
Eticidad y libertad

Juliana González Valenzuela

A diferencia de otros posibles enfoques, una Ética ontológica centra su objeto de estudio principalmente en la constitución misma del hombre y en aquella característica de éste que le hace existir como un *ser ético*, productor de ese orden existencial y cultural *sui generis* que es el orden moral. Esta condición ética no sólo es algo propio y exclusivo del hombre, sino que tiene el carácter, ciertamente, de una nota *ontológica* y, por tanto, de una característica universal y permanente del hombre que le define en su propia condición humana: la *eticidad* o moralidad constitutiva está presente en todas las modalidades posibles de existencia, sean morales o inmorales, se rijan por “esta” o por “otra” o por “ninguna” moral particular; es la base que condiciona toda la variedad histórica y social de las morales y todas las manifestaciones subjetivas u objetivas, reales o ideales de la vida moral de los hombres y los pueblos.¹ Y como de todo *constitutivo ontológico*, de la eticidad cabe decir lo que dice Heidegger respecto de esa otra nota “esencialmente inherente” al ser del hombre que es el ser-en-el-mundo:

¹ Parece conveniente advertir que el “objeto” de estudio de la Ética, o sea, de la reflexión filosófica [teórica] acerca de “lo moral”, no es algo simple ni unívoco. El objeto de la Ética no son solamente las morales, incluso si éstas comprenden tanto las normas (orden deontológico) como las “formas de vida” concreta: *los mores reales de los hombres*: su conducta real y efectiva o su “moralidad positiva”. También la inferioridad moral, el ámbito de la conciencia moral (e incluso de la moralidad y la voluntad inconscientes alumbrado por el psicoanálisis) forma parte del objeto de la Ética, al igual que forman parte de él el campo de los valores, los ideales, los principios éticos más generales; o bien el del lenguaje moral, con su peculiaridad y su lógica particular, etc. La Ética varía históricamente, como disciplina teórica, por el énfasis que puede poner en uno u otro aspecto. Por su parte, la Ética ontológica, desde Platón (con sus anteceden-

No es... una "peculiaridad" que unas veces se tenga y otras no, o *sin* la cual se pudiera *ser* tan perfectamente como con ella...²

Las morales varían históricamente y el hombre puede tener o no tener una moral determinada; puede ser más o menos moral; puede incluso declinar hasta límites extremos su conciencia, su responsabilidad y su proyección éticas de la vida; pero en tanto que hay hombre hay moralidad o eticidad y no existe la *a-moralidad* propiamente dicha. Ésta sería la completa in-diferencia, la neutralidad existencial, la imperturbabilidad y la descualificación. La *a-moralidad* consistiría, en efecto, en esa peculiar característica que Freud le adjudica al inconsciente "puro" (ese que, precisamente por ello, es en sí incognoscible) cuando dice que el inconsciente —manifiesto sobre todo en los sueños— no conoce el *no* ni la contradicción ni, por ende, está en el orden de la temporalidad y la moralidad.³

tes socráticos y presocráticos) hasta Sartre, busca el ser y la esencia del fenómeno moral en general y en particular (el ser del valor, de la conciencia moral, de la normatividad) y el ser mismo del hombre en tanto que éste constituye y es constituido por lo ético en general.

² M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Pról. y trad. española de José Gaos, 1a. ed. en español, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 67s.

³ "Nada termina —dice Freud—, nada pasa, nada se olvida en el inconsciente... "En este sistema no hay negación ni duda alguna... ni tampoco grado ninguno de seguridad". "Los procesos del sistema inconsciente se hallan fuera del tiempo... no sufren modificación ninguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él" (*Metapsicología*, V, "Lo inconsciente", *Obras completas*, Vol. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948).

"De la contradicción [el sueño] prescinde en absoluto, como si para él no existiese el 'no'" (*Interpretación de los sueños*, *Ibidem*, p. 413).

Ontológicamente, la moralidad constitutiva o eticidad implica, en efecto, la *temporalidad* y con ella el *no-ser* y la *contradicción*. La eticidad es una nota definitoria del ser del hombre, pero del *ser* comprendido no como una "esencia" o "sustancia" fuera del tiempo y de la existencia, como era para la ontología tradicional, sino del ser identificado plenamente como *tiempo* o como *existencia* espacio-temporal, que es como lo ha comenzado a reconocer la ontología contemporánea desde Hegel.

