. Y Hegel saca una conclusión contundente que expresa aquello en que radica la efectividad de un Estado: El que no tiene derechos no tiene deberes y viceversa⁴⁴. Esta forzosa relación al darse materialmente en una sociedad lleva al desarrollo humano en la medida de las posibilidades en que puede contribuir uno y otro, esto es, Estado e individuo. En el fondo, es la manera institucionalizada de los individuos de invertir en sí mismos, de otro modo es difícil que lo hagan, al menos en la misma proporción y extensión. En los estadios en que la humanidad se encuentra en el presente es difícil que algo similar pueda ser alcanzado por la moral. Hasta hoy los logros de los Estados se deben a su fuerza impositiva.

Sin embargo, todo ese quehacer jurídico y político es susceptible de ser desvirtuado si no tiene no solo un fundamento sino una orientación moral prospectiva que haga que todo el proceso se muestre como un avance coherente ininterrumpido hacia adelante. Un Estado no solo puede ser corrompido y destruido sino caer en un círculo vicioso que lleve a perder el sentido existencial en los individuos. Un poco de esto último me atrevería a decir que ocurre en los países que por hoy son considerados primermundistas, en los cuales hay individuos que no encuentran nada más que hacer en la vida, sucumbiendo en muchos casos en las drogas, el alcoholismo y hasta el suicidio. Precisamente el progreso humano no se muestra como un *continuum* indefinido cuyas fases revelen novedad, al menos no lograría ser apreciado por todos, en especial por aquellos que presentan una condición crítica.

Por su parte, la religión, en todas sus variantes, debe igualmente seguir la orientación de la moral en su propósito proyectivo del engrandecimiento del ser humano. En primera instancia esto no choca con la finalidad de la mayoría de las religiones. Principalmente el judaísmo, el cristianismo y el islamismo en alguna medida pasan por la humanización del ser humano. Claro, el problema surge en el hecho de que para ellas dicho ser no tiene un valor absoluto ni es un fin en sí mismo, la divinidad

⁴² En el apóstol Pablo tendríamos el germen de esta intuición, si admitiésemos que confronta, bajo la perspectiva modal de asumir los deberes, la ley con la moral al afirmar que la ley no ha sido instituida para el justo sino para el que se opone a la sana doctrina (cf. *I Timoteo* 1, 8-10) y luego al decir que, contra los frutos del espíritu, es decir, el amor, la alegría, la paz, la afabilidad, la bondad, la mansedumbre y el dominio de sí, no hay ley (cf. *Gálatas* 5, 22-23). Pudiendo interpretarse esto como que la función de la ley es corregir o que sería necesaria cuando no se es capaz de hacer libremente lo bueno, pero la vivencia libre y voluntaria de los valores la hace innecesaria. Precisamente esta disposición que brota internamente corresponde al terreno de lo moral.

⁴³ Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Pág. 256.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

no solo lo relega sino lo supedita, siendo a partir de ella que encuentra su razón de ser. En este sentido, el fin último de estas religiones no es que el ser humano se perfeccione a sí mismo sino que mediante el sometimiento a la voluntad divina sea como ella quiere. Esto equivale a buscar la gloria de Dios. Tan así que el ser humano debe seguir el camino que le establece la divinidad, de modo que no puede hacerse como quiere, proyectando su propia grandeza. Desafortunadamente, éste es un punto irreconciliable entre nuestra perspectiva moral y religión. ¿Hay una salida? Estimo que en lo que puede llamarse terreno, o en lo concerniente a lo terrenal, existen sobrados puntos de coincidencia y esto es lo que interesa, no importa que las religiones sigan pensando en un improbable más allá, en un supuesto mundo escatológico. Eso pueden mantenerlo como un plus propio. Sin embargo, esto ha de suponer una reinterpretación ética de la religión, evitando verse y presentarse como obstáculo, no solo en las líneas fundamentales como las aludidas sino en rasgos particulares que éticamente son insostenibles, por mencionar el caso del judaísmo y del cristianismo algunos ejemplos son: las exenciones morales que justifican las atrocidades (guerra, venganza y asesinato) de personajes o del pueblo elegido (*Números* 31, 1-17), la aceptación de la esclavitud (*Éxodo* 21, 1-2; *Efesios* 6, 5-8; *Colosenses* 3, 22), el sometimiento de la mujer al hombre (*Efesios* 5, 21-24; *Colosenses* 3, 18) y la condena de la homosexualidad (*Levítico* 20, 13; *I Corintios* 6, 9-10), entre otros. Particularmente, la ortodoxia cristiana atribuye a algunas de estas convenciones una influencia cultural sin origen divino. Por ejemplo, afirma que existen debido a que las culturas antiguas eran marcadamente machistas y esclavistas. Incluso, algunos historiadores bíblicos han sostenido que las penas por violar dichas normas eran fijadas por la sociedad judía y que solo los mandamientos eran dictados por los profetas que hablaban en nombre de Dios. Sin embargo, cabe decir que la forma como están dichas tales expresiones y por la boca de quienes salen no dejan dudas de que gozaban del respaldo de los dirigentes religiosos y que ellos también las promovieron.

Como se ha citado tanto en los últimos tiempos, sobre el papel histórico desempeñado por la religión, Carlos Marx no dejó de hacer sus críticas, señalando el hecho de que la religión, especialmente la cristiana, algo que en buena medida vale para todas, descuidara el compromiso de la transformación de las condiciones inhumanas de las sociedades reales por sobreponer el interés en lo escatológico, catalogándola sin más como opio del pueblo⁴⁵. Obviamente, Marx era de sobra contundente, pero su objeción no era un asunto irremediable, pues en alguna medida el papel asumido por la religión respondía más a un determinado modo histórico de actuar, dado que también la religión puede desempeñar una función social emancipadora, como lo encontramos en el mismo libro de *Éxodo* en la liberación del pueblo hebreo del sometimiento egipcio o en el papel jugado por algunas iglesias cristianas en décadas recientes en América Latina y el desarrollo de la teología de la liberación que de alguna manera pudieron enlazar con la actividad revolucionaria de los movimientos sociales de inspiración marxista.

Sin embargo, hay que decir que no ha habido religión en la historia de la humanidad que no incurra en sesgos de todo tipo, pero me interesa resaltar aquí los morales. Pues, el mismo hecho de admitir la revelación o la inspiración divina otorga ya un carácter eminentemente subjetivo al mensaje contenido en las doctrinas, porque queda supeditado a la comprensión tamizada por el marco conceptual del personaje inspirado, generalmente blindado a toda otra comprensión. De esto abundan ejemplos en los libros sagrados y en textos considerados de “interpretación autorizada” de los mismos, hechas generalmente por los principales dirigentes. Lo que significa que en la religión no está del todo garantizada la rectitud de lo debido. Esto representa una enorme desventaja frente a la moral, ya que en ésta todo puede corregirse y rehacerse del modo más racional posible en cualquier momento que sea necesario, no existe la fijeza dogmática ni la autoridad incuestionable, típicas de la religión.

⁴⁵

Cf. MARX, Karl. *Introducción para la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Pág. 2.

Sin embargo, positivamente hablando uno de los aportes que puede brindar la religión, especialmente las abrahámicas, es el fomento de valores como la vida, el amor, la justicia, la verdad, el servicio, la paz, la solidaridad y el respeto, entre otros. Estas religiones representan las instituciones sociales mejor montadas y de mayor alcance mundial que disponen de enormes recursos para impulsar su misión, proporcionando de paso un reforzamiento moral que en no pocos casos genera una mística favorable al cumplimiento de tales valores. En muchos países es evidente que el esfuerzo religioso moralizante sobrepasa significativamente al de los propios gobiernos con todas sus instituciones públicas. Es más, resalta el hecho de que comparativamente hablando sean menos proclives a la corrupción, dando un mejor ejemplo de honestidad institucional. Pero, se debe decir que no son la pureza moral consumada. Históricamente, sobre todo el cristianismo en su versión católica ha protagonizado actuaciones al margen de su propia moral. Mencionemos por ejemplo la concentración de riqueza, el compadrazgo con gobiernos opresores, las cruzadas, las penalidades de la Santa Inquisición, la legitimación de las conquistas y colonización de las tierras nuevas descubiertas por las potencias europeas, la imposición de la cristiandad en el mundo (poniendo y deponiendo reyes y anulando creencias religiosas nativas de pueblos enteros en América y África), la venta de indulgencias, el verticalismo que comunmente adoptan los líderes (que no es otra cosa que el disfraz místico del autoritarismo o la falta de democracia interna), la paternidad irresponsable de ciertos miembros del clero, la práctica extendida de la pedofilia y la marginación de la mujer en los cargos eclesiásticos, entre otros.

No pocas veces en la historia hemos visto a los líderes religiosos acomodados al *statu quo* de las sociedades, tomando su vocación como un modo de vida fácil, disfrutando del bienestar económico y del prestigio otorgado por los creyentes, sin ser lo que Jesucristo llamó “sal de la tierra” o “luz del mundo”. Sin duda alguna, sin un compromiso evangélico radical o la falta del ejemplo hace el discurso poco efectivo. Es más o menos lo que presenciamos en la actualidad. Pero, aun así, la religión puede brindar un valioso aporte a la moral, más todavía con ejemplos muy heroicos que recogen un espíritu muy progresista, como Francisco de Asís, Teresa de Calcuta y Óscar Romero, entre otros.

En fin, en lo que toca a los convencionalismos sociales (costumbres y tradiciones), éstos también han de coadyuvar a la obra progresista de la moral. Muchos convencionalismos apuntan a detalles de actividad social que podrían ser considerados secundarios, quedando relativizada su importancia respecto a otras normativas. Por lo general, tienen una idea inmediata de lo bueno, con poca o ninguna proyección última; además, acusan una intencionalidad muy dispersa, sin atención a la coherencia del conjunto. Algunos convencionalismos tienden a cambiar con rapidez, por la influencia de los mismos cambios operados en los factores socio-naturales, mostrando que no obedecen a una racionalidad precisa, pudiendo tomar cualquier forma de expresión. Esto se pone todavía más de manifiesto si los vemos en las diferentes culturas.

Los convencionalismos, por su tipicidad como costumbres y tradiciones establecidas dependen de cada sociedad, erigiéndose de acuerdo a sus condiciones socio-naturales, historia, experiencias vividas, necesidades, intereses, gustos y psicología de los individuos. Por eso presentan un abanico muy variado de rasgos, los cuales, respecto a la moral, algunos son compatibles, otros son indiferentes y otros acusan un carácter contradictorio (negativo). En este sentido, los primeros son los que más interesan en cuanto que son favorables, positivamente brindan ya un aporte adecuado a la moral. Por dicho carácter, deben ser reforzados. Los segundos son indiferentes, es decir, no son ni buenos ni malos, son inocuos. Desde el punto de vista moral en sí mismos no tienen mayor significación, aunque sí lleguen a tenerla de forma indirecta, por sus consecuencias; pero antropológica y sociológicamente poseen una gran importancia, en la medida sirven como promotores y reguladores de nexos en las relaciones interpersonales y proporcionan identidad social. Y los terceros representan un problema porque son aquellas costumbres y tradiciones que de forma directa niegan valores morales como la vida, el amor y el respeto, entre las que han proliferado en todas partes las de signo anti-ecológico,

por ejemplo, la tauromaquia, especialmente donde se termina sacrificando a los toros; la casa de aves, el asesinato de delfines y las peleas de gallos y perros, entre otras.

En términos generales, por su naturaleza propia, pero sobre todo por el origen y funcionalidad, los convencionalismos presentan una relativa docilidad, pudiendo ser reforzados, modificados y hasta eliminados, siendo susceptibles de ser adecuados a propósitos superiores. Incluso, con el tiempo, algunos pueden convertirse en normas morales. Por tanto, no cabe ninguna duda que pueden ser subordinados a los propósitos de la moral, al ser ésta proyectivamente más consistente.

Por el lado de la Antropología y de la Sociología es de esperar que no faltará quien vea problemática esta forma de concebir y tratar a los convencionalismos, por creer que conduce a la destrucción de las culturas o a la pérdida de la identidad histórica de los pueblos. De alguna manera esto es cierto, pero no se trata de mantener rasgos culturales o prácticas sociales por la simple costumbre o tradición sino de volverlas bondadosas y útiles en el sentido más estricto del término. Solo lo bueno edifica al ser humano y protege al medio ambiente. Por consiguiente, inevitablemente la Ética siempre estará señalando aquello que moraliza y desmoraliza.

