

## La propuesta Ética de H. Bergson y su crítica del formalismo kantiano

En el mundo de la filosofía moral el formalismo constituye una de las opciones que suscitan mayor interés y que provocan consiguientemente un número mayor de trabajos. Apel o Habermas, Rawls o Kohlberg son pensadores sobre los que se escribe o habla con inusitada frecuencia. Frente a él el sustancialismo neoaristotélico y el neohegelianismo siguen manteniendo la bandera de las éticas de bienes, y el neoutilitarismo la de las éticas de la felicidad. El referente de tales «neos» —a favor o en contra— es, en último término, claro: el formalismo kantiano, precedente inequívoco del formalismo actual.

Por otra parte el vitalismo nietzscheano es en cierta medida reivindicado por la llamada postmodernidad, lo que supone también un ataque frontal contra un formalismo *qua* idealismo. El objeto del presente trabajo consiste precisamente en examinar las posibilidades de una alternativa vitalista al formalismo de Kant: las posibilidades de una filosofía no nietzscheana de la vida: la filosofía de Henri Bergson.

1 Todas las citas de textos y obras de Bergson remitirán a *Oeuvres*. Edition du Centenaire. París 1984.

## 1. LA MORAL CERRADA Y EL IMPERATIVO

Al principio de *Las dos Fuentes de la Moral y la Religión*, vuelve Bergson sobre un tema ya debatido en *La Evolución Creadora*<sup>1</sup>: la tendencia de la vida a adoptar la forma social. Nos invita a representarnos la sociedad, toda sociedad, animal o humana, a la manera de un organismo cuya supervivencia y funcionamiento normal exigen naturalmente que los elementos que lo integran subordinen su actividad al interés del conjunto. En las sociedades humanas, al estar constituidas por individuos libres o, lo que para el caso significa lo mismo, no determinadas rigurosamente por un sistema de instintos, tal exigencia solamente puede cumplirse si sus miembros interiorizan, mediante un proceso de educación, determinados hábitos o pautas de comportamiento. Cada uno de ellos ejerce una cierta presión sobre nuestra voluntad. Presión a la que, por supuesto, cabe siempre resistir. Cuando tal acontece se produce el sentimiento de que un cierto orden ha sido alterado. Al decir de Bergson es este sentimiento aquello en lo que propiamente la conciencia del deber consiste.

Está el individuo instalado en un determinado orden y condicionado en su actividad por una serie de exigencias que de él derivan y al que, al menos indirectamente, sirven. Al tratarse efectivamente de un orden ninguna de estas exigencias o presiones actúa aisladamente. Si así fuera carecerían de fuerza suficiente para obligarnos. Todas juntas empero se refuerzan entre sí. A este efecto de conjunto lo llama Bergson «el todo de la obligación», el peso del conjunto gravitando sobre cada una de sus partes<sup>2</sup>.

No acertaríamos sin embargo a comprender plenamente la naturaleza de esta presión si nos la representásemos como algo meramente externo. Pues la sociedad es, en cierto sentido al menos, interior a cada uno de nosotros. Esto no significa que nos identifiquemos sin más con ella, que nuestro yo sea un yo puramente social. Tal identificación le parecería al autor de *Los Datos Inmediatos de la Con-*

2 Bergson, *Oeuvres*, pp. 982-3.

*ciencia* literalmente absurda. Existe, sí, un yo profundo, original e irreductible. Pero lo bien cierto es que rara vez solemos llegar hasta él, vivir desde él. Nuestra vida de ordinario se desenvuelve en su superficie y es precisamente en esa dimensión, todo lo banal que se quiera pero a la postre inevitable, donde tiene lugar una suerte de ósmosis entre el yo y la sociedad, hasta tal punto que ésta se convierte en un ingrediente suyo que le envuelve y le protege, le orienta y le ofrece seguridad. En la sociedad «nuestro yo encuentra de ordinario donde agarrarse, su solidez, está en su solidaridad». Y «la obligación que nos representamos como una unidad entre los hombres, une en primer lugar a cada hombre consigo mismo»<sup>3</sup>.

