

LA ETICA DE BERGSON

I

ESENCIA DE LA SOCIEDAD Y LAS DOS FUENTES DE LA MORAL

1. De la obligación y su fuente: la sociedad. Esencia de la sociedad

Me propongo una inquisición en torno a la esencia de la sociedad, la moral y la justicia en Henri Bergson: una entera visión del mundo moral en el pensamiento de este filósofo. Nuestro estudio versa sobre una materia que se contiene, especialmente, en *Les deux sources de la morale et de la religion* (París, Alcan, 1933); pero tiene de continuo presentes los grandes temas de la filosofía de Bergson de que tratan sus otros libros capitales⁽¹⁾.

“El recuerdo del fruto prohibido —dice Bergson en las palabras iniciales de *Les deux sources de la morale et de la religion*— es lo que hay de más antiguo así en la memoria de cada uno de nosotros como en la de la Humanidad”. Es decir que

(1) He dedicado a la filosofía de Bergson más de un estudio: *Bergson y el problema de la Metafísica* (en mi libro *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, Ed. Losada, 1938); *Henri Bergson, especialmente Ética y Filosofía de la Religión* (publicado en *Cursos y Conferencias*, año IV, números 7 y 11, año V, nº 6); *En la muerte de Henri Bergson* (en “*Sur*”, nº 67). El presente trabajo aborda una investigación independiente, y se apoya, para la interpretación del pensamiento general de Bergson, en mis estudios citados.

quienquiera que vuelva su atención sobre su vida transcurrida o presente, la ve, al punto, como un tejido de constricciones, como un sistema de obligaciones. Nuestra conducta lleva este signo: interdicción, obligación.

Si ahora nos sentimos movidos a dar con el origen o fuente de esta obligación, veremos que no es ésta una empresa difícil: dicha fuente no es otra que la sociedad. "Es la sociedad la que le traza al individuo el programa de su existencia cotidiana. No se puede vivir en familia, ejercer su profesión, vacar a los mil cuidados de la vida diaria, así sea pasear por la calle o quedarse simplemente en su casa, sin obedecer a ciertas prescripciones y sin plegarse a ciertas obligaciones. Una elección se nos impone en todo instante, y nosotros elegimos lo que está conforme con la regla" (2).

La determinación de la esencia de la obligación nos impone, por lo tanto, escrutar en la esencia de la sociedad, toda vez que ésta aparece como su fuente inmediata. Sin perjuicio de volver con mayor detenimiento sobre este punto, digamos ahora con Bergson que en su aparecer primero la sociedad se nos da como "un organismo cuyas células, unidas por invisibles vínculos, se subordinan las unas y las otras en una sabia jerarquía, y se pliegan naturalmente, para el mayor bien del todo, a una disciplina que podría exigir el sacrificio de la parte. Cierto, ésta no es más que una comparación, pues una cosa es un organismo sujeto a leyes necesarias y otra cosa es una sociedad constituida por voluntades libres. Pero desde el momento que estas voluntades están organizadas, imitan un organismo, y en este organismo más o menos artificial la vida social se nos presenta como un sistema de hábitos fuertemente arraigados que responden a los intereses de la comunidad" (3).

Síguese de aquí que las obligaciones que emanan de la sociedad obligan como obligan los hábitos, bien que mucho más. Tanto, que "su presión comparada con la presión de

(2) *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 13.

(3) *Op. cit.*, pág. 2.

los demás hábitos es tal que su diferencia de grado se hace una diferencia de naturaleza" (4). La razón está en que las obligaciones que tienen como fuente común la sociedad viven o conviven prestándose mutuo apoyo. "Cada una responde directa o indirectamente a una exigencia social; de ahí que todas se sostengan recíprocamente, formando un bloque" (5). Esta compuesta unidad del todo otorga a cada obligación singular el peso y la autoridad del conjunto. La obligación tiene siempre tras de sí el "todo de la obligación", ya que la sociedad, "inmanente a cada uno de sus miembros, tiene exigencias que, grandes o pequeñas, expresan el todo de su vitalidad" (6).

Resulta de aquí una fuerza creadora de la obligación, que de algún modo parece asimilarse a la ley natural. Pues así como la ley física tiende a revestir para nuestra imaginación la forma de un mandamiento, recíprocamente, un imperativo que se dirige a todo el mundo se presenta un poco a nuestros ojos como una ley de la naturaleza (7).

Frente a la esfera del gusto, del deseo y del arbitrio subjetivos, vemos erguirse la obligación con una coerción casi física, o sea que imita desde lejos la necesidad de la ley natural. Pero no olvidemos que estamos aquí en el terreno de las comparaciones. A medida que ahondemos en la esencia de la obligación y de su fuente, la sociedad, veremos decantarse lo que es mera analogía para hacer lugar a lo propio y específico de la obligación y la sociedad. Y en primer término, vengamos a notar que la obligación no nos viene del todo desde fuera, no nos constriñe como físicamente. Se diría más bien que ella se aloja en una parte socializada del yo; se diría que las cosas suceden como si "cada uno perteneciera a la sociedad tanto como a sí mismo". "Si su conciencia, trabajando en profundidad, le revela, a medida que desciende

(4) *Op. cit.*, pág. 3.

(5) *Ibidem.*

(6) *Ibidem.*

(7) *Op. cit.*, pág. 5.

más profundamente, una personalidad de más en más original, inconmensurable con las otras, y por otra parte inexpressable, no es menos cierto que por la superficie de nosotros mismos estamos en continuidad con las demás personas, a ellas semejantes, unidos a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca" (*).

Pues bien, mientras no nos sea revelada otra fuente de la moral que hemos de ver más adelante, instalarse en esta parte socializada del yo, estar en el área de la obligación —enfrentada a la esfera del arbitrio y del deseo subjetivos— es el único medio de asirse a lo firme y lo sólido, la única vigente forma de vida moral.

Empero, llegados a este punto, conviene notar que, al hacer de la sociedad la fuente de la obligación y al hacer residir en ésta la moralidad, no estamos transitando los frecuentados lugares comunes de las doctrinas "orgánicas" de la sociedad y del derecho. La sociedad y la obligación que le es aneja, en la forma en que hasta aquí la hemos caracterizado, no es para Bergson un dato último, en el sentido que con lo dicho todavía no hemos exhibido su esencia. Entender la esencia de la sociedad, en efecto, impone concebirla como un fenómeno "biológico", mas no en el sentido de la Biología. Al referir lo social a lo vital, Bergson no hará sino asentar lo social en lo metafísico, ya que su concepción de la vida excede los conceptos biológicos e implica una concepción metafísica de la realidad. Precisamente porque la sociedad es de esencia biológica, habrá que hacer retroceder hasta lo metafísico la esencia de ella y de la obligación, que le es aneja; pues la vida se asienta, según Bergson, en el plano metafísico, en la metafísica del devenir creador.

2. La sociedad "cerrada"

Tenemos dicho que la obligación reconoce como fuente a la sociedad.

(*) *Op. cit.*, pág. 7.

Ahora tenemos que agregar: a la sociedad "cerrada". La vida social está inmanente en la esencia de la vida misma; es como una condición de su preservación y acrecentamiento. Recordemos, por otra parte, que la vida ha marchado, según Bergson, conforme a dos rutas divergentes de evolución: la ruta del instinto y la de la inteligencia. Al cabo de cada una de esas líneas ha depositado un tipo de sociedad. "El tipo de sociedad que parecerá más natural será evidentemente el tipo instintivo: el vínculo que une entre sí a las abejas de la colmena se parece mucho más al que mantiene juntas, coordinadas y subordinadas, a las células de un organismo. Supongamos por un instante que la naturaleza haya querido, en la extremidad de la otra línea, obtener sociedades en que cierta libertad fuera librada a la elección individual. Ella habrá hecho de manera que la inteligencia pueda obtener resultados comparables, en cuanto a su regularidad, con los del instinto en la otra línea de evolución: ella habrá acudido al hábito. Cada uno de estos hábitos, que se pueden llamar morales, sea contingente. Pero su conjunto, es decir el hábito de contraer esos hábitos, estando en la base de las sociedades y condicionando su existencia, tendrá una fuerza comparable a la del instinto, en cuanto a intensidad y regularidad" (9).