Anaximandro hablaba del "*orden del tiempo*"⁴ y Heráclito afirmaba que "*cambiando, reposa*"⁵, expresando con ello la primigenia conciencia de que el cambio (*μεταβολή*) no consiste en una pura aniquilación: engendra su propia estabilidad o consistencia (ser), y de que el tiempo (devenir) es un orden: conlleva su propia legalidad o racionalidad (*λογος*): "se enciende y se apaga *según medidas*".⁶ Se trata aquí de la conciencia dialéctica de lo real por la cual se reconoce que el orden y la razón se cifran en la contradicción ya que ésta es racional, y que, por tanto, *el ser es el cambio* y el cambio mismo es el ser: no hay ser que no cambie ni devenir que no *sea*. Dicho de otro modo: el cambio mismo tiene un aspecto contingente y otro necesario; unas modalidades superficiales, meramente fugaces, particulares, azarosas, intrascendentes, y otras literalmente fundamentales, esenciales y estructurales: son estructuras reales del proceso (ontológicas) que le dan orden, consistencia y ser.

Y el cambio se dice en dos sentidos principales: en el orden sincrónico, como cambio de cada cosa *respecto de las demás*: el cambio como *alteri-*

⁴ Anaximandro, B1.

⁵ Heráclito, B84a.

⁶ Heráclito, B30.

dad, multiplicidad, diversidad, existencia singular de todo cuanto existe. Y, en el orden diacrónico, como cambio de cada cosa *en sí misma*: el cambio como *alteración*, transformación, proceso, devenir propiamente dicho. El cambio del ser implica, a la vez, la existencia como *diferencia* y como *movimiento* de todo cuanto existe.

La concepción parmenideana del ser (que es la que marcó el rumbo de la metafísica tradicional) pensó el ser como *unidad* pura y simple que elimina toda la diversidad existencial y, por ende, como *inmutabilidad* absoluta, fuera de la temporalidad: como *no contradicción* e *identidad*; como ser y sólo ser, que elimina absolutamente el no-ser.⁷ La concepción dialéctica del ser como cambio y del cambio como ser parte, por el contrario, de la implicación recíproca de la unidad y la multiplicidad, del reposo y el movimiento, del ser y el no-ser. El ser es uno y diverso al mismo tiempo: se une diversificándose y se diversifica uniéndose; persiste cambiando y cambia persistiendo: es y no es al mismo tiempo: *es temporal*: es, ha sido y será. En esto se cifra la equivalencia ontológica entre el ser y el cambio.

Sobre todo tratándose del ser del hombre, el ser es en efecto el devenir temporal, la "esencia" es su propia "existencia" y nada más que su exis-

⁷ Nos referimos aquí a la no contradicción e identidad en el orden *ontológico*, y no en el *lógico*. La vigencia de estos principios en el orden lógico no nos compete aquí. Lo cuestionable —lo superado a nuestro modo de ver, desde Hegel— es la pretendida validez ontológica de la no contradicción y la identidad; o sea, la parálisis y uniformidad del ser: esa "entidad meta-física" (ser idéntico y absoluto) que, en el mejor de los casos, no es sino la "quimera" kantiana. Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, Nueva versión, México, 1974, y *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

tencia, como dejó sentado la ontología existencial.⁸ Y el hombre es el ser cambiante (contingente) por antonomasia. No sólo cambia como la materia (en el modo del dinamismo micro y macro físicos) y como la vida (en el de las transformaciones y de la evolución filogénicas y ontogénicas), sino que tiene un modo propio y más intenso de cambiar —y de ser— que es, precisamente, el cambio *temporal* o *histórico*, *dialéctico* en sentido estricto.⁹ En esta medida con su cambio se incrementa su contingencia y su no-ser: su negación ontológica, tanto en el orden de la diversificación (individuación) como en el de la transformación (historicidad). En este sentido, sólo en el devenir humano se producen propiamente novedades y mutaciones, y sólo del hombre cabe decir que su ser conlleva intrínsecamente el no ser, que "somos y no somos" (Heráclito) o que, incluso, "somos lo que no somos" (Sartre).¹⁰

De manera notable, y a pesar de su propia concepción esencialista y de los compromisos evidentes que su pensamiento guarda con los principios parmenídeos, en el *Simposio*, Platón había concebido la naturaleza del hombre (su *physis*) como *Eros*, entendiendo por éste un fenómeno esencialmente *dialéctico* aunque, justo por ello, Platón lo expresó en términos de un *logos* mítico y no de un *logos* "lógico" (regido por el principio de no contradicción).¹¹

⁸ Y como dejó asentado particularmente Sartre, cuyos temas y problemas filosóficos han servido de punto de partida de este Congreso de Filosofía contemporánea.