En conjunto, como hemos indicado, toda otra normativa social puede contribuir a los propósitos morales. Esto es importante porque se trata de ajustar la acción social de los individuos desde todas las formas que reviste a fines únicos, lo que en nada significa un reduccionismo moral, como si fuésemos a suprimir la diversidad normativa para dejar solamente la moral. Es concebirlas en un nuevo diseño donde sean ordenadas intencionalmente, que lejos de disgregar el comportamiento lo unifique bajo una mística bondadosa y sobre todo que los deberes morales sean reforzados de forma homogénea. El punto es que todo conduzca a la humanización proyectiva del ser humano.

Llegados aquí, sostenemos que, la formación moral y la convergencia de la normatividad social no son todavía suficientes para la práctica efectiva de la moral, se requiere tanto del ordenamiento moral-social local como de la organización social-moral mundial.

El ordenamiento moral-social local

Crear una moral concreta, con la proyección atribuida, sin una garantía de ser efectivamente practicada no serviría de nada. Al respecto, la primera cosa que afirmamos es que la práctica moral no depende solo del mero voluntarismo de los individuos, un supuesto insuficiente de los esfuerzos moralizadores que hasta ahora se han hecho. Por tanto, en primera instancia creemos necesario encajar nuestra idea de moralización con un modo preciso de concebir el orden social, puesto que éste es el condicionante general fundamental.

Independientemente de los tipos de morales empíricas que existan, es innegable que presenciamos el hecho triste y peligroso de que muchos individuos no viven moralmente en la mayor parte de las sociedades actuales, y las preguntas que al respecto suelen hacerse, entre otras, son las siguientes: ¿será porque las prescripciones morales no pueden ser cumplidas? o ¿porque los individuos no las encuentran útiles? o ¿porque fallan las instancias moralizadoras?

Obviamente, todas estas preguntas son pertinentes, pero sin duda alguna están relacionadas a otras más radicales que no es común plantearse, como, por ejemplo: ¿tiene que ver en el problema de la no práctica moral la forma como se ha insertado lo moral en lo social? y ¿debe darse un especial ordenamiento entre lo moral y las dimensiones de lo social, particularmente con lo político y lo económico? Curiosamente, esto revela que hasta hoy no se ha puesto el suficiente interés en buscar una respuesta más profunda, es decir, en la forma como está estructurado lo social, o más específicamente en el tipo de relación que tiene lo moral especialmente con lo político y lo

económico. Por eso, en busca de una respuesta más radical nos situaremos en el complejo escenario donde interactúan las diferentes esferas de lo social. Pero debo advertir que lo que me propongo a continuación no es responder expresamente dichas interrogantes sino a propósito de ellas hablar del lugar que debe ocupar lo moral en lo social y del ordenamiento debido de lo social de cara a lo moral, con lo cual de alguna manera se dará una respuesta a las mismas, desde luego no cualquier respuesta sino una respuesta radical. Pero esto no será todo, ya que en las secciones posteriores seguiré ampliando la respuesta desde otros aspectos novedosos que también son decisivos.

Ordenamiento histórico de lo social

Históricamente lo moral, lo político y lo económico y los otros aspectos fundamentales de lo social como lo jurídico y lo ideológico, se han ido conformando como realidades en las distintas sociedades sin importar del todo la coherencia que guarden entre sí, al menos no expresamente ni en grado sumo. Esto es una constatación. ¿Por qué ha sido así? Obviamente, porque no se ha seguido un diseño pre-elaborado y es algo sumamente complejo como para que la espontaneidad o el poco esfuerzo lleve a un orden específico. En contados momentos, el único cuidado que se ha tenido es de legitimación de lo económico modulando en alguna medida los otros aspectos de lo social, cuando los grupos beneficiados han podido desarrollar cierta capacidad para hacerlo. Algo que ha aparecido más visible en la sociedad capitalista y en la socialista.

¿Cómo ha tendido a conformarse lo social? Carlos Marx, uno de los primeros en investigar y reflexionar al respecto, si bien no contó con los suficientes elementos históricos, ofrece algunas pistas. Refiriéndose a lo social en general, creyó que el lugar determinante lo ha ocupado la economía, de lo cual ha derivado todo lo demás de lo social, por eso habló de infraestructura económica y superestructura político-jurídica e ideológica. Sostuvo que la infraestructura económica de la sociedad es la base sobre la que se levanta una superestructura política y jurídica y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (ideología). Pues, el modo de producción de los medios materiales de vida determina, en general, los procesos sociales, políticos e intelectuales de la vida⁴⁶. Marx supuso que la producción de los bienes necesarios para la satisfacción de las necesidades constituye la actividad principal del ser humano y, por tanto, la base de toda la vida social. De modo que, las condiciones en que se opera esa producción determinan o al menos condicionan fuertemente la organización de las sociedades y su historia.

De acuerdo a la visión de Marx, pareciese que en efecto históricamente la instauración de cada modo de producción (véase el antiguo o tribal, el esclavista, el asiático, el germánico, el feudal, el capitalismo y los ensayos del socialismo o comunismo) ha llevado consigo la creación de una superestructura afín a cada modo. Pues, en cierto sentido sí. Es decir, siempre que un modo de producción ha logrado imponerse a otro ha tendido a cambiar con más o menos celeridad la superestructura política, jurídica e ideológica, incluyendo también lo moral, de modo que resguarden y legitimen el sistema productivo vigente. En ese sentido, sería el sistema productivo el que en la práctica tomaría la dominancia y la conducción cuanto ha sido posible de las actividades humanas, sin importar la bondad de su destino. Claro, para ello sus agentes no se han valido principalmente de la recta razón sino del poder, del control y de la manipulación. Este recurso a medios no racionales ha sido necesario para mantener los sistemas productivos en el espacio y el tiempo dado el carácter no enteramente bueno de los mismos erigidos a lo largo de la historia, al menos en la práctica.

Los detalles de cómo cada elemento constitutivo de la superestructura se ha ido conformando y articulando en una sociedad determinada fue una de las grandes deudas de Marx. Eso hubiese

⁴⁶ Cf. MARX, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Págs. 76-77. Ver también *La Ideología alemana*. Págs. 25-26.

permitido ver con precisión la pertinencia de sus ideas. Su ambicioso proyecto no alcanzó a realizarse significativamente más allá de lo económico. Sin embargo, hoy podemos decir que quizá Marx hubiese tenido toda o mucha razón si en cada momento histórico un modo de producción hubiese sido único, pero casi nunca sucedió así, pues el modo de producción dominante ha solido convivir con otros modos; por eso ha resultado más apropiado hablar de formación económica. Esto significa que a distintos modos de producción han correspondido también distintas superestructuras. Por supuesto, no separadas unas de otras sino mezcladas. Dándose así un complejo caracterizado por una diversidad de elementos infraestructurales y superestructurales no necesariamente articulados entre sí, sino más bien en una pugna permanente disgregante; algo que en las exposiciones marxistas se oculta por su simplificación extrema, al grado de parecer que un modo desaparece completamente cuando surge uno nuevo. Lo que nos muestra que en la realidad estaría lejos de darse una pureza determinativa de lo económico respecto de todo lo demás de lo social como lo creyó Marx, no solo porque no existe un único modo de producción sino porque en esa pugna otras dimensiones de lo social pueden tomar la dominancia. Esto puede no verse reflejado puntualmente por lo que sería más apropiado considerarlo en una perspectiva diacrónica. Por eso su punto de vista será puesto en duda por representantes del saber más autorizado sobre el tema: la Sociología, al considerar elementos empíricos que nos dan una mejor apreciación del problema. Me refiero principalmente a Max Weber y a Talcott Parsons. Aunque también será matizado por seguidores del mismo Marx que han contado con otros recursos para el análisis, como Antonio Gramsci, Nicos Poulantzas y Jürgen Habermas.

Max Weber estudió más ampliamente lo social, desde su origen y evolución, con una fuerte base histórica no sólo sobre Europa sino sobre el resto del mundo. A partir de sus resultados asienta con Marx sólo en parte. Para Weber si bien la economía está a la base de lo social no lo determina necesariamente en una dirección específica. Por ejemplo, sostiene que “los intereses económicos son los factores más poderosos en la formación del derecho”⁴⁷; pero, igualmente afirma que “En ciertas circunstancias un 'orden jurídico' puede seguir sin modificación alguna a pesar de cambiar radicalmente las relaciones económicas”⁴⁸. Con lo que querría decir que históricamente no ve un determinismo ni siquiera un condicionamiento estricto. Otro tanto cree que ocurre con lo político, puesto que, entendido como organización de la violencia legítima, es un hecho primitivo. Por lo que, encuentra que desde la comunidad doméstica, la más elemental, toda comunidad en los sucesivos grados de complejidad se ha apoderado siempre del poder físico para salvaguardar los intereses de sus miembros. El monopolio del poder legítimo mediante la asociación política territorial y su socialización racional hasta constituir una organización institucionalizada es resultado de la evolución; evolución que ha llegado hasta lo que hoy conocemos como Estado, con sus órganos y respectivas funciones⁴⁹. En este sentido, si bien lo político ha garantizado el orden jurídico como también el sistema económico, lo ha hecho de forma muy general, sin que necesariamente lo político haya sido determinado por lo económico. Toda la obra de Weber constituye una investigación exhaustiva que muestra con mucha ponderación las excepciones no señaladas por Marx en las relaciones que han establecido históricamente las distintas esferas de lo social.

Por su parte, Talcott Parsons desde una perspectiva funcional-estructuralista ofrece un punto de vista diferente tanto al de Marx como al de Weber. Parsons sostiene que, si bien la estructura del sistema general de la acción social se compone de un sistema social, un sistema cultural, un sistema de personalidad y un organismo conductual, el sistema cultural ocupa el lugar determinante. Pues, creía que, aunque el sistema cultural tiene una existencia propia, al estar constituido por el acervo social de conocimientos, símbolos e ideas, tiene la capacidad de llegar a ser un componente de otros sistemas diferentes, ya que en el sistema social se encarna en normas y valores y en el sistema de la

⁴⁷ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Pág. 270.

⁴⁸ Cf. *Ibid.* Pág. 269.

⁴⁹ Cf. *Ibid.* Págs. 663-664.

personalidad es internalizado por el actor. Igualmente, la cultura media en la interacción entre los actores e integra la personalidad y los sistemas sociales. En ese sentido, la cultura era la fuerza principal que ligaba a los diversos elementos del sistema de la acción o del mundo social. Incluso, admitió que los cambios sociales provienen también del sistema de valores. Pues, aunque los valores son difíciles de afectar, cuando son modificados afectan rápidamente a todos los otros aspectos de lo social⁵⁰. Precisamente por este rol asignado a la cultura, Parsons no tuvo reparos en catalogarse a sí mismo como un determinista cultural. Sin embargo, en toda esta consideración parsoniana, de acuerdo a lo que me compete en este escrito, el problema es que no sabemos del todo el lugar y grado de importancia que ocuparía la moral en la cultura, porque Parsons no la abordó de modo suficiente.

Por consiguiente, determinar quién tiene la razón: Marx, Weber o Parsons, no es tan fácil. Podríamos encontrar casos y razones que validen por igual una u otra visión. Con lo que sería evidente que no ha existido un determinante universal de lo social, siempre ha dependido de las circunstancias socio-históricas. De igual modo, una cosa sería cierta, que históricamente lo social no ha seguido un plan pre-elaborado para conformarse. Las tres consideraciones dejan un espacio colmado de incertidumbre atravesado por la espontaneidad. Pudiendo hablarse tan solo de tendencias. Sucede que, en todos los tipos de sociedad, lo económico, lo político, lo jurídico y todo lo ideológico, no son completamente monolíticos, siempre han abrigado fuerzas más o menos antagónicas que rivalizan por imponer sus propios intereses, convirtiendo el conjunto de lo social en una pugna incesante manifiesta u oculta, logrando mayor o menor cohesión de lo social en una determinada dirección de acuerdo al poder que ostente una determinada fuerza.