Por donde se ve que el hábito de contraer hábitos, y la obligación que es su consecuencia vienen a ser en las sociedades humanas defensas contra el poder disgregador y anárquico de la inteligencia, y el equivalente del instinto en las sociedades animales. La vida, de la que la sociedad es una forma, conspira en favor de su propia preservación, dejando subsistir en torno a la inteligencia un halo de instinto que viene a constituir "el hábito de contraer hábitos", del que se engendra el sistema de las obligaciones, la obligación.

Se dirá acaso que esta descripción se aplica tan sólo a sociedades muy rudimentarias. "Pero la sociedad humana bien puede progresar, complicarse y espiritualizarse: el esta-

(9) *Op. cit.*, pág. 21.

tuto de su fundación permanecerá” (10). Humana o animal, la sociedad es una organización. Por eso ofrece un repertorio de mandamientos, de reglas o de leyes. Lo que pasa es que esas leyes en las sociedades animales, fundadas solo en el instinto, son meramente vividas, mientras que en las sociedades humanas, formadas de seres inteligentes, al mismo tiempo que las vive, el individuo se las representa, con su emergente obligación. Mas conforme en una sociedad se ahonda en la raíz de las obligaciones diversas para llegar a la obligación en general, a la obligación se la verá emparentarse cada vez más estrechamente con la necesidad, tanto más se la verá acercarse al instinto en lo que tiene de imperioso. De esta manera, “la obligación pierde su carácter específico para vincularse a los fenómenos más generales de la vida” (11). Mas decir vida —hablando de Bergson— vale tanto como decir “élan vital” y, por lo tanto, devenir creador. Seguir definiendo la esencia de la sociedad y de la obligación es lo mismo que establecer la ubicación de la sociedad, de la que emana la obligación, dentro del devenir creador.

El instintno social —dijimos— es inmanente a la vida, y sabemos ya que en el fondo de la obligación moral hay una exigencia social. Pero aquí tenemos que agregar en seguida: de una sociedad “cerrada”. La sociedad que hasta aquí hemos venido considerando es la sociedad cerrada. Ella nos ha permitido una interpretación de la obligación pura. Sociedad cerrada y obligación son términos correlativos. Por vastas y complicadas que sean en su estructura, las sociedades humanas tienen por esencia abarcar, como las sociedades animales, un determinado número de individuos, excluyendo a los demás, y aun en oposición con ellos. Y el instinto social y la obligación, que es su consecuencia, están destinados a la cohesión y, por tanto, a la conservación del grupo.

(10) *Ibidem.*

(11) *Op. cit.*, pág. 23.

3. La sociedad "abierta" o humana

Se dirá, sin embargo, que el individuo que vive en una sociedad cerrada se siente obligado también conforme a una moral "humana"; se siente sometido a obligaciones con los demás hombres en cuanto tales; que la moral social encierra también la moral humana; que la sociedad cerrada es también la sociedad humana. Para Bergson, en cambio, entre la sociedad cerrada, que es "natural", y la humana, y consiguientemente, entre la moral cerrada y la moral abierta existe una diferencia específica. Sociedad cerrada y sociedad abierta, moral cerrada y moral abierta, difieren entre sí por una diferencia que no es de grado, sino de naturaleza. Sólo por un salto puede hacerse el pasaje de la primera a la segunda; no cabe entre ellas un tránsito gradual. En síntesis: que entre la familia y la nación, de una parte, y la Humanidad por la otra hay tanta específica diferencia como entre el alma cerrada y el alma abierta, entre lo cerrado y lo abierto. Pero de esto diremos luego.

Habiendo caracterizado la sociedad cerrada y la obligación que arraiga en ella, describamos brevemente, antes de pasar adelante, la actitud moral del hombre que hemos considerado hasta aquí, el estado de alma que corresponde a la sociedad cerrada y a la obligación, o sea el alma cerrada. Sucede allí, pues, que sociedad e individuo están absorbidos juntos en una tarea a la vez individual y social. Están vueltos hacia sí mismos. "Si la ética utilitaria —dice Bergson— se obstina continuamente en reaparecer es que ella no es insostenible, y si puede sostenerse es porque en el fondo de nuestro comportamiento hay un residuo de actividad instintiva donde lo social y lo individual confunden su mutuo interés. De ahí precisamente hemos visto emerger como de su fuente la obligación moral. La actitud que a esta obligación corresponde es la de un individuo y una sociedad vueltos hacia

sí mismos. Individual y social a la vez, el alma gira en un círculo. Es el alma cerrada” (12).

Pero he aquí ahora que lo que es al principio puramente obligatorio viene a reabsorberse en alguna otra cosa que lo transfigura, y sólo en tal punto se realiza la moral completa. Pues en plena vigencia de la moral social, de tiempo en tiempo el alma cerrada, encerrada en el estrecho y mutuo egoísmo con la sociedad en que vive y de que vive, se abre al llamado de un héroe, “l’appel du héros”. En todo tiempo, en plena vigencia de la moral social, han surgido hombres en quienes se encarna un segundo tipo de moral, moral que no vive sino de esa manera, encarnada. Por oposición a la moral social, la podemos llamar moral “humana”. Mientras que la moral social “es tanto más pura y perfecta cuanto mejor se deja reducir a fórmulas impersonales, la moral humana, para poder ser plenamente ella misma, debe encarnarse en una personalidad de excepción, que viene a ser un ejemplo. El carácter universal de la primera radica en la universal aceptación de una ley; el de la otra, en la común imitación de un modelo” (13). Agreguemos que mientras que en la obligación moral se dan un “mandato” y una “presión” social, en la moral humana hay un “llamado” y una “aspiración”.

Si a la moral social o cerrada le correspondía el alma también cerrada, a esta otra moral, moral humana, le corresponde el alma abierta. Inútil sería preguntar abierta a qué. Pues si a la moral social se le pudo asignar como fines el círculo de la familia y de la nación, no tendría la misma propiedad decir que el alma abierta tiene por objeto a la Humanidad. Más propio sería decir que ella encuentra a la Humanidad como de paso. Pues lo que define a esta moral no es tanto un contenido como una actitud, o sea el modo de actitud en que el alma abierta consiste, precisamente.

(12) *Op. cit.*, pág. 33.

(13) *Op. cit.*, pág. 29.

4. Moral de "presión" y moral de "aspiración"

Consideremos brevemente ahora, en sí mismas, la presión y la aspiración, como notas que definen a la moral social y la moral humana, respectivamente. "Inmanente a la presión está la representación de una sociedad que no aspira sino a conservarse: el movimiento circular en que arrastra consigo a los individuos es un movimiento "sur place" e imita desde lejos la inmovilidad del instinto. La moral social es estática. Así, el sentimiento que caracteriza a la conciencia que ha cumplido con sus obligaciones sociales sería el de "bienestar" individual, comparable al que acompaña el funcionamiento normal de la vida: se parecería al placer más que al júbilo" (14).

En la aspiración, en cambio, en el impulso amoroso que caracteriza al alma abierta, se contiene el sentimiento de un progreso. Una emoción creadora acompaña a la aspiración: "es el entusiasmo de una marcha hacia adelante. Marcha hacia adelante y entusiasmo son aquí una misma cosa, se confunden en la "joie", el júbilo, la alegría fecunda del esfuerzo creador". Es así como, profundizando en esta segunda fuente de la moral, se hallaría, según Bergson, el sentimiento de una coincidencia, real o ilusoria, con el mismo esfuerzo engendrador de la vida —"élan vital"—, devenir creador. La moral humana representa en el hombre el acto del devenir creador.

Conforme con todo lo dicho, la moral social es una moral estática. Ella asegura la cohesión social, y al hacerlo, conserva y preserva el movimiento vital que ha depositado a las sociedades al término de una de sus grandes rutas de evolución. La moral humana, en cambio, es dinámica. Aparece en medio de la moral estática para hacer un movimiento de lo que es un reposo, para trascenderla retomando contacto con el "élan"

(14) *Op. cit.*, pág. 48.

vital mismo, que animó también en su tiempo a la moral social. La vida es, por sí misma, creación; pero necesita de la conservación para crearse de continuo. Para lanzarse hacia adelante en una creación siempre reiterada, necesita estribar en lo firme. Esa firmeza supone la “conservación”, y tal sería la misión de la sociedad cerrada y de la moral social o de obligación.

5. *Las dos fuentes y la única fuente de la moral*

Bergson insiste con reiteración en que los dos tipos de sociedad a los que corresponden dos morales se integran en el común esfuerzo de la vida, de la que originariamente emanan. “Es cierto que si se descendiese hasta la raíz de la naturaleza misma, se vería tal vez que es la misma fuerza la que se manifiesta directamente, girando sobre sí misma, en la especie humana ya constituida, y la que obra luego indirectamente, por medio de individualidades privilegiadas, a fin de empujar a la humanidad hacia adelante” (15).