Si tan grande es nuestra dependencia de la sociedad, no deberíamos sorprendernos de que lo normal sea que nos sometamos espontáneamente a sus exigencias. Claro es que lo contrario también acontece, por lo menos de vez en cuando, pues el hábito, aunque poderoso, carece de la rigidez inexorable del instinto. Prodúcese entonces una resistencia a la que sentimos que es forzoso, a la vez, resistir. En el sentimiento de esta necesidad de «resistir a las resistencias» consiste, como decíamos, la conciencia del deber: «extracto concentrado, quintaesencia de los mil hábitos especiales de obedecer a las mil exigencias de la vida social»<sup>4</sup>.

De la obligación, del deber, caben, por supuesto, toda suerte de interpretaciones y justificaciones racionales. Pero éstas vienen siempre a posteriori, llegan, por así decirlo demasiado tarde, cuando la suerte ha sido ya echada. Es, por tanto, un error hacer de la razón la fuente genuina del deber.

Una hormiga a la que momentáneamente atravesará un adarme de reflexión, se sentiría tentada a dejarse llevar por su propio interés egoísta. Así se expresa Bergson en una de sus más brillantes y conocidas metáforas. En tal sentido la inteligencia representa efectivamente un peligro el cual es relevante para explicar el origen de lo

3 Ibid., pp. 986-8.

4 Ibid., pp. 993-17.

que Bergson llama la moral cerrada, la moral como presión, pero también la religión en una de sus dos dimensiones, la religión estática, a la que concibe en estricto paralelismo con aquella. Ambas son producidas por la sociedad (considerada en su estructura primigenia, tal como surgió de las manos de la naturaleza) con un fin idéntico<sup>5</sup>: preservar la cohesión del grupo potencialmente amenazado por los efectos disgregadores que tienen su origen en el propio ejercicio de la inteligencia: el egoísmo y el efecto paralizante que para el dinamismo vital representa la conciencia del propio acabamiento por la muerte. Es entonces cuando una suerte de instinto de conservación social se afirma poderosamente y actúa no directamente como el puro instinto animal, pero sí indirectamente —y esto es lo que de verdad sorprende— a través de la misma inteligencia. ¿Cómo?, pues suscitando en ella determinadas representaciones imaginarias, auténticas alucinaciones, capaces de contrarrestar aquellos efectos. Tal es la «función fabuladora de la inteligencia».

Retornemos empero a la moral cerrada y al papel de la razón en ella. Frente al individualismo anárquico del intelecto, la victoria del potentísimo instinto de conservación social sería recogida por la vacilante razón de nuestra hormiga incidentalmente inteligente en la forma de un imperativo categórico: «Il faut... parce qu'il faut»: se debe... porque se debe. «En el último instante, cuando el instinto, tomando de nuevo la iniciativa, la devolviera a su tarea, la inteligencia diría a modo de adiós: il faut parce qu'il faut»<sup>6</sup> tiñendo de este modo con una capa de evanescente racionalidad un impulso que no procede de ella. El deber, la obligación, no brotan de la razón como de su fundamento. Todo lo contrario. Esta se limita a traducir a su lenguaje propio una realidad que le precede y a la que dócil y, por lo general, oscuramente sirve. El imperativo no es, en opinión de Bergson, otra cosa que la expresión intelectual de este incondicional sometimiento.

<sup>5</sup> Para la doctrina de la finalidad véase, sobre todo, el primer capítulo de *L'Évolution Créatrice*.

<sup>6</sup> *Oeuvres*, pp. 995-20.

El desacuerdo de Bergson con Kant en relación con el concepto de deber es como puede apreciarse total. La primera objeción que Bergson hace al planteamiento kantiano del deber es de naturaleza psicológica. Le reprocha haber confundido «el sentimiento de la obligación, estado tranquilo y próximo a la inclinación, con la violencia que ocasionalmente nos hacemos para resistir a lo que a ella se opone»<sup>7</sup>. La segunda consiste en no haber advertido el carácter meramente subsidiario de la razón en el esfuerzo que nos introduce en la senda momentáneamente abandonada. Algo más puede hacer la razón ciertamente. La razón puede aclarar y explicar. Lo que no puede hacer la razón es mover. No sin ironía proclama nuestro autor que «nuestra admiración por la función especulativa del espíritu puede ser grande; pero cuando los filósofos enuncian que ella bastaría para enmudecer el egoísmo y la pasión, nos dan a entender —y debemos felicitarnos por ello— que nunca han oído resonar con fuerza su voz»<sup>8</sup>.