⁹ Cf. J. González Valenzuela, "Naturaleza humana y moralidad", (en prensa).

¹⁰ Aunque es preciso tener en cuenta que el no-ser no es la Nada, como se verá después, p. 7s.

¹¹ Platón, *Simposio*, 191d-193d y 201e-204c.



Eros es “símbolo” (*σωμβολον*) en términos del *Simposio* platónico; y símbolo significa el “ser a medias”, el corte, la ruptura dentro de una unidad originaria: símbolo es la “parte” complementaria o “correspondiente” de una misma unidad partida o dividida. Por su condición erótica o simbólica

“cada hombre es un símbolo del hombre” —dice Platón: a cada hombre le *falta* el otro en su ser mismo: cada uno lleva una mengua, una carencia o vacío ontológico, un *no ser* del otro que falta y complementa. Se trata, a la vez, del no ser de la diferencia, de la individuación y la soledad, de

la insuficiencia ontológica y la necesidad intrínseca del otro (ontológicamente afín) y del no ser inherente a la comunidad y la comunicación ontológicas. La condición erótico-simbólica del hombre expresa la tensión dialéctica de la simultánea separación-unión interhumana (individualidad y comunidad). En efecto, el ser a medias y "cortado" es el que explica tanto la separación, el conflicto, las infinitas "*distancias*" interhumanas, que se expresan existencialmente en todas las modalidades negativas de relación en el odio, la esclavización, la violencia, etc., como también la necesaria unión, "*cercanía*" e interdependencia de todas las formas *positivas* —reales y posibles— de vinculación interhumana en el amor, la solidaridad, la comprensión, la paz, el diálogo dialéctico, en las que también consiste la existencia humana.

Asimismo, *Eros* —como precisa otro mito del *Banquete*— es hijo de Poros y Penia: de la abundancia y la penuria, del lleno y el vacío, del ser y el no-ser. *Eros* es la condición ontológica del ser temporal, cuyo ser deja de ser y al que siempre le falta ser, pero cuya carencia o vacío es precisamente principio de movimiento, de aspiración y de realización: el *Eros* es, en todo caso, expresión de nuestra condición mortal, pero, por eso mismo —dice Platón— aspira a la inmortalidad y se torna *fecundo*: fecunda en los "cuerpos" y en las "almas"; es principio de sobre-vivencia, de persistencia en el ser, tanto en el orden biológico como en el histórico, en el ético o en el cultural. *Eros* es el principio dialéctico de la historicidad y de la *eticidad*.¹²

¹² Lo verdaderamente notable es, por una parte, que Platón paradójicamente no conciba la naturaleza humana (*ousía*) como esencia o Idea o Forma (*eidos*) simple e inmutable y no contradictoria, sino al contrario, como una rea-

Y si hay alguna categoría ontológica que se aproxime en cierto modo a esta imagen mitológica del *Eros* platónico es, sobre todo, la categoría de *libertad*, la cual, tomada precisamente *en su acepción ontológica*, remite a su vez a las categorías de *contingencia* (vs. necesidad), *posibilidad* (vs. realidad e imposibilidad), *in-determinación* (vs. determinismos), *no-ser* (vs. ser), *individuación* y soledad (vs. comunidad), *temporalidad* (vs. permanencia) y, en definitiva, de *cultura y ethos* (vs. *natura*). La libertad es, ciertamente, el *ser* mismo del hombre; o, como dice Sartre, la libertad no es

una cualidad sobreañadida o una *propiedad* de mi naturaleza; es más exactamente, la textura de mi ser. . .¹³