Y en otro lugar, expresando la misma idea, nos dice que si quisiéramos despojar del sentido que tienen en la intención de Spinoza los mismos términos, podría decirse que es para volver a la “*natura naturans*” que nos apartamos de la “*natura naturata*” (16). En su virtud, lo que es “aspiración” tiende a solidificarse, tomando la forma de la obligación estricta. Lo que es obligación estricta tiende a ensancharse y ampliarse englobando la aspiración (17).

Entre la moral del alma y sociedad cerradas y la moral del alma y sociedad abiertas, está la moral-que-se-abre. De ordinario, nos prohibimos ser movidos por pura presión, o por aspiración pura. Entre la una y la otra, se crea una zona intermedia que ambas alimentan. Es la zona de la moral racional. Vano sería pretender que una pura razón puede ser efi-

(15) *Op. cit.*, págs. 47-48.

(16) *Op. cit.*, pág. 55.

(17) *Op. cit.*, pág. 63.

caz de acción. Lo que acontece es que lo que se tiene por contenido propio y revelación original de la razón, es elaboración que ésta hace de elementos aportados tanto por la presión como por la aspiración. Por tanto, si a esta zona de la moral-que-se-abre convenimos en llamarla racional, podríamos decir que respecto de ella, y de la moral que le es aneja, la moral de presión es “infrarracional”, y la moral de aspiración, “suprarracional”.

6. *Crítica del intelectualismo ético*

La crítica de Bergson al intelectualismo ético, que ahora ensayaremos exponer, nos brindará la oportunidad de exhibir mejor el pensamiento ético de Bergson. Quiero decir, en otros términos, que la crítica bergsoniana al intelectualismo ético es para nosotros muy significativa, mucho menos en tanto que crítica o refutación del intelectualismo (y en cuanto al valor que como tal pueda revestir), que como emergencia donde el punto de vista de Bergson, enfrentado a lo que él no es, tiene ocasión de mostrarse enfáticamente.

¿Habrá necesidad de añadir, a propósito de esa crítica, que bien se puede estar en desacuerdo con la manera en que Bergson caracteriza el intelectualismo ético, y que hay formas de éste que la crítica bergsoniana no contempla debidamente? Digamos tan sólo que el enfoque que un pensamiento original hace de los puntos de vista a los que se contraponen es parte también de la originalidad de aquel pensamiento.

Para Bergson, el intelectualismo ético adopta dos formas. O bien puede hacerse de la razón el órgano de lo moral, determinando por su simple “forma” lo bueno y lo justo, o bien se considera a la razón como capaz de aportar una materia o contenido de la moralidad. Una forma ejemplar del primer comportamiento de la razón se da en la ética kantiana. Bergson no expone en sus fundamentos la clásica construcción de Kant. No se detiene en mostrarnos por qué coherente camino, Kant, después de la “Crítica de la razón pura”, plantea

el problema de la ética como el de la posibilidad de una determinación necesaria e incondicional de la voluntad; y cómo, por tal manera, llega a la conclusión de que sólo en un recinto a priori, el de la razón trascendental, puede hallarse el fundamento de la moralidad, toda vez que necesidad y universalidad sólo de lo a priori pueden predicarse. De esta manera, la moralidad surge en Kant como simple uso “práctico” de la “razón pura”. Y de ahí el necesario “formalismo” y “rigorismo” de esa ética. Ni hemos de decir de qué manera la forma poco feliz que por virtud de la formulación de la ley fundamental asume el pensamiento ético de Kant, ha ofrecido el blanco principal a la crítica, hecha ya de mano maestra por Hegel, y, en otro sentido, por la reciente “ética material de los valores” (18).

Vengamos, pues, a Bergson. Su crítica al principio moral de Kant se esfuerza por mostrar que incluso aquel principio moral tiene por supuestos la presión y la aspiración, verdaderas fuentes del orden moral, de las que aquel principio pretendería prescindir en favor de la pura razón. Bergson se refiere al clásico ejemplo kantiano del depósito. “Cuando Kant nos dice que un depósito debe ser restituído, porque si el depositario se lo apropiara, no sería ya un depósito, Kant juega evidentemente con las palabras”. (Kant dice, en realidad, que un depósito debe ser restituído, porque el no restituirlo es una máxima que no puede elevarse a principio de una legislación universal sin implicar contradicción). “O bien —sigue diciendo Bergson— entiende por depósito el hecho material de entregar una suma de dinero, a manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que volverá a reclamárselo después; pero este hecho material sólo tendrá por consecuencia determinar al depositario a devolver la suma si se encuentra mal de fondos: piársela pura y simplemente si se encuentra mal de fondos: los dos procedimientos son igualmente coherentes si la pala-

(18) Ver HEGEL, *Filosofía del derecho*, trad. Messineo, Ed. Laterza; MAX SCHELER, *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; NICOLAI HARTMANN, *Ethics*, trad. Stanton Coit.

bra depósito no evoca nada más que una imagen material, sin acompañamiento de ideas morales” (19).

Es decir que si en el depósito no hay nada más que el hecho material del depósito, no se ve la necesidad que tenga el depositario de devolverlo. “O bien —continúa Bergson— las consideraciones morales están ahí: la idea de que el depósito ha sido “confiado”, y que una confianza “no debe ser traicionada”; que el depositario ha “dado su palabra”; la idea de que, aunque nada haya dicho, él está ligado por un “contrato” tácito; la idea de que hay un “derecho” de propiedad, etc.” (20).

O sea: el simple hecho material del depósito no puede, por el sólo resorte de una ley formal racional, obligar necesariamente a su devolución. Pero cuando ese hecho del depósito “supone” un orden de categorías morales vigentes y actuantes entre las partes, entonces se hace “inmoral” la no devolución de la cosa dada en depósito. Ahora bien; esas categorías morales no son creadas por la ley formal; antes bien, le son anteriores.

“Entonces, en efecto —dice Bergson— uno se contradiría a sí mismo, aceptando un depósito y rehusándose a devolverlo; el depósito no sería ya un depósito; el filósofo podría decir que lo inmoral es aquí lo irracional. Pero es que la palabra depósito sería tomado entonces con la acepción que tiene en un grupo humano donde existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones; ya no sería en la necesidad vacía de no contradecirse que estaría fundada la obligación moral” (21).

Ahora bien; esas ideas propiamente morales, esos valores, esas convenciones y obligaciones, son el orden que Bergson sostiene está creado y comandado por las fuerzas de la “presión” y de la “aspiración” que son las dos fuentes de la moral —supuestos también de todo formalismo ético.

(19) *Les deux sources, etc.*, pág. 86.

(20) *Ibidem.*

(21) *Op. cit.*, pág. 87.

La otra forma de intelectualismo ético, según decíamos más arriba, consiste, según Bergson, en concebir la razón, no ya determinando por su simple "forma" lo bueno y lo justo, sino como aportadora del contenido de lo bueno y lo justo. En la consideración de la primera forma que asume el intelectualismo, Bergson cree poder mostrar que la razón, en cuanto se constituye en órgano de lo moral, "supone" la verdadera fuente de la moralidad, fuente determinada por él como la influencia conjugada de presión y aspiración, prolongaciones del metafísico devenir creador.

Y no otra cosa acontece, según Bergson, con las pretensiones de la razón en cuanto quiere determinar por sí misma la "materia" o contenido de la moralidad. Los sistemas éticos que proponen estos o aquellos fines de la conducta, y hallan razones para exornarlos con el carácter de obligatoriedad, se presentan con el prestigio de racionales o razonables; pero esta misma circunstancia que a sistemas diferentes siempre se les pueda hallar razones de obligatoriedad, debiera hacernos avisados sobre la naturaleza de puramente racionales que pretenden. Veríamos entonces que la razón no engendra ni acuña por sí misma esos fines que propone a la voluntad, sino que los elige entre los que profesa y tiene vigentes una sociedad trabajada por las fuerzas de la "presión" y la "aspiración".

