

ANEXO O

Savater, Fernando (2000). *El contenido de la Felicidad. "La necesidad de la ética"*, Santillana, pp. 53-71

El contenido de la Felicidad La necesidad de la ética

Con alarmante frecuencia, al plantear preguntas éticas o intervenir en debates que tienen trasfondo moral, oye uno decir: «pero ¿acaso puede hablarse de ética en este mundo en que vivimos,». Parece que ética (o la moral, pues utilizaré indistintamente estos dos términos no del todo intercambiables) resulta demasiado inverosímil en nuestro momento histórico. Tal inverosimilitud presenta dos niveles, uno inmediatamente práctico y otro que pudiéramos calificar como teórico. Según el primero, el mundo contemporáneo es un cenagal tan acabado de concupiscencias, egoísmos y violencias que resulta del todo risible invocar a la moral para que venga a ayudarnos en semejante contexto. Sería como si alguien que cayese desde un avión a varios kilómetros de altura confiase en utilizar como paracaídas una hojita de papel de fumar... El segundo nivel explica que la ética ha perdido su razón de ser operativa en el momento presente, al ser sustituida por otros sistemas de interpretación y orientación de la acción humana justificados racionalmente con mayor contundencia científica. El discurso ético es sólo una supervivencia tradicional y algo maniática de épocas pasadas, como la astrología, sólo empleada hoy por embaucadores peor o mejor intencionados para solaz de los lectores menos exigentes de la prensa diaria. Merece la pena intentar decir una palabrita sobre ambos niveles de la presente «inverosimilitud» de la propuesta moral.

¿Vivimos tiempos especialmente inhóspitos para la ética= Quienes así lo afirman se basan en un somero repaso a la catadura del siglo que acaba: dos tremendas guerras de alcance mundial con

millones de víctimas, secundadas por cientos de conflictos menores más localizados pero no menos destructivos; la puesta en práctica de totalitarismos ideológicos que han justificado con inhumana eficacia el exterminio de capas sociales de la población civil y aún de etnias enteras; también se han patentado los campos de concentración y armas para la destrucción masiva de un alcance nunca soñado antes en la nutrida historia de la criminalidad política; pese al desarrollo industrial y tecnológico, un tercio de la población mundial padece hambre, en muchos países latinoamericanos es tristemente común el abandono y asesinato de los niños, incluso dentro de las naciones más desarrolladas hay grandes bolsas de miseria urbana y las agresiones a nuestro entorno ecológico hacen temer graves peligros para la vida humana en el próximo futuro; si a todo ello se unen los frecuentes casos de corrupción política y económica que envilecen las democracias, la barbarie de los enfrentamientos nacionalistas o de las persecuciones xenófobas, etcétera, resulta inevitable asumir que el siglo veinte, como asegura el célebre tango, «es un prodigio de maldad insolente» y que en él las invocaciones éticas suenan tan poco adecuadas como las carcajadas en un funeral.

Sin embargo esta línea argumental comete un básico error de planteamiento. Parece darse por supuesto que el discurso ético sólo es pertinente allí donde el respeto a los principios morales es mayoritario y evidente. Lo cual, claro está, no ha ocurrido nunca. El mundo en el que vivieron Aristóteles, Spinoza o Kant no era menos propenso a las atrocidades que el nuestro aunque sus limitaciones técnicas o lo sumario de las comunicaciones reduzcan (a nuestro juicio contemporáneo) el alcance espectacular de las mismas. La exigencia ética siempre ha estado en dramática minoría frente a la realidad histórica mayoritaria. Nunca ha sido la voz de lo dominante, de lo en efecto ya cumplido, sino la demanda a veces soterrada y a veces clamorosa que se opone a lo supuestamente inevitable. Tanto su dignidad como su urgencia provienen de esa disidencia, de ser la articulación crítica de cierto inconformismo no partidista. Reservar la pertinencia de la palabra

moral para el mundo ya del todo moralizado equivaldría a desnaturalizar y castrar su propuesta, que es tensión y alarma frente a lo simplemente dado. El empeño ético siempre está comenzando de nuevo: nunca se reifica en lo garantizado. Si hay algún acento triunfal en su tono no es como grito de victoria sino como aliento de resistencia.