La ponderación que encontramos en cada uno de estos enfoques sugiere que no puede hablarse de una determinación o condicionamiento exclusivo y universal de una dimensión sobre las otras sino más bien de una dominancia, la cual puede variar en los distintos momentos históricos. Incluso, la observancia de procesos sociales específicos en los últimos tiempos hace presumible que el cambio esté motivado no por una dimensión, cualquiera que sea, sino por microprocesos que se dan de forma paralela en las diversas dimensiones de lo social, provocados por lo que sociológicamente se llaman factores del cambio social, entre los cuales suelen señalarse la demografía, la tecnología, la economía, la cultura y los conflictos⁵¹. Lo que implica que la acomodación de lo social en su conjunto se vaya haciendo casi espontáneamente, sin mayor arreglo a criterios pre-elaborados.

Como puede verse, lo moral es un tópico que no ha recibido toda la relevancia en la discusión de lo social, mostrando con ello que su potencial no ha sido visualizado por ninguno de los teóricos de las ciencias sociales. Si históricamente no ha jugado un papel determinante o condicionante de lo social con seguridad no ha sido por su inocuidad o la falta del poder para hacerlo, sino porque no ha recibido la atención necesaria para descubrirlo o simplemente porque la moral como tal ha sido relegada en la acción social.

La correspondencia debida del orden social

Podría resultar impropio hablar de una correspondencia debida del orden social por el curso que históricamente han solido tomar sus dimensiones, pero es válido plantearlo como un deber ser, tan solo para indicar el mejor orden posible que podría darse, a fin de garantizar la coherencia y sus implicaciones morales. Desde luego, en nuestra perspectiva ética señalamos que esto es una tarea pendiente de toda sociedad y, por demás, no es algo imposible de lograr.

⁵⁰ Cf. PARSONS, Talcott. *El sistema social*. Págs. 26, 308, 358 y 461.

⁵¹ Al respecto, aparte de los trabajos de Marx, Weber y Parsons, existen importantes investigaciones realizadas por los sociólogos Emile Durkheim, David Riesman y Ralf Dahrendorf.

Conviene afirmar esto porque no cabe ninguna duda que, para que todos los miembros de una sociedad puedan vivir los principios, los valores y las normas morales establecidas o acordadas por consenso, como hemos señalado, se han de crear también las posibilidades que efectivamente lo permitan⁵². Por ejemplo, no podría establecerse como norma moral “no robar” cuando hay miserables que no les queda otro camino que robar para sobrevivir, ya que si se estableciese dicha norma, robar no sería del todo reprochable desde el punto de vista ético porque los individuos sumidos en la miseria podrían razonar violar una norma que corresponde a un valor de menor estatus moral para defender otro de mayor estatus, al menos de acuerdo a nuestra escala de valores; es decir, sacrificarían el respeto (en este caso aplicado a la propiedad privada) por la vida, el máximo valor moral⁵³. Por tanto, adoptar esa norma implicaría contar con las posibilidades reales para cumplirla de modo que nadie se vea obligado a violarla. En definitiva, lo que quiero sostener es que el ordenamiento moral supone también al menos crear un ordenamiento económico y político afines. No hay otro camino, a no ser que se haga como suelen hacer sin escrúpulos algunos líderes religiosos que se las ingenian para mantener a los miserables con la voluntad dispuesta a soportar el sufrimiento en esta vida con la esperanza de que en la otra puedan heredar el reino de los cielos. Algo que no es ninguna garantía para que efectivamente vivan moralmente en una sociedad concreta, como los hechos lo han demostrado en todos los tiempos y lugares.

Una idea implícita que encontramos en la visión estructural de lo social de Marx es que lo económico decide poderosamente el comportamiento de los individuos, porque responde a la satisfacción de las necesidades primarias, de las que depende toda otra necesidad, no en cuanto que las necesidades económicas las origine, sino que no se darían sin que éstas sean satisfechas en los niveles básicos. En ese sentido, lo político, lo jurídico y lo ideológico son algo ulterior, aunque decidan también el comportamiento de los individuos. Por eso el orden económico tiene prioridad para el establecimiento del orden moral y lo tendrá también el orden político y jurídico en la medida guarden una estrecha relación con lo económico. Desde luego, la bondad de todos estos órdenes sociales dependerá de su conformidad con la racionalidad moral, entiéndase aquí en su acepción ética, razón por la cual el reacomodo de lo social tendría que hacerse desde una perspectiva moral.

La Ética ha de suponer que moralmente todos los individuos somos iguales, que merecemos la misma dignidad humana. Las diferencias que se observan son contingenciales, resultado de

⁵² No tiene sentido que una sociedad posea una moral cuando ésta no puede ser practicada por todos sus miembros. La falta de las condiciones para ser asumida de igual forma por todos los individuos llevaría automáticamente a la diferenciación en el comportamiento que provocaría una fragmentación social.

⁵³ Por supuesto, al menos en principio robar sería justificado moralmente hablando al no quedar otra salida, como si el individuo que lo hiciese no encontrase empleo, no tuviese nada que vender y nadie le prestase o le diese lo que necesita, incluso al pedir. En nuestra perspectiva ética, echarse a morir por hambre en medio de otros a los que le sobran los bienes no es una opción de libertad. Podríamos preguntarnos si lo sería en el caso de que esos otros solo tengan lo que ellos necesitan para su propia sobrevivencia, como al hallarse perdidos en un desierto o naufragar en altamar. Aun así, no es una opción, simplemente tocaría asumir el límite que niega la libertad, como lo hemos referido al hablar de la eutanasia. Volviendo al primer caso, hemos de agregar que, en el marco de una sociedad, el mayor problema moral más bien se daría en los otros si pudiendo ayudar no lo hiciesen, dado que con la omisión dejarían de cumplir los valores que moralmente se les presentan como deberes, comenzando por la vida, seguido por otros como la solidaridad, la caridad y el servicio. Previendo un problema de este tipo, una sociedad éticamente ordenada tendría que modular la economía y la demografía, adecuando la población a los recursos disponibles, pudiendo implementar por ejemplo una mayor carga impositiva a los de mayor ingreso para cubrir las necesidades de los miserables o el control de la natalidad. La misma falta ética habría que verla en los funcionarios del Estado al no garantizar los derechos humanos de los pobres o al no utilizar el poder para adecuar los diferentes intereses de los individuos.

circunstancias socio-históricas que hay que corregir⁵⁴. La economía ha sido y es la principal promotora de la desigualdad. La igualdad ética de la que hablamos no es reparto de bienes, ni de honores ni de poder, es la condición de todo ser humano de ser sujeto efectivo de moralidad, pero para que pueda serlo debe contar con las condiciones de posibilidad requeridas. Esto significa que ser moral no puede ser realidad solo para unos y para otros nada más un soñado ideal. Por tanto, nadie debe ser obstáculo para el otro, ya la misma obstrucción es inmoral. Entonces, la moral se convierte así en una posibilidad real en todos los individuos, en virtud de la cual puedan gozar de los bienes que trae consigo, dado que en ella se juega el gran proyecto humano. Históricamente, en ninguna sociedad ha importado tanto esto, los grupos de influencia han introducido valores y normas sin mayores miramientos. En otras palabras, por decirlo de alguna manera, la Ética exige a la economía y lo mismo a la política y al derecho erradicar todo aquello que desiguala o imposibilita vivir moralmente. Casi en su generalidad, nuestros sistemas económicos, políticos y jurídicos se decantan por los privilegios selectivos, que se otorgan de acuerdo al acceso a los círculos de poder, no con base a criterios de participación estandarizada. Esto ha hecho que el beneficio sea coto de unos pocos. Entonces, los no privilegiados se comportan moralmente cuando pueden, cuando las circunstancias se lo permiten. Esto quiere decir que en igualdad de condiciones todos tendrían la misma posibilidad de practicar los valores y las normas morales y encaminarse a su proyecto humano. Y este es el punto capital en nuestra perspectiva, porque la moralización no es vista como aquello que hace medianamente bueno a un individuo o que deja de ser una amenaza para los demás; primordialmente es cuestión de realización personal, es el camino que lo lleva al ideal de sí mismo. Digamos que en la moral cada individuo se juega proyectivamente su esencia. El problema que queda a opción de los individuos es el ritmo de su progreso moral tras dicho proyecto. Eso no puede ser impuesto no solo porque éticamente no sería justificado sino porque no podría lograrse por esa vía, requiere de la voluntad libre o de la libertad querida. En realidad, el verdadero problema que podría darse es que un individuo no solo no quiera orientarse moralmente, sino que rompa sistemáticamente los deberes morales. Sin duda alguna, este sería un caso de anormalidad y tendría que tratarse como las distorsiones sociales, solo que su corrección sería moral en lo que tiene de moral. En muchos casos estas anomalías tienen a la base deficiencias en los procesos de socialización y de formación humana, cuando no son físicas. Estos casos, en cuanto sean problemas morales, quedarían reservados para lo que más adelante llamaremos el control ético.

Teóricamente, si tuviésemos que rehacer lo social para resituar lo moral, podríamos preguntarnos ¿qué orden habríamos de darle?; por supuesto, nos referimos a un orden lógico de importancia que garantice su bondad. Ahora podemos decir que primero hemos de establecer el ordenamiento moral porque en éste se define el proyecto humano que se quiere ejecutar, es decir, lo que queremos ser o hacia donde queremos llegar⁵⁵. No hay otra cosa más importante en la vida de los seres humanos que esto. Es la existencia vista en su totalidad, otorgándole pleno sentido. Con lo cual se supera lo que comúnmente vemos por doquier, esto es, abandonar a los individuos a su propia suerte, con la pobre posibilidad de arrancar de unas mezquinas circunstancias creadas a conveniencia de unos pocos tan solo migajas de realización y felicidad. Luego, con base en esto, sin salirse de lo posible, habría que idear un sistema económico que aporte las condiciones materiales requeridas; en seguida, erigir un orden jurídico que garantice el cumplimiento de las exigencias básicas de la convivencia y responsabilidades con el entorno y, por último, el sistema político que ha de procurar todos los

⁵⁴ Entiéndase aquí que no nos referimos a una igualdad matemática, como si todos debemos tener siempre la misma medida, eso no solo es imposible sino representaría un obstáculo para los que quieran avanzar rápido. Sería absurdo frenar al progresista en pro del retrasado, por su ruindad o pereza.

⁵⁵ Pareciese que el ideal de un proyecto humano propiamente corresponde elaborarlo a la Antropología, pero no es tan así, porque es necesario tomar en cuenta el *deber ser* de las acciones, en su estricto sentido moral, lo cual es competencia de la Ética. Desde luego, para ello la Ética debe auxiliarse de las ciencias humanas y de las ciencias naturales, como lo hemos evidenciado en el desarrollo de nuestra perspectiva artificial. En todo caso, pudiese hacerlo la Antropología, pero de igual forma necesitaría de la Ética.

anteriores; aunque el orden político podría ser igualmente anterior al jurídico dado que éste es resultado de su competencia. Por supuesto, no se trata de un orden temporal a seguir sino de un orden lógico, que determine la coherencia que ha de tener. En el orden temporal cabría pensar que lógicamente primero se habría de establecer el sistema político, pero en rigor tampoco es del todo cierto porque éste ha de suponer en alguna medida el orden jurídico y moral y el sistema económico; por tanto, es una construcción más bien congénere, que debe de hacerse con criterios morales. Evidentemente, ordenar lo social resulta más fácil ahora que ya se tiene una base del mismo, cosa casi imposible de hacerla en otro tiempo al ritmo del apareamiento de las distintas esferas. Por eso en el curso de su desarrollo histórico vemos puros ensayos plagados de errores. En las últimas décadas, los Derechos Humanos formulados y promovidos por la Organización de las Naciones Unidas han sido el núcleo desde el que han tendido a estructurarse los sistemas políticos, jurídicos y económicos, pero eso es insuficiente, se requiere de un modelo moral completo para que produzca los efectos que impacten sustancialmente al ser humano de la mejor forma posible. Si se quiere, en perspectiva radical y holística del bien, los Derechos Humanos, tal como hasta ahora se han formulado, no serían más que un esbozo germinal del bien; en cambio, lo moral, tal como se plantea en nuestra visión, es lo que le da el carácter más perfecto y acabado.