Bergson analiza de manera particular el ejemplo con el que Kant ilustra su primera formulación del imperativo categórico. «Cuando Kant afirma que un depósito debe ser restituido porque si el depositario se lo apropiara dejaría de ser un depósito, juega evidentemente con las palabras. O bien entiende por depósito el hecho material de poner una cantidad de dinero en las manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que se lo reclamará más tarde; pero este solo hecho material, con esta sola advertencia, tendrá como consecuencia determinar al depositario a devolver la suma sólo en el caso de que no tenga necesidad de ella; a apropiársela pura y simplemente si anda mal de dinero: ambas formas de proceder son coherentes, siempre que el término depósito no evoque más que una imagen material sin ningún acompañamiento de ideas morales. O bien contamos ya con tales ideas... entonces, efectivamente, entraríamos en contradicción con nosotros mismos si aceptando un depósito nos negáramos a

7 Ibid., pp. 991-14.

8 Ibid., pp. 1048; 49-88, 89.

devolverlo; el filósofo podría decir que aquí lo inmoral es lo irracional. Pero es que la palabra depósito sería tomada entonces en la acepción que tiene en un grupo humano en el que existen ya propiamente morales, convenciones y obligaciones: no es ya a la necesidad vacía de no contradecirse a lo que se reducirá la obligación moral sino en rechazar, después de haberla aceptado, una obligación moral preexistente»<sup>9</sup>. No le falta razón a Madelaine Barthelemy cuando proclama su admiración ante el hecho de que una misma manifestación esencial del hombre inspire a dos persona, a sólo ciento cincuenta años de distancia, una interpretación tan diferente<sup>10</sup>. Con palabras prácticamente idénticas se están expresando ideas de significación radicalmente opuesta. Para Bergson el imperativo es lo que nos reintegra a la servidumbre de la naturaleza. Para Kant lo que nos permite liberarnos de ella. Ciertamente la liberación es también posible para Bergson; pero el modo como tiene lugar y que vamos a considerar ahora, discurre por caminos muy diferentes de los previstos por Kant.

## 2. LA MORAL ABIERTA Y EL EJEMPLARISMO

De las dos fuentes de la moral señaladas por Bergson, la primera es la que acabamos de describir. Es la moral como presión, moral cerrada. La otra es la moral como aspiración, moral abierta. En realidad abierto y cerrado son conceptos límite cuyo valor es, fundamentalmente, metodológico: «hemos buscado la obligación pura. Para encontrarla hemos tenido que reducir la moral a su más simple expresión. La ventaja ha sido ver en qué consiste la obligación. El inconveniente, reducir enormemente la moral. No se trata de que no sea obligatorio aquello que hemos dejado de lado: ¿sería posible imaginar un deber que no obligara? Pero es posible concebir que siendo

<sup>9</sup> Ibid., pp. 1047; 48-87, 88.

<sup>10</sup> Barthelemy-Madaule, Madelaine, *Bergson Adversaire de Kant*, P.U.F., París 1966, p. 177.

lo que acabamos de decir lo primitiva y puramente obligatorio, la obligación... llegue... a absorberse en algo diferente que la transfigure. Tratemos ahora de ver lo que sería la moral completa»<sup>11</sup>.

Trátese una vez más de uno de esos mixtos constantemente denunciados por Bergson y en cuyo discernimiento consiste una de las reglas que, a juicio de G. Deleuze, harían de la intuición bergsoniana uno de los métodos de investigación filosófica más rigurosos<sup>12</sup>. Entre la solidaridad que la naturaleza ha establecido entre los miembros del grupo, llámese familia o nación, y el amor universal que abrazaría a la humanidad entera, no hay simple continuidad sino radical ruptura. Vladimir Jankévitch, sirviéndose de una suerte de ingenioso argumento por reducción al absurdo, lo expresa así: «si en la familia el buen ciudadano aprende a amar a la humanidad, o si para sin solución de continuidad de la tribu a la patria, ¿por qué, amándose a sí mismo, no aprendería a amar a su familia? en el centro de todos estos círculos concéntricos está evidentemente el yo que es un círculo infinitamente pequeño, casi un punto; de esta suerte la caridad aparecerá como el colmo del egoísmo»<sup>13</sup>.