"Si ciertas fuerzas que actúan sobre nuestra voluntad están en su lugar, la razón podrá y deberá intervenir para coordinar sus efectos; pero ella no podrá rivalizar con esas fuerzas, ya que se podrá siempre razonar con la razón, oponer a sus razones otras razones, o simplemente rehusar la discusión con un "sic volo, sic jubeo". En verdad, una moral que cree fundar la obligación sobre consideraciones puramente racionales vuelve a introducir siempre, sin saberlo, como lo tenemos dicho, fuerzas de un orden diferente. Es por ello que triunfa con relativa facilidad. La explicación es muy clara: esas morales han encarado la consecución de esos fines en una

sociedad donde hay “presiones” decisivas y “aspiraciones” complementarias que las prolongan” (22).

De esta manera, no es raro que los fines propuestos aparezcan como imperativos y fundados en la razón; “pero —dice Bergson— la obligación no ha descendido, como podría creerse, desde arriba, es decir del principio de que las máximas se han deducido; la obligación ha subido desde abajo, quiero decir del fondo de “presiones” prolongables en “aspiraciones”, sobre las que la sociedad reposa” (23).

La inteligencia es concebida aquí por Bergson como una facultad de elección de ciertos fines considerados como preferentes o exclusivos, extraídos de entre los fines ya perseguidos por un orden moral trabajado por la “presión” y la “aspiración”, formas entrambas del devenir creador.

II

LA JUSTICIA

La idea bergsoniana de la justicia, si bien incluye un sentido jurídico, exhibe, sin embargo, una acepción moral eminente. O por mejor decir, la noción de la justicia de Bergson, bien que alude a lo jurídico, es, en sentido eminente, una noción moral. Lo jurídico está contenido en ella como por añadidura, como una forma de lo moral mismo. Apresurémonos a declarar, empero, que no se trata aquí de ambigüedad o falta de elaboración suficiente de la idea de justicia, sino la característica manera de la visión ética y social de Bergson, estrictamente coherente con su pensamiento metafísico.

Si ello contribuyera a caracterizar, en manera preliminar y negativamente, el concepto de la justicia en Bergson, podríamos decir que Bergson se opone a concebir la justicia:

(22) *Op. cit.*, págs. 90-91.

(23) *Op. cit.*, pág. 92.

1, como meramente fáctica (empirismo ético-jurídico; historicismo jurídico); 2, como exigencia formal “a priori” de la razón (formalismo ético-jurídico); y 3, como ideal estático, con contenido o materia de validez intemporal (derecho natural). Una comprensión cumplida de la idea de la justicia en Bergson da cuenta por sí misma de los tres tipos de concepciones que acabamos de indicar.

“Todas las nociones morales —dice Bergson— se penetran, pero no hay ninguna más instructiva que la de la justicia. En primer lugar, porque encierra y contiene a la mayor parte de las otras; en parte, porque ella se traduce, no obstante su mayor riqueza, en fórmulas más simples; en fin, porque en ella se ven fundirse, la una en la otra, las dos formas de la obligación” (24).

Es, en efecto, la acción conjugada de la presión y la aspiración, cuya naturaleza hemos tratado de clarificar en el capítulo anterior, lo que explica el constituirse de la justicia, y hace de ella la realización histórico-social del devenir creador. Y así como en Bergson el concepto del devenir creador rompe los cuadros tanto del determinismo como del finalismo (bien que mucho más se aproxime a éste), así también ahora, a propósito de la justicia, han de ser rehusados, tanto el puro empirismo ético-jurídico, como la justicia concebida como un fin ideal predeterminado (derecho natural) que paulatinamente se iría realizando en el tiempo. Ni realidad fáctica, ni finalismo ideal, la justicia es también (como el devenir creador mismo, cuya manifestación es) una radical creación, creación bergsoniana. creación continua de imprevisible forma. Como quiera que Bergson halla manera de establecer y justificar éste su punto de vista a propósito de una exposición en escorzo del desarrollo de la idea de la justicia, hemos de seguir, para exponerlo y comprenderlo rectamente, la misma línea sinuosa de la formulación de su pensamiento.

(24) *Op. cit.*, pág. 67.

1. La justicia y el alma "cerrada"

"La justicia ha evocado siempre —dice Bergson— ideas de igualdad, de proporción, de compensación. "Pensare", de donde derivan compensación y recompensa, tiene el sentido de "pesar"; la justicia se representaba por una balanza. Equidad significa igualdad. Regla y reglamento, rectitud y regularidad, son palabras que designan la línea recta. Estas referencias a la aritmética y la geometría son características de la justicia a través del curso de su historia" (25).

Por rudimentaria que sea una sociedad, ya se practica en ella el trueque; el trueque implica que se tengan como del mismo valor los objetos cambiados. La necesidad y los usos del grupo humano, advertidos de esa igualdad, la elevan a norma; la moral de presión está ahí con todo el peso de su fuerza obligatoria: "he ahí ya constituida la justicia, con su carácter imperioso y las ideas de igualdad y de reciprocidad que le son anejas" (26).

Esta idea primaria de justicia se extenderá luego, no sólo a las cosas, sino también a las personas. Consistirá entonces en "regular los impulsos naturales" con la representación de un perjuicio a sufrir equivalente al que se cause. Todo esto está librado originariamente a los "impulsos naturales"; es ésta una regla vivida, antes que pensada y formulada. Mas he aquí que la sociedad tiene interés en impedir las querellas interminables entre individuos, familias y grupos dentro de ella, que se derivarían de esa justicia vivida. Y he aquí que se hace presente la moral de presión, realizando, por medio de la sociedad, la justicia, "midiendo la pena con la gravedad de la ofensa".

Sino que es menester tener en cuenta, junto con lo cuantitativo, lo cualitativo del daño. Un ojo no vale siempre un ojo; un

(25) *Op. cit.*, pág. 68.

(26) *Ibidem.*

diente no vale siempre un diente: “la ley del talión no se aplicará sino en lo interior de una clase”: el mismo daño, la misma ofensa, reclamará una compensación más fuerte o una pena más grave si la víctima pertenece a una clase más elevada” (27).

En todo esto no hay nada más que el simple juego de la regla originaria, que se conservará incluso en sociedades mucho más complicadas y civilizadas. Hay acá un simple juego mecánico de impulsos y tendencias naturales: esta justicia es inmanente a lo que hemos llamado “sociedad cerrada”, pues no hace más que conspirar a su propia conservación. La obligatoriedad de esta justicia se presenta como una “presión”; como la presión de la sociedad a la que es inmanente.

Ahora bien, “de esta justicia que puede exponerse en términos no utilitarios, pero que no por eso queda menos fiel a sus orígenes mercantiles, ¿cómo pasar a la que no implica cambio ni servicio, siendo la afirmación pura y simple del derecho inviolable y de la inconmensurabilidad de la persona con todos los valores” (28).

Una ilusión con la que conspira el lenguaje (29), y que ha conformado nuestro modo de ver usual, nos predispone siempre a entender ese tránsito a la justicia absoluta en manera que aparezca ésta como imperativa, o presente, o predeterminedada desde el comienzo, intemporalmente; de suerte que cuando apunta su vigencia en lo histórico, se entienda todo lo anterior como preparación, como progresiva aproximación finalista en trance de alcanzar y realizar aquella justicia absoluta como un ideal desde siempre. O dicho de otra manera: el apuntar de una realidad (aquí, la realidad o vigencia de la “justicia absoluta”) se supone siempre precedida de una situación en que esa realidad estaba como vir-

(27) *Op. cit.*, pág. 69.

(28) *Op. cit.*, pág. 70.

(29) Sobre la importancia del lenguaje como encubridor sistemático de la verdad del devenir creador y obstáculo a su percepción, ver especialmente *Les données, etc.*, Prefacio y “passim”.

tual, en potencia; parece inevitable pensar que lo posible debe ser antes que lo real; que lo que ahora es real, antes ha sido meramente posible. Pero es ésta una pura falsificación de la realidad (*).

