

INTRODUCCIÓN. LA ÉTICA HOY: SU RESURGIMIENTO

*Antes decíamos: no hay ética sin metafísica
—o sin religión—. Ahora debemos decir:
no hay metafísica ni ciencia sin ética
o sin política.*

VICTORIA CAMPS

ES EVIDENTE QUE PREVALECE EN NUESTRO TIEMPO UN generalizado y recurrente *llamado a la ética*, que proviene no sólo de la filosofía sino de los más diversos ámbitos, teóricos y prácticos, y en el cual se apela tanto al *pensamiento ético* (a la filosofía moral) como a la realización concreta de la *vida ética* (a la moralidad efectiva de los seres humanos).¹

La relevancia que han llegado a adquirir hoy las cuestiones morales contrasta significativamente con la «imposibilidad» de la ética —de «hablar» de ella y más aún de querer «fundamentarla», como señalaba Wittgenstein—, o bien con el desinterés por la filosofía moral, con la indiferencia e incluso el menosprecio que llegaron a mostrar por ella algunas filosofías representativas del siglo xx como la de Martín Hei-

¹ Con esta generalidad, y en ambos sentidos, utilizaremos aquí el concepto de *ética*, salvo los casos en que se indique otro empleo del término.

degger o la corriente «científica» y antihumanística del marxismo. Contrasta con el desplazamiento que ha tenido la ética ante la preeminencia de los temas de filosofía política o de filosofía de la ciencia, considerados independientes y ajenos a significaciones de índole moral y valorativa en general.

El reciente interés por la ética puede ser *signo*, desde luego, *de un genuino resurgimiento* de la filosofía moral, de una verdadera preocupación por superar la crisis de la moralidad, por renovar la significación de los valores éticos y dar, así, respuesta a los problemas morales que agobian al hombre contemporáneo; puede ser expresión, ciertamente, de una conciencia auténtica y profunda de su importancia y necesidad, tanto filosófica como existencial.

Pero hay muchos signos también de que la recurrente apelación a la ética puede ser *síntoma de la crisis* misma, uno de los datos más evidentes de ella. Hablar de «ética» y de «valores» se ha tornado lugar común, sujeto a toda clase de manipulaciones y distorsiones; sujeto sobre todo a la comercialización y por lo tanto a su vulgarización en versiones simplistas y superficiales, a la mercadotecnia de los valores éticos y su enseñanza; de ahí el éxito de la ética aplicada a los más diversos campos. Lo cual no está mal, aunque por lo general responde más a intereses de índole comercial que al mínimo de rigor y de conciencia crítica que requieren la enseñanza y difusión de la ética. Ésta se concibe más bien como «receta», antes que, por supuesto, como «alumbramiento» socrático. Son incontables, en verdad, las muestras actuales de banalización y trivialización de las cuestiones éticas y axiológicas.

Pero volviendo al desinterés que la filosofía tuvo previamente a este resurgimiento, cabe preguntarse cómo fue posible que la ética se hubiera tornado insignificante, después de haber ocupado un lugar central en toda la tradición filosófica, desde su instauración socrático-platónica. Cómo pudo quedar desplazada del interés filosófico y existencial, luego

del gran proyecto de la modernidad, cargado de significación ética, y tras la magna fundamentación kantiana.

A esto cabe responder que fueron factores innegables en la crisis de estas dos tradiciones, decisivos para el destino de la ética, los llamados pensadores de «la sospecha». A pesar de las obvias diferencias entre Marx, Nietzsche y Freud, los tres representan un giro hacia la *base*, hacia los sustratos primordiales, ya sea de la sociedad, ya de la vida, ya del psiquismo. A partir de ellos, los hechos humanos, particularmente los morales, son explicados *ab inferiori*, sin remitirse a una supuesta naturaleza divina ni a una capacidad puramente racional del hombre.