Yo soy mi libertad.¹⁴

La libertad es el ser del hombre porque es su modo de *cambiar* [y de no-ser]: sincrónicamente, cambiar dentro de una multiplicidad que rompe toda uniformidad, que individualiza cada vida y cada situación; que hace *posible* y no unívoca ni

lidad esencialmente contradictoria, compleja y dinámica. El hombre es, en esencia, alma, pero el alma no es "esencia" o Idea, sino que "tiene parentesco con la Idea" y aspira a ella; más bien, la esencia del alma es auto-kinesis, auto-devenir, auto-transformación, por necesidad contradictoria. Y por otra parte, lo significativo es, en efecto, que el ser mismo se conciba como aquello que comprende simultáneamente lo que une y separa, lo que persiste y cambia: el ser como Eros no es sólo el principio de constancia, sino el de cambio ontológico; en este sentido, el devenir (el tiempo) no es un "accidente", sino "sustancia", como tampoco son accidentes la acción, la pasión, la cualidad, etc. —si usamos las categorías aristotélicas—.

¹³ J. P. Sartre. *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943, p. 618.

¹⁴ J. P. Sartre. *Les mouches*, Gallimard, París, 1947, p. 100s.

necesaria la existencia: abierta, multívoca, in-determinada, capaz de alternativas: no-ser esto, no-ser lo otro; ser esto o lo otro. La libertad es literal *principio de individuación* humana. Diacrónicamente ella es el cambio temporal: ruptura con el pasado, advenimiento a un futuro que no es: no-ser-ya, no-ser-aún. La libertad es *principio de transformación*, el motor de la historia.

Pero dentro de una efectiva concepción dialéctica el *no-ser* no es la *Nada* en sentido estricto (No-Ser absoluto, meramente abstracto y especulativo). El no-ser es siempre relativo: es no-ser *esto*, algo concreto y determinado: *relativo al ser*; es literal “modo de ser”; técnicamente: *ser en potencia*: ser y no ser a la vez.¹⁵ En esta relatividad de los contrarios se funda la necesaria relatividad o la implicación recíproca (la unidad dialéctica) de la *libertad* [cambio] y la *necesidad* [ser], de lo posible y lo real, de la indeterminación y las determinaciones, del individuo y la comunidad, de la discontinuidad y la continuidad temporal, de la historia y la naturaleza y la materia, de lo “psíquico” y lo “somático”. La dialéctica, como vio Heráclito, es, ciertamente, *Pólemos*: guerra, lucha de contrarios. Pero, a la vez (y esto es lo propiamente dialéctico) es *Harmonía*: unidad, racionalidad e implicación recíproca de los contrarios: “acople de tensiones”.¹⁶ Si se rescata el sentido verdaderamente ontológico (universal y fundamental) de la dialéctica, ésta abarca, en efecto, el dinamismo dialéctico entre *Pólemos* (contradicción) y *Harmonía* (conciliación, orden,

paz, unidad, *no-contradicción*): se recupera, literalmente, *la dialéctica de la dialéctica*.¹⁷

Y sólo el *ser libre* es un *ser ético*: la eticidad es incomprendible sin la libertad (y sin la dialéctica de la libertad). La eticidad es, de hecho, expresión eminente del carácter libre (posible, insuficiente y “erótico”) del hombre, contradictorio y conflictivo en sí mismo; penetrado del no ser y portador de las negaciones y las “negatividades”. Pues ahí donde no hay “no” no hay, en efecto, tiempo, ni contradicción, ni posibilidad, ni moralidad, ni tampoco, por supuesto, hay “humanidad”. Pero tampoco la hay si no hay *ser*.

El *ethos* (ἦθος) es, realmente, una literal “segunda naturaleza y en esto se expresa ya su unidad dialéctica: es *segunda* naturaleza: no la primera y originaria, la naturaleza “natural”; es artificial, derivada, adquirida y cultural; se conquista más allá de la naturaleza misma, sobrepasándola: el *ethos* es literalmente sobre-natural. Y sin embargo, sigue siendo *naturaleza*; no sólo porque emerge de la naturaleza “primera” (física y biológica) y porque recae sobre ella sin que el hombre salga jamás del orden natural, sino además porque el *ethos* mismo se constituye en algo “natural”: por un lado, aun cuando sea “arte” o “artificio”, sólo vale como tal *ethos* en la medida en que se torna una “manera de ser” espontánea y natural; por otro lado, el *ethos*, el *carácter*, se convierte en una especie de “naturaleza” forzosa, de necesidad o de destino: “el *ethos*

¹⁵ “La Nada” sólo tiene, si acaso, validez metafórica. Cf. Aristóteles. *Metafísica*, IV, 1007; IX, 1050; XII, 1071; *Física*, I, 192; *De anima*, III, 427; principalmente Cf. E. Nicol. *El absoluto negativo*. Diálogo.