Se oye repetir sin cesar el tópico sobre la «crisis de los valores». Pero lo que resulta auténticamente valioso en los valores es su sempiterno estado crítico, la estimulante llaga que mantienen abierta entre lo que se consigue y lo que se merece, entre lo que es y lo que quisiéramos que llegara a ser. Los valores no desaparecen porque no se cumplan las mejores aspiraciones sino en todo caso por el olvido de la aspiración misma: pero el lamento en torno a la «crisis» o aún «muerte» de los valores indica que siguen vivos y activos. Lo realmente inquietante sería que algún día llegara a creerse que los valores ya han triunfado, que se han establecido de modo inapelable. Ese satisfecho homenaje sí que resultaría póstumo... Tal es el defecto de las utopías. Suele deplorarse en la actualidad la decadencia o definitivo abandono de la utopía, considerándolo síntoma inequívoco de una pérdida de ímpetu moral. Nada resulta menos evidente. La utopía aspira a un Estado (político y también moral) perfecto, en el que todos los valores se realicen sin contradicción entre ellos, donde el ser de las cosas y su deber ser coincidan por fin y para siempre. Se trata, teóricamente, de un estado acabado, es decir: del estado terminal de la sociedad... en el sentido más clínico de la palabra «terminal». El mal habrá sido para siempre erradicado, imposibilitado: pero con el «mal» desaparece también la pregunta crítica sobre el bien, elemento insustituible de la libertad moral. Algunas de las voces literarias más lúcidas de nuestro siglo (Eugenio Zamiatin en *Nosotros*, George Orwell en 1984, Aldous Huxley en *Un mundo feliz*, etcétera) nos advirtieron ya de que lo peligroso de la utopía contemporánea no es su carácter de cosa irrealizable, sino precisamente lo contrario: que puede ser realizada. Pero su realización, que impone el bien por vía política, médica,

tecnológica, etcétera, no representa la realización terrena de la Jerusalén celestial de la ética sino su abolición definitiva y atroz.

Los totalitarismos de nuestro siglo son utopismos cumplidos (es significativo que sea a raíz del hundimiento histórico de los regímenes comunistas cuando más se lamenta el final de la «utopía»), tal como algunos quisieran que llegara a serlo la visión paternalista del capitalismo que hipostasía la Salud Pública y el Provecho Financiero. Desde un punto de vista ético, el descrédito de semejantes proyectos de non plus ultra social es una señal de cordura y salud moral, no de conformismo. Sin embargo, hay quien se alarma con buena fe ante esta renuncia y teme que signifique la pérdida del impulso ético de transformación social, aquel «Principio Esperanza» del que habló con elocuencia filosófica y poética Ernst Bloch. Y por tanto tratan de distinguir entre la «utopía» propiamente dicha, cuyos malos resultados han quedado claros, y el «anhelo o ímpetu utópico», más abierto, una especie de tendencia ética que rescata del simple pragmatismo político con urgencias de solidaridad y justicia. La intención puede ser buena, pero la propuesta no resulta imprescindible. Sin necesidad de «utopías» ni de «anhelos utópicos», la moral ha tenido siempre ideales. Es decir, conceptos límite de excelencia en el comportamiento individual o en las formas de convivencia hacia los cuales se tiende de manera inacabable (pero no «indefinida»). A diferencia de la utopía, el ideal es lo que nunca puede darse por acabado: cada uno de sus avances amplía sus perspectivas, obliga a una revisión crítica de sus postulados a la vista de sus logros y mantiene viva la inquietud racional que nos impide identificarnos beatíficamente con cualquier organización social ya establecida. El utopista sostiene que la verdadera vida sólo comenzará cuando se haya alcanzado la comunidad perfecta, mientras el idealista opina que la verdad moral de la vida es el inacabable perfeccionamiento de la comunidad. El primero reacciona ante los desastres ético-políticos del mundo en que vivimos con resentimiento y desesperación, el segundo con tónico desasosiego y sentido de la responsabilidad. ¡Ojalá la decadencia

de las utopías significase la revitalización de los ideales!