El tránsito de lo cerrado a lo abierto es siempre fruto de una creación individual, de una innovación más o menos profunda, debida a una personalidad singular con fuerza suficiente para que otros se dejen arrastrar por su ejemplo. ¡Cuán lejos se halla de nuevo Bergson del espíritu de Kant! Recuérdese el célebre pasaje de *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. «El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se presente de ella tiene que ser precisamente juzgado según los principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede ser en manera alguna el que nos proporcione el concepto de la moralidad»<sup>14</sup>. Bergson en cambio: «fundadores y

11 *Oeuvres*, 1002, 1003; 29, 30.

12 Deleuze, Gilles, *Le Bergsonisme*, P.U.F., París 1968.

13 Jankévitch, Vladimir, *Bergson*, P.U.F., París 1975, p. 184.

14 Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Austral, pp. 52-53.

reformadores de religiones, místicos y santos, héroes oscuros de la vida moral... todos están ahí; arrastrados por su ejemplo a ellos nos unimos como a un ejército de conquistadores. De conquistadores se trata en efecto; ellos han quebrado la resistencia de la naturaleza y elevado a la humanidad a nuevos destinos»<sup>15</sup>. No es posible imaginar un mayor contraste.

El progreso en moral es fruto de una cierta actividad creadora del espíritu que Bergson denomina sin ningún inconveniente emoción, emoción creadora. La idea de creación es, como se sabe, central en su filosofía. En muy considerable medida se puede decir, como lo ha subrayado con fuerza recientemente H. Gouhier, que la entera comprensión del bergsonismo pende de que acertemos a captar el auténtico sentido de esta doctrina que sin duda sitúa a Bergson en un lugar aparte en la tradición filosófica occidental. De innegable origen judeo-cristiano, la idea de creación, desde el momento mismo en que entró a formar parte del pensamiento filosófico, fue objeto de un continuo proceso de racionalización al ser interpretada a la luz del concepto griego de causalidad. Para Bergson no se trata propiamente de una idea sino de un dato inmediato de la conciencia, de un hecho de experiencia que debe ser afirmado al margen de todo esquema causal que consistiría en realidad su negación, si es verdad que no hay nada en el efecto que, al menos virtualmente, no preexista en su causa<sup>16</sup>.

Como en tantas otras ocasiones el tema de la creación es introducido por Bergson invitándonos a penetrar en el mundo del arte. En la música, por ejemplo. Se dice que ésta tiene el poder de suscitar determinados sentimientos, v. gr., de alegría o de tristeza. Pero esta alegría y esta tristeza nada tienen que ver con la alegría y la tristeza que experimentamos en la vida real. La genialidad del artista puede

<sup>15</sup> *Oeuvres*, 1017; 47, 48.

<sup>16</sup> Recojo aquí lo esencial del libro de H. Gouhier, *Bergson dans L'Histoire de la Pensée Occidentale*, Vrin, París 1989, pp. 53 y ss. Del mismo autor, cf. el ya clásico *Bergson et le Christ des Evangiles*, Arthème Fayard, París 1961, especialmente el capítulo IV.



precisamente medirse por esta capacidad suya de crear sentimientos originales, genuinamente estéticos. Y los crea desde una cierta emoción. Esta no consiste en una simple repercusión mecánica sobre la sensibilidad de una idea o percepción objetiva previa. Tales emociones existen sin duda. Pero no tienen nada que ver con el arte verdadero<sup>17</sup>. Porque derivan de una idea, simple copia de algo que está ahí, en la realidad de todos los días, Bergson las llama infrarracionales. Otras son, por el contrario, suprarracionales y capaces, paradójicamente, de producir ideas. Estas son como su traducción intelectual y, como acontece con toda traducción, inconmensurables con el original. Una sinfonía de Beethoven encierra toda la racionalidad que deseemos encontrar. Pero sin la emoción que la puso en movimiento toda aquella sabiduría contrapuntística y armónica no hubiera podido existir.