Otorgar a lo moral un lugar primario significa ocupar el centro porque es desde donde propiamente compete definir el proyecto humano como el gran fin deseado. Por consiguiente, al ser ese bien el que debe perseguirse, todo lo demás de lo social fungiría como medio e impulso que dinamice y facilite el tránsito hacia dicho fin. Solo de esta manera podría hablarse de la humanización de lo social. Hasta ahora, en la práctica, la economía y la política no se han considerado así, se han tomado como fines en sí mismos, relegando lo humano. No se diga del derecho, en su conjunto se ha mostrado como una fuerza coercitiva vana porque no ha garantizado ni siquiera el bienestar humano básico o inmediato en la mayor parte de las sociedades del planeta. Otro tanto ha ocurrido con lo ideológico, por ejemplo, la ciencia no ha dejado de estar más al servicio de los intereses económicos de las grandes empresas; y la religión, no ha sido más que una forma de brindar comodidad a los grandes dirigentes, haciendo muy poco por las masas de seguidores pobres. Marx habló abundantemente de la humanización del ser humano, de la sociedad y sobre todo de la economía, pero a mi ver uno de los grandes vacíos y que en buena medida supuso el fracaso en la aplicación de sus ideas fue el no haber fundado sus buenos propósitos en una moral ampliamente detallada. Sus alusiones a la ética revolucionaria son vagas y superficiales, con poco sentido operativo, y de hecho las formas históricas que se le dieron a sus ideas mostraron esa carencia.

Históricamente, los sistemas económicos se han erigido casi de forma independiente de lo moral. Son los grupos o clases sociales vencedoras en sus pugnas por el control de la producción, de los mercados y de la posesión de los recursos las que terminan imponiéndose. De este modo, casi siempre ha sido la moral la que ha tenido que adecuarse al modo de producción, que a través de los sistemas educativos formales han logrado que la moral termine justificando las prácticas económicas. Por eso en el modo de producción capitalista predomina una moral de corte capitalista. Lo mismo sucedió con los socialismos históricos, se intentó implantar una moral socialista. Sin embargo, bajo ningún punto de vista es esto apropiado, ya que la moral no es un ordenamiento legitimador de las actividades económicas como tampoco de un tipo determinado de dominación. Por tanto, debe ser al revés, es decir, la moral es la que debe modular el modo de producción, puesto que la moral está al servicio de la humanización del ser humano, tanto individual como socialmente considerado.

Otro tanto ha sucedido con los sistemas políticos. Los seres humanos en el decurso de su historia han puesto en marcha sistemas políticos con poco miramiento a lo moral. Algo que ha resultado peor cuando los actores políticos han desplegado sus prácticas al margen de toda moral. En los actuales regímenes democráticos, esto comienza desde muy temprano, con la elección de candidatos y la propaganda desplegada en las campañas políticas, prosiguiendo del mismo modo ya en el ejercicio

del poder. Los ciudadanos suelen expresar esta distorsión manifiesta con la frase coloquial: la política es sucia. Si lo vemos en términos comparativos, todavía hemos de decir que los imperios son los grandes prototipos de este modo de obrar. Por eso al no corregirse terminan sucumbiendo en la ruina. Una actividad política o económica impuesta por los grupos dominantes, sin moral, no es sostenible por mucho tiempo. Esto porque lo malo termina siendo víctima de su propia autodestrucción, cuando no vencido por una idea de lo bueno, aunque eso bueno no sea todavía lo bueno ideal.

Podríamos preguntarnos ¿qué modelo económico resultaría de un orden social centrado en lo moral? A ciencia cierta, es difícil de pre-verlo desde ahora. Lo más seguro es que tendrían que hacerse múltiples ensayos, hasta encontrar el modelo más apropiado. Lo mismo sucedería con el modelo político. A la altura de este análisis no es posible vislumbrarlos con precisión. Pero es una tarea a asumir. Lo que por ahora sería completamente claro es que tendría que ser un modelo al servicio del ser humano. Marx vio esta posibilidad y a su propio criterio propuso un modelo económico de tipo comunista, y aunque trabajó enormemente en lo económico no se atrevió a elaborar un diseño al detalle. Los ensayos llegaron posteriormente, con el triunfo de las revoluciones de izquierda en muchas partes del planeta, desde la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, pasando por Europa oriental hasta Asia, América y África. Sin embargo, ni uno solo ha podido cuajar en su estado puro, al menos alcanzar lo que deseaba Marx: la humanización plena del ser humano individual y genéricamente considerado, que le depara la mayor felicidad. La ex URSS tuvo el tiempo suficiente para mostrar la eficacia de un modelo comunista, pero no lo logró; China lo sigue teniendo hasta hoy y no se vislumbra nada prometedor. En una y otra nación la eficacia más bien ha apuntado a un cierto desarrollo económico que no necesariamente se ha traducido en bienestar humano para todos. En todo caso sus logros no han dejado de ser parciales como lo son en las mejores expresiones del modelo capitalista, nos referimos principalmente a Estados Unidos de América, Japón, Alemania, Inglaterra y Francia; por supuesto, algunos países nórdicos nos ofrecen todavía resultados más atractivos de bienestar humano y social pero tales sociedades, al menos en las formas actuales, tienen a la base una economía mixta o lo que suele llamarse también economía social de mercado, una mezcla de razgos capitalistas y socialistas. No obstante, seguimos preguntándonos por el modelo que ha de traer todo lo que esperamos. Ese paradigma se ha de construir teniendo todas las premisas, en las que lo moral sea la central. Como ya aludimos, Marx intuyó la importancia de la Ética, pero tal como aparecen las referencias en sus escritos, la colocó al servicio de lo político en su lucha contra el capitalismo y la instauración del comunismo. Es decir, la vio como un arma poderosa en manos de los obreros revolucionarios. El quiebre se daría en que una vez logrado el objetivo político ya no cuenta más como algo decisivo en lo sucesivo. Y en efecto así resultó en los regímenes comunistas, la moral en su sentido estricto fue puesta de lado y eso explica toda la suerte de distorsiones que sufrieron. Reitero, esto no significa que no hayan logrado cosas buenas. Simplemente se trata de la evidencia de que no se fue consecuente en todo el proceso revolucionario.

La idea implícita de un modelo comunista en la visión marxista, y me refiero a la del propio Marx, y no tanto a la de sus seguidores, es atractiva pero difícil de operativizar porque no ha logrado armonizarse con las pretensiones individuales de los que dan cabida al impulso personal de ir más allá del común de los individuos. En Ética, por prestar términos, es esa diferencia entre la “moral cerrada y la moral abierta” o la “moral de mínimos y de máximos”. Económicamente hablando el problema que se presenta es que los recursos materiales tienen un límite, siendo imposible que en una sociedad concreta, situada en un territorio determinado, unos pocos individuos lleguen a poseer casi la totalidad de los recursos y al mismo tiempo que la mayoría de individuos puedan sobrevivir con muy pocos. Esto es ni más ni menos que el problema en el capitalismo. Pero de igual manera, lo contrario, es decir, la posesión colectiva de los recursos, que es sinónimo de que cada uno crea que los posee todos pero en realidad lo que tiene es muy poco, negándose la posibilidad de aumentar su patrimonio, lo cual es el gran problema en el comunismo. En casi todos los ensayos reales, la mayoría de pobres no ha dejado de ser pobre tanto en el capitalismo como en el comunismo, lo que pudiese

sentir de realización personal no ha pasado de ser una mera ilusión, disfrazada de la esperanza de un mundo mejor que nunca termina de llegar. Que los extremos sean aberraciones no puede desestimarse. El problema podría verse resuelto desde la Ética artificial al postular que el gran objetivo humano es la realización de su proyecto y, por tanto, que esa es la mejor riqueza. De esta manera el modelo económico tendría que irse perfilando de acuerdo a estas exigencias. Incluso es hasta posible que la conciencia que se vaya formando en los individuos sobre esta nueva forma de moralidad y su correspondiente práctica vayan al mismo tiempo forjando el modelo económico apropiado. Pues, es también enteramente posible que el cambio social se dé desde lo moral, como en alguna medida lo encontró Weber con la moral protestante en el quiebre del feudalismo y el surgimiento del capitalismo, aunque Marx subraye a la raíz del mismo proceso circunstancias meramente económicas. Ambas vías y otras pueden estar implicadas a la vez. Nuestra moral, en nada se parece a la moral religiosa del protestantismo a la que se refirió Max Weber.

En fin, el marco social general debe hacer posible que los individuos vivan moralmente. Sin embargo, no tiene que ser tan determinante que sea el único responsable de cambiar al individuo sino ser también algo abierto a que los individuos lo cambien cuando lo crean conveniente, al superarlo en cada momento de su desarrollo histórico por encontrar mejores elementos para la marcha hacia las metas y el fin propuesto en el proyecto humano. Hay aquí visos de una clara diferencia con las visiones marxista y funcionalista del cambio social, ya que el motor ahora es un impulso moral del mismo ser humano hacia su propia grandeza.

Importancia de lo moral en lo social

Históricamente, lo moral, al menos en lo que hace a la moral concreta, ha recibido diversas valoraciones, cada sociedad ha tendido a apreciarla de acuerdo a las necesidades que ha tenido de ella, pero sobre todo a la importancia que le han atribuido los individuos por su utilidad en la formación humana y social. Esto en alguna medida lo prueba el puesto que se le ha asignado en la estructura social. Así, como se ha aludido, ha sido considerada como parte de lo ideológico o como algo muy próximo al derecho o como un elemento de la cultura. Esto no solo es teoría sino hechos, es decir, la constatación que hacen los teóricos en la realidad en sus investigaciones, aunque haya que decir que los intentos a que nos referiremos llevados a cabo desde la Sociología no contaron con el instrumental teórico y metodológico apropiado.

Karl Marx, presumiblemente basado en sus constataciones, le asignó un carácter ideológico, supuestamente porque como *deber ser* es de naturaleza ideal, es decir, es idea, una concepción del comportamiento humano deseado. De hecho, todo código moral en toda sociedad humana así tiende a entenderse, por eso su práctica no es un hecho enteramente consumado sino sobre todo una aspiración. Sin embargo, el problema no es que sea de orden ideal sino el papel efectivo que juega como tal. En este sentido, lo moral no ha sido tan decisivo en su influencia en el descenso de lo social, es decir, desde la cúspide de la superestructura hasta la infraestructura; puesto que ni lo político, ni lo jurídico y menos lo económico han experimentado su modelación. Esa relativa importancia práctica, manifiesta en lo real, la vemos expresada en el mismo Marx a la hora de asignarle una importancia teórica. Tal es así que el propio Marx no se preocupó por estudiar más a fondo lo moral ni por diseñar una teoría general de lo moral. Sus ideas morales son muy pocas y se encuentran dispersas en algunas de sus obras, especialmente en los escritos de juventud. Incluso podríamos decir que a partir del *Manifiesto del Partido Comunista* lo político, exactamente en lo que tiene que ver con la praxis revolucionaria, no estará marcada significativamente por la moral. Ya en esta obra el espíritu que late en todo su desarrollo se puede recoger en el párrafo final: “Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados

derrocando por la violencia todo el orden social existente⁵⁶; pese a sus referencias en otros escritos a que la moral comunista debía ser un arma poderosa en manos del proletariado en su lucha por la liberación y la instauración de la sociedad comunista, al tiempo que aseguraba que es en estos procesos que nace esa nueva moral justa y humana. No se diga en el pensamiento posterior que le dio continuidad, especialmente la línea estalinista, donde hallamos un divorcio claramente establecido entre política y ética, al mejor estilo maquiavélico. De otra manera no podría haberse llegado a una concepción beligerante de la lucha de clases y menos a la lucha armada como modo de hacer la revolución. Los desarrollos constatados sobre el terreno son elocuentes, donde el asesinato y la destrucción fueron parte de la actividad revolucionaria en la conquista del poder. Ahora, *post festum*, podríamos preguntarnos si esa era la única o la mejor forma de lograr los cambios necesarios. Sin duda alguna hemos de responder que no. La historia nos muestra que el ser humano muchas veces ha tendido a creer que la fuerza se contrarresta con otra fuerza y se supera con una fuerza mayor⁵⁷, despreciando el recurso a la creatividad reposada y sobre todo ética. Esto en nada legitima lo opuesto, es decir, la dominación capitalista, pues simplemente es la otra cara de la misma moneda. Ambas han sido formas erróneas de buscar lo conveniente para el ser humano.