Para Marx, en efecto, la moral tiene una mera función ideológica, al servicio de los intereses de clase, y no es en el fondo más que —como él la llama— una «papilla sentimental» que emboza los verdaderos problemas y carece de todo poder para transformar el mundo. En todo caso, nula significación puede tener ya el orden de la moralidad, una vez que se produce el viraje total hacia la zona infraestructural, cuando el eje queda puesto en lo colectivo y material, y todo es cuestión, en definitiva, del devenir indefectible e impersonal de «la necesidad histórica».²

Nietzsche, por su parte, al pronunciarse contra los «trasmundos», reivindica las fuerzas irracionales de la vida y ve la moral como la máscara del resentimiento, hipocresía de los débiles y los esclavos. La libertad, para él, sólo puede afirmarse en sentido inverso de la negación de la vida, que es el rasgo inherente a las morales.³

² Aunque también es cierto que, aun cuando no se desarrolle explícitamente, la concepción de Marx tiene una importante significación ética, justo si ésta se comprende en su sentido más amplio y fundamental.

³ En nuestro libro *El héroe en el alma* intentamos realzar también el carácter eminentemente ético de la filosofía nietzscheana; así como la esperanza que él abre para reencontrar un fundamento vital de la ética, par-

Y Freud, en fin, habrá de mostrar —no sin pesar— lo ilusorio que es el mundo de los valores, lo poco que pueden la razón y la moral para mejorar al hombre y lo mucho que sí pueden, en cambio, para enfermarlo y hacer su infelicidad. La moral —toda moral posible— es forma de *represión* y ésta, forma eminente de psicopatología [véase González 3].

El marxismo, en particular, representaba a su manera un último reducto de esperanza del proyecto racional y ético de la modernidad. Se asentaba en la promesa del «nuevo hombre», de que la revolución superaría, al fin, la mentira de los ideales siempre traicionados, de que «ahora sí» se daría el advenimiento del «reino de la libertad» y el comienzo de la verdadera «historia» del hombre. El fracaso del socialismo real es entonces el fracaso de esta última promesa. De ahí ese vacío de ideales y valores, ese vacío de utopía, que dejó su desplome —y que no ha sido reparado—. Y de ahí también, en consecuencia, el ferviente intento de muchos de retomar y reavivar el impulso axiológico que estuvo en el origen y reconocerlo como lo que no debe morir.

Pero, ¿qué son todas las «sospechas» y cuestionamientos teóricos o filosóficos —aun cuando vayan a los cimientos mismos de la moralidad— comparados con los *hechos* de demolición de ésta que conllevan los horrores del siglo, en su invalidación fáctica de toda racionalidad y toda ética posibles? ¿Qué son, frente al vacío de una genuina realización moral que se hace particularmente patente en el estado de guerra y violencia que ha prevalecido en el siglo hasta el presente, en las múltiples expresiones de irracionalidad y deshumanización, y en el mentís a la condición ética del hombre que se ha dado en la historia concreta de nuestro tiempo y en la creciente amenaza al porvenir de lo humano como tal?

ticulamente en la reconciliación de lo dionisiaco y lo apolíneo y en la propuesta de valores y virtudes del *Zaratustra*.

«Ninguna época en la historia de Occidente mostró mayor confianza en el dominio de la razón que los dos últimos siglos [...]. Y ninguna época conoció el mal en una dimensión tan amplia» [Villoro 1, p. 7].

¿Es posible la poesía después de Auschwitz? —preguntaba Adorno—. Auschwitz, Hiroshima, Gulag... Kosovo son ciertamente los nombres de ese estado de odio y locura que atravesó el siglo xx y son imborrables de la conciencia del hombre contemporáneo; son los nombres de ese tocar los confines del mal —a los cuales se pueden añadir muchos más—.

Auschwitz en especial, como tanto se ha visto, y nunca lo suficiente, es el paradigma no sólo del infernal poder del odio y la crueldad, de la capacidad terrible del hombre de infligir sufrimiento al hombre, sino también de la invención maligna de nuevas formas —masivas, tecnificadas, impersonales— de tortura y muerte, formas para llevar a cabo eso que se denomina «exterminio». Auschwitz tiene características tales que lo convierten en un hecho incomparable, como muchos lo han advertido, entre ellos Günter Grass cuando escribe:

A pesar del empeño de algunos historiadores por citar casos comparables [...], lo monstruoso, referido al nombre de Auschwitz, ha seguido siendo inconcebible precisamente porque no es comparable, porque no puede justificarse históricamente con nada, porque no es asequible a ninguna confesión de culpa y se ha convertido así en punto de ruptura, de forma que resulta lógico fechar la historia de la Humanidad y nuestro concepto de la existencia humana con acontecimientos ocurridos antes y después de Auschwitz [p. 13].⁴

⁴ Es una realidad cuya sola existencia es la refutación más completa, desoladora y convincente de varios siglos de pensamiento utópico, como ha dicho Margo Glantz. Y cabe añadir que se trata asimismo de la refutación más completa y desoladora de varios siglos de *esperanza en la condición moral de los hombres*.

¿Es posible *la ética* después de Auschwitz, después de esos otros nombres, después de ese reinado de las pulsiones de muerte y guerra, que aún no termina?

Son innumerables los signos de la crisis moral del presente, y es agobiante la bibliografía de denuncia sobre ella, hecha desde diversas perspectivas, de manera recurrente y hasta obsesiva. Pero también son innumerables las muestras de inutilidad, si no es que del fracaso, de tales denuncias y del propio discurso ético.

¿Para qué la ética entonces? ¿Cuál es la repercusión real del discurso ético? ¿Hay alguna? Pero también hemos de preguntar lo contrario: ¿cuáles serían los efectos de la ausencia de este discurso, las consecuencias del silencio ético, si éste llegara a ocurrir?

Frente al desencanto, a la indiferencia y a la desmoralización, se alza ciertamente la voz del denuedo moral. Y como resulta obvio, es la crisis misma, el derrumbe de valores, la quiebra de fundamentos, la carencia de respuestas al sentido de la vida lo que renueva el ímpetu de búsqueda, el afán de encontrar nuevas razones para la esperanza y nuevas razones para la razón misma, todo ello sin borrar la experiencia de la crisis.

Sobresalen, así, los afanes por superar el divorcio entre ética y política y también la separación entre ética y ciencia. Y son notables asimismo los empeños de la filosofía actual por reencontrar a los clásicos y reavivarlos desde las perspectivas de hoy: a Kant y a Hegel; a Aristóteles, de manera destacada, aunque también a Platón o a Sócrates, e incluso a los presocráticos. Pero no ya el ir a ellos sin las prevenciones de la razón crítica; es el reencuentro *después* de la crítica, no antes; tras el desengaño, el desenmascaramiento y el derrumbe de las falsas ilusiones, no antes.

La ética del presente tiene abiertas, en efecto, las más clásicas cuestiones morales, las de siempre, hoy intensificadas; pero al mismo tiempo la agobian nuevos problemas —pro-

blemas éticos de enorme trascendencia y también de gran urgencia—. Se trata, por un lado, de las cuestiones planteadas por la crisis misma y por las demandas de la vida social y política; y, por el otro, de los nuevos horizontes y enigmas abiertos por la ciencia y la tecnología, en los que, en muchos sentidos, están en juego tanto la posibilidad ética de la vida humana como el porvenir mismo del hombre.

¿Qué se espera de la ética? ¿Por qué la invocación a ella? ¿A qué necesidades tendría que responder?

El llamado a la ética lo es en el fondo a varias cosas, las cuales, por lo demás, coinciden con algunas de sus notas distintivas:

1. Es apelar *al individuo*, al yo moral, al hombre-persona, en la interioridad de su conciencia y de su capacidad de responsabilidad individual. Es remitirse al *agente moral* como soporte de valores vivos y de *autenticidad*. Todo ello en contra del vacío desolador de la impersonalidad y, en consecuencia, de la irresponsabilidad de «las estructuras», «los procesos», «los sistemas»; en contra de la abstracción de la colectividad y el lastre de las morales anquilosadas.

2. La posibilidad de la ética lo es asimismo del acceso a *la alteridad* o, más bien, de la posibilidad del «altru-ismo» en su sentido más amplio, como reconocimiento del *otro*, de la capacidad de actuar para él y de saberse unido a su destino.⁵ El llamado a la ética lo es a recobrar la confianza en la autenticidad de los vínculos interhumanos y a reinstaurar, en definitiva, el orden de la justicia y del bien común, frente al creciente y amoral reinado del egoísmo individualista —fuente del *mal*, en términos agustinianos—.

3. Como es evidente, la apelación a la ética es la apelación a *la razón*. Los fines de la ética son inseparables del pro-

⁵ No nos referimos aquí al «altruismo» como autosacrificio, «penitencia», como se verá particularmente en la segunda parte de esta obra, en el capítulo «Implicación ética del yo y el otro».

yecto de racionalizar la vida; de introducir en ella un «orden» propio, una «medida» de la que los dioses no dotaron por naturaleza al hombre; la posibilidad de reconocer esa «ley» que obliga en el fondo de la conciencia: el *daimon* socrático o «la ley moral que reside en mí» —según la memorable expresión kantiana—. La racionalidad frente al dominio caótico de la *hybris*, de la desmesura y la soberbia; de la quiebra de las medidas y el desencadenamiento de las fuerzas de la violencia; aquello que para los griegos era «el peligro demoniaco» de la insaciabilidad, causa de la ruina humana. La razón ética (práctica) como fuente de una universalidad que permite rebasar el mero subjetivismo de la acción.

Y la razón (*logos*), como sabemos, es también orden y es palabra: fundamento de la comunicación y de la comunidad. El requerimiento de la ética lo es del *logos* comunicante, frente a la incomunicación que reina en este paradójico tiempo de «las comunicaciones».

4. Se espera asimismo de la ética que trace de nuevo *el horizonte del valor*, la posibilidad misma de valoración, de diferenciación cualitativa entre lo que vale y lo que no, entre bien y mal, entre el sí y el no, como base del sentido o de la dirección de la vida humana.

Esto, frente a las graves propensiones a la indiferencia moral, al «todo vale», luego nada vale; al dostoievskiano «todo está permitido»; frente a ese estado de «caída» del que habló Nietzsche, una vez que se borra «la línea del horizonte»:

¿Nos caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? [...] ¿No hace más frío? ¿No veis oscurecer cada vez más, cada vez más? [3, p. 125].

5. Se demanda de la ética, en fin, la reinstauración del poder *de la libertad*, de la capacidad humana de trascender lo dado, de crear un mundo y dotarlo de sentido en función de

ideales y valores. La libertad del *ethos*, de la «segunda naturaleza» o «sobrenaturaleza» en que se cifra la dimensión ética, y en general cultural o espiritual, del ser humano.

Ello, en suma, en contra de la barbarie, del hundimiento en los determinismos o la sumisión a las estructuras de dominio, a los puros valores de consumo y mercantilización en todos los ámbitos de la vida; la inmersión en la pura inmediatez, la intrascendencia, el sinsentido y la banalidad.

¿Y cómo ha de responder la ética a este múltiple llamado, después de la crisis de la metafísica del proyecto ilustrado? ¿Puede seguirse empeñando en la búsqueda de un fundamento absoluto o puro de la moralidad?

Todo parece indicar que esto ya no es posible y que la ética tiene que pensarse de distinta manera. Ya no en términos de escisiones, de dualismos, sean éstos metafísicos o formales (aunque tampoco de monismos). Ya no en términos de ser puro, razón pura, deber puro, libertad pura. Por el contrario, todo apunta a la necesidad de alcanzar una comprensión unitaria, *no excluyente*, integradora de los diversos factores del mundo ético; de que éste sea visto en su intrínseca complejidad, en sus contradicciones internas, su dinamismo y su *constitutiva relatividad*.⁶ Pueden variar, y de hecho varían, los distintos modos filosóficos de entender la unidad, de dar razón de las conjunciones e interrelaciones de los componentes del mundo moral; los esfuerzos más significativos del presente van, sin embargo, en dirección de un pensar la moralidad sin absolutos, sin escisiones ni estados de pureza.

⁶ «Las grandes dificultades que ha tenido la filosofía en su historia —escribe Trías— radican en que no ha sido nunca posible evitar esa inclinación de la razón filosófica hacia uno [de los extremos]: razón a costa de la sinrazón, realidad a expensas de la irrealidad, ser al precio de la nada; o bien, al revés, la sinrazón frente a la razón [...], o la nada a costa del ser [...] o bien la idealidad a costa de la irrealidad» [2, p. 292].

Particularmente en lo que se refiere al *yo* y al *otro*, la ética revela que aunque ambos parecieran por necesidad excluyentes, pueden no serlo sino implicarse de manera recíproca. Más aún, lo decisivo es que la vida ética remite *a la vez* al yo mismo, a la autenticidad, y a la capacidad de ésta de ser para el otro o los otros. Pues sería imposible concebirla, como tal ética, si no es en esta doble y simultánea significación. Y en este sentido, cabe decir que ella es a la vez principio de individuación y de comunicación. Lo propiamente ético empieza cuando se logra esa conjunción esencial, cuando se llega a ese punto de confluencia en que se hace patente la doble dirección de *eros* hacia la felicidad propia y hacia la vinculación interhumana. Es así como, a nuestro juicio, se ha de pensar hoy la ética: como implicación de los contrarios y no como exclusión de ellos. Dialécticamente, y no en visiones dicotómicas y excluyentes.⁷

Es cierto que, por una parte, prevalecen en la historia concreta las estructuras de dominio y, en consecuencia, de exclusión por las cuales los seres humanos se afirman a sí mismos en la negación de los otros; que tiende a imperar el «círculo infernal» del que habla Sartre, donde el sujeto libre —«para sí»— sólo se afirma en la objetivación o cosificación del otro, y a la inversa: donde la libertad del otro constituye la cosificación del yo. Y si, como pretende Sartre, esta estructura tiene validez ontológica, es decir, universal e indestructible, no hay ética posible, pues ésta se funda ciertamente en la posibilidad de la ruptura del círculo de la libertad-terror y la cosificación. La ética comienza donde termina el ámbito de la dominación y la violencia; donde «yo» y «tú» no se excluyen recíprocamente.⁸ Y un solo acto de genuina comunicación interhumana y reciprocidad, de autenticidad en el vínculo amoroso, basta para invali-

⁷ Para el tema de la relación del yo y los otros, véanse los capítulos «El *eros* y la ética» e «Implicación ética del yo y el otro» de esta obra.

⁸ Véase el capítulo «Razones éticas contra la violencia» de esta obra.

dar el supuesto anti-ético de que la estructura amo-esclavo es constitutiva de una naturaleza humana inalterable.

Concebida en su esencia incluyente, la ética funda la esperanza de romper el círculo de la dominación, lesivo en todas sus manifestaciones. Y hay muchos indicios de que la necesidad de dicha ruptura es algo señaladamente presente en el actual reclamo de un resurgimiento de la ética.

Y, por otra parte, aunque también es verdad que la moral ha tendido al sacrificio del yo, éste no puede juzgarse válido ya como una auto-inmolación, producto de la represión, de la fuga de sí o del masoquismo. El genuino autosacrificio ha sido siempre —y en la medida misma de su autenticidad— dimensión del amor y de la plenitud ética de quien se ofrece libremente a él. No es la coercitiva anulación de «las inclinaciones» del yo, en pos de una moralidad abstracta, aprisionada en los imperativos del deber formal.

Así concebida, la ética conlleva una especie de «conversión» interior por la cual el yo se transforma, despierta de su encierro egocéntrico, narcisista, y accede a ese decisivo *punto de convergencia entre el bien propio y el bien ajeno*. Se trata, en efecto, de una profunda auto-transformación, por la cual el ser humano construye la auténtica subjetividad ética [véase González 7]. Pero ha de insistirse en que esa conversión interna no es la cancelación del *deseo*, pues como es manifiesto también, tras la crisis de la razón moderna y el desenmascaramiento de los engaños de la moral, la ética no puede —y ya no podía, desde los tiempos hegelianos— fundarse en los imperativos de una razón pura, desprendida de toda experiencia vital, de todo contenido y del impulso de las fuerzas irracionales o extrarracionales que también son componentes del mundo moral; no puede fundarse además, por lo tanto, en una voluntad pura que cancela la irrenunciable aspiración humana a la felicidad.

Adquieren hoy, por esta razón, singular relevancia los ideales de armonía, conciliación, paz; el antiguo anhelo de la

conciliatio oppositorum, en contraste con las pretensiones de valores unívocos, extremos, polarizados y absolutos; a la lógica de la exclusión, de «lo uno o lo otro» —como lo dijo Kierkegaard—. Aunque tampoco valdría la aspiración a una *conciliatio* pura, abstracta, y en el fondo ilusa e imposible, que sólo afirmara la «armonía», la «síntesis», la paz, ya sin conflicto ni tensiones, sin antítesis, ni lucha ni desgarramientos. Sería incluso éticamente inimaginable un puro ideal de conciliación que no implicase también la conciencia de lo irreconciliable, de las disyuntivas y alternativas concretas entre las cuales se da la opción y la renuncia inherentes a la vida moral. El ideal de armonía conlleva el juego de «conjunciones y disyunciones» —en términos de Octavio Paz—, «dialéctica de la dialéctica» —en los de Hegel—.

No se trata, entonces, de la armonía entendida como desenlace escatológico, que está en un futuro utópico, culminación del supuesto devenir racional y necesario de la historia, o del ideal de paz y concordia al cual se aspira individualmente como «iluminación» definitiva. No se trata de la triada hegeliana o marxiana que desarticula los tres momentos dialécticos en un tiempo unívoco y lineal. Es, si acaso, una estructura dialéctica constante, actual, sincrónica, capaz de dar razón de la ambigüedad constitutiva del ser humano, de la *simultánea* conjunción de *harmonía* y *pólemos*, como era en la dialéctica heracliteana. El *telos* no está en «la paz perpetua» o en una armonía estática, sin tensiones ni lucha, la cual, por lo demás, carecería de sentido ético.

Pero entonces habría que reconocer que los valores y los ideales no se hallan, consecuentemente, en el «no lugar» de la utopía (*ou-topía*). La dimensión ética de los valores, de los ideales y los fines opera ya, *hic et nunc*, en la actualidad concreta de las vidas y de la historia, aunque se desplace a la vez temporalmente, como *memoria* y como *proyecto*.

Lo decisivo es la *hormé*, el impulso hacia el valor, la aspiración, la *philía*, el *eros*, en suma, como motor de la existencia

humana, de cuya intensidad y eficacia vital depende, en última instancia, la salud moral de los individuos y las sociedades. La rareza de una auténtica realización de lo valioso, particularmente en el ámbito de la ética, su escasez, su carácter minoritario e intermitente, no implican su inexistencia ni mucho menos su inutilidad e intrascendencia para la vida. Tan determinante es la inevitable distancia e idealidad de los valores como su poder intangible sobre el mundo, su capacidad de potenciar la vida y dotarla de razón y sentido. En esa dialéctica de realidad e idealidad se funda la doble necesidad ética de paz y reconciliación con el mundo, por un lado, y de lucha por su transformación, por el otro.⁹

¿Qué hace entonces la diferencia entre bien y mal, si no hay victoria moral definitiva, si la lucha ética es interminable, si no contamos ya con la seguridad de criterios metafísicos o formales de carácter absoluto?

La vida moral se estructura en un claro-oscuro permanente, y sólo en extremos de excepción se dan los estados relativamente «puros». Siempre caben tentaciones, siempre es posible —como lo sabe la sapiencia cristiana— el hundimiento o la salvación. La propia condición ética se funda en esa constitutiva contingencia, clave de la libertad. Acaso lo que hace las diferencias, de lo que depende la valoración y la cualidad moral de la vida no se cifre en otra cosa que en la composición y el equilibrio internos, en la estructuración y *proporción* de las fuerzas dominantes, en la *hegemonía* o el predominio de unas sobre otras, en sus combinaciones y «recombinaciones» —como ocurre con las estructuras biológicas—. En unos casos puede reinar la armonía y el poder de *eros* y la concordia, la presencia viva de valores; en otros, en mayor o menor escala, las fuerzas tanáticas del odio, la irracionalidad y la muerte.

⁹ Véase en el capítulo «*Eros* y *anthropos*» de esta obra la contradictoria naturaleza de *eros* (y del hombre) como plenitud y carencia.

Tales diferencias dependen a su vez de la *praxis* misma, de la vigilia y la acción cotidianas que la enseñanza socrática formulara como un «hacerse mejores cada día»; depende, en suma, de una especie de *autopóiesis*, de auto-creación [véase Nicol 5] por la cual nos empeñamos día a día en la construcción de nuestro *ethos*, de nuestro «modo de ser». La ética es conquista perenne, como la vida misma. Es, ciertamente, *arte de vivir*.

Además ha de reconocerse, y de nuevo con Nietzsche, que «también la Tierra moral es redonda», y que también está en movimiento; que las diferencias entre bien y mal, que los criterios de valor, no son uniformes, estáticos y absolutos; que tienen carácter histórico y social, y han de ser pensados más allá de cualquier maniqueísmo. No hay valores absolutos, pero sí hay valores, sí hay «línea del horizonte». Valores que van configurando cada cultura, en su permanencia y en su cambio, en su cohesión temporal y social, así como en sus transformaciones [véase González 13].

Pero tan cierto como es que sí hay criterios culturales de valor, lo es —como diría Sartre— que «no hay nada escrito en un cielo inteligible» y que «cada quien ha de inventar su propio camino moral», en la radical soledad y en el riesgo, inherentes a su autonomía. Sólo que son *ambas cosas a la vez*. Se revela aquí una nueva y paradójica conjunción entre la conciencia del valor (en su relativa universalidad) y la irreductible soledad (singularidad) de la decisión moral, de la vida humana en su unicidad. Tampoco lo uno en exclusión de lo otro. El corazón de la ética sigue puesto en la *phrónesis* aristotélica; no sólo por la capacidad de ésta de volver los ojos a la pluralidad y a la concreción de la vida moral, sino de conjugar el criterio universal de la virtud con la irreductible singularidad del acto moral. En la *phrónesis* así comprendida se cifra ciertamente el arte ético de vivir, de alcanzar la «vida buena».

Puede afirmarse, pues, que frente al fracaso de los ideales excluyentes de pureza, de la moral de los absolutos y de la

represión, se abre hoy la esperanza de una ética del *eros* y de la felicidad, cercana al fluir concreto de la vida moral, a la reconciliación del hombre consigo mismo y con los otros, a la consecuente y siempre ansiada posibilidad de armonizar el bien propio con el bien del otro y con el bien universal.

El resurgimiento de la ética, su respuesta al múltiple llamado de que es objeto, depende ciertamente de su capacidad de recobrar la dimensión de los valores: la autenticidad, el altruismo, la justicia, el amor, la racionalidad, la libertad, la armonía, la tolerancia, la no violencia. Pero la recuperación de todo esto ya no puede ser a costa de la felicidad humana; no al precio de la *represión* ni al precio, consecuentemente, de incubar algo así como el «retorno de lo reprimido»: la locura de los individuos y los pueblos, con sus catastróficas consecuencias; de desatar, en suma, las fuerzas regresivas de irracionalidad e inhumanidad, o de desesperanza y melancolía, que tanto han predominado en el siglo que acaba de concluir.

La conciencia, al igual que la vida, es poca cosa —dice Freud—, pero es todo lo que tenemos; y lo mismo podría decirse de la ética. La victoria moral es siempre relativa y contingente, «tiembla», como la virtud aristotélica de la «contenencia» (*enkratéia*, y su opuesta, la *akrasia*), pero es la forma propiamente ética de la victoria. Así como la verdad no deja de serlo por ser histórica y relativa, siempre perfectible, siempre en proceso de vencer y a la vez de reconocer la ignorancia, la victoria moral no deja de ser victoria por no ser absoluta, por la tensión trágica que le otorga sentido.¹⁰ Victoria trágica siempre en vigilia, sostenida en el esfuerzo cotidiano y creador del equilibrio moral, que hace prevalecer la armonía sobre el desgarramiento, la libertad sobre la esclavitud; que, más allá de las fuerzas demoniacas y la ruina, mantiene viva

¹⁰ La ética es sin duda «la tarea del héroe», como lo vio Fernando Savater en su obra así titulada.

la poesía. Sostenida siempre en esa modalidad fundamental de la fe, que es la fe en el poder del hombre de construir su *ethos*, su propia morada humanizada; la fe vital que le permite, en suma, alcanzar el triunfo primordial del *logos* sobre la *hybris*. También en la vida ética, el mito del origen se recrea eternamente.