Hasta este punto hemos venido hablando de los argumentos prácticos (circunstancias históricas, el descorazonador estado actual de los estados de este mundo...) que suelen esgrimirse para considerar inverosímil la invocación ética, aquí y ahora. Pero ya dijimos que hay otro tipo de razonamientos, de factura más teórica o especulativa, que vienen a redundar en la misma tesis. Pretenden apoyarse en lo que -kantianamente- podríamos denominar «las condiciones de posibilidad» de la moral misma. Según ellos, el mundo moderno es refractario al proyecto ético no por su exceso de perversidad sino por su exceso de complejidad. Para funcionar satisfactoriamente, la moral requiere una comunidad razonablemente homogénea cuyos miembros compartan unos cuantos valores básicos y tengan respeto por una tradición común. Sobre todo, es necesaria una sumisión de los juicios individuales al criterio social que establece con el respaldo de la mayoría los rasgos de lo que deber ser tenido por virtuoso y por vicioso. Resulta evidente que las circunstancias actuales -es decir, las circunstancias que podemos considerar más comunes en los países desarrollados del mundo- no favorecen en nada tales requisitos. La culpa de esta situación hay que buscarla en el origen mismo del orden intelectual y sociopolítico moderno, ya desde el Renacimiento, pero sobre todo en el contexto histórico revolucionario nacido de la Ilustración dieciochesca. A lo largo de este proceso se pierde la unanimidad espiritual del medievo y desaparece el sueño de un Imperio que aunase las diferencias políticas en torno a la doctrina de la Iglesia cristiana. Se fragmenta la autoridad unitaria, tanto religiosa como estatal: cobra fuerza el libre examen y la pluralidad de naciones, mientras que los descubrimientos geográficos diversifican hasta el relativismo los sistemas culturales conocidos. La Ilustración es particularmente dañina porque corroe con su crítica antitradicionalista y laica los valores más sólidos hasta entonces respetados, propugna al individuo racionalista como capaz de fundar los criterios valorativos de la nueva era y exige además una universalidad ética

para imponer etnocéntricamente un modelo abstracto de humanidad sobre la diversidad comunitaria realmente existente. La pretensión universal de la ética se hace más imperiosa precisamente dentro del sistema cultural cuyo individualismo y antitradicionalismo la convierten en imposible...

¿Pueden resolverse las dificultades planteadas por estas objeciones, si es que son ciertas, o refutarse convincentemente si es que no lo son? Quienes se las toman más en serio constituyen una variada cofradía: desde Alasdair MacIntyre, que insiste en preconizar el retorno a un nuevo modelo de comunitarismo moral que tiene más parentesco con la mayoría silenciosa nixoniana que con la polis de Aristóteles, hasta el ecologismo renunciativo de Hans Jonas y su ética de la responsabilidad, pasando por las propuestas integristas de líderes tan combativos como el Papa Wojtyła o el ayatollah Jomeini. El teólogo Hans Küng, dando por supuesto que sin una base religiosa no puede haber verdadera eficacia ética, ha planteado muy en serio que los máximos jerarcas de las principales iglesias se reúnan y decreten los mandamientos básicos de una moral común... firmada en nombre de un consorcio que incluiría a Jehová, Alá, Jesús, Viischnú y otros excelsos socios.

Los esfuerzos más atendibles por superar estas dificultades éticas de la modernidad buscan el remedio en esa misma Ilustración de donde provienen las amenazas. La ampliación del mundo conocido y el fin de las comunidades tradicionales no sólo es factor de disgregación: también pone en contacto con aspectos que enriquecen la imagen de lo humano y testimonian su irrenunciable diversidad. Los modernos hemos aprendido que se puede ser hombre de muchas maneras, algo que siempre desconocieron los grupos tribales primitivos que se llamaban a sí mismos «los Hombres» o «la Gente». Pero esa diversidad no es oposición irreductible ni expresión de una diferencia eterna que debe mantenerse siempre antagónica o por lo menos necesariamente extraña. Las formas culturales no ocupan compartimentos estancos ni pertenecen a la estirpe de los ángeles,

cada uno de los cuales cuenta que agota en soledad su propia especie. En el juego de luces que nos revela a partir de la modernidad el primer perfil realmente completo de la humanidad, los contrastes son igual de importantes -pero no más- que las similitudes. Desde que conocemos la existencia y las características de otros baremos axiológicos distintos al de nuestra sociedad, cada uno empezamos a necesitar moralmente una legitimación más amplia que la que tradicionalmente nos bastaba. No dejamos de pertenecer a una comunidad, pero la comunidad a la que pertenecemos cambia de escala. Cualquier fidelidad al propio grupo, sin perder su valor propio, se hace controvertible y nuestras pertenencias sociales en un sentido se hacen más limitadas y en otro más amplias.