Max Weber, por su parte, encontró que lo moral estaba muy ligado al derecho, tan solo con límites graduales; estimando que las normas morales son máximas de conducta condicionadas por la religión y los convencionalismos, parecido a la evolución que ha seguido el derecho al provenir de la costumbre y también de los convencionalismos. A su juicio, tal cercanía lo probaría el hecho de que no hay ningún precepto moral, de importancia social, que de alguna manera y en algún lugar no haya sido un precepto jurídico⁵⁸. Que exista una cercanía al derecho es evidente, teóricamente suele decirse que la moral está a la base del derecho, pero en realidad esto ha sido más una expresión formal, porque el ejercicio del derecho no ha sido tan así. Todavía en la actualidad no es raro encontrar por doquier que especialmente la actividad legisladora y la aplicación de las leyes suelen seguir cursos bastante al margen de lo moral. Sin embargo, con su aseveración, Weber estaría percibiendo una condición un tanto informal de la moral, es decir, carente de una definición específica o al menos que pueda situarse en un estatus de preferencia. Cosa no del todo difícil de notar incluso hoy en la mayoría de sociedades del mundo. El común de la gente tiende a identificar con facilidad los rasgos del derecho, pero no así los de la moral. De hecho, en muchos países de los llamados en vías de desarrollo, en la educación formal pre-universitaria se enseñan ciertas leyes, las prescripciones fundamentales de las constituciones y de algunos códigos, y nada o casi nada expresamente de moral. Por esa razón los individuos no pueden nombrar un valor o una norma moral. Sin embargo, los hallazgos de Weber fueron un poco más allá de Marx en la importancia concreta otorgada por los individuos a la moral, al estimar que ésta ha ejercido un papel determinante en la formación del modo de producción capitalista. Pues, constató que la moral protestante, sobre todo en su versión calvinista, no despreciaba las actividades profanas, que ponía el empeño en el trabajo y que conjugaba la acumulación de riqueza con la disciplina en el ahorro, llevando a la acumulación originaria de capital que permitió dar el salto a la producción y adquisición de tecnología, misma que estuvo a la base de la producción a gran escala⁵⁹. Obviamente, en cuanto se trata de grupos religiosos cristianos es comprensible que lo moral posea un lugar estimable. Cosa no extensible para grupos no religiosos. Aunque valga decir que, en el mismo protestantismo, y ahora tomado en general, lo moral no es tan decisivo para el propósito mayor de la salvación, porque lo que cuenta es la fe, *sola fides*.

⁵⁶ MARX, Karl – ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Pág. 66-67. Es necesario ver la connotación que se le da a derrocar por la violencia.

⁵⁷ Tesis aducida por Maquiavelo. Ver *El príncipe*. Cap. XIX. Págs. 136-137.

⁵⁸ Cf. WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Pág. 263.

⁵⁹ Cf. WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Págs. 125-156.

Talcott Parsons, acomodando sus observaciones empíricas en su modelo teórico de corte sociológico, consideró lo moral como algo cultural, dado que sus elementos constitutivos: los valores y las normas, al ser pautas reiterativas del comportamiento social forman parte de la cultura de una sociedad. Del mismo modo, Parsons creyó que la cultura ejerce una gran influencia sobre los diversos elementos de lo social o del sistema de la acción⁶⁰. Claro, la cultura no solo son los valores sino también el acervo de conocimientos y representaciones simbólicas que existen. Pero, pese a la creencia de que Parsons tenía una idea muy nítida de los distintos niveles del análisis social, así como de su interrelación⁶¹, a nuestro ver no disgregó sus componentes en desarrollos exhaustivos, de modo que lo moral quedó vagamente difuminado y sin poder permitírnos ver su precisa incidencia en el todo de lo social. En su momento, si hubiese tomado cualquier sociedad, con facilidad hubiese observado que en la realidad lo moral no ha sido más que un código que ha pervivido junto a otros códigos sociales como el jurídico, el religioso y el que constituyen las costumbres y las tradiciones. Y en ese darse de uno y otro, lo moral no ha sido el que ha ejercido la mayor influencia. Han corrido casi paralelos como si se tratase de caminos separados que llevan a distintos lugares. No se diga el impacto que lo moral ha tenido en todos los sistemas de la acción social. Por los datos que la investigación histórica nos pone a la mano, hemos de decir que por doquier lo económico y lo político particularmente han sido escasamente tocados por lo moral; y en el peor de los casos vemos no tanto que lo moral haya incidido sino que se ha dejado modular por prácticas económicas y políticas no enteramente buenas. De este modo lo moral no ha sido un factor orientador sino orientado. Por eso encontramos morales concretas ajustadas a cada tipo de sociedad. Esto ha hecho que la moral no sea más que un código legitimador de un estado de cosas vigentes, sin mayor relevancia. Parsons no ve esta condición porque prefiere creer que todos los sistemas de la acción se ajustan funcionalmente en pro de la estructura del mundo de lo social y que los elementos que dejan de ser útiles simplemente son eliminados; eso querría decir que el mismo dinamismo de lo social se autocorriga. Sin embargo, desde nuestra visión, hemos de señalar que de ser así el sistema entero podría hallarse encerrado en un círculo vicioso, imposible de ser superado si no hubiese un referente que mostrase lo bueno con independencia de los componentes del sistema general, capaz de orientarlos positivamente. Y ese rol justamente es el que por su carácter bondadoso por antonomasia creemos que debe asignarse a lo moral. Los múltiples problemas que han irrumpido en todas las sociedades, y con más evidencia en las contemporáneas, niegan la razón a Parsons. En cambio, lo moral concebido en nuestra visión artificial no se presta para ser manipulado por ningún otro elemento de lo social. Precisamente porque su bondad sería determinada por la razón proyectada desde lo que aquí hemos llamado la moralidad.

De este modo, dichas consideraciones nos revelan que lo moral ha sido relegado en extremo, al ocupar un lugar marginal. Y creemos también válido decir que como posiciones teóricas que subsumen lo moral contrastan con las visiones filosóficas, donde lo moral ha sido más ponderado. Obviamente, la Filosofía ha sido el mejor lugar para hablar de lo moral, entiéndase propiamente como *deber ser*. En este sentido, aunque Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, entre otros, dieron gran importancia a lo moral, es Johann Gottlieb Fichte quien desde las últimas décadas de la modernidad formuló la valoración más amplia y nítida de lo moral. Personalmente, el camino que siguió fue distinguir y relacionar en su justa medida saber y hacer, la vieja dicotomía entre teoría y práctica, asignando un orden de prioridad. Así, consideró que no obramos porque conocemos, sino conocemos porque estamos determinados a obrar; de modo que, la razón práctica, o sea el obrar, es la raíz de toda razón. En otras palabras, el obrar es el fundamento de toda actividad humana. Por tanto, dado que el ser humano con dicha actuación busca su auto-realización, es a eso a lo que viene a ayudarle la moral⁶²; por eso todo el obrar constituye el campo de la moral. Idea que encaja perfectamente con nuestra perspectiva. Más recientemente, Xavier Zubiri otorgará a lo moral un sentido también muy

⁶⁰ Cf. PARSONS, Talcott. *Op. Cit.* Págs. 24-25; 42.

⁶¹ Cf. RITZER, George. *Teoría sociológica contemporánea*. Pág. 117.

⁶² Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *Op. Cit.* Págs. 128-129.

amplio. Pues, dirá que el ser humano es constitutivamente moral, es decir, lo moral constituye uno de sus atributos fundamentales. Esto es así porque al hacerse a sí mismo o al hacer su vida se enfrenta con posibilidades, teniendo que elegir unas y rechazar otras. De modo que la figura que adopte en cada acto vital suyo depende en gran parte de sus decisiones⁶³. Visto así, lo moral no tendría un campo tan acotado, se da en todo el obrar humano en que está en juego el elegir entre el bien y el mal, en lo que corresponde a la adquisición de las propiedades que conforman la parte de la sustantividad humana adquirida por apropiación. Desde luego, ya hemos señalado que no estamos del todo de acuerdo con Zubiri en los límites de lo que estrictamente ha de entenderse por apropiación y lo dado naturalmente en el ser humano; precisamente porque en nuestra óptica aún lo natural puede y debe ser afectado por las decisiones en orden al gran proyecto y, por lo tanto, entrar en la esfera de influencia de lo moral. Por ejemplo, crecer a una altura y peso determinado, desarrollar habilidades corporales o predisponer el organismo a resistir ciertas enfermedades, etc. Es decir, lo que se puede hacer con la manipulación genética y orgánica en general. Por lo que lo que parecería ser una actividad meramente natural en cierta medida ya no lo sería. Lo natural o todos los procesos fisiológicos pueden ser artificialmente condicionados a un propósito determinado, y eso es mejor que dejarlos a su propio dinamismo.

Desde luego, lo moral no es simplemente lo que dicen las visiones sociológicas ni lo que hasta ahora se ha dicho filosóficamente. Es algo más. A nuestro ver, lo moral coloca al ser humano en el justo lugar que debe ocupar, por ser no solo un ser que obra sino una realidad prospectiva, abierta cada vez más a un plus, es decir a la perfección de sí mismo. Esto es así, porque lo moral es lo que con más propiedad lo sostiene sobre lo valioso. Y correspondientemente, la Ética ahora tendría que ver al ser humano no como objeto de una especulación teórica moral sino sobre todo de cara a la práctica, al hacerse de sí mismo, en ese tránsito difícil que va del *ser* al *deber ser*, que solo en el progreso moral el *deber ser* parcialmente, es decir en forma gradual, se va convirtiendo en un nuevo estado del *ser*, transcurriendo ambos en una dialéctica indefinida siguiendo el ritmo de la perfección infinita del ser humano.

En este sentido, lo moral se da indistintamente en los diferentes campos de lo social y de lo natural, es decir, en el rejuego del ser humano en el todo de la realidad. Por eso mismo, construir lo moral implica fundamentalmente una teoría antropológica, es decir, una concepción del propio ser humano, no solo que explique lo que realmente es sino que lo conciba como un proyecto: lo que es y lo que todavía no es pero que puede y, por tanto, debe ser. Esta teoría antropológica lleva forzosamente a completarse con una teoría social, es decir, de la sociedad, como el marco en que todo individuo se da para desarrollar sus potencialidades más altas. Ambas perspectivas para corresponderse con más propiedad han de ser recogidas sintéticamente por una teoría de la historia, no solo como historiografía, que explique de dónde venimos o lo que hemos sido, sino como teoría historiográfica o filosofía de la historia, que muestre un sentido o hacia dónde vamos. En este marco humano-céntrico, todo lo social y lo natural ya como resultado del obrar humano no serían más que concreciones intencionadas, puesto que deberían seguir criterios ajustados a propósitos moralmente definidos. Lo dicho, todavía puede expresarse de una forma más radical, es decir, que toda la realidad puede ser moralizada. Por demás, esto en nada va en detrimento de la realidad. Todo lo contrario, es la forma de superarse a sí misma en lo que presenta como obstáculo para la vida que la anima. Es un hecho que la vida anima donde se da, y de su buena condición depende que lo haga de la mejor forma. Fechner vio un pansiquismo, influido por Spinoza y ciertas doctrinas orientales, que colocó a la base de sus ideas éticas⁶⁴ y solo en este sentido le daría la razón, porque es precisamente proyectados a esa nueva visión del universo que hablamos de una nueva moral. Si se quiere ser más explícito, la

⁶³ Cf. ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Págs. 343, 361-362.

⁶⁴ Cf. HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía*. Tomo II. Pág. 362.

diferencia fundamental con Fechner es que ese pansiquismo todavía no es una realidad sino una posibilidad. Por tanto, no sostiene lo moral como un hecho sino como una prospección.

Pero el ordenamiento moral-social no basta por sí solo para la efectiva práctica moral de los seres humanos, inmediatamente debe ser complementado con otra condición de básico rigor, consistente en armonizar todas las normas sociales en un horizonte común, de modo que no dispersen las exigencias o puedan éstas mostrarse como contradictorias, obstaculizando el proceso moralizador de los individuos.