Así también en el orden moral. Lo antiguo, es decir, lo cerrado no desaparece; pero queda más o menos transfigurado cada vez que alguien, habiendo soñado un estado de cosas mejor que el existente hasta entonces, ha acertado a irradiar en torno suyo la emoción, el estado de alma necesario para convertirlo en realidad. Lo nuevo viene a incrustarse en el molde de lo viejo. Ahora bien este molde es precisamente la obligación cuyo origen y naturaleza social hemos ya señalado. Añadamos que su papel es doble: es obstáculo y, a la vez, instrumento. Necesita para el mantenimiento del orden social, la obligación se opone al empuje creador pero constituye al mismo tiempo el medio necesario para su propagación. La obligación, en definitiva, tiene su asiento en la sociedad cerrada sin la cual «se perdería lo espiritual lanzado sobre la tierra»<sup>18</sup>.

Haciendo en *La Evolución Creadora* un balance retrospectivo de la historia toda del «elan vital» hasta llegar al hombre, nos dice Berg-

17 Por tanto, no sólo aquella porción del arte que Ortega llamó deshumanizado. Todo arte auténtico debe cumplir, según Bergson, esta exigencia de radical innovación sentimental. Cf. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. III, Revista de Occidente, 1966.

18 Barthelemy-Madaule, o. c., p. 163.

son que «todo acontece como si un ser indeterminado que podrá llamarse como se quiera, hombre o superhombre, hubiera intentado realizarse<sup>19</sup>. ¿De qué indeterminación se está aquí hablando? Es claro que no de la especie humana en cuanto tal. Esta, en tanto que especie, es algo perfectamente determinado. Es la especie del animal inteligente que llamamos hombre. Sin embargo, todo parece indicar que el hombre está llamado a superarse a sí mismo y, por consiguiente, a ser más que hombre. Queda así planteado un problema cuya solución definitiva no llegaría sino muchos años más tarde. Es el problema de averiguar en qué dominio de la actividad creadora humana podrá alcanzar el hombre, y a través de él el «elan vital», su máxima realización.

En un texto perteneciente a *La Energía Espiritual*, anterior a *Las dos Fuentes de la Moral y la Religión* pero que con toda claridad anticipa el talante de esta última obra, leemos que «si, en todos los dominios, el triunfo de la vida es la creación ¿no debemos suponer que la vida humana tiene su razón de ser en una creación que puede... proseguirse en todo momento, en todos los hombres... los grandes hombres de bien y más particularmente aquellos cuyo heroísmo inventivo y simple ha abierto caminos nuevos a la virtud, son reveladores de verdad metafísica. Encontrándose en el punto culminante de la evolución, son también los que se hallan más cerca de sus orígenes y hacen sensible a nuestros ojos el impulso que procede del fondo»<sup>20</sup>. Lo esencial de la moral abierta, así como su significado metafísico, está aquí ya plenamente expresado. En *Las dos Fuentes de la Moral y la Religión* Bergson tan sólo añadirá: «si la sociedad se basta a sí misma, ella es la autoridad suprema. Pero si no es más que una de las determinaciones de la vida, concíbese que la vida, que ha debido depositar a la especie humana en tal o cual punto de su evolución, comunique un impulso nuevo a individualidades privilegiadas... para ayudar a la humanidad a ir más lejos»<sup>21</sup>.

19 *Oeuvres*, pp. 721; 266, 267.

20 *Ibid.*, pp. 833, 834; 24, 25.

21 *Ibid.*, pp. 1060; 103.

El sociologismo de Durkheim, que sin duda alguna había inspirado a Bergson en la formación del concepto de sociedad cerrada, es aquí plenamente rebasado. No se desconoce ni minimiza la importancia de la sociedad; sencillamente se establecen sus límites. El imperativo categórico, que es la forma de la obligación, en ella tiene su fundamento y su origen. Pero la moral completa va más allá, como hemos visto. La sociedad no constituye una última instancia, no queda absolutizada, sino que se la hace depender de una realidad más vasta y profunda, la vida en su raíz originaria, a la que es preciso apelar si se desea obtener una explicación suficiente no sólo de la sociedad, sino también del fenómeno moral contemplado en toda su complejidad.