Cuando más se insiste en el derecho a las diferencias (de valores, de formas de vida, de apreciaciones morales) más se refuerza la convicción racional de que el simple relativismo no es suficiente: por muchas que sean las diferencias, el derecho que reclama respeto para ellas es único. La Ilustración nunca puede consistir en suprimir la pluralidad cultural sino en buscar el mínimo común denominador que la posibilita, arraigando la yuxtaposición meramente de hecho en comunidad humana de derecho. La tolerancia con las diversas formas de buscar la excelencia a partir de la autonomía personal reconoce, por ejemplo, que dicha autonomía es un valor social pero también moral contra el que no pueden tolerarse atentados. Para que muchas maneras concretas y densas de valorar sean posibles, ciertas estructuras imparciales y esquemáticas de convivencia social deben ser establecidas y, llegado el caso, defendidas e impuestas. Al darse cuenta de que no son únicas, las formas morales tienen que aprender a dar cuenta de sí mismas. Esa rendición de cuentas de lo que no por propio deja de ser discutible se apoya en la acción comunicativa cuyo medio esencial es lenguaje, el factor más radicalmente común -dentro de su diversidad de formas- que define nuestra condición humana. Precisamente en la normativa surgida de los requisitos sociales v

políticos de una comunicación ideal entre los grupos humanos inspiran sus reflexiones éticas algunos de los pensadores actuales más influyentes, como Jürgen Habermas o Karl Otto Apel, y también subyacen al neocontractualismo que propone la teoría de la justicia de John Rawls. Estas propuestas se vinculan directamente con la ilustración cosmopolita de Kant, el primero que aspiró a establecer la estructura formalmente universal de los preceptos morales que los hace comunicables para todo ser racional, más allá de sus contenidos eventualmente diversos.

El planteamiento comunicacional de la ética intenta traducir los valores de cada grupo cultural a un lenguaje común, alcanzando sobre ellos cierto consenso crítico. Pero la misma apuesta por la comunicabilidad y la discusión racional es ya una toma de partido por la revolución moderna: en este marco, no todos los valores valen por igual ni todas las actitudes morales merecen idéntico respeto. Nuestro siglo ha conocido episodios escalofriantes suficientemente demostrativos de que las dificultades éticas de la modernidad no provienen sólo del choque con la tradición premoderna sino también de posibilidades atroces de la modernidad misma. A este respecto, obras como Eichmann en Jerusalén de Hannah Arendt propician una reflexión moral distinta a la que podría haberse realizado en otras épocas. La sumisión despersonalizada patentada por los estados totalitarios, el racismo que puede llegar hasta el exterminio, la explotación colonial, etcétera han planteado urgencias que exigen la intervención conjunta de la ética, la política y el derecho. Los dos valores centrales de la modernidad son sin duda la libertad y la vida: a partir de la coexistencia (;no siempre pacífica!) de ambos en el individuo se acuñan la justicia, la igualdad, la solidaridad y el resto de los principios morales cuyo conjunto se engloba en la noción de dignidad humana. Mi intento de detallar e institucionalizar de algún modo en qué consiste esta dignidad responde la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el compromiso más noble que la modernidad ha contraído consigo misma y el embrión de una futura constitución mundial que sirva

para humanizar universalmente lo diverso, sin dejar de conservar la diversidad universal de lo humano. Es interesante considerar la evolución padecida a lo largo de este siglo por los derechos humanos, que han pasado de un aprecio meramente retórico o incluso el menosprecio por su carácter «burgués» a una reivindicación tan exaltada que a veces resulta acrítica y ahistórica. El problema de su fundamentación ya no es cuestión prioritaria pues, como ha señalado Norberto Bobbio, lo importante ahora es su cumplimiento y defensa. Sin embargo siguen planteando cuestiones teóricas que sería imprudente obviar sin examen. Por ejemplo, la contradicción fácil de advertir entre la extensión universal de los derechos («derechos humanos quiere decir: para todos») y la ampliación cada vez más generosa de la lista de tales derechos, que convierte en requisitos de la dignidad humana proyectos sin duda deseables pero que mejorarían la calidad de la vida y no su dignidad («derechos humanos son cuanto los humanos tienen derecho a querer»). O sea: ¿acaso son por igual derechos humanos la libertad de expresión y asociación, la educación básica, el trabajo dignamente remunerado y las vacaciones pagadas una vez al año? Otra cuestión litigiosa es la personalidad del sujeto de tales derechos. En su origen fueron sin duda derechos individuales generales, pero hoy a veces se postulan para colectivos (derechos de los pueblos), para los pertenecientes a determinados grupos de edad o sexo (derechos de los niños o las mujeres), incluso para seres aún no existentes (derechos de los no nacidos, o de las generaciones futuras), para seres no humanos (derechos de los animales, de los bosques, de los mares...). Cabe preguntarse si por esta vía se enriquece la eficacia moralmente persuasiva de la noción o se desvirtúa poco a poco. La universalidad de los derechos humanos se apoya precisamente en la diferencia entre el individuo y el grupo cultural, social o político al que pertenece: todos los individuos humanos nos parecemos más entre nosotros de lo que harían creer la diferencia de nuestros grupos de pertenencia y todos tenemos derechos que no dependen de la pertenencia a tales grupos y por