¹⁶ Heráclito. B51.

¹⁷ En Heráclito está claramente expreso que el *Logos* mismo y la realidad cambiante no tienen contrario ni cambian en cuanto tales: son la totalidad (πάντα) que no podría pasar a “otra cosa”. La contradicción es interna al ser: se da entre los relativos y por eso la dialéctica es concreta.

es para el hombre su *daimon* (destino)", dijo Heráclito.¹⁸

Es cierto que la moralidad se conquista en gran medida sobrepasando, en lucha dialéctica, la mera naturaleza pulsional, "a-moral" en sus trasfondos más arcaicos e inconscientes, según Freud. Pero también es cierto que la pulsión (*Trieb*) es la única fuente de energía y que, en esencia, el *ethos* no se explica sino naciendo de las fuerzas primigenias de la vida y de la muerte: *Eros* y *Thanatos* en el contexto freudiano.¹⁹ Cabe decir que la naturaleza es, ella misma, contradictoria y ambivalente para el hombre: impide y a la vez posibilita las tendencias éticas de la existencia: éstas no vienen de "fuera"; ni de un tras mundo metafísico o religioso, ni son algo ajeno al hombre mismo en su condición real y terrenal (temporal y corporal).

Ontológicamente, la naturaleza (y con ella todo lo que está en el orden de la necesidad) no es algo absolutamente necesario para el ser humano: es a la vez contingente: es, pero podría no ser: es así, pero puede ser de otro modo; es realidad y posibilidad al mismo tiempo: realidad en acto y a la vez en potencia. Ninguna realidad, ni la propia ni la externa, es algo "en-sí" para el hombre: algo unívoco, acabado y necesario; le son inherentes, junto con sus contradicciones, sus posibilidades y sus potencialidades: o sea, el orden ontológico del ser que no-es pero puede ser, sobre el cual, precisamente, recaen la conciencia y la acción transformadora del hombre: ya sea hacia las realidades externas, o bien hacia su propia naturaleza (*praxis* y *póiesis* exteriores; *auto-praxis* y *auto-póiesis*). La

eticidad no es, en última instancia, sino la libertad que recae sobre sí misma: sobre el productor de toda posible acción libre; es la capacidad humana de vivir en el orden de lo posible, y por ende cualificable; de vivir en la opción, el riesgo, la indeterminación, la soledad, el futuro: en el orden de la *no-indiferencia* y del *sentido*.

Pero el orden del sentido es también un orden dialéctico: sólo hay sentido donde hay más de un sentido. Si la vida humana no tuviese más que una dirección posible, no tendría propiamente "sentido". Pero, a la vez, la vida pierde sentido cuando *todo es posible*, cuando "todo está permitido" —como decía Dostoyevski—, cuando cualquier posibilidad es igualmente posible: cuando todo es igual o indiferente; no hay posibilidad donde no hay *imposibilidades*; lo posible y lo imposible se implican recíprocamente como se implican recíprocamente el "sí" y el "no", la luz y la sombra, la vida y la muerte. La realidad marca, en efecto, los límites de lo posible y lo imposible: lo uno por lo otro.

En esta misma medida *no hay libertad indeterminada*: no hay libertad [ni eticidad] que no se conjugue dialécticamente con la necesidad. La realidad humana no puede seguirse concibiendo *dualista* y *antinómicamente* como "alma" y "cuerpo", "espíritu" y "materia", "*res cogitans*" y "*res extensa*", "civilización" y "pulsión", "ser-para-sí" y "ser-en-sí". El punto de partida de una ontología concreta es la unidad psicosomática en que el hombre consiste y que es base, a su vez, de la unidad "espacial" del hombre con el mundo y con los otros, y de la unidad temporal del ser y el no-ser, de la realidad y la posibilidad. Se trata, efectivamente, de unidades dialécticas que conllevan sus intrínsecas dualidades y contradicciones, pero siempre en el seno de una misma y dinámica realidad.

¹⁸ Heráclito. B119.

¹⁹ Vid. J. González Valenzuela. *Freud y la moralidad*, (en preparación).