Organización social-moral mundial

Es un hecho históricamente constatable que, desde muy temprano, cuando ya se pudo establecer relaciones inter-nacionales el mundo ha tendido a “ordenarse” a conveniencia de las naciones más poderosas, así se ha llegado a crear un estado social mundial de dominantes y dominados. Esto ha hecho que una sociedad particular de las que caen en la categoría de las dominadas, por todas las restricciones implicadas, se vea prácticamente imposibilitada a rectificar por sí misma el rumbo que ha de seguir. Nuestra propuesta ahora es señalar la conveniencia de una adecuada organización social mundial desde lo moral, como condición para el desarrollo sostenible de todo proyecto de humanización del individuo y de la especie.

Socialidad mundial

Como un logro del esfuerzo de la especie humana entera, ésta ha de expresar su socialidad en una organización racional del mundo, lo que significa que debe ordenar lo social, en todas sus dimensiones, por decirlo sumariamente lo que comprende lo político, lo económico, lo normativo y lo ideológico. Permitiendo que cada país se integre adecuadamente y desempeñe una función precisa, la más acorde a sus posibilidades. El caos es desfavorable y solo beneficia a los más aventajados.

Toda dominación externa es perjudicial para el país dominado, por lo que implica de control y apropiación de sus recursos, de la producción y de la orientación político-ideológica, la que a su vez de por sí suele suponer una dominación interna, es decir una parte afín que la legitima y coadyuva a sostenerla, por lo general a cambio de algún beneficio, pero la dominación en ambos niveles es la principal causante de la pobreza y el subdesarrollo, que en muchos casos motiva las rebeliones. Es probable que en la historia nunca hubiesen ocurrido éstas si no se hubiese dado la primera, al menos las rebeliones más importantes fueron una reacción a algún tipo de dominación.

Es importante reconocer que hasta el día de hoy ha habido un notable progreso en esta socialidad mundial, el hecho de la formación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) es un buen punto de inicio, desde donde se han posibilitado significativos avances en las relaciones políticas interestatales, en la creación de un incipiente derecho internacional y la puesta en marcha de programas de ayuda mutua y acuerdos sobre los problemas globales, pero todo esto todavía es insuficiente, no solo por lo imperfecto de sus diseños sino por el limitado alcance que tiene. En lo concerniente al comercio y al medio ambiente es donde ha habido menos progreso, por seguirse sobreponiendo los intereses de las naciones ricas y de las empresas transnacionales.

Un concepto puesto de moda en los últimos tiempos que recoge el impulso de la socialidad humana hacia la generalización de todos los procesos sociales es el de globalización, pero como podemos ver por ahora éste no implica de por sí un orden claramente definido, pues junto a los moderados esfuerzos por lograr relaciones armónicas y solidarias entre los pueblos anida un impulso irracional, puesto de manifiesto sobre todo en la internacionalización de los capitales y de las mercancías que no tienen otro propósito que la generación de riqueza para unos pocos. Con mucha razón Adela Cortina ve con buenos

ojos la globalización porque podemos sacar ventaja de ella, en la medida eduquemos en la ciudadanía cosmopolita que nos lleve a construir juntos el mundo⁶⁵. Igualmente, como fenómeno con esa tendencia inevitable en el presente y futuro, la constatación de Niklas Luhmann es pertinente al afirmar que a diferencia de los sistemas sociales ciudadanos de la antigüedad, que eran autárquicos, al menos en la medida ofrecían al ser humano lo necesario para el manejo de la vida, nuestro contexto, la sociedad moderna, es diferente. Por eso, en ese pasado la idea de mundo que se tenía era un *agregatio corporum* o multiplicidad de pueblos, en cambio ahora que para ciertas prácticas no existen límites regionales puede hablarse de *sociedad mundial*. Sin embargo, ésta, que por hoy posee una indeterminación interna de posibilidades, tendría que definir su destino mediante la auto-organización, en lo que el nivel de desarrollo alcanzado nos da la capacidad suficiente para la *autopoiesis* de dicha sociedad⁶⁶. Nosotros preferimos entender y orientar la globalización en el horizonte de una sociedad mundial, respecto de la cual no hablamos de auto-reproducirse de cualquier manera sino siguiendo una organización, entendiendo ésta no solo como medio sino también como cuasi-fin, en pro del desarrollo humano que corresponde a la moralización. Por tanto, se trata de expresar la socialidad en la creación de una sociedad humana universal, que sea al mismo tiempo condición de posibilidad y fin.

La pluralidad unitaria

Si el mundo se organizase socialmente en función de lo moral, nada bueno sería puesto en peligro, ni en el individuo ni en la sociedad particular. No es cuestión de construir una sociedad mundial uniforme, sino de crear unas disposiciones que faciliten la búsqueda humana de lo mejor posible. La pluralidad societal no solo es inevitable sino provechosa, pero ante el peligro de aislar lo diferente o negarlo, ya sea actuando como agente o sufriendo como paciente, es conveniente procurar la unidad de todas por lo que facilitaría la convivencia y la ayuda mutua. Es lo que llamaremos la pluralidad unitaria o unidad en la pluralidad o en la diversidad.

Ya Kant se refirió a un cosmopolitismo, es decir, a una coalición de todos los individuos que conforman la especie que llevara a la creación de una sociedad civil universal, perseguida como destino de la especie humana⁶⁷. Esto porque el hombre no está destinado a pertenecer a un rebaño sino a una comunidad organizada, única en la que puede procurar el bienestar deseado, buscado y merecido. Sin embargo, es un hecho inevitable la diversidad social, por lo cual entendemos el modo de ser propio de cada sociedad particular. Frente a lo cual nuestra posición es que ésta no debe tomarse como condición que aisle y mucho menos que sea un obstáculo para las relaciones mutuas en orden a la ayuda recíproca. Los desafíos que presenta el desarrollo individual y social definidos en nuestra idea de moralización no es posible alcanzarlos sin los otros todos. Visto esto desde una perspectiva más restringida, es decir desde la cultura, Alan Touraine dirá que el multiculturalismo solo tiene sentido si se define como la combinación de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación⁶⁸. Se trata en el fondo de la afirmación de la misma pluralidad unitaria.

Es interesante como en el mundo de hoy hay experiencias concretas en países de enorme extensión territorial que ponen de manifiesto la posibilidad de lograr la unidad en la pluralidad social, como es el caso de los Estados Unidos de América y Canadá, mostrando la importancia que tiene para la convivencia y el desarrollo de sus pueblos. Will Kymlicka se habría referido a estos ejemplos mediante el término de multiculturalismo en su uso particular que lo relaciona con la multinacionalidad y polietnicidad⁶⁹.

⁶⁵ Cf. CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*. Ver cap. VII.

⁶⁶ Cf. LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Págs. 108-129.

⁶⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Págs.290-291.

⁶⁸ Cf. TOURAINE, Alan: *¿Qué es una sociedad multicultural?* Págs. 14-25.

⁶⁹ Cf. KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Págs. 26-46.

Esa supuesta unidad no tendría otro sentido que saberse parte de un todo orgánico, al cual se han de proyectar todas las sociedades con su riqueza particular en la forma que puedan ser recíprocamente útiles unas a las otras. En la perspectiva del desarrollo humano que aquí proponemos, toda sociedad requiere de las otras, de modo que, así como objetamos la autarquía del individuo también lo hacemos de la sociedad local.

Pero esta pluralidad unitaria debe ser tal que asegure la soberanía de los Estados modernos, para que existan verdaderas repúblicas, en que los pueblos se auto-determinen. La única influencia externa válida sería la que porta el bien, como por ejemplo la ciencia, la tecnología y la experiencia en la marcha hacia el horizonte humano, pero que se asume libremente. Los Estados se verían a sí mismos por lo que son, como agrupaciones humanas que llevan su propia marcha hacia el horizonte, que van por donde pueden y se refuerzan en lo que necesitan. Proceso en el que sean ellos mismos.

Sin embargo, puestas en relación las diferentes sociedades nacionales, podría parecer una amenaza la tendencia a la “homogeneización cultural”, la cual en sí misma no sería mala, siempre y cuando fuese voluntaria, resultado del contagio de rasgos de una sociedad que son atractivos o útiles a otra sociedad, que por demás nunca llegaría a ser absoluta o plena, porque incluso ni siquiera se dio cuando se intentó por la vía de la imposición de sociedades fuertemente dominantes como ocurrió en los diversos colonialismos del pasado, pues las mismas influencias no dejaron de ser matizadas por la idiosincrasia particular de la sociedad dominada.

Por referirnos también a algo tan decisivo como es la división social del trabajo a nivel internacional, ésta tendría que ser igual como debería serlo a nivel local, es decir, un Estado ha de prepararse para desempeñar un rol laboral o más que eso social de acuerdo a su preferencia, misma que debe ser coherente con su potencial y las necesidades propias y las de los demás. En la sociedad capitalista el mercado laboral suele imponer la demanda con lo que determina la oferta, pero ¿solo puede ser de esta manera? ¿Pueden los individuos y los Estados estar motivados a ser lo que quieren con independencia de un mercado que ve sobre todo la ganancia? Solo un nuevo orden de cosas y valoraciones puede mostrar la verdad, pero es presumible que los individuos y de igual forma los Estados respondan más bien a las necesidades que la realidad les presenta en su momento. Esto significa que una sociedad mundial verdaderamente humana produciría otra forma de desafíos, más acordes al ser propio del ser humano.

Cada una de las viejas tipologías de sociedad que ha tomado cuerpo en la historia no solo se ha derrumbado por la fuerza de la vanguardia promotora de la nueva sino también porque la mayoría de los demás actores sociales ya no la ven viable o le restan vigencia. Podríamos tomar todos los prototipos que han existido, incluyendo los actuales y los que han de venir, como ensayos que intentan encontrar la medida de lo más conveniente para todos. La misma experiencia nos demuestra que ninguna imposición es sostenible en el tiempo. ¿Es esto lo que pasó con el socialismo soviético y de todo el bloque socialista europeo? ¿Por qué no fue defendido por la mayoría de la población, y más todavía por los pobres a los que decía favorecer? ¿Es la evolución humana, condicionada por sus circunstancias, la que fija la medida? Paradójicamente podría decirse que hoy que el mundo necesita más socialismo o comunismo todavía existen individuos con suficiente fuerza que pujan por la concentración de la riqueza -de lo cual es ilustrativo poner a China como el mejor ejemplo actual-, porque siendo un hecho que a medida aumenta la población escasean los recursos, pero no ha llegado el momento decisivo de superar el modelo de la acumulación egoísta.

En el fondo, ésta fue la intuición de Marx al vislumbrar el desplome del capitalismo y que no fue suficientemente comprendida por sus seguidores, y que por la premura psicológica de los grupos revolucionarios que se preciaban de tener mayor conciencia social y los arrebatos políticos se buscó saltar las condiciones sin esperar o más bien procurar que éstas madurasen de la manera apropiada. En verdad,

la realidad les mostró esta evidencia. Por eso la tesis de Marx sigue vigente, pareciendo cada vez más clara, pues hoy por doquier más desfavorecidos, aunque con poca o ninguna formación política o económica, no quieren el capitalismo. Lo que Marx no especificó fue cómo tenía que prepararse la “clase enterradora” ni la medida de los pasos que habría que dar en la instauración de la alternativa. Habló de comunismo, pero no fue del todo explícito si debía tomarse solo como punto de inicio o definitivamente de llegada. En todo caso, se prestaba para un radicalismo tan extremo al no dejar abierta la puerta que fuera tan solo un final provisional, porque es imposible poder ver el futuro que debe recorrer la historia precisamente porque no tendría tope, salvo si la especie humana en un momento dado fuese destruida completamente. Un modelo de sociedad y, por tanto, su respectiva economía, siempre será relativo a las necesidades de progreso de los individuos. Como lo sostenemos en nuestra consideración, el individuo prima a la sociedad, si bien lo social, traducido en un tipo de sociedad, sea una dimensión del mismo, que deba tomarse también como un fin que hace posible todo otro fin.

El problema que habría que resolver en el mundo actual es la forma de apropiarse de las ventajas de la producción, porque es justamente esto lo que genera una desigualdad lesiva para los intereses de la mayor parte de las regiones del planeta y que provoca retrasos en el progreso moral y humano. Sobre lo cual es quizá imposible crear medidas de igualdad en el reparto, por eso no podrían hacerse con criterios de justicia sino de equidad.