tanto éstos no pueden quitarnos. Lo que tratan de defender los derechos humanos es la individualidad humana como irreductible, no las diversas estructuras comunitarias ni muchísimo menos las formas de vida pre-humanas o no humanas.

Quienes piensan que el proyecto ético ha llegado a su fin al desvanecerse las comunidades tradicionales que lo posibilitaban suelen coincidir en sus diagnósticos con los que ven en el ascenso irresistible del individualismo la peor lacra moral de nuestros días. Paradójicamente maldito, el individualismo es tachado a la vez de perverso y de absurdo; es condenado inapelablemente por ser nefasto y por ser imposible. Perverso y nefasto lo es porque el individuo egoísta, insolidario, rapaz, posesivo, asocial, hedonista hasta el nihilismo, etcétera carece de la iniciativa altruista y de la capacidad de autorrenuncia sin las cuales la ética, según dicen, deviene pura hipocresía o flatus vocis. Pero también es absurdo e imposible porque el individuo es sólo una ficción serial e impotente programada por los poderes económicos y normalizadores de la sociedad de masas, en la que no cabe otro protagonista que esa «muchedumbre solitaria» de la que habló famosamente el sociólogo David Riesmann. Más allá del consumismo y de la competencia despiadada, el individuo no tiene virtualidad ni virtud. Sin embargo, algunos de los más destructivos excesos del siglo (nacionalismos, racismos, xenofobias, etcétera) parecen deberse a impulsos poco individualistas, respondiendo más bien a una exacerbación del instinto gregario y la identificación con lo colectivo compensatoria de la insignificancia o la culpabilidad producida por saberse «uno mismo y sólo uno mismo». Tratando de conservar el modelo mientras recusa esta objeción, el antropólogo Louis Dumont (convencido (le que el rasgo distintivo de la modernidad es la sustitución del tradicional homo hierarchicus por el individualista homo aequalis) asegura que movimientos como el nazismo no son realmente colectivistas sino algo así como un individualismo a la segunda potencia, un individualismo de grupo. La dificultad, sin embargo, no parece quedar de este modo resuelta. En realidad, el individualismo

puede ser una forma de participar en lo social, no de aislarse y sustraerse a la sociedad. El individualista pretende interiorizar críticamente los valores vigentes y dar a su vida moral un sesgo propio: sus virtudes y vicios se le parecen, en lugar simplemente de servir para asemejarle a los demás. En el fondo, se trata de reivindicar el papel de protagonista responsable del propio drama y no de mera comparsa del drama colectivo: porque, cuando todos son comparsas y sólo uno o unos pocos asumen el papel de protagonistas, el drama social desemboca frecuentemente en tragedia. El individualismo así entendido es el requisito lógico de una sociedad plural y libre, gestionada por sujetos y no por el devenir implacable de la Historia, las leyes del mercado o cualquier otra fatalidad abstracta. El sujeto es a la vez protagonista moral y actor social y su narcisismo, tan frecuentemente denostado, no tiene por qué ser delicuescente repliegue en lo ínfimo sino más bien estimulante amor propio. Tampoco el subjetivismo encarna forzosamente la mayor de las amenazas, siempre que sea capaz de reflexión crítica sobre sí mismo. Después de todo, como dijo el poeta José Bergamín, «si yo fuera objeto, sería objetivo; como soy sujeto, soy subjetivo».