El *ethos*, la “segunda naturaleza” propia del hombre, expresa de manera eminente esta condición unitaria-dual, este estado perennemente contradictorio del ser humano, emergiendo y no emergiendo de la naturaleza, oponiéndose a sus pulsiones más originarias, a la vez que activándolas a ellas mismas o potenciándolas hacia otros destinos posibles que el designio humano les quiere imponer. El *ethos* es *anti-physis* y *physis* a la vez. “Sentido” y “pulsión” se contraponen y no se contraponen al mismo tiempo. Es esta *tensión* la que explica en sus últimos fundamentos el carácter verdaderamente *ético* de la vida humana. Si hubiese dualismo o ruptura, si el orden moral fuese ajeno, realmente extraño y externo al orden natural, si la libertad fuese absolutamente opuesta y excluyente de la determinación y la necesidad, no habría propiamente conflicto ni problema: no habría en sentido estricto *responsabilidad*. Radicalmente comprendido, todo dualismo elimina el movimiento [cambio].

La filosofía existencial, desde Kierkegaard, ha recaído ante todo en el carácter indeterminado, vacío y *angustiante* de la libertad (y con ella de la eticidad): en “la Nada” de la libertad. Por su condición libre, el hombre aniquila las determinaciones y se proyecta hacia el vacío de su elección. La libertad es, en este sentido, asunción de las posibilidades como tales posibilidades (lo que *puede ser*, pero *no es*) y, por su propia indeterminación, por su oquedad ontológica, la libertad es en su esencia misma *angustia*.

Pero éste no es realmente sino, por así decirlo, un “momento” de la libertad, o más bien un aspecto o polo dialéctico de ella: la libertad es sí *apertura* del ser (no-ser): indeterminación en la angustia; pero también es *cierre* de caminos: *determinación*. No sólo ocurre que, como se ha dicho, este vacío onto-

lógico de lo posible sólo es tal *vacío* en función de un *lleno*, relativamente a algo real, limitado y limitante, sino que también la libertad misma niega las opciones y las posibilidades: es elección y determinación que generan sus propias *renuncias*, sus *imposibles*, sus *necesidades* y sus *realidades*.

El movimiento en que la libertad consiste implica sin duda una primera fase en que ella no es otra cosa, ciertamente, que la “conciencia de la necesidad”; pero es evidente que la libertad es *praxis* (es la *praxis* misma e incluso la *praxis* de la conciencia); por esto la acción supone, a su vez, la “conciencia de la posibilidad”: es la possibilitación misma, con toda la ruptura aniquilante de lo real que conlleva; la libertad es liberación, emancipación de todas las cadenas y sumisiones, externas o internas, en que está inmerso el hombre; y no hay liberación sin rompimiento y sin “nihilizaciones”. Este primer momento es, precisamente, como el advenimiento de “la Nada” en el seno del ser (como lo expresaría Sartre) en el que prevalece la angustia de la indeterminación.

Pero hay un segundo momento (que no es propiamente tal porque puede ser simultáneo y no sucesivo) en que se produce lo inverso: la libertad trasciende la angustia con la *fe*: esa otra vivencia *existencial* y *temporal* que no tiene originariamente nada que ver con la religión ni posee ninguna connotación “teológica”, sino que es la clave para la proyección temporal de la existencia: la *fe* como necesaria *anticipación* del futuro [como *imaginación*, si se quiere, entendida en este sentido radical de la *fe* creadora] que libremente *llena* el vacío, *determina* lo indeterminado, *asegura* lo inseguro, *ve* lo invisible: genera esa *certidumbre* en el reino de lo *incierto*, que permite el discurrir temporal de la vida humana; que es condición *sine qua non* de que

podamos dar el “paso” hacia la indeterminación del futuro. Sin la anticipación de la fe, sin la libre determinación de lo indeterminado, que implican ya la opción, la existencia temporal es imposible. La fe es el puente indispensable entre el presente y el futuro, entre lo real y lo posible, entre el ser y el no ser.

Y aunque toda opción se alcance en la renuncia [“toda determinación es negación”], las posibilidades negadas no son realmente aniquiladas como tales posibilidades; siguen siendo siempre posibles: persisten como “tentaciones”, “inquietudes”, “deseos” conscientes o inconscientes que en cualquier momento pueden cobrar ser; por eso perturban: son posibles porque *son* y en tanto que *son* y no porque fueran “nada”. Precisamente en esta persistencia potencial estriba el carácter siempre libre y, por ende, éticamente cualificable que tiene todo lo humano.

Pero asimismo, en tanto que acción y creación (*praxis* y *póiesis*), la libertad no es sólo “des-realización”, sino efectiva *realización*. Pues la posibilidad por la que se ha optado es siempre eso, mera posibilidad, que sólo llega al ser mediante la acción del hombre; y ésta es, en efecto, actividad creadora y transformadora, cifrada en el trabajo, el esfuerzo, la disciplina (*ἀσκησις*); acción continua y continuamente renovada, que persevera y persiste en un mismo empeño realizador, en un mismo esfuerzo por traer al ser el no-ser, por actualizar las potencias, que se mantiene en constante combate contra la inercia y la resistencia de lo real y de lo que ya es, a la vez que en lucha contra las posibilidades desechadas, siempre latente. La libertad de este movimiento de literal re-novación.

Y no cabe hablar ciertamente de “momentos” sucesivos, todo ocurre a la vez: la conciencia de las

necesidades y las posibilidades; la emancipación; la ruptura y aniquilación de lo real; el saberse y vivirse posible e indeterminado, con la angustia que ello implica; el salto de la fe, de la opción y la decisión; las renunciaciones y el esfuerzo creador; la perseverancia; los logros y cumplimientos. Y, de nuevo, la ruptura con todo lo consolidado, la emancipación, la aniquilación... Apertura-cierre-apertura. . .; vacío-lleño-vacío. . . Simultánea y sucesivamente; paso del ser al no-ser y del no-ser al ser. *Poros* y *Penia* al mismo tiempo, nunca lo uno sin lo otro. O como lo formula Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*:

. . .necesidad, negatividad, superación, proyecto, trascendencia, forman. . . una totalidad sintética en la que cada uno de los momentos designados contiene a todos los demás.²⁰

Y en tanto que principio de individualización, la libertad es, asimismo, como ha visto la ontología existencial, soledad y literal *autenticidad*: conlleva esa otra dimensión del no-ser que es la separación entitativa, el tener que existir por sí mismo, el saber que entre yo y el mundo, entre el yo y los otros, “media una Nada”. La libertad produce la negación de toda fusión masiva y enajenante, in-auténtica o impersonal en “la vida en común”. Pero el cambio individualizante no rompe tampoco la unidad dialéctica del ser: individuo y comunidad se implican recíprocamente como se implican la libertad y la necesidad. La individuación es ruptura y vínculo simultáneos; en sentido estricto, individualizarse es comunicarse y toda genuina comunidad *humana*, ni es uniforme ni es “programada” o cerrada: es libre: esencial y cualitativamente diversa

²⁰ Sartre. *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, p. 107.

e imprevisible.²¹ La soledad tampoco es absoluta sino relativa: es modo de relación y la libertad es siempre, necesaria y dialécticamente, *libertad-en-situación*.

Cualquier otra forma de concebirlo torna imposible, aquí también, la comprensión efectiva de la realidad cambiante del hombre y, en particular, de su eticidad; pues si hay algo que ésta revele ante todo es, precisamente, la implicación recíproca de los contrarios: de lo individual y lo social tanto como de lo inestable y lo estable en la unidad del proceso temporal.

El orden ético remite, es cierto, a la dimensión interna personal o subjetiva de lo humano; la *praxis* ética recae sobre cada hombre en su singularidad. No obstante, como bien sabían los griegos, ética y política constituyen una unidad indestructible. *Ethos* es precisamente *carácter*, en cuanto modo individual y *único* de ser, y es, asimismo, *disposición* básica, actitud o manera de estar dispuesto *ante* el otro y lo otro: modo de relación. La vida ética es la forma eminente de individualizarse precisamente

²¹ Cosa que también reconoce y desarrolla Sartre, sobre todo en su *Crítica*. . . , como lo destaca ampliamente Jorge Martínez Contreras en su estudio sobre Sartre. Pero la libertad es categoría dialéctica en el orden rigurosamente *ontológico*. Su carácter dialéctico (y no especulativo) no lo adquiere a condición de que se abandone el campo de la ontología hacia la *praxis* político-social o hacia las ciencias sociales, como ocurre en el paso de Sartre del "humanismo" a la "antropología", según lo designa Martínez Contreras. A nuestro juicio el fracaso (y la imposibilidad de dar cuenta adecuada de la *praxis* histórica y de la *praxis* ética) de la ontología existencialista sartreana (antidialéctica, "idealista" y abstracta) no es fracaso de la ontología como tal. Ésta se ha de revolucionar a sí misma, precisamente en el orden de una dialéctica concreta. Vid J. Martínez Contreras. *Sartre, la filosofía del hombre*, Siglo XXI editores, México, 1980.