En el caso de la justicia que nos ocupa, tampoco hay nada de eso. “Algo ha sucedido —dice Bergson— que habría podido no ser, que no habría sido, sin ciertas circunstancias, sin ciertos hombres, sin determinado hombre, tal vez” (30). Lo que viene a decir que esa transformación no se habría operado, si no hubiese irrumpido la moral de “aspiración”, que es actualización del “élan” creador, cuyo esfuerzo prolonga. “Pero —dice Bergson— en vez de pensar en lo nuevo que se ha apoderado de lo antiguo para englobarlo en un todo imprevisible, gustamos más bien encarar lo antiguo como una parte de ese todo, el cual habría entonces virtualmente preexistido; las concepciones de la justicia que se han sucedido en sociedades antiguas no habrían sido, así, sino visiones parciales, incompletas, de una justicia integral que sería precisamente la nuestra. Inútil analizar en detalle este caso particular de una ilusión muy general, poco advertida por los filósofos, que ha viciado cantidad de doctrinas metafísicas y que plantea a la teoría del conocimiento problemas insolubles. Digamos tan sólo que ella se vincula a nuestra costumbre de considerar todo movimiento hacia adelante como la disminución progresiva de la distancia entre el punto de partida (que es

(*) Sobre este punto decisivo de la filosofía de Bergson, tengo dicho: “La realidad, en efecto, vista como duración creadora, no es la realización de un programa, la realización de posibilidades —esto supondría admitir que “todo está dado—, lo cual significaría la negación de la duración, que es creación. El tiempo creador desbarata toda ordenación de posibilidades, y lo real es novedad imprevisible. Puesto lo posible en su lugar, el “hiatus” que el intelecto ve entre lo posible y lo real —“hiatus” en que arraiga la angustia metafísica— resulta ser el “hiatus” que llena el tiempo, precisamente, el tiempo que es creación, libertad, indeterminación; no, por cierto, indeterminación entre varias posibilidades, sino indeterminación absoluta, radical novedad. De esta manera, la posibilidad, lejos de preceder a la realidad, la supone. “Bergson y el problema de la metafísica”, en mi libro *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, Losada, pág. 29).

(30) *Les deux sources, etc.*, pág. 71.

dado efectivamente) y el punto de llegada, que no existe, en realidad, como estación, sino cuando el móvil ha querido detenerse. Porque puede siempre ser visto así cuando ha alcanzado su término, no se sigue que el movimiento haya consistido en acercarse a ese término, no se sigue que el movimiento haya consistido en salvar un intervalo: un intervalo del que no hay todavía más que una extremidad, no puede disminuir poco a poco, pues no es todavía intervalo; habrá disminuido poco a poco cuando el móvil haya creado por su detención real o virtual el otro extremo, y cuando lo consideremos retrospectivamente. Pero es precisamente de esto que no nos damos cuenta de ordinario: ponemos en las cosas mismas, bajo forma de preexistencia, esta previsión retrospectiva" (31).

Una ilusión engendrada en esa manera de ver común ocurre cuando las formas de más en más amplias de la justicia nos las representamos como aproximaciones crecientes a la "justicia absoluta". En realidad, lo que ha acontecido no es un progreso gradual, sino un salto creador. Si nos fijamos bien en el instante que ocurre este "salto", veremos quizá lo que en él hay de novedad absoluta, imprevisible. La justicia sería, de esta manera, una serie de "creaciones" sucesivas.

Retomemos ahora el escorzo histórico. Las antiguas desigualdades de clases en que hemos visto estar vigente la primaria justicia como proporción, poco a poco se resquebrajan. Esas desigualdades eran, al principio, un hecho sin duda impuesto por la fuerza, donde regía, sin embargo, la justicia en la forma de proporción, que respetaba esas desigualdades, o sea una justicia como determinación matemática, no atenta a los fundamentos de la situación misma.

Mas he aquí que esas desigualdades, antes no sujetas a crítica, llega un momento en que empiezan a serlo. Coincidentemente, las clases dirigentes valen menos, ya sin "superioridad nativa". De esta suerte, vemos a las aristocracias ten-

(31) *Op. cit.*, págs. 71-72

der a pederse en la democracia. En todo esto no hay sino el simple juego como mecánico de la moral de presión, de la sociedad cerrada.

“Pero —dice Bergson— hay una gran distancia de esos equilibrios mecánicamente obtenidos, siempre provisionales, como el de la balanza en las manos de la justicia antigua, a una justicia como la nuestra, la de los derechos del hombre, que ya no evoca ideas de relación o de medida, sino por el contrario, de inconmensurabilidad y de absoluto” (32).

2. *La justicia, y el alma abierta*

Esta justicia nueva, “en lo que tiene de positivo, procede de creaciones sucesivas, cada una de las cuales es una realización más completa de la personalidad, y, por consecuencia, de la humanidad. Esta realización no es posible sino por medio de las leyes: implica el consentimiento de la sociedad. Pero en vano se pretendería que ella se hace a sí misma poco a poco, en virtud del estado de alma de la sociedad en un período de su historia. Es un salto adelante que no puede ejecutarse si la sociedad no se ha decidido a intentar una experiencia; para ello es preciso que se haya dejado vencer, o al menos conmover, y la conmoción ha sido siempre dada por alguien” (33).

A quien le cueste representarse así la creación sucesiva que es la justicia, Bergson le invitaría a detenerse en lo que acontece con la creación artística, comparación ésta que recurre con tanta frecuencia en su obra. También la creación, cuando lo es de verdad, de la obra genial, se nos presenta como sordamente preparada por una situación anterior de la que, al intentar comprenderla, nos imaginamos que emergería. Sin embargo las cosas suceden precisamente al revés. La obra genial empieza por ser una creación imprevisible,

(32) *Op. cit.*, pág. 73.

(33) *Ibidem.*

a la que no le cabe la determinación de genial, sino sencillamente de desconcertante. Pero muy luego, por sí misma crea un ambiente, solicita creadoramente, por su sola presencia, el gusto; y de esta suerte, a la larga, puede ser comprendida, comprensión sólo posible por el influjo ejercido por la obra misma: en este punto, olvidados del verdadero proceso de lo acaecido, la obra “vendrá a ser retrospectivamente genial” (34).

Veamos ahora, en un abreviado esquema histórico, esas creaciones originales que han enriquecido la idea de justicia, así en cuanto a su “forma” como en cuanto a su “materia” o contenido.

En cuanto a su “forma” la justicia, según Bergson, se ha caracterizado por su obligatoriedad —carácter de obligatorio que no se identifica, sin embargo, con la coacción jurídica. Esta obligatoriedad expresó siempre la presión de la sociedad, a la que la justicia cuantitativa, caracterizada más arriba, es immanente. Pero en este sentido el carácter obligatorio de la justicia no difería de la obligatoriedad de cualquier otra regla social. “En tales condiciones, una injusticia era algo ni más ni menos chocante que la infracción a otra regla” (35). La salvación del pueblo (“suprema lex esto”) era la ley suprema.

“Consultémosnos, a nuestra vez, sobre este punto, planteémosnos la famosa cuestión: ¿Qué haríamos nosotros si supiésemos que para la salvación del pueblo, para la existencia misma de la humanidad, hay en alguna parte un hombre, un inocente, condenado a sufrir torturas eternas?” (36). Y responde Bergson: “Nosotros consentiríamos quizá, si estuviese sobreentendido que un filtro mágico nos lo haría olvidar, de modo que no sabríamos nunca más de él; mas si no fuese forzoso saberlo, si nos fuese forzoso pensar en él, decírnos cada vez que ese hombre que está ahí se encuentra sometido a suplicios atroces para que nosotros podamos existir, que

(34) *Op. cit.*, pág. 74.

(35) *Ibidem.*

(36) *Op. cit.*, pág. 75.

esa es la condición fundamental de la existencia en general, ¡oh, no!, antes aceptar que nada exista, antes hacer saltar el planeta” (37).

Para que se opere el grave cambio de tono imperativo que va del “salus populi suprema lex esto” al “fiat justitia, percat mandus”, para que se cumpliera este cambio en la “forma” de la obligatoriedad de la justicia, antes relativa a lo social, ahora absoluta, ha sido menester un verdadero salto. Ese salto ha sido dado históricamente. Lo encontramos, según Bergson, en el profetismo judío. Cierto, la violenta invectiva de los profetas concernía a su pueblo, y el contenido o materia de su justicia se movía en un ámbito estrecho o circunstancial. Pero, con todo, “ellos dieron a la justicia el carácter violentamente imperioso que ha conservado después, y que ha impreso, luego, a una materia indefinidamente agrandada” (38). Lo que Bergson quiere recalcar es que el carácter “violentamente imperativo” que en tal momento inviste la idea de la justicia, fué un salto cualitativo desde una situación desde la cual habría sido imprevisible, salto que es una pura y verdadera creación, en el sentido bergsonianiano del devenir creador.

Si ahora pasamos a considerar el progreso en lo que concierne a la materia o contenido de la justicia, nos hallaremos con un proceso de idéntica naturaleza. El progreso que fuera decisivo para la materia de la idea de justicia se realizó el día en que la justicia fué referida, no ya a los hombres contenidos en las fronteras de la ciudad, o de la nación, sino a una como “república universal que comprendiera a todos los hombres”. “Todo el resto proviene de ahí, pues si ha quedado así abierta la puerta a creaciones nuevas, y probablemente lo quedará para siempre, era menester que esa puerta se abriera” (39). Este pasaje de la justicia cerrada a la abierta se ha debido, según Bergson, al cristianismo.

(37) *Ibidem.*

(38) *Op. cit.*, pág. 76.

(39) *Ibidem.*

Cierto, encontraríamos ya que los Estoicos la "idea" de la fraternidad de los hombres y el concepto de "ciudadano del mundo". Pero nada indica mejor el "hiatus" existente entre un puro pensamiento y una auténtica creación en el orden de la justicia, como la forma en que este ideal estoico permaneció inoperante. "Fué menester esperar el advenimiento del Cristianismo para que la idea de la fraternidad universal, la cual implica la igualdad de los derechos y la inviolabilidad de la persona, viniese a ser actuante" (40). Ciertamente que su acción fué lenta, "dieciocho siglos transcurrieron, en efecto, antes que los derechos del hombre fueran proclamados por los puritanos de América, bien pronto seguidos por los hombres de la Revolución Francesa".

Pero no por eso esta acción había comenzado menos con la enseñanza del Evangelio, para continuarse indefinidamente. A decir verdad, no se trataba aquí de una sabiduría definida, enteramente formulable en máximas. Se indicaba más bien una dirección, se aportaba un método; a lo más se designaba un fin que no era más que provisional y que exigía, por consecuencia, un esfuerzo sin cesar renovado. Este esfuerzo debía ser necesariamente en algunos, por lo menos, un esfuerzo de auténtica "creación", y radicalmente distinto de una pura "teoría" intelectual. Implicaba, conforme con el modo de ver de Bergson, una toma de contacto, realizada por ciertos hombres, con el "élan" creador, con la realidad metafísica misma.

Inútil decir que aquí también el pensamiento conformado en los moldes a que hemos hecho alusión más arriba, tendería a ver, en estos saltos que han sido decisivos tanto para la materia como para la forma de la justicia, aproximaciones paulatinas a una justicia eterna, de la que vendrían a ser partes, de suerte que "cada progreso adquirido fuese como una toma de posesión sobre esta entidad preexistente" (41). Cabría hacer aquí, pues, la misma consideración que tenemos

(40) *Op. cit.*, pág. 77.

(41) *Op. cit.*, pág. 78.

hecha más arriba, y que es uno de los temas decisivos del pensamiento de Bergson. Por eso nos referimos a lo expuesto.

De esta manera, en lo que llevamos expuesto de este capítulo, hemos querido mostrar el concepto bergsoniano de la justicia. Hemos intentado hacer ver, siguiendo a Bergson, cómo una acción conjugada de la “presión” y la “aspiración” explica el constituirse, mediante creaciones sucesivas, de la justicia, y hace de ella la realización histórico-social del universal devenir creador.

3. *Lo racional, lo infrarracional y lo suprarracional en la obligación moral y jurídica*

Supuesta esta concepción de la justicia, será fácil concebir el desvío que Bergson muestra por toda doctrina que pretenda dar cuenta de la justicia (y, en general, de la vida ético-jurídica) fundándola en un puro intelectualismo. Fácil es representársele, digo, insurgiéndose contra todo punto de vista que quiera hacer de la razón el órgano de la justicia, tanto en lo concerniente a su forma como a su materia o contenido. Ya hemos asistido, en el capítulo anterior, a la crítica de Bergson al intelectualismo ético; las consideraciones que siguen servirán para su oportuna integración.

Sucede, según nuestro filósofo, que la Humanidad culta encuentra a cada instante razonables los valores éticos, y de aquí es fácil el tránsito al engaño que consiste en creer que estos valores éticos se domicilian nativamente en la razón. Empero, la razón, para aquel que es avisado, debería ser sólo la “formulación”, en términos precisos, de la verdadera fuente de la obligación ético-jurídica, o por mejor decir, de su doble fuente, que no coincide con la razón misma. “Que en el estado actual de las cosas —dice Bergson— sólo la razón debe aparecer como imperativa, que sea de interés para la humanidad atribuir a los conceptos morales una autoridad propia y una fuerza intrínseca, en fin que la actividad moral en una sociedad civilizada sea esencialmente racional, esto no es du-

doso. ¿Cómo sabría uno lo que debe hacer en cada caso? Sería rehacer lo más frecuentemente un trabajo que la sociedad en general, por una parte, la "élite" de la Humanidad, por la otra, han hecho para nosotros. Este trabajo ha acabado por formular reglas y por delinear un ideal; será vivir moralmente seguir esas reglas, conformarse a ese ideal" (42).

La esfera de la razón, en cuanto encierra normas imperiosas, supone, en efecto, según sabemos, una esfera infrarracional (moral de presión) y una esfera superracional (moral de aspiración). Ensayemos ahora ver más profundamente esta doble fuente y el cómo de su acción conjugada.

La naturaleza, en cuyo fondo se encuentra el devenir creador, al hacer del hombre un ser social, ha querido de él esa solidaridad estrecha que guardan entre sí las células de un organismo o las hormigas de un hormiguero. Vimos en el capítulo anterior que esto tiene un profundo sentido, por cuanto la sociedad que es fuente de la obligación, representa el momento de lo estático, el punto de apoyo necesario para que el devenir creador en el hombre pueda estribar en lo firme y lanzarse hacia adelante, a creaciones siempre nuevas e imprevisibles.

Siendo esto así, se comprende que hay que buscar en este destino social originario, y en este sentido de lo social mismo, el origen de la forma imperativa que asume la obligación. La forma de la obligatoriedad, en efecto, representa en el hombre, animal inteligente, y, por tanto, siempre en trance, por seguir un comportamiento individual y relajar con ello la solidaridad social, de ir en contra de los mismos intereses profundos de la vida, el reclamo de la solidaridad estrecha y viviente que en la célula o en la hormiga son cosa meramente fáctica y vivida.

"La obligación que hallamos en el fondo de nuestra conciencia —dice Bergson— y que, en efecto, como bien lo dice la palabra, nos vincula a los otros miembros de la sociedad,

(42) *Op. cit.*, pág. 81.

es un vínculo de la misma especie que aquel que une las unas con las otras a las hormigas de un hormiguero o las células de un organismo. Es la forma que asumiría ese vínculo a los ojos de una hormiga llegada a ser inteligente. Hablo de la obligación encarada como esta simple forma, sin materia: ella es lo que hay de irreductible y de presente siempre, en nuestra índole moral" (43).

Esta "forma" de la obligación pura se preservará, y la hallaremos siempre en la conciencia moral, aun allí donde dentro de esa forma se encuentre vaciada una materia o contenido bien diferente del de la moral de presión, a la que aquella forma correspondió en su origen. Y así pasamos, con la alusión a esa materia de la obligación, a la otra fuente que la integra.

"Ahora bien —dice Bergson— una sociedad mística que englobara a la Humanidad entera y que marchara, animada de una voluntad común, a la creación sin cesar renovada de una humanidad más completa, no se realizará, seguramente, como tampoco se han realizado en el pasado sociedades humanas de puro funcionamiento orgánico, comparables con las sociedades animales. La "aspiración" pura es un límite ideal, ni más ni menos que la "obligación" "desnuda" (44).

Pero no es menos cierto que la moral de aspiración, en sus creaciones sucesivas que hemos apuntado anteriormente, ha ido llenando los moldes de la obligación pura, y sus creaciones viven acumuladas, como la obligación pura misma, en la conciencia histórica de la Humanidad. Y así resulta que la fórmula general de la moralidad que hoy acepta el hombre civilizado encierra, según Bergson, dos cosas: "un sistema de "órdenes" dictadas por exigencias sociales impersonales, y un conjunto de "llamados" lanzados a las conciencia de cada uno de nosotros por individuos que representan lo que ha habido de mejor en la Humanidad" (45).

(43) *Op. cit.*, pág. 83.

(44) *Op. cit.*, pág. 84.

(45) *Ibidem*.

Estas dos fuerzas, infrarracional una, superrracional la otra, “se proyectan en un plano intermediario que es el de la inteligencia. Resulta así una transposición de órdenes y llamados en términos de razón pura. La razón se encuentra así sin cesar ensanchada por la caridad; la caridad asume de más en más la forma de la simple justicia; los elementos de la moralidad vienen a ser homogéneos, comparables y casi conmensurables entre sí; los problemas morales se enuncian con precisión y se resuelven con método... La vida moral será una vida racional” (46).