Moral universal

Comúnmente, decimos que la moral no puede ser cosa de un solo individuo o que no tendría razón de ser si los individuos viviesen aislados unos de otros. En efecto, en principio, toda moral es social, porque la convivencia social la exige, no porque lo sea en exclusividad, apareciendo de modo formal cuando los individuos empiezan a con-vivir. Pudiendo admitirse que es primordialmente una exigencia de la vida social, ya que las relaciones interpersonales no podrían darse de forma constructiva si no están mediadas por reglas también sociales. Reglas que regulen los abusos a que son proclives los individuos cuando se sitúan frente a otros, pero también que muestren el mejor modo de comportarse para desarrollarse personalmente y como sociedad. Esto significa que el desarrollo personal y social guarda una relación muy estrecha. No precisamente en cuanto que sea lo mismo ni reductible a lo mismo pero que hay una cierta mismidad, dado que existe un sustrato común perfectamente identificable no solo supuesto sino perseguido por todos los individuos. Así lo social no es algo radical ni enteramente diferente de lo individual o personal. Pero el contenido de lo uno y lo otro que implica lo común que cae en la intersección debe definirse moralmente y el valor y función del mismo dependerá de lo que contenga. Esto nos lleva a afirmar que no habría una moral como moral concreta que emerja naturalmente. Hasta la más simple moral sería una construcción intencional de los individuos. Otra cosa es la orientación y el alcance que se le dé. Si quisiésemos ilustrar esto, podríamos decir que en el clan más remoto de África los individuos adoptan ciertos valores y normas morales pero que por su simpleza no son suficientes para desarrollarse significativamente ni como personas ni como sociedad, lo que muestra que si bien pueden lograr la buena actuación y armonía social no bastan si no constituyen un código axiológico-normativo que oriente y lance a los individuos hacia un horizonte que eleve su condición humana. Desde este punto de vista, la moral existente no solo en el supuesto clan sino en toda sociedad ha jugado un papel decisivo en lo que los individuos han hecho de sí mismos y de su entorno social.

Para confrontar lo dicho y reafirmar esa importancia decisiva que atribuimos a la moral, podríamos preguntarnos si pudiese hablarse en algún sentido de moral en el hipotético caso de que cada individuo viviese separadamente en el mundo. A lo cual hemos de responder que sí, porque seguiría existiendo algún tipo de relación mediada por las cosas de interés común, como el aire, el agua, los bosques y los animales silvestres, es decir, todo aquello que puede servir para la vida de todos y que requiere de reglas para su uso, a fin de no destruirlas, porque de lo contrario los mismos individuos por muy

separados que estén unos de otros resultarían perjudicados. Incluso en la exótica suposición de que cada individuo viviese en un mundo único, como habitante exclusivo de un planeta, solo entre las demás cosas no humanas, necesitaría de reglas que garanticen el respeto hacia lo otro, las demás cosas. Porque no podría existir él mismo si las destruyese. Su misma vida depende de lo demás. De ahí que, la moral solo podría ser absolutamente innecesaria si cada uno fuese autosuficiente, en el sentido de que está cerrado, acabado, completo, pero en una plenitud estática. Y digo estática porque si la plenitud fuese dinámica, es decir, creciente, si ésta necesitase de algo externo siempre requeriría de una moral, al grado que cuanto más elevado sea el beneficio esperado más complejo tendría que ser el código moral y más estricta su práctica. Por consiguiente, en el ser humano, dada su propia condición ontológica, véase como se quiera, aislado o agrupado, lo moral es ineludible. Incluso, en la realidad intramundana, no podemos dejar de observar que en todas las especies de animales inferiores existen reglas, que van desde las más simples a complejas, solo que no las consideramos morales porque son puramente instintivas, al menos probadamente o en el grado suficiente no están determinadas por la conciencia, libertad y voluntad. Aunque ya hay indicios muy reveladores que llevan a hablar de comportamiento animal pre-moral, ésta es una discusión que tendrá que profundizarse en el futuro, especialmente con la ayuda de la Biología, Psicología y Sociología, entre otras ciencias. Las comparaciones nos muestran, a todas luces, que el comportamiento moral aventaja al no moral, y no me refiero aquí al de otro tipo normativo, como al jurídico, religioso o convencional sino al que carece absolutamente de normatividad. Aunque igual, que sea superior a éstos también es evidente como lo hemos mostrado atrás.

Pero no es cosa de que la moral simplemente tenga que ser social. Hay una razón que revela lo profundo de lo social o más bien la dialéctica entre lo individual y lo social. Se trata de que lo individual está esencialmente ligado a lo social. Lo social es una ampliación de lo individual porque es la condición que lo redimensiona, no solo en cuanto posibilitar lo que se puede hacer de sí mismo sino dado que de por sí es un modo supremo de vivir lo individual. No hay otra manera. La Filosofía, desde Platón y Aristóteles, cuando empieza a reflexionarse más profundamente sobre el ser humano y la sociedad, ha sido enfática en afirmar que el individuo aislado no puede bastarse a sí mismo para satisfacer sus necesidades o desarrollar sus potencialidades⁷⁰, por lo que cuando mucho podría cuidar su sobrevivencia y ponerse ligeramente por encima del resto de animales; aunque esta ventaja probablemente la tendría por lo que ya habría logrado como especie en la vida social. Digamos entonces que en un sentido específico cabe también afirmar que en lo social tiene lugar lo individual, lo incluye⁷¹; por tanto, bajo ciertas consideraciones es la misma cosa. Obviamente, lo social puede ser entendido de muchas maneras. Incluso, la experiencia histórica nos muestra que ciertos tipos de vida social han resultado más bien un obstáculo al desarrollo de los seres humanos, pero no hay aquí lugar para adentrarnos al respecto.

Sin embargo, dejando de lado lo social en el sentido de su comprensión, esto es, lo que debe ser en su carácter constitutivo, esencialmente, y tomándolo ahora por su extensión, lo social puede ser referido al menos en dos sentidos fundamentales, como algo local o mundial. Entendiendo por local lo correspondiente al ámbito de un país y por mundial al conjunto de países que existe en el planeta. Si cabe también hablar de lo regional (subconjunto de países), como se ha vuelto corriente en los últimos años, esto es una fase intermedia entre ambos que positivamente puede representar un avance

⁷⁰ Cf. PLATÓN. *República*. Libro segundo. Págs. 68-69; ARISTÓTELES. *La política*. Libro primero, I.

⁷¹ Es importante reparar que inmediatamente atrás he dicho que lo social es una dimensión de lo individual, con lo que en ambos casos queremos resaltar matices distintos, que no son más que expresiones de la relación dialéctica que guardan, sin perder la perspectiva del primado de lo individual. Por supuesto, en esto podría creerse que estoy en clara confrontación con Platón y Aristóteles, quienes en reiteradas ocasiones otorgaron la prioridad a lo social, pero más que una diferencia sustancial simplemente nos estamos refiriendo a momentos distintos.

hacia lo mundial. Hoy más que nunca lo social ha tendido a verse sin fronteras en pro del comercio y de la inversión de capital, y todavía más por la operación de las tecnologías de la información y de la comunicación. Es lo que se indica con el término globalización. Esto es algo bueno si se sacan todas las consecuencias humanas y sociales, lo que de una forma más precisa puede comprenderse como la creación de una sociedad mundial. Una tarea nada fácil de lograr. Los ejemplos históricos de creación de sociedades más amplias que llaman la atención son los Estados Unidos de América (USA), que entre los siglos XVII y XVIII lograron unificar un amplio territorio que en la práctica había permanecido fragmentado. Lo mismo sucedió con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en el siglo XX, pero que colapsó. El ensayo más reciente es el de la Unión Europea (UE), muy amenazado por los avatares de su realización, pero esperanzador, aunque en el estricto sentido de sociedad, en su estado actual, no sea más que el germen. Por consiguiente, de una u otra manera el proceso de ampliación de las fronteras y reducción de las restricciones seguirá con menor o mayor celeridad, porque el mundo no puede entenderse ni ser viable ya de otra manera. Lastimosamente, por hoy, y quizá en el futuro inmediato, no se vislumbra un interés significativo en los líderes políticos ni en agrupaciones sociales de importancia por una verdadera sociedad mundial.

En este contexto, un problema no tan obvio pero que tendría que aparecer en la creación de una nueva moral es si ésta debe ser local o mundial. Hasta ahora, todas las morales han sido y son locales, algo bueno al interior de una sociedad pero que ha traído graves consecuencias en las relaciones intersociales o internacionales. Por ese estrecho carácter se cayó en el pasado en la práctica de la esclavitud y en el sometimiento colonial y se ha caído en la actualidad en el dominio geopolítico de unas naciones sobre otras y en el intercambio comercial desigual. Pues, se ha estimado que basta cumplir los códigos morales en la sociedad o país al que se pertenece y no importa no hacerlo en las demás sociedades. Por ejemplo, durante toda la época colonial, un español, un portugués o un inglés debía respetar a otro conciudadano, pero no tenía la obligación de hacerlo con otros individuos en América, África, Asia u Oceanía, por eso no lo hacían. Lo más lejos que en realidad podían llegar era a simular respeto sobre todo para guardar las apariencias ante las autoridades reales o religiosas que exigían ese remedo. Hoy no es tan diferente, el trato desigual sigue de forma sofisticada.

Dado este inconveniente de sobra repetido en la historia, la única salvaguarda es la creación de una moral mundial, algo que asegure que lo que un individuo practique en su sociedad inmediata lo replicará en toda otra sociedad. Sólo por decir algo, cuánto evitaría en la actualidad el maleado intercambio comercial, con lo que los países desarrollados han afectado a los menos desarrollados, condenándolos a la pobreza crónica y empujándolos a vivir permanentemente enfrentados unos a otros, en grandes conflictos sociales o en guerras fratricidas por la sobrevivencia. O bien, digamos que por hoy no sea posible crear una moral mundial, en el sentido formal de establecer valores y normas reconocidos y aceptados como tales por todas las sociedades, sí es enteramente viable crear una moral local con implicaciones mundiales o que pueda vivirse universalmente. Es decir, que lo que un individuo viva en su propia sociedad se imponga a sí mismo como la regla del comportamiento fuera de ella; a la manera de la máxima de moralidad kantiana, y no me refiero aquí al imperativo categórico como tal, porque eso es otra cosa y muy discutible. Sin embargo, teóricamente el problema podría ser más simple de lo que parece porque los principios, valores y normas que cabe validar por los individuos de una sociedad son los mismos que aplican para todo individuo de las otras sociedades. Esto es así especialmente visto desde la perspectiva de nuestra ética artificial, ya que fija indistintamente propósitos universales, ordenados en un horizonte único.

El avance de lo local hacia lo universal es un movimiento que ha de darse en lo moral. Es lo que mejor puede garantizar que los frutos de la vivencia de los valores y de las normas se extiendan a lo largo y ancho del planeta, como por ejemplo el respeto, que lleve a que los pueblos superen toda posibilidad de sometimiento de unos sobre otros, la solidaridad, que favorezca el desarrollo equilibrado de los mismos, y la paz, que evite todo lo que fomenta la discordia y la guerra.

En fin, al menos provisionalmente podría decirse que construir una moral universal no requiere necesariamente del concurso expreso de todas las naciones, como ha ocurrido con los derechos humanos y con otras normativas jurídicas internacionales, sino simplemente de la libre voluntad de cada sociedad, en el sentido de que cada una reelabore su propia moral en perspectiva mundial, como un salto que daría motivada por su propia calidad moral. Visto así parece enteramente posible que lo particular pueda implicar lo universal, tanto en el carácter formal del contenido axiológico-normativo de la moral como en las consecuencias prácticas, pero esto sería tan solo un paso inicial, porque no puede obviarse que una moral universal resulte del acuerdo consensuado entre todas las naciones, no solo por la pertinencia del contenido sino porque las implicaciones que trae consigo suponen coadyuvar colectivamente a la creación de las condiciones requeridas para su práctica, especialmente donde no estén dadas. Obviamente, el mismo problema que surgiría a nivel nacional con la implantación de la nueva moral local aparecería a escala mundial con la erección y puesta en práctica de una moral universal. Sobre esto ya se ha hablado atrás.