como un modo de vincularse y *responsabilizarse*. *Eticidad es en esencia responsabilidad*: responsabilidad ante sí y simultáneamente ante los otros; conlleva a la vez la *autenticidad* (el ser *autós*: sí mismo) y el *compromiso* (ser-para-los-otros); ambos son inexplicables si no es dentro de la unidad ontológica del yo y el no-yo, si no es sobre la base de la comunidad radical interhumana (hermandad en el ser: "simbolicidad" en el sentido platónico) y de la consecuente implicación dialéctica de lo individual y lo social. No hay moralidad en sentido estricto que no implique la apelación a una conciencia libre y responsable en pleno riesgo y soledad; pero tampoco hay moralidad que no implique la "sociedad" y la pertenencia del hombre a la comunidad. La moral une y separa al mismo tiempo. No hay autenticidad moral que no se realice en y como una positiva vinculación (y viceversa). La *praxis* ética no elimina *el conflicto* entre lo individual y lo social [entre el para-sí y el para-otros]; no lo elimina, sino que lo torna realmente dinámico y fecundo, justamente porque implica la relatividad de los contrarios y no consiste en la exclusión entre absolutos, la cual es necesariamente estéril, circular y en esencia estática y paralizante.


También el *ethos* remite, ciertamente, el "hábito" (*ἔθος*) o costumbre, en tanto que con ello se alude al orden de la acción temporal que sólo es propiamente ética en la medida en que conserva y transforma al mismo tiempo. La eticidad expresa la condición temporal, siempre abierta, riesgosa y posible de la vida, pero también es en el *ethos*, y sólo en él, donde el hombre encuentra su humana *firmeza*, estabilidad y seguridad. El *ethos* es, en efecto, "morada" del hombre, su "recinto" seguro que le presta fuerza y continuidad a la existencia: es principio de permanencia en y por la acción misma:

por el "hábito". Este, en la medida en que es genuino y expresa la eticidad, conlleva una necesaria contradicción: es acción eternamente renovada, libre y temporal, que se rehace a sí misma y se autodetermina desde su propia indeterminación; que nunca reposa ni tiene completamente asegurada su existencia y que, paradójicamente, produce el único "reposo" y la única seguridad, el único *ser*, que le son dados al hombre.

La significación ética de la existencia sería imposible si la libertad no implicase la creación y la realización en la continuidad temporal de los actos; la acción ética se cifra, efectivamente, en la opción reiterada y en la confirmación del compromiso; eticidad es perseverancia, fidelidad, lealtad del hombre consigo mismo y con sus opciones; la acción ética es, como vio por su parte Nicolai Hartmann, la lealtad y el amor sostenidos a lo largo de la vida por los cuales el ser humano adquiere su "identidad personal". Esta no es ninguna sustancia estática y cerrada, sino proceso inacabado, estable e inestable al mismo tiempo, en constante proceso de gestación *ontológica*: la eticidad no ex-

presa un ser ya constituido (ni individual ni colectivamente), sino un ser que se autoproduce, se "humaniza", hace su propia esencia, "acrecienta" su propio ser, o sea su propio devenir. La eticidad trae consigo también ese peculiar fenómeno de "crecimiento" o "aumento" (*αὐξήσις*) ontológico que ya advertían los filósofos presocráticos como una propiedad constitutiva de la *psique* y el *logos* humanos:

El alma —dice Heráclito— tiene un *logos* que se incrementa a sí mismo (*ξαυτον αὐξων*).²²

Y esta necesidad de crecimiento y movimiento; de individuación y de unión; de "elevación" por encima de lo dado; de superación y firmeza; de persistencia y transformación; de todo esto en que la eticidad consiste es, realmente, una necesidad radical del hombre, una nota constitutiva, universal y permanente de su ser. Es la *necesidad* inherente a la *libertad*. 

²² Heráclito. B115. Cf. Empédocles B106: "La inteligencia del hombre crece. . . (*ἕξεραφ*)".