Tal es, según Bergson, la parte de la razón en la obligación moral y jurídica. Lejos de ser la fuente o el órgano constitutivo, sea de la forma, sea de la materia, de la moral y la justicia, ella nos da la simple formulación de dicha materia y forma; materia y forma que se origina en la acción conjugada de la “presión” y la “aspiración” sobre las cuales se edifica el orden ético-jurídico.

Tenemos dicho ya, y hemos cuidado de ir rememorándolo a cada instante, el modo conforme al cual, en el sistemático pensamiento de Bergson, las dos fuentes del orden ético humano vienen a ser la dimensión histórico-social del devenir creador, base metafísica que funda ontológicamente aquel orden, y que, gnoseológicamente, por lo tanto, posibilita su comprensión y el otorgamiento de sentido.

III

EXCURSUS

SOBRE UNA VISIÓN Y JUICIO DEL TIEMPO PRESENTE

Quisiera seguir ahora a Bergson en las graves meditaciones que forman el capítulo final de *Les deux sources de la morale et de la religion*. En plena coherencia con toda su fi-

(46) *Op. cit.*, pág. 85.

lososía, Bergson arroja allí su mirada aguda y sistemática sobre la violenta realidad social del presente. Le vemos ahí, constituido en su pensamiento ya formulado, como sobre un seguro criterio, enfocar judicativamente el destino del hombre contemporáneo, al mismo tiempo que halla manera de dar, extrayéndolo de la sola economía de su pensamiento, algún indicio orientador.

1. *Epítome de la sociedad “cerrada” y la sociedad “abierta”*

Fundamental, en el pensamiento de Bergson, es la distinción entre lo “cerrado” y lo “abierto”. La sociedad cerrada es la sociedad natural. “La sociedad cerrada es aquella cuyos miembros se vinculan entre sí, indiferentes al resto de los hombres, siempre apercebidos para atacar o defenderse, dispuestos, en fin, en una actitud de combate” (47). A esta sociedad le es inherente una moral también cerrada, o estática: una moral hecha de órdenes impersonales, de carácter enérgicamente imperativo. Esta rotunda obligatoriedad representa en la sociedad humana —según ya sabemos— a la fuerza del instinto en las sociedades animales. Pues instinto y obligación tienden a un mismo fin: mantener la cohesión necesaria a la conservación de la vida, la cohesión que es el punto en que confunden su mutuo interés individuo y sociedad.

De la sociedad cerrada a la sociedad abierta, de la moral estática a la moral dinámica, el tránsito no se opera por una evolución, no es un tránsito gradual, sino un salto. “Sociedad abierta es aquella que debería abrazar, en principio, a la Humanidad entera”. A la Humanidad entera sería poco decir. La moral dinámica, inherente a la sociedad abierta, apunta a un fin imprevisible —ya que implica una toma de contacto con el universal devenir creador que encuentra a la Hu-

(47) *Op. cit.*, pág. 287.

manidad como de pasada. La moral de la sociedad abierta, la moral dinámica, es “aspiración”, así como la moral de obligación es moral de “presión”, que se actualiza en “obligaciones”. Pero en los individuos, o en algunos de ellos, que forman la sociedad cerrada yacen las virtualidades de aquella “aspiración” que, al punto de realizar un salto, es concretada desde luego en la forma de la “presión”: los “llamados” de la moral de aspiración vienen a ser “órdenes”, y asumen la forma del imperativo. Porque esta transformación se opera a cada paso, es fácil y tentador ver en la sociedad y en la moral una evolución, cuando en realidad ese proceso se realiza a favor de cambios “cualitativos”, cada uno de los cuales implica restablecer contacto con el devenir creador. Recordemos en efecto que la moral, la moral de aspiración, es una toma de contacto con el tiempo concreto o universal devenir, que es la esencia de la realidad. Que ese devenir necesita, cada vez, estribar en lo firme para lanzarse hacia adelante, y que esa firmeza está representada por la sociedad cerrada y la moral estática, la cuales, de esta manera, cobran sentido en la economía del universal devenir creador.

2. Sociedad natural y guerra. Esencia de la democracia

¿Cuáles son, ahora, los rasgos que componen la fisonomía de la sociedad cerrada o natural? Repliegue sobre sí misma, cohesión, jerarquía, autoridad absoluta del jefe; todo esto significa disciplina, espíritu gerrero. La naturaleza ¿ha querido la guerra? “Repitamos, una vez más, que la naturaleza nada ha querido, si se entiende por voluntad la facultad de tomar decisiones determinadas. Pero ella no puede establecer una especie animal sin dibujar implícitamente las actitudes y movimientos que resultan de su estructura y que son como sus prolongaciones. En este sentido, ella los ha querido. Ha dotado al hombre de una inteligencia fabricadora. En vez de dotarlo de instrumentos, ha querido que los construya él mismo. Ahora bien; el hombre tiene la propiedad de sus ins-

trumentos. Pero, pues que no le son inherentes, le pueden ser quitados: tomarlos hechos es más fácil que fabricarlos. Sobre todo, ellos deben obrar sobre una materia, servir de armas de caza o de pesca, por ejemplo; el grupo habrá tomado posesión de un bosque, un lago, un río, y otro grupo podrá juzgar más cómodo ocupar ese lugar antes que buscar en otra parte. Desde entonces será menester batirse. Hablamos de un bosque donde se caza, de un lago donde se pesca; pero también puede tratarse de tierras para cultivar, etc. El origen de la guerra es la propiedad, individual o colectiva, y como la humanidad está destinada a la propiedad por su estructura, la guerra es natural” (48).

De esta manera, se comprende, según Bergson, que se haya venido tarde a la democracia. La democracia es, de todas las concepciones políticas, la que supera las condiciones de la sociedad cerrada, y de la moral que le es inherente. “Ella atribuye al hombre derechos inviolables. Esos derechos inviolables reclaman de parte de todos una fidelidad inalterable al deber. Ella toma, por tanto, por materia un hombre ideal, respetuoso de los demás como de sí mismo, insertándose en obligaciones que tiene por absolutas, coincidiendo tanto con este absoluto que no puede decirse ya si es el deber quien le confiere el derecho o el derecho quien impone el deber. El ciudadano así definido es a la vez “legislador y súbdito”, para hablar como Kant. El conjunto de los ciudadanos, el pueblo es, pues, soberano. Tal es la democracia teórica” (49).

Así caracterizada la democracia, no es difícil ver en ella el juego de la “aspiración”. Y en este sentido, no es difícil tampoco ver en ella, aparte todas las objeciones que suscita, y las respuestas que da a esas objeciones, no es difícil ver “en el estado de alma democrático, un gran esfuerzo contrario a la naturaleza”, es decir, a la sociedad cerrada y la moral estática.

(48) *Op. cit.*, págs. 306-307.

(49) *Op. cit.*, pág. 304.

Mas para entender bien la situación presente, es menester no olvidar que lo "cerrado" y lo "abierto", la "presión" y la "aspiración", no se encuentran nunca en estado puro, sino conjugados. Y así, al lado y por debajo de los aspectos del estado de alma de la "aspiración", yacen hoy las tendencias profundas de la sociedad natural. Por eso nos es dado ver hoy, al lado de los ideales por una "Sociedad de las Naciones", el instinto profundo de guerra, inmanente a la sociedad natural o cerrada.

3. *La guerra de la edad industrial*

Sobre estas bases, Bergson nos enfrentará ahora a la situación presente en el siguiente fragmento que elijo por su extraordinaria acuidad: "Si se quiere una representación esquemática, simplificada y estilizada de los conflictos del presente, hay que representarse primeramente a las naciones como poblaciones puramente agrícolas. Ellas viven de los productos de sus tierras. Supongamos que tengan lo justo para alimentarse. Ellas se agrandarán en la medida en que obtengan de la tierra un mejor rendimiento. Hasta ahí todo va bien. Pero si hay demasiada población y no quiere verterse al exterior, o si no puede hacerlo porque el extranjero cierra sus puertas ¿dónde hallará su alimento? La industria arreglará las cosas. La población que forma el excedente se hará obrera. Si el país no posee la fuerza motriz para accionar las máquinas, el hierro para construirlas, materias primas para la fabricación, tratará de sacarlos del extranjero. Pagará su deuda, y recibirá además el alimento que no encuentra dentro de ella misma remitiendo al extranjero los productos manufacturados. Los obreros se hallarán ser así emigrados dentro de su propio país. El extranjero los emplea como si trabajasen en el extranjero mismo; prefiere dejarlos allí —o ellos han preferido quedarse—, pero es del extranjero de quien dependen. Ahora bien; que el extranjero no acepte ya sus productos, o bien que no les brinde más los elementos con qué

fabricarlos, hélos ahí condenados a morir de hambre. A menos que ellos se decidan, arrastrando a su país, a ir a tomarse lo que se les niega. Será la guerra. Ciertamente que las cosas no suceden nunca de una manera tan simple. Sin estar precisamente amenazados de morir de hambre, se considera que la vida carece de interés si uno no tiene el "confort", el placer, el lujo; se tiene a la industria nacional por insuficiente si ella se limita tan sólo a vivir, si ella no otorga la riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etc. De todo eso puede salir la guerra" (50).