El mayor peligro, en cambio, puede provenir hoy de una tentación bastante distinta. No es la responsabilidad esforzada y nada cómoda del individuo-sujeto lo que seduce, sino el arrullo de cuanto nos diluye irresponsablemente como individuos-objetos en el magma social. El paternalismo (estatal, médico, técnico, religioso, etcétera) se ofrece constantemente para librar de sí mismos a los sujetos fatigados de ejercer como tales. Lo más grave es que son los propios individuos los que a menudo reclaman esta protección contra su libertad personal, pidiendo que sus defectos sean interpretados y curados desde fuera, por autoridades y técnicos competentes que conviertan en problemas objetivos de funcionamiento las complejidades subjetivas del drama existencial. La jaculatoria más repetida del hombre actual (dirigida como ruego o como exigencia a la autoridad gubernativa) suele ser: «No nos dejes caer en la tentación». Y es que en la

sociedad de la publicidad omnipresente, del consumo y del culto obsesivo a la salud, la tentación nunca es vista como el correlato lógico de la propia cordura sino como una amenaza irresistible de la que sólo pueden librarnos los guardianes de la prohibición. La raíz de esta aberración quizá deba buscarse en un sistema educativo que sólo transmite razones de peso en el campo científico y técnico, pero que se inhibe en el terreno de los valores y en la formación de la personalidad autónoma como si en esos campos la única certeza verosímil la brindase el código penal.

Es posible la ética Entendida como arte de vivir, como proyecto razonable para armonizar las exigencias sociales de la libertad, como conciencia de la autonomía responsable, como reflexión crítica sobre los valores institucionalizados, negar la posibilidad de la ética equivaldría a negarnos a nosotros mismos como sujetos no ya civiles sino civilizados. El precio por la dimisión moral - basada en supuestos argumentos históricos, científicos o políticos - es la consagración desesperada del peor de los nihilismos: de sus consecuencias tanto individuales como colectivas hemos tenido ya en este siglo los más espeluznantes ejemplos. Lo que diferencia a la ética de cualquier otra actitud decisoria es que representa lo que siempre está en nuestras manos. Aquello en cuya elección y defensa ninguna autoridad puede sustituirnos sin indignidad, de cuya responsabilidad ninguna convención grupal puede disculparnos en el fondo. También son muy importantes los valores políticos o jurídicos (sería un error que el discurso moral fagocitase o saltase por encima de ellos, imprescindibles en su específica perspectiva) pero su realización efectiva requiere el acuerdo de muchos, plasmado en instituciones, partidos o grupos de acción. La ética, en cambio, se ocupa del ideal humano que siempre está en nuestra mano procurar: con los otros, si es posible, y solos si no hay otro remedio.

En esta tarea no puede admitirse aplazamiento, porque en ella nos jugamos ya no la vida sino lo bueno de la vida.

¿Cuáles son las tareas actuales de la ética Las hay inéditas, sin

duda, referidas a la resolución de problemas diferentes a los tradicionales o al control de posibilidades de ambiguo alcance que antes no se conocían. Las amenazas al medio ambiente, por ejemplo, o el uso de técnicas quirúrgicas o genéticas que podrían favorecer perversas instrumentalizaciones de nuestra corporalidad. En estos campos resulta urgente no dar nada por fatalmente irremediable y mantener abierto un debate crítico en el que muchas son las voces que deben sin duda ser escuchadas. Como no todo lo que puede técnicamente ser hecho debe ser hecho irremediabilmente, será bueno colaborar lo más posible en la reinención de esa virtud aristotélica que se adecua a lo trágico de la peripecia humana: la prudencia. Y quizá también el cuidado por los demás, ese rasgo distintivo de la actitud moral femenina que estudiosas como Carol Gilligan oponen a la rígida y a veces despiadada frigidez del imperativo categórico. Tampoco faltan ideales morales que proponer a la gestión política, como la lucha contra la miseria y el hambre o por la igualdad de derechos. Y desde luego, puesto que ya desde Montesquieu quedó dicho que la virtud es característica insustituible de la democracia, la propia gestión política ha de respetar una normativa deontológica que combata su deriva hacia formas corruptas de cleptocracia dentro de cuyas sucias bodegas el beneficio de los partidos y de los políticos sustituya al de la sociedad de la que deben ser instrumentos. Pero el núcleo esencial del ímpetu ético subyace bajo modas, novedades y propósitos de universal regeneración, muy parecido al que ya tantas voces han formulado a lo largo de la historia: que lo humano reconozca a lo humano y se reconozca en lo humano, que la libertad oriente la vida y que la vida -la buena vida, no el puro fenómeno biológico- señale los límites debidos a la libertad.

