

# Vocación y profesión. Encontrar el sentido en el trabajo

*John Haldane\**

I

Rafael Escolá, en cuya memoria se dicta esta conferencia, perteneció a la noble tradición de profesionales que supieron combinar la búsqueda de tareas empresariales junto con un serio interés por la conducta y, como resultado de esta unión, eligió reflexionar acerca de aquellos valores que deben informar la práctica laboral. Él mismo, ingeniero civil y fundador de una exitosa empresa de ingeniería, mantuvo un continuo interés por la educación, hasta el punto de enseñar Ética en la Escuela de Ingenieros, en la Universidad de Navarra. En este sentido él tuvo una *profesión* y una *vocación* y fue, gracias a estos atributos que supo conjugar tan bien, el lugar en el que ambos se cualificaron mutuamente. Toda persona puede, o más aún debe, *profesar* una vocación; y la profesión debe ser, a su vez, una vocación, una llamada.

Entiendo que este valioso esquema de relaciones entre vocación y profesión se encuentra en la vida y en la carrera de Rafael Escolá y, precisamente, he escogido el título de esta conferencia en honor a esto. Antes de llegar a la cuestión de la búsqueda del sentido del trabajo voy a tratar unos cuantos temas que plantean un desafío acerca

*\* John Haldane es profesor de filosofía y director del Centre for Ethics, Philosophy and Public Affairs en la Universidad de St. Andrews.*

*La traducción ha corrido a cargo de Alejandra Vanney.*

**140** de la posibilidad de hablar de la búsqueda positiva de sentido, como algo que se pueda encontrar en el trabajo o en algún otro lugar.

## II

Antes de comenzar mis consideraciones quisiera, no obstante, realizar algunos comentarios acerca del estado actual del pensamiento filosófico sobre el trabajo profesional. Aquí debo avanzar con cautela ya que soy consciente del interés que tiene mi propia profesión, la filosofía moral. Hubo un tiempo, no hace demasiado, en el que quienes practicaban su profesión llevaban a cabo sus tareas con espíritu confiado, organizando sus particulares conocimientos profesionales en orden a servir a los intereses de sus clientes, a los propios, y a los de la sociedad en su conjunto. Las faltas en uno de estos ámbitos se podían considerar como un fracaso en los demás. Un profesional ineficaz, ineficiente o incompetente lo sería a corto plazo con sus clientes, y su mala reputación enseguida merecería una sanción incuestionable de sus pares, en parte por razones de “orgullo corporativo”, pero además, por miedo a acarrear desprecio a su profesión en el seno de la sociedad.

En todo ello, los profesionales en ejercicio se guiaban por un aprecio a los valores propios, los intrínsecos de sus profesiones, así como por un sentido de interés profesional colectivo. Asimismo, reconocían que, como miembros de un grupo social identificado y observado con respeto por aportar servicios responsables y cualificados en áreas de importancia para el desarrollo de la vida social, pesaba sobre ellos un gran sentido de responsabilidad corporativa. Ninguno de los aspectos mencionados necesitaba tampoco ser identificado o subrayado por filósofos o expertos en ética profesional, en cuanto formaban parte del sentir común propio de sus conocimientos profesionales adquiridos durante el proceso de su aprendizaje. Más aún, como frecuentemente las profesiones se transmitían de padres a hijos, el entendimiento de los valores e intereses que delinear la práctica profesional comenzaba a configurarse desde una temprana infancia.

Sin embargo, a partir de los años setenta se desarrolló una nueva rama de la filosofía bajo el título de “ética profesional”. Las causas de este fenómeno son muchas, pero aquí deseo destacar dos. En primer lugar, el hecho de que varias profesiones se encontraron a sí mismas como objeto de sospecha. Muchas de ellas relacionadas con escándalos en los que arquitectos, médicos, ingenieros, abogados, maestros, etc. se vieron acusados de haber actuado corruptamente, ya sea por la búsqueda de su inmediato interés, el de sus colegas o el de sus clientes. De mayor importancia, no obstante, desde una perspectiva académica, fue el crecimiento de una concepción sobre las instituciones sociales, que pasaron a ser consideradas, en el mejor de los casos, como indiferentes en su propia naturaleza, fin y actividades y, en el peor, como bastiones de privilegios y agentes de injusticia.

A partir del momento en que las profesiones sufrieron este juicio condenatorio, se extendió la idea de que el concepto mismo de profesión no es más que un constructo social diseñado con el fin de añadir misteriosamente la categoría de estatus a algo que no consiste más que en una serie de capacidades. Desde esta perspectiva, la idea de profesión supuso un esfuerzo por asegurar la exclusividad en el ingreso como miembro de ese grupo y su permanencia en el mismo, un claro ejemplo de proteccionismo y un afianzamiento de desigualdades sociales. Así concebidas, las profesiones pasaron a ser actividades monopolísticas, que no debían responder en modo alguno a las normas sociales generales. En respuesta a esos retos, las profesiones comenzaron por propia iniciativa a revisar o a formular códigos de ética y prácticas. Algunos defensores de los colectivos profesionales reivindicaron además que la principal función del profesional consistía en no proponer ninguna concepción particular de la vida, ni en sus modos particulares ni a nivel general, sino en servir a los intereses de sus clientes presentando análisis imparciales y desinteresados de las cuestiones solicitadas, con un plan que indicara cómo debían implementarse a continuación. Inevitablemente, esas reacciones se encontraron con una nueva ola de críticas: los códigos de

**142** ética fueron acusados de consistir tan sólo en esfuerzos por limitar los riesgos de litigios, los reclamos de objetividad en los análisis fueron cuestionados por contener valores implícitos, y las referencias de servicio a la sociedad fueron acusadas de ser un modo encubierto de imponer una serie de valores en lugar de otros.

Uno de los resultados del intercambio de voces discordantes fue la tendencia por parte de algunos académicos de poner control a sus acusaciones; y, por parte de los profesionales, de aceptar que tal vez necesitaban alguna ayuda externa de tipo filosófico. Así nació el campo de la ética profesional. No hay duda de que, en muchos sentidos, supuso un desarrollo positivo. Aunque, francamente, se debe admitir que esta nueva situación también sirvió a los intereses de otro área profesional: la de los especialistas en ética aplicada, que surgieron entonces, en parte para servir a las necesidades de los filósofos profesionales. La época en la que surgió el primer auto-examen entre los profesionales fue también testigo de una masiva expansión de la educación superior en Europa y América (de hecho, ambos procesos deben estar conectados). Para muchos estudiantes universitarios se trató de una oportunidad para elegir disciplinas en auge, y la filosofía vio entonces su oportunidad. Comenzaron los cursos de ética profesional, luego los libros de texto y revistas especializadas, más tarde las conferencias y asociaciones, luego las antologías y las inclusiones en las enciclopedias. En el término de dos décadas, una rama académica dentro de la filosofía se había concebido, había nacido y había entrado en la adolescencia.

Más allá de su capacidad de mantener a un pequeño grupo de miembros de los tradicionales departamentos de filosofía, este nuevo campo creó oportunidades del tipo de las escuelas de profesionales de la ética. Entre ambos grupos se generó una cierta cantidad de material interesante, pero seguían manteniéndose en cierto modo alejados de las realidades de la práctica profesional y del núcleo intelectual de la filosofía. Así, mientras filósofos-ingenieros realizaban la útil tarea de señalar algunos de los problemas propios de la práctica

de esa profesión, y exploraban la compleja red de obligaciones asumidas con los clientes, los colegas, la profesión en sí y el público en general, ciertas cuestiones más amplias quedaban sin respuesta. Más aún, en la mayoría de los casos generalmente se trataba de cuestiones sobre las que no cabía plantear el interrogante, en tanto que se entendía que eran demasiadas y potencialmente perturbadoras como para ser “reales”. En mi opinión esas cuestiones incluían temas mucho más importantes que los detalles recogidos en los códigos profesionales, ya que actuaban de modo mucho más incisivo y directo, mientras que los códigos no contenían más que ficciones convencionales. Es a esos temas de mayor relevancia a los que quiero referirme.

### III

Solía ser una moda, cuando se hablaba de historia de las ideas y de la cultura, hacerlo en términos de “edades”, eras o épocas, para luego identificarlas respecto a las mentalidades y puntos de vista entonces dominantes. En 1794, Thomas Paine comenzó a escribir su obra *The Age of Reason*, con la que pretendió referirse a su propio siglo y al que le precedió. Entre sus contemporáneos europeos, muchos se referían a su tiempo como la “Edad de la Ilustración”, “*Siècle des Lumières*” o “*Aufklärung*”. En la descripción de otros períodos encontramos frases como “Edad de la Creencia”, “Edad de la Ciencia” y, en tiempos recientes, “Edad de la Duda”.

El espíritu de esta última etapa puede caracterizarse de diversos modos. El más obvio es contraponerlo al de la “Edad de la Creencia”, la época de la Edad Media en la que la cultura confiaba en el origen divino y en el gobierno providencial del cosmos, así como en la especial creación y cuidado dedicado al ser humano. Parte de esa confianza era la posibilidad de hablar de “propósitos” y “sentidos” que trascendían las invenciones humanas e incluso sus intereses. Corresponde a la intención de los críticos modernos de este pensamiento representarlo como una versión de la creencia

**144** supersticiosa que supone que todo objeto material está vivo, una idea hacia la que los seres humanos parecen haberse sentido naturalmente atraídos durante las primeras etapas del desarrollo individual y cultural y que, probablemente, explica el atractivo de películas animadas como *Toy Story*, en la que los objetos son dotados de vida.

Pero la creencia acerca de que existe un ámbito de entes poseídos por poderes y tendencias no es exactamente lo mismo que la superstición del “animismo”, ni es únicamente una idea religiosa. Una vez más se ajusta a las intenciones de los modernos materialistas sugerir lo contrario y asociar la noción de orden natural con un reclamo religioso particular, como el que sostiene que la naturaleza es el libro de Dios. Por supuesto, los grandes pensadores del Medioevo latino, como Tomás de Aquino, armonizaron la creencia en un orden natural con la creencia en la creación divina, pero eso no significa que los hayan identificado. En su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, el Aquinate se refiere a la variedad de causas y explica las cuatro categorías aristotélicas: las causas material, formal, eficiente y final. En relación con la última de éstas observa lo siguiente:

“Causa significa fin, aquello por lo cual algo es. Por ejemplo, la salud es la causa de ir a dar un paseo. La pregunta acerca del por qué requiere una causa. Y esto incluye no sólo el último fin por el cual el agente actúa, sino también todos los medios intermedios” (Comentario V. *Metaphysica*, *lectio* 2).

Aquí Santo Tomás se encuentra exponiendo una tesis de filosofía natural y de metafísica que se basa en observaciones y reflexiones. Al ver que algo acontece, podemos preguntarnos cómo la materia involucrada permite o constriñe el suceso. Las aguas corren fácilmente, los aceites pesados fluyen lentamente. Nos preguntamos por qué cada uno se comporta del modo en que lo hace y por qué hay una diferencia; la explicación radica en las propiedades de ambos líquidos. Esa es su causa *material*. Podemos también preguntarnos qué hace a un líquido ser agua o aceite y, en respuesta, nos informamos acerca de su composición química y su estructura. Se trata de su

causa *formal*. Luego nos preguntamos porqué el agua está fluyendo y nos contestan que alguien abrió el grifo. Esto especifica su causa *eficiente*. Finalmente, habiendo recibido toda esa información, entendemos que el grifo se abrió para que el agua pudiera correr porque el agente deseaba llenar un vaso de agua para beber, a fin de satisfacer su sed. Aquí descubrimos una serie de causas *finales*.

Para el Aquinate y para Aristóteles este análisis de la tetracausalidad no resulta oculto ni misterioso. Por el contrario, simplemente refleja la estructura de la naturaleza. Tomar un ejemplo tan ordinario resulta útil porque pone de manifiesto el hecho de que esa estructura se encuentra en todo lo que nos rodea, enhebrando los acontecimientos que, de otro modo, serían hechos inconexos. Pero, desde este hecho general, se siguen otras cosas acerca de la naturaleza, distinta de las actividades humanas, y esto trae consigo importantes cuestiones de sentidos y valores. En una carta escrita a su antiguo maestro (el sacerdote) Giovanni Martini, escribía Mozart:

“Vivimos en este mundo para obligarnos trabajosamente a nosotros mismos a iluminarnos unos a otros por medio del razonamiento y para aplicarnos siempre a llevar adelante las ciencias y el arte (4 de diciembre de 1776)”.

Precisamente esta declaración acerca del sentido del trabajo puede parecer muy lejana de la idea de “propósito” o “fin” tal como suelen invocarse en ejemplos tan mundanos como la corriente de agua del grifo. Pero si ponemos atención, este sencillo ejemplo nos ayudará a ver la verdad con respecto a la compleja relación entre las causas, y brindará al escepticismo, tan presente en la cultura occidental actual, una respuesta sobre el sentido.

#### IV

La filosofía es una disciplina académica con preguntas por responder y un método propio para tratarlas. Cuenta, además, con más de dos mil años de historia marcados por obras de grandes figuras.

**146** Quien desee seriamente practicar la filosofía, necesita tener familiaridad con los interrogantes planteados, los métodos y los textos. Al mismo tiempo, la filosofía es tan importante que no puede distribuir sus frutos sólo entre sus propios profesionales. Casi todas las personas inteligentes se preguntan por el origen del universo, el sentido de la vida, la existencia de Dios, la posibilidad de una vida post-mundana, la naturaleza del bien y del mal, y muchas más. Estas son, evidentemente, preguntas filosóficas, y son los filósofos quienes deben concentrar sus esfuerzos para ayudar a resolver esas reflexiones carentes de estructuras de la gente en general.

El sentido histórico del término filosofía es amor a la sabiduría (*philo-sophia*). A partir del siglo III a. C., los estoicos distinguieron entre “filosofía” y “discurso filosófico”. La primera consiste en vivir sabiamente, reconociendo las cosas según lo que son, apreciando las oportunidades y limitaciones que la vida ofrece y tratando justamente a los demás: conocer bien y actuar bien. El “discurso filosófico”, en contraste, persigue entender los conceptos fundamentales y los principios de las ciencias naturales, la lógica y la ética. Los estoicos y los miembros de otras escuelas antiguas se involucraron en esos discursos abstractos, pero su principal interés era desarrollar modos de vida que encarnaran la sabiduría y su amor hacia ella, es decir “filosofías”. Así sucedió con Agustín en el siglo V y con Descartes en el XVII. Aún hoy los filósofos profesionales se ocupan en su mayor parte del discurso técnico: de las teorías filosóficas por encima de la vida filosófica/filosofía de vida. Esta restricción entraña un gran error y creo que se debe a la fuerte influencia del pensamiento científico, cuya principal preocupación es la composición física del mundo.

Marx escribió que “los filósofos sólo han interpretado de modo diverso el mundo cuando lo que interesa es cambiarlo”. En este punto él estaba viendo la verdad pero a través de unas lentes deformadas. Es importante entender la naturaleza de la realidad, pero también es necesario -y hablando humanamente más importante-

saber cómo vivir bien. No es parte de la vocación del filósofo cambiar el mundo, pero puede muy bien ser parte de su tarea reformarse personalmente. Y cuando aquellos que no son filósofos periódicamente adoptan su postura, ellos también han de preguntarse cómo deben vivir.

La filosofía debe contactar con las antiguas metas de convertir a las personas en sabias y virtuosas. Autores cristianos como Agustín desarrollaron la idea del pecado original para explicar el oscurecimiento del intelecto y la perturbación de las pasiones. Sugirieron que esos defectos nos dificultan alcanzar la luz, pero no tuvieron dudas acerca del valor objetivo de la sabiduría o de la virtud, ni de su necesidad, para vivir una vida llena de sentido. Más aún, ha habido acuerdo acerca de esta necesidad durante los primeros dos mil años de filosofía.

Actualmente, sin embargo, hay quienes rechazan esta entera tradición como si estuviera basada sobre falsas (o incluso incoherentes) premisas. Si estas críticas radicales y subversivas son verdaderas, entonces la búsqueda del sentido de la vida es como cazar unicornios; ambas, actividades sin sentido fundamentadas en mitos vacíos. Pero aún hay gente reflexiva que continúa preguntándose acerca de si sus vidas, o la vida en general, tiene sentido. Como los antiguos, los medievales y los modernos, considero estas cuestiones con más seriedad que las declaraciones de nihilismo. Pero para refutar los reclamos de las críticas subversivas, uno debe primero entenderlos.

De acuerdo con los argumentos radicales tenemos derecho a perder la confianza en los valores que en algún momento compartimos; en las instituciones sociales y en la autoridad intelectual, moral, estética y espiritual: es decir, en el conjunto familiar de elementos que constituyen un buen orden social y cultural estable. El pensamiento desafiante y perturbador de los críticos supone que hemos dejado todo detrás de nosotros y que ahora estamos en circunstancias de profunda incertidumbre. A veces esto se expresa, en términos gráficos, como fractura o desintegración: fragmentación de la razón,

**148** fragmentación de la cultura pública y la resultante confusión de perspectivas. Nos encontramos con aquello a lo que ya nos hemos acostumbrado a oír o a describir como “condición post-moderna”, aquella en la que la posibilidad de discusión acerca del sentido del hombre es indeterminada por las aparentemente inevitables características del pensamiento contemporáneo: la ausencia de valores o el desacuerdo extenso e irresoluto acerca de ellos.

En otras palabras, nos hemos perdido y ya no podemos construir una filosofía humana, un requerimiento de nuestra naturaleza que tiene extensas implicaciones para la conducta de la vida individual y social; un modo de pensar acerca de qué somos y su directa relevancia para saber cómo debemos vivir. Hay filosofías angostamente trazadas, otras ricas y poderosas, y hay otras más amplias. Una de ellas es la visión religiosa del mundo ofrecida por el cristianismo; el marxismo es otra instancia obvia. El liberalismo también se cuenta entre este tipo de filosofías. Ciertamente, sus críticos post-modernos consideran al liberalismo tradicional como parte de la historia filosófica e ideológica de Occidente, enraizado en las débiles ideas racionalistas.

Son varias las áreas en las que los sistemas de valores y significados han sido rechazados. Una acusación afirma que ese modo de pensamiento ha dominado la cultura occidental de los últimos dos mil quinientos años y ha concebido el curso de la historia humana como si tuviera algún tipo de significado y valor (frecuentemente ascendente o descendente). Muestra evidente de éste son las ideas de la historia sagrada, por ejemplo el desarrollo de la visión que se encuentra en la escritura judía adoptada y extendida por el cristianismo. Así, Agustín piensa en términos de secuencia: creación, caída, encarnación, penitencia, redención... De modo semejante, podemos ver una versión descristianizada de la sucesión de eventos en los pensadores del siglo XIX que interpretan la condición humana en términos de una narrativa intelectual, cultural o política. Las críticas postmodernas objetan que no podemos engañarnos neciamente pensando que la historia humana tiene algún tipo de significación que

nos provea de luces acerca de qué somos y cómo debemos comportarnos.

Esas críticas insisten en que no hay nada más que los hechos mostrados por la ciencia y una subjetividad consciente; aunque puede que incluso esta última tampoco exista. En el mejor de los casos se trata de un proceso de interacción químico-físico entre pequeñas partículas. Todo esfuerzo por encontrar una perspectiva que vaya más allá de esto es imposible, sea una visión trascendente de tipo religiosa, sea la de la pura razón. Incluso esta última se halla afectada por la idea que nos han enseñado la ciencia y el criticismo social de que existe sólo una insignificante materia en el universo a la cual la imaginación humana ha añadido el mito de la racionalidad.

Una tercera crítica rechaza los intentos de descubrir las características definitorias de la naturaleza humana. Esos esfuerzos han tomado diversas formas, incluyendo las teorías de los pensadores escoceses del siglo XVIII. Mientras que esos autores han rechazado el puro racionalismo a favor de la observación y la conjetura, ellos, por su parte, supusieron que la naturaleza humana debe ser universal y que, sobre esa base, puede desarrollarse una teoría del valor. No sorprende que los críticos postmodernos arguyan que también retiene la forma de un indefinible esencialismo, al asumir una “naturaleza humana” objetiva por medio de la cual se podría entender a los individuos y a la sociedad.

La crítica final se dirige a la misma idea de que el razonamiento acerca de conductas y valores pueda prescribir políticas. En el mejor de los casos, si es que la organización lo desea, todo lo que se puede hacer es coordinar las preferencias y crear los medios para su satisfacción. David Hume llegó a esta conclusión cuando escribió que la razón existe y que sólo puede ser esclava de las pasiones, y su visión “instrumental” fue adoptada por las ideas más contemporáneas de la elección individual y social, que no tiene nada en común con ambición alguna de intentar decidir qué *debemos* desear o qué *debemos* querer.

A pesar de estas pretensiones, resulta significativo que sigamos buscando visiones unificantes y ennoblecedoras. Vivimos en una época que se supone post-ideológica, pero sin embargo, todo a nuestro alrededor son intentos de reconstruir historias pasadas o de crear nuevas. No pasa un momento sin que haya alguien escribiendo un libro acerca de la mente moderna o la condición de la sociedad y, con independencia de que frecuentemente son pesimistas, están luchando por intentar resolver las preguntas acerca de quiénes somos, quiénes hemos llegado a ser o hacia dónde debemos dirigirnos. La cuestión, en consecuencia, es si esos esfuerzos son en vano o no.

Si se considera la situación en el ámbito de la cultura creativa, los postmodernos han tomado el control entre los teóricos del arte preguntándose si el arte, la arquitectura, la literatura y la música van detrás de la filosofía. Si uno piensa en la historia de la pintura europea, por ejemplo, ve que ha sido durante largo tiempo un campo intelectualmente rico, a pesar de estar informado en las distintas épocas de cambiantes nociones sobre la persona humana, el mundo natural, etc. No se pueden estudiar las obras de artistas como Giotto, Poussin o Claude Lorrain sin ver en sus pinturas ciertas interpretaciones del paisaje como portador de significado, con diversos conjuntos de sentidos en cada caso.

Ello es obviamente verdadero en el arte religioso, pero el arte secular también ha resonado con concepciones morales y filosóficas del ser humano y de su sitio en la sociedad y en la naturaleza. La gente regularmente pregunta cuestiones tales como si aún podemos seguir inspirando arte.

Por detrás se encuentra el miedo de que de algún modo carezcamos de algo significativo que decir. Sin una concepción viva de la humanidad, los retratos pasan a ser una mera forma decorativa de documentación. Si no hay una idea que impregne la imagen humana de sentido, entonces todo lo que hay allí es semejanza, una simple remi-

niscencia. Estas preocupaciones son legítimas y, frente a la supuesta pérdida de ideología, contienen una llamada con al menos tres respuestas.

La primera implica seguir tal como en el pasado, pero con un espíritu romántico, dudando si se puede realmente basar la práctica en una filosofía defendible. Por ejemplo, se puede continuar con la tradición de producir retratos oficiales. Sin convicciones filosóficas, sin embargo, esto no sería más que un falso arte. A los retratos contemporáneos de los líderes políticos, religiosos, culturales o profesionales occidentales les suele faltar todo significado simbólico y tienen poca, si alguna, resonancia cultural. No hay en ellos ni admiración ni misterio, ni tampoco sentido artístico que reconozca la distinción entre un despacho y su ocupante. En el pasado, los retratos oficiales mostraban en la mayoría de los casos una celebración o un papel desarrollado. Los individuos eran supuestamente elevados de acuerdo con el despacho en el que se los situaba; de este modo, los retratos oficiales intentaban manifestar su autoridad. Hoy día encontramos casi imposible pensar en esos términos. No es, por tanto, sorprendente que los retratos de los jefes de estado se hayan reducido al estatus de personas ricas de cierta edad. La respuesta del romántico es jugar con las ideas del estatus y del despacho, introduciendo variados iconos de ellos, pero se trata de un mero entretenimiento guiado por la nostalgia. La contraparte en el diseño urbano es tal vez más familiar: se toman elementos clásicos, góticos y de otros estilos históricos, pero sin creer realmente en ninguna filosofía de la arquitectura.

La segunda respuesta es la de la autoconciencia (y con frecuencia autocomplacencia) irónica. Mientras que la afirmación romántica implica entrar en contacto con el espíritu de un antiguo orden, a pesar de no poder creer en sus presupuestos ideológicos, el camino de la ironía no impone ninguna exigencia sobre el intelecto o la imaginación. Es simplemente un modo de jugar. Si no se cree en sus fundamentos filosóficos, o ni siquiera se aspira a creer en ellos, se

**152** siguen repitiendo formas culturales pasadas. Esta actitud destaca en el arte contemporáneo y en la literatura, en la que los autores establecen -con una ironía comunicada por ellos mismos- los diseños de cierto género. Sin embargo, la práctica de la referencia cultural está sujeta a un camino de regreso. Si uno simplemente toma el acervo de formas culturales sin agregarles nada, se establece un proceso de constante empobrecimiento. Consideremos, una vez más, el caso de la arquitectura: en ciudades como Los Angeles la práctica de referirse con ironía a los estilos del siglo XVIII ha llevado hoy en día a que los arquitectos hagan guiños en sus recientes edificios postmodernos. De ese modo, los recursos disminuyen y el sentido de la inspiración original se pierde.

La respuesta final, con la que yo coincido, aúna reforma y renovación. Manteniéndose firme frente a los criticismos postmodernos, surge la pregunta de si las cosas que se presentan como problemáticas realmente lo son, preguntándose cuál es precisamente el problema con el trascendentalismo, por qué el humanismo universal es insostenible, etc. Y habiendo enfrentando suficientemente el desafío de varias ortodoxias postmodernas, uno puede considerar la posibilidad de reestablecer la confianza en algunas de las ideas filosóficas y morales centrales de la cultura occidental.

Más precisamente, creo que se necesita una rearticulación de las antiguas concepciones de la naturaleza humana, los valores humanos y la cultura pública. En primer lugar, esta debe ser una tarea para los filósofos, pero las variadas disciplinas intelectuales y los agentes de cultura como el arte y las profesiones tienen un papel esencial que jugar, si queremos que el sentido del valor y el significado prevalezcan una vez más. Ciertamente, no se puede actuar como si la “modernidad” no hubiera existido, y no se debe simplemente ignorar los puntos señalados por los críticos postmodernos. La reforma y la renovación son recurrentes necesidades en toda tradición viva: el pre-modernismo ingenuo no es una opción, y la idea de una Edad de Oro despreocupada del escepticismo es la fantasía del ignorante.

Pero antes de que mostremos la elegancia de un viejo modo de pensamiento, necesitamos mostrar que no se encuentra en bancarrota.

Creo que hay dos modos en que se puede hacer esto. Uno procede por medio del ejemplo. Si las instancias persuasivas pueden ser producidas por cosas valiosas, entonces el nihilismo resulta refutado. Cualquier refutación completa de este tipo debería proceder área por área y valor por valor. Aquí juegan un papel muy importante los prácticos de las variadas profesiones tradicionales para hacer explícito el fundamento de cada una de ellas y su contribución al bienestar humano. Esto no es algo que se pueda hacer aquí, pero sí se puede decir algo breve sobre el segundo modo de proceder: se puede manifestar que nuestro mejor entendimiento de las cuestiones humanas es aquel en el que surgen preguntas acerca del valor y del sentido, tanto por parte de los individuos como de las comunidades.