En este breve esquema, que hemos considerado mejor transcribir íntegramente, se contienen los motivos principales que determinan la guerra de la edad industrial. Si consideramos esas causas, notaremos que hay una, la "superpoblación" que sólo podría tener remedio en una política racional. Pero todas las demás causas no dependen, a su turno, de circunstancias materiales y fatales. "Ellas fincan más bien —dice Bergson— en la orientación que ha tomado nuestra existencia desde el gran desarrollo de la industria. Nunca, se dice, la humanidad ha estado más sedienta de placer, de lujo y de riqueza. Una fuerza irresistible parece arrastrarla violentamente a la satisfacción de sus deseos más groseros" (51).

4. *Ley del doble frenesí. Mecánica y mística*

En sentido estricto, no podría hablarse, en el espíritu de la filosofía de Bergson, de inflexibles leyes históricas. Su concepción de la realidad implica el de un flujo constantemente creador, de imprevisible forma. Pero bien que no pueda hablarse con rigor de leyes históricas, Bergson concedería que pudiera hablarse con rigor de leyes por decir así "biológicas". Recordemos, en efecto, que según Bergson, las socieda-

(50) *Op. cit.*, págs. 311-312.

(51) *Op. cit.*, págs. 314-315.

des humanas son de esencia biológica, pero sin olvidar que en el fondo de la vida, y formando su esencia, está el devenir creador, núcleo metafísico de la realidad. Ahora bien; pertenece a la naturaleza de una “tendencia vital desarrollarse en forma de gavilla, creando, por el solo hecho del crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se reparte el impulso” (“élan”) (52).

En las sociedades humanas no puede menos de ocurrir otro tanto. En ellas, como en la vida misma, las tendencias emanadas del originario “élan” no pueden hacerse fuertes sino tratando de imponerse como exclusivas. “Como las dos tendencias —dice Bergson—, de haber caminado juntas, se habrían moderado mutuamente, el solo hecho de tomarse todo el ámbito comunica a cada una un impulso que puede llegar hasta el arrebató, a medida que van cayendo los obstáculos; ella tiene algo de frenético... Y propondremos llamar “ley del doble frenesí” a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias una vez realizada su separación, de ser seguida hasta el fin” (53).

Ahora bien; el caso ejemplar de dos tendencias divergentes de la vida, que sucesivamente se han comportado con frenesí, lo tenemos en el “ascetismo” medieval, y en la “materialidad” moderna, que definen el estilo vital de esas épocas.

Así, según Bergson, data de los siglos XV y XVI un cuidado del “comfort” y del lujo, que el desarrollo de la técnica y las condiciones de la industria han venido a constituir en la preocupación fundamental de la humanidad. En cambio, “durante toda la Edad Media, un ideal de ascetismo habría predominado”. “Se dirá que ese ascetismo fué cosa de pocos, y es cierto. Pero así como el misticismo, privilegio de pocos, fué vulgarizado por la religión, así también el ascetismo concentrado, que fué sin duda excepcional, se diluyó para el común de los hombres en una indiferencia general por las

(52) Ver el capítulo *Bergson y el problema de la metafísica*, en mi libro *Nuevos prolegómenos a la metafísica*.

(53) *Les deux sources, etc.*, pág. 320.

condiciones de la existencia cotidiana” (54). Citando a Gina Lambroso (*La rancon du machinisme*) Bergson anota que si el señor medieval vivía mejor que el paisano, es preciso entender por ello, sobre todo, “que el señor estaba nutrido más abundantemente”: nada más.

El frenesí del “confort” no tiene, sin embargo, nada de fatal. No está comandado por el desarrollo inevitable de la técnica, la que se seguiría, a su vez, del progreso científico. Inútil sería, para Bergson, alegar eso. Pues es muy legítimo cuestionarse sobre si es el espíritu de invención mecánica el que fatalmente suscita necesidades artificiales, o si es la necesidad artificial, o sea una actitud ética y vital, lo que orienta la invención mecánica. Y Bergson, con un sector importante de la investigación contemporánea, cree que la segunda tesis es la más probable. “Está confirmada —dice— por las investigaciones recientes sobre los orígenes del maquinismo. Se ha recordado que el hombre siempre ha inventado máquinas; que la Antigüedad las había conocido notables; que dispositivos ingeniosos fueron imaginados mucho antes del despuntar de la ciencia moderna, y a menudo independientemente de ella; aun hoy día, simples obreros sin cultura científica hallan perfeccionamientos en que sabios ingenieros jamás habían pensado. La invención mecánica es un don natural” (55).

Bergson quiere decir, en resolución, que la técnica está comandada en definitiva por una visión de la vida, por una moral. De ser esto así, no hay fatalidad del progreso científico que pueda imponerle al hombre necesidades artificiales; el frenesí de la materialidad no tiene ninguna fatalidad. “La necesidad siempre creciente de bienestar, la sed de diversiones, el gusto desenfrenado del lujo, todo lo que nos inspira una inquietud tan grande por el porvenir de la humanidad, porque ella parece encontrar allí satisfacciones sólidas, todo eso

(54) *Op. cit.*, pág. 323.

(55) *Op. cit.*, pág. 329.

aparecerá entonces como un globo que se llena furiosamente de aire, y que se desinflará también de golpe" (56).

Una verdadera crítica del maquinismo, y del materialismo contemporáneo debiera consistir en fijar su sentido y su parte en la vida humana. Ese sentido y esa parte no pueden estar librados al capricho ni a la fuerza de las cosas. El pensamiento de Bergson nos da también sobre este problema un punto de vista coherente. En efecto, conforme con todo lo que llevamos dicho, la ética del bienestar y la ética del "júbilo", que corresponden respectivamente a la "presión" y la "aspiración", son tendencias complementarias que se conjugan dentro de la economía del devenir creador (57).

El carácter complementario de las dos tendencias es manifiesto también fuera del núcleo y sustancia de la filosofía de Bergson. No cabe duda, por ejemplo, de que el origen del maquinismo moderno haya coincidido con el apuntar de las aspiraciones democráticas, democracia que es el ideal político y social, según sabemos, de la sociedad abierta y de la moral de aspiración. Cuando decimos maquinismo, aludimos al desarrollo "frenético" de la tendencia mecánica. "Sin discutir los servicios que ha proporcionado a los hombres —dice Bergson a propósito de él— desarrollando ampliamente los medios de satisfacer necesidades reales, nosotros le reprocharemos el haber alentado demasiado necesidades artificiales, haber empujado al lujo, haber favorecido las ciudades en detrimento del campo, haber agrandado la distancia y transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo. Todos estos defectos pueden corregirse; la máquina será entonces la gran liberadora" (58).

Porque, en efecto, el maquinismo estaba enderezado a eso. Hemos apuntado su origen, simultáneo con el de los ideales democráticos, que Bergson no titubea en considerar de esen-

(56) *Op. cit.*, pág. 328.

(57) Ver mi ensayo citado más arriba.

(58) *Les deux sources, etc.* pág. 332.

cia religiosa, y cuyos orígenes religiosos podrían rastrearse con precisión histórica ⁽⁵⁹⁾.

La gran reforma que se desea no puede advenir con paliativos, que sortean los obstáculos mala y circunstancialmente, sino que sólo puede esperarse de una reforma y reeducación del hombre, con vistas a su verdadero destino. El gran problema en debate y los prácticos, si lo sospechan, lo olvidan con frecuencia, es un problema de visión de la vida que ha de llevar aparejada una ética. Afortunadamente esa ética está muy lejos de tener que ser inventada.

ANGEL VASSALLO

⁽⁵⁹⁾ *Op. cit.*, pág. 333 y sigtes.