En la historia del pensamiento ético casi todas las teorías parecen abrigar un interés por sustentar una moral universal, sin embargo solo algunas han sido explícitas y de éstas muy pocas han hecho aportes orientados a despejar la complejidad que supone su constitución, de las cuales las más importantes son: en la antigüedad greco-romana, las de Aristóteles y los estoicos; en el Medioevo, las de San Agustín y Tomás de Aquino; en la Modernidad, la de Kant; y en la contemporaneidad, las de Scheler, Hartmann, Apel, Habermas y Dussel.

Aristóteles y los estoicos en diversos tipos de naturalismo, uno apegado a un supuesto fin implícito en el ser humano (que en ultimidad es la forma o la esencia humana) y los otros a las leyes naturales, pretendieron erigir una moralidad que por su propia índole adquiriría un carácter universal, es decir, válida para todos los seres humanos. En esto, aunque el estoicismo quiera someter el comportamiento humano al orden del universo no ofrece normas prácticas que hagan operativo el paso, por lo que es Aristóteles el que proporciona el mejor aporte al definir un catálogo de virtudes que servirían como medios para alcanzar el fin general de la moral. No obstante, ambos asumirían que las diversas sociedades, siempre y cuando se guiasen por la ética, crearían morales con las mismas exigencias.

San Agustín y Tomás de Aquino al pretender asentar la moral sobre la voluntad de Dios, la cual lejos de darse espontánea y/o caprichosamente se ajusta a un plan mundial sabiamente diseñado, que por lo mismo ha de regir no solo a los humanos sino a toda la Naturaleza, ambos dan a la moral un carácter universal. En conformidad con este presupuesto y su profesa convicción de fe que no solo practicaron, sino que defendieron, tanto Agustín como Tomás de Aquino creerán que las únicas normas adecuadas a ese propósito son las exigencias bíblicas, por lo que éstas han de constituir el cuerpo de toda moral. Sin embargo, el gran problema de esta visión es estar permeada por el mito y el dogmatismo.

Kant, funda la moralidad sobre una ley fundamental que dice “Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre ser considerada como un principio de legislación universal”⁷². Este es un principio formal a partir del cual Kant pensaría deducir el contenido posible de toda norma práctica, que necesariamente tendría un carácter universal. Pero al encasillarlo en el imperativo categórico, que ordena la acción de modo absoluto, sin considerarla como medio sino como incondicional fin, forzosamente adopta un rigorismo que puede estar desprovisto de proyección última y que además queda susceptible al riesgo de caer en el subjetivismo o relativismo alejándose de lo propiamente valioso u objetivamente bueno.

⁷² KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Pág. 53.

Max Scheler y Nicolai Hartmann en visiones parecidas categóricamente se pronuncian contra el relativismo ético que podría derivarse de la diversidad de morales concretas que existen en el mundo, con el argumento de conceder a los valores que sostienen a toda moral un carácter único, objetivo, inmutable y, por tanto, absoluto. En este sentido, creerán que dichos valores son descubiertos y empleados como tales en las diversas sociedades, pudiendo ver en la pluralidad de morales un trasfondo común o un carácter universal. En tal consideración no encuentran mayor problema porque el resultado primordial que ven es la personalización del individuo, que se logra fundamentalmente por la práctica de los valores. Pero estas éticas no presentan un afán por llegar a una moral universal claramente definida, que supere las particularidades que adopta en cada sociedad, que en muchos casos no es solo aparente, como la experiencia histórica lo ha mostrado de sobra en las relaciones que han establecido los individuos de distintos ámbitos.

Karl-Otto Apel es el primero que de forma explícita afirma que no basta una ética referida a la microesfera (el ámbito de la familia), como tampoco es suficiente una ética aplicada a la mesoesfera (los Estados nacionales) sino que se requiere una ética enfocada a la macroesfera (mundo entero), dado que ahora existen problemas que afectan a toda la humanidad, como el desastre ecológico, el armamentismo, la pobreza y el hambre, entre otros⁷³. Consideración en la cual Apel será reforzado y complementado por Jürgen Habermas. Con ambos autores hasta ahora se estarían abordando con toda la seriedad aspectos que siempre han estado a la base de la posibilidad no solo de la moral sino de su universalización. Desde que el mundo comenzó a interconectarse, algo que data desde muy antiguo, una moral circunscrita a lo local no es garantía de bondad. Pero sus aportes tiran exclusivamente por lo formal, en lo que denominan ética discursiva o de la comunicación, es decir la creación de un procedimiento basado en el diálogo y el consenso para resolver los problemas y determinar todo contenido moral. Pese a sus potencialidades, el gran vacío de esta visión es el contenido, aunque pueda derivarse.

En fin, Enrique Dussel adoptando una perspectiva de la liberación apuntará a una moral universal, que resuelva el problema de la dominación, especialmente considerada en su dimensión económica, política y cultural, tal como se manifiesta en América Latina y en otras partes del mundo. En tal sentido, coloca al pobre (que constituye la inmensa mayoría del mundo actual) como fundamento o referente esencial de toda exigencia moral, de donde deriva que la vida humana, en toda su extensión (material y espiritual), por ser lo que como pobre de un modo directo y general le afecta, es el criterio de la verdad práctica, sobre lo cual (el pobre y su respectiva vida debida) formula y funda los principios que cree han de sostener a toda moral⁷⁴. A nuestro ver, la centralidad otorgada por Dussel al pobre y desde el cual sostiene su perspectiva es pertinente como una visión que pretende poner de relieve el problema del sometimiento de cara a la dominación y a la liberación, pero por lo mismo resulta un enfoque regional o parcial que hace que Dussel en alguna medida se aleje de lo que podría llevar a una moral universal; pues, sería falso creer que ésta solo sea posible si se construye desde los pobres. Una moral universal más bien ha de estar fundada sobre el ser humano en cuanto tal, con una exigencia igualmente universal. Y el pobre no es equiparable al ser humano o el ser humano reductible al pobre. Lo que advierte que el paso que Dussel no ha podido dar o al menos clarificar es cómo enfocar al ser humano en cuanto tal mostrando el desliz del comportamiento que lleva a la producción del pobre, porque éste solo es una de las consecuencias, otras son la destrucción del medio ambiente (en todas sus formas), el egoísmo (no solo en la apropiación de los recursos naturales, la explotación laboral, el comercio desigual y la concentración de la renta sino también en el uso privilegiado de importantes conocimientos científicos y de la tecnología de punta) y las guerras (véase la Primera y

⁷³ Cf. APEL, K-O. *Globalización y necesidad de una ética universal: el problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva*. Págs. 50-54.

⁷⁴ DUSSEL, Enrique. *Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Págs. 459-471.

Segunda Guerra Mundial y la llamada Guerra Fría, que básicamente fueron una disputa entre los mismos países más desarrollados). Lo que exigiría una inversión de su enfoque, es decir, no partir del pobre sino del ser humano, porque la miseria que enrostra el pobre es una consecuencia de las malas acciones, tanto del mismo pobre como de los demás que lo someten. Es importante poner el énfasis en una de estas fuentes de la pobreza sin ocultar la otra. Precisamente este enfoque unilateral llevaría a objetar a Dussel rozar en la mistificación del pobre al referirlo sin una autocrítica suficientemente ponderada, mostrando lo que él mismo tiene de responsabilidad ética por su condición, como también rebajar su dignidad al considerarlo un ser necesitado de la compasión, en lo que no deja de reflejar un aire de extrapolación de la ética judía y cristiana que ven al pobre por su sufrimiento como víctima y, por lo tanto, como privilegiado de Dios.

Hasta aquí, resulta obvio que los autores mencionados o no despejan los problemas implicados o no estructuran adecuadamente los elementos fundamentales que han de llevar a una moral universal. En contraste, nuestra consideración de la ética artificial en aras de la universalidad establece las bases, los contenidos, el modo de obrar, las condiciones de posibilidad y la institucionalidad que la garantice; posibilitando así la formulación y la práctica de una moral concreta universal.

De igual modo, hablamos también de una moral universal no solo como ideal de la especie humana sino como condición de posibilidad de la práctica moral de todo individuo que pretenda entrar en la ruta de la moralización. Esto porque sería un obstáculo que los individuos se tratasen con deberes contrapuestos, por ejemplo, en la práctica pocos o casi nadie estaría dispuesto a respetar a quien no respeta. El poner la otra mejía a quien nos golpea en una de ellas es solo un misticismo religioso que no encuentra cabida en una lógica moral universal.

Conclusión

En fin, es posible presumir que toda innovación política, económica, normativa e ideológica, que se haga desde esta moralidad propuesta, será buena para el individuo, la sociedad y el medio natural, es decir, para la totalidad de la realidad.

Por el contrario, todo cambio que se ejecute al margen y peor aún en contra de esta moral, no será bueno, tendrá un vacío de bondad, siendo a lo sumo solo parcialmente bueno, cuyos ejemplos perfectos encontramos en las reformas capitalistas y en la revolución socialista, protagonizadas respectivamente por las llamadas derechas e izquierdas.

Bibliografía

APEL, Karl-Otto. *Globalización y necesidad de una ética universal: el problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva*. En *Debats*, Dialnet, No. 66, 1999.

ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*. Editorial Porrúa, México, 2000.

---. *La política*. Editorial Bruquera, Barcelona, España, 1981.

---. *Metafísica*. Editorial Porrúa, México, 2002.

BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Editorial Tecnos, Madrid, España, 1996.

COHEN, Bruce J. *Introducción a la Sociología*. McGraw-Hill, México, 1996.

CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza Editorial, Madrid, España, 2001.

--- *Ética aplicada y democracia radical*. Editorial Tecnos, Madrid, España, 1977.

--- *Hasta un pueblo de demonios: Ética pública y sociedad*. Taurus, Madrid, España, 1998.

--- *Para una ética del consumo*. Taurus, Madrid, España, 2002.

DUJOVNE, Leon. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1959.

DUSSEL, Enrique. *Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. En *Laval théologique et philosophique*, Vol. 54, No. 3, Octubre de 1998.

---. *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, España, 1998.

FICHTE, Johann Gottlieb. *El destino del hombre*. Aguilar, España, 1963.

FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?* Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

ROCHER, Güy. *Introducción a la Sociología general*. Editorial Herder, Barcelona, España, 1996.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, México, 2006.

---. *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, México, 2006.

HARTMANN, Nicolai. *Ontología. I: Fundamentos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Editorial Porrúa, México, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía*. Tomo II. Editorial Herder, Barcelona, España, 1979.

HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, España, 1993.

KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial, Madrid, España, 1991.

---. *Crítica de la razón práctica*. Mestas Ediciones, Madrid, España, 2001.

KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Espasa - Calpe, Madrid, España, 1972.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona, España, 1996.

LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Editorial Herder y Universidad Iberoamericana, México, 2006.

MARX, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ediciones Pasado y Presente, Buenos Aires, Argentina, 1974.

---. *Introducción para la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Versión online en Biblioteca Omegalfa. Sitio web: www.omegalfa.es

---. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Versión al español de Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo, México, 1968.

MARX, C. – ENGELS, F. *La Ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.

---. *Manifiesto del Partido Comunista*. Mestas Ediciones, Madrid, España, 2007.

MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1968.

PARSONS, Talcott. *El sistema social*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, España, 1976.

PLATÓN. *Gorgias o de la retórica*. En *Diálogos*. Panamericana Editorial, Colombia, 1999.

---. *República*. Mestas Ediciones, Madrid, España, 2009.

RITZER, George. *Teoría sociológica contemporánea*. McGraw-Hill, España, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1970.

---. *El ser y la nada*. Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1993.

TOURAINE, Alan: *¿Qué es una sociedad multicultural?* En *Claves de razón práctica*, No. 56, 1995.

URQUIZA, Waldemar. *El discurso ético: Fundamentación artificial de la moral*. Editorial Societas, La Libertad, El Salvador, América Central, 2014.

---. *El ser humano: Esbozo de una Antropología Filosófica*. Editorial Societas, La Libertad, El Salvador, América Central, 2019.

---. *Ética: Para una praxis moral*. Segunda edición. Editorial Societas, La Libertad, El Salvador, América Central, 2020.

VON KUTSCHERA, Franz. *Fundamentos de ética*. Ediciones Cátedra, Madrid, España, 1989.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997.

---. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Mestas Ediciones, Madrid, España, 2001.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, España, 1986.