Algunas preguntas sobre los valores son psicológicas y sociológicas. Los biógrafos e historiadores están interesados en los ideales que motivan a la gente; y periódicamente aparecen encuestas acerca de las actitudes sociales designadas para seguir el desarrollo de los cambios en la moralidad. Estas son cuestiones empíricas que deben ser investigadas y respondidas por sofisticados métodos de las ciencias sociales. Pero, por más exitosos que estos medios puedan ser, sólo pueden decirnos cómo son las actitudes de la gente y su conducta, pero no pueden responder a muchas cuestiones particulares que la gente se hace sobre qué es bueno y qué malo, sobre el bien y el mal; tampoco pueden afrontar las cuestiones más abstractas sobre qué es lo que hace que una cosa sea buena o mala, significativa o sin sentido. Deliberar y actuar de acuerdo con razones, encontrar sentido, es parte de la forma de vida humana. Más aún, uno puede preguntarse dónde se puede encontrar el sentido y qué se puede hacer con el hecho de que las respuestas que seguirán dándose probablemente seguirán siendo muchas y diferentes.

Aquí vuelvo a Tomás de Aquino y al análisis de la tetracausalidad. No existe explicación adecuada que no pueda identificar las causas

**154** material, formal, eficiente y final. Más aún: nada se sustenta hasta que se demuestra que en una explicación cada uno de los términos se halla totalmente relacionado con los demás. Se dice con frecuencia que las ciencias básicas han desplazado el análisis causal estableciendo leyes de regularidad, pero ellas sólo operan dentro de un marco presupuesto de causas y efectos, relacionado con las ideas de dirección del proceso, material, medio, etc. La causalidad es lo que mantiene al mundo unido, y lo que articula y configura la acción de las partículas y los campos, los elementos y los compuestos, los microbios y los animales, y es también lo que unifica y dirige la acción de los seres humanos cuando actúan, tanto de modo individual como en grupo. Esto puede sonar a una tesis reduccionista cercana al materialismo que critiqué anteriormente, y lo sería si toda la causalidad fuera material; pero como las formas de causalidad son varias, tienen diversos niveles en los que operan. Hablar de causa material o formal en el caso del agua es una cosa, en el vino otra, en una obra de arte una tercera, en una acción o política una cuarta, y una quinta... Así como la causa es una noción analógica, así también son la materia, la forma, el agente y el fin.

Hay un antiguo adagio latino que dice *agere sequitur esse*: el obrar sigue al ser; o así como eres, así actúas. Eso es tan verdadero en los seres humanos como en las sustancias químicas, pero con la diferencia de que en el amplio marco de nuestra común naturaleza, depende de nosotros determinar quiénes somos o quiénes llegaremos a ser. Esa es nuestra gloria como criaturas que se autodeterminan, pero también nuestro peligro. No podemos dejar simplemente que la naturaleza siga su curso, porque pertenece a la misma naturaleza humana elegir qué curso seguir. Felizmente no nos encontramos solos, tenemos la guía de las generaciones anteriores que han realizado el mismo viaje y han pisado las mismas huellas, encontrando idénticos peligros y distracciones y descubriendo los mismos valores y sentidos. Las instituciones sociales representan la experiencia acumulada de nuestros predecesores que, viendo las recurrentes necesi-

dades e intereses humanos, han dividido las tareas de asegurar el bien individual y el bien común.

Este es el origen de las profesiones y también señala las principales formas de vocación. El ser humano en busca de sentido no lo encontrará con mayor facilidad si renuncia a los modelos del pasado que si los adopta y se adapta a ellos. Esas tradiciones son formas organizadas de trabajo y los seres humanos como agentes creativos tienen mayores posibilidades de descubrir a la vez el sentido y la satisfacción dentro de ellas. Ciertamente, no vivimos para trabajar, pero una vida sin trabajo sería tan vacía como una forma sin materia. Una vez reconocida la necesidad de trabajar, tenemos que preguntarnos por sus propósitos y si seguimos razonando acerca de sus fines, rápidamente seremos conducidos desde los bienes instrumentales hacia los intrínsecos. Hasta el punto de que la observación de Mozart aparece no como una extraña referencia al pasado sino como la afirmación de una importante dimensión de la existencia humana: “Vivimos en este mundo para obligarnos a nosotros mismos trabajosamente a iluminarnos unos a otros por medio del razonamiento, y a aplicarnos siempre a llevar adelante las ciencias y el arte”. Sospecho que se trata de una conclusión con la cual el Dr. Escolá hubiera coincidido. Al menos, eso deseo.