El texto que venimos comentando se cierra con una afirmación que no sólo es interesante por lo que directamente expresa, sino quizá también por la clase de asociaciones típicamente nietzscheanas que inevitablemente suscita. Dice así: «demostremos pues a la palabra biología el sentido ampliamente comprensivo que debería tener, que tomará quizá algún día, y digamos para concluir que toda moral, presión o aspiración, es de naturaleza biológica»<sup>22</sup>.

### 3. CONCLUSIÓN. MORALIDAD Y RACIONALIDAD

También nosotros vamos a poner punto final a esta sucinta exposición de la ética bergsoniana. Pero no nos gustaría hacerlo sin antes esbozar al menos un par de observaciones críticas. La primera referida a lo que se ha llamado la crítica de la Crítica, esto es, la oposición de Bergson al formalismo de Kant. La segunda a lo que nos parece ser la principal deficiencia del pensamiento moral de Bergson: la ausencia de una genuina teoría ética. En esta tarea será nuestra principal guía el ya mencionado libro de Madelaine Barthelemy-

22 Ibid., pp. 1061; 105.

Madaule *Bergson Adversaire de Kant* y el libro de Adela Cortina *Razón Comunitaria y Responsabilidad Solidaria* <sup>23</sup>.

En verdad que si lo que confiere valor moral a una acción ha de reducirse a la mera ausencia de contradicción lógica, no parece que la argumentación de Bergson contra la fundamentación kantiana del imperativo categórico deje muchas dudas al respecto. En los términos en que Bergson expone el pensamiento de Kant, Bergson lleva razón contra Kant. Pero es claro que de ese modo Bergson está minimizando en exceso el significado auténticamente kantiano del imperativo, toda vez que la ausencia de contradicción no es para Kant tanto el constitutivo esencial del deber cuanto el signo por el que se le reconoce. Y el auténtico móvil, ese sentimiento de la propia dignidad que resulta de la conciencia de sabernos independientes no sólo de la animalidad sino de la naturaleza sensible toda.

Cuando en el texto antes citado sobre el imperativo kantiano Bergson enfatiza el hecho de que «no es la necesidad vacía de no contradecirse aquello a lo que se reduce la obligación moral, sino en rechazarla, después de haberla aceptado, una obligación moral precedente», da muestras de no valorar suficientemente la insistencia con que Kant reconoce en el deber, en el necesario sometimiento a la ley, ante todo un hecho de la propia razón con el que ésta se enfrenta pero que en absoluto inventa o crea. La voluntad informada por la razón es, efectivamente, legisladora en el sentido de que pone necesariamente la ley a la que ella misma se somete. La ley, hasta tal punto trascendiendo el ámbito de lo puramente subjetivo (determinado en un sentido social o psicológico, tanto da) que es, también ella <sup>24</sup>, reveladora de verdad metafísica: la libertad y los demás postulados que a título de creencia le siguen, el reconocimiento del hombre como persona en tanto que fin en sí mismo y la pertenencia al reino de los fines con la exigencia de un supremo legislador.

23 Cortina, Adela, *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985.

24 No sólo «los hombres de bien», no sólo «las individualidades privilegiadas».

De sobra son conocidas las dificultades con que Kant tropieza en su sistema de idealismo crítico para dotar de justificación nacional este verdadero salto inmortal como le llama Unamuno<sup>25</sup>: el tránsito desde la libertad concebida como meramente posible, como consecuencia de la distinción crítica entre fenómenos y noumenos y de la necesaria restricción de las categorías a su uso meramente empírico, a la afirmación de su realidad efectiva inmediatamente conocida, si bien no especulativamente explicada de manera enteramente satisfactoria, en la experiencia más común, a cada instante, en la conciencia del deber que es como la marca del absoluto en nosotros. Nada, por consiguiente, más alejado de un simple formalismo y de la mera exigencia de no contradecirse.

Kant puede incluso parecernos bastante más próximo a Bergson de lo que éste hubiera estado dispuesto a admitir, como lo indica Barthelemy a mi juicio con total acierto. Porque si es verdad que «las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la medida en que son intuitivas»<sup>26</sup>, Kant mismo, grande entre los grandes, no podía ser extrañamente la sola excepción a la regla general. «Algo domina aquí la diversidad de los sistemas, algo de simple y limpio como un golpe de sonda del que sentimos que ha ido a tocar más o menos el fondo de un mismo océano, aunque extraiga a la superficie materiales muy diferentes»<sup>27</sup>. La intuición auténticamente kantiana en el sentido bergsoniano del término, esa aprehensión directa de un trozo de realidad que la razón razonante tratará en un ejercicio nunca acabado de explicar a duras penas, sería precisamente esta experiencia de la libertad como fundamento del deber, experiencia moral, como la denomina Barthelemy, subrayando su carácter universal frente a lo puramente psicológico o patoló-

25 «El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquel, el salto inmortal, de una a otra crítica». Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ensayos, II, Aguilar, 1970.

26 *Oeuvres*, pp. 1430; 1431; 224. Citado por M. Barthelemy al principio de su libro.

27 *Ibid.*, pp. 1431; 225.

gico como Kant, diría, experiencia a la que éste trató toda su vida de proporcionar adecuada justificación conceptual a través de un formalismo de inspiración racionalista, justificación a la postre sólo imperfectamente lograda.

Alguien ha dicho <sup>28</sup> que *Las dos Fuentes de la Moral y la Religión* es como una música que deseáramos que no terminara nunca. Así es realmente. Pero si logramos sobreponernos a la magia de un estilo inimitable, tal vez nos acontezca preguntarnos al finalizar su lectura si es realmente una Ética lo que Bergson ha escrito. Hemos estudiado el capítulo de la obra cuyo título es precisamente *La Obligación Moral*. Pero, al parecer, lo único que Bergson propiamente hace es poner de manifiesto las fuentes de donde brota. Pero ¿y el momento propiamente ético, esta decisión en la que la persona, situada por así decir entre dos frentes, el infrarracional de la moral cerrada y el suprarracional de la moral abierta, daría, libre y responsablemente, el paso decisivo? Parece que se ha evaporado.

La Ética bergsoniana es, sencillamente, el coronamiento de una metafísica, la metafísica del «elan vital» en continua lucha con el peso muerto de la materia, la costumbre y la rutina social. Y así parece como si, desde el primer momento de su existencia consciente, el individuo se sintiera como prisionero de dos dependencias: las exigencias sociales, hasta tal punto interiores a él que se han transformado en hábitos y la atracción, en cierta manera irresistible, de la llamada del héroe, por utilizar la brillante expresión de Maritain <sup>29</sup>. Y Bergson mismo: «no podéis evitar la semicoacción ejercida por los hábitos que se corresponden simétricamente con el instinto, tampoco podéis dejar de admitir este raptó del alma que es la emoción. En un caso tenéis la obligación original y, en el otro, algo que es como su prolongación. Pero, en ambos, estáis en presencia de fuerzas que no

28 Gilson, Etiénne; la referencia es de Barthelemy-Madaule, o. c., p. 190.

29 Maritain, Jacques, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires 1967, pp. 54 y ss.

son propia y exclusivamente morales»<sup>30</sup>. ¿Dónde pues, tornamos a preguntar, queda el momento verdaderamente ético?

Nos encontramos simplemente con una serie de hechos, en presencia de obligaciones y normas cuyo origen Bergson ha desvelado y analizado con auténtico genio. Las páginas que, por ejemplo, dedica a la justicia, al sentimiento de la propia dignidad, páginas plenas de penetrante observación psicológica, ahí están para demostrarlo. Pero la cuestión fundamental sigue abierta: ¿en virtud de qué todas estas obligaciones habrían en verdad de obligarnos? Para quienes piensen que la tarea primordial de la Ética, y esta será en definitiva nuestra conclusión, consiste en «dar razón, desde la teoría, de las opciones y valoraciones morales que los hombres viven ya desde siempre en su mundo vital»<sup>31</sup>, es indudable que el proyecto bergsoniano tiene que parecerles lastrado por una insuficiencia radical.

JESÚS PARDO MARTÍNEZ

30 *Oeuvres*, 1056; 98.

31 Cortina, Adela, o. c., pp. 17.