

La ética del devenir

Crescenciano Grave

Gabriela Hernández G., *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson.* México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

Después de Hegel, es decir, después del último y grandioso intento por entronizar a la razón asumiéndola como la estructura de fondo de la realidad manifiesta en los conceptos, la filosofía, a grandes rasgos, ha experimentado dos grandes convulsiones en la búsqueda de su identidad. Una es la que, con vigor y creatividad tales que aún permean nuestro tiempo, acometieron Schopenhauer, Marx, Kierkegaard y Nietzsche en pleno siglo XIX. Más que de determinar lo real identificándolo con lo racional, el pensamiento, para estos autores, se define confrontándose con aquello que lo excede y a lo cual él no puede someter desde sí mismo: la voluntad, las necesidades corporales, la existencia y lo trágico. La otra es la que, ya en el siglo XX, protagonizan pensadores de la talla de Heidegger y Wittgenstein: desde la constatación del olvido del planteamiento y despliegue de la pregunta por el ser, en el caso del primero, y, en el caso del segundo, desde el mostrar que la metafísica se genera por una especie de enfermedad del lenguaje, ellos ponen en cuestionamiento a toda la tradición.

Entre estas dos convulsiones, y en cierta medida contemporáneas a ellas, se levantan obras que, tal vez sin alcanzar a constituirse actualmente en influencias imperantes, no han dejado de resonar insistentemente en el pensamiento posterior. Nos referimos a las obras de Dilthey, Husserl y Bergson. La obra del primero es pionera en la asunción de la filosofía como hermenéutica que, a través de Gadamer, Ricoeur y otros, es una corriente bajo cuyo influjo se mueve buena parte del quehacer académico actual. La influencia de Husserl es una de las referencias indispensables para comprender, además de la constitución de la propia hermenéutica gadameriana, el pensar del mismo Heidegger, de Sartre, de Merleau-Ponty, de Lyotard y otros menos famosos pero no carentes de importancia como Szilasi e Ingarden. La presencia de Bergson, en cambio, exceptuando a Deleuze y Yankelevitch —ninguno de ellos dominante en el ámbito académico— es menos notable en el panorama actual.

No obstante, en nuestra lengua, la obra de Bergson no ha dejado de irrumpir persistentemente aquí y allá: en García Morente, en Caso, en Nicol, en Joaquín y Ramón Xirau —autor y traductor, respectivamente, de un estudio sobre la vida, pensamiento y obra de Bergson y de una selección de sus textos todavía valiosos como puerta de entrada a Bergson—¹ encontramos exposiciones y discusiones críticas con la obra del autor del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. A la lista anterior se suma, por méritos propios, Gabriela Hernández con *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson*.

Dos méritos indudables del texto de Hernández son, uno, el rescate y, por así decirlo, puesta en día de una obra que dista mucho de reducirse a mera curiosidad histórica, y, dos, asumir su trabajo desde el núcleo del pensamiento bergsoniano: su metafísica del devenir. El toque personal de esta asunción radica en la insistencia de la autora por no desvincular esta metafísica de la ética. Esta insistencia no deja pasar de lado que la metafísica bergsoniana es incomprensible sin destacar su apego a la experiencia. La metafísica es el empirismo verdadero porque pretende coincidir con lo que la realidad es en su devenir.

De entrada, Gabriela Hernández nos señala su pretensión de hablar de Bergson desde dentro de su obra, es decir, ésta es vista como una obra en devenir en la cual sus intuiciones e ideas aparecen, crecen y se desarrollan fecundando la recreación reflexiva de ellas. Este hablar desde Bergson, este simpatizar intuitivamente con sus ideas, no supone quedarse en él sino apropiárselo para pensar nuestro tiempo y nuestra situación problemática en él —como han sido, según nos recuerda Borges, todas las épocas para los hombres que les ha tocado vivirlas.

El objetivo de *La vitalidad recobrada* es llevar a cabo una *reforma ética del pensamiento* sustentada en la metafísica. A su manera, el pensamiento de Bergson se sitúa dentro de la tradición moderna que afirma que en el devenir hay *más* que en las presuntas esencias estáticas. Esta mayor riqueza del devenir es una evolución creadora que se manifiesta intensamente en las posibilidades de la vida en general y de la existencia humana en particular. El objetivo es, pues, reanimar o recobrar la vitalidad constitutiva desde la exposición entrelazada de tres temas fundamentales: la reforma de la metafísica, el impulso vital y la dinámica de la moralidad al interior de la sociedad humana.

La clave que, desde Bergson, Gabriela Hernández nos ofrece para introducirnos en la obra del pensador francés es el deslinde entre el análisis como

¹ Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. México, Editorial Leyenda, 1944.

proceder de la inteligencia y la intuición como proceder del pensamiento metafísico. En el análisis, el sujeto se coloca fuera del objeto y lo expresa desde cierto punto de referencia en el que está colocado; lo traduce por medio de ciertos conceptos. Aquí la cosa u objeto se conoce por medio de comparaciones: en lo que se quiere conocer se ven signos que remiten a lo que ya se conoce. Así, el punto de vista y los conceptos con los que se manifiesta a la cosa nos dan de ella lo que tiene en común con otras cosas y que, por lo tanto, no le pertenecen exclusivamente. En la intuición, en cambio, se penetra en el objeto y se lo expresa no desde ciertos puntos de vista ni con determinados conceptos con un significado ya establecido, sino desde él mismo. En este sentido, la intuición no es relativa sino absoluta: conocemos lo que absolutamente el objeto es.² La intuición es conciencia inmediata en la que se *confunden* el ser y el ver dilatándose mutuamente en la constitución de su unidad temporal. Esto, según Gabriela Hernández, lleva a la intuición a la corriente común de la vida, la cual a su vez posibilita la comunicación.

La intuición es el método metafísico. La metafísica es el conocimiento que intenta coincidir con la realidad: ella busca una comprensión absoluta de lo que el objeto es en sí mismo y, por lo tanto, prescinde de toda relación interesada y utilitaria con el objeto, vínculos, estos últimos, que definen el tratamiento inteligente práctico de lo real. La metafísica aspira, pues, a simpatizar con el objeto. Y, para Bergson, nosotros podemos al menos simpatizar con nosotros mismos, con nuestro *yo que dura*. Desde la intuición simpática del yo consigo mismo, es decir, desde el espíritu se simpatiza también con el devenir de la naturaleza. Esta intuición, en el esfuerzo del pensamiento, se ensancha hasta coincidir con el mismo impulso que anima no sólo al resto de los seres vivos sino a la totalidad del mundo natural. “La intuición es la captación de la totalidad orgánica, de la totalidad vital. Por la intuición podemos comprender que la duración propia es correlativa a la duración de la vida en su conjunto. Alcanza la duración real que es el cambio puro, fuerza evolutiva y continuidad vital” (p. 15).

Desde los datos inmediatos de la conciencia y la intuición del propio yo se alcanza la conciliación entre la realidad interna y la realidad externa *confluyendo* en la duración. Ésta es la base, dice Gabriela Hernández, para comprender a la totalidad de la vida “como una evolución creadora y una tendencia que continuamente se diversifica” (p. 37). Y, a la vez, en esta autocreación diversificada de la totalidad encuentra ella el sustento de su lectura ética de la metafísica de Bergson.

² Cf. Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Héctor Alberti. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979, pp. 11-14.

Este esfuerzo, esta alteración de la dirección habitual del pensamiento, requiere una asunción peculiar del lenguaje: llevar la intuición a la palabra conlleva movilizar el lenguaje filosófico. “La metafísica aboga por la creación de un lenguaje de conceptos móviles, de imágenes ricas, de sugerencias y figuras *poiéticas*” (p. 31).

Así, desde el lenguaje bergsonianos proveniente de la coincidencia entre la duración del yo y la de la naturaleza conjuntados en la evolución creadora, Gabriela Hernández se esfuerza por llevar a la palabra el impulso vital. En este afán se auxilia, a manera de contraste, con la exposición del modo en que la inteligencia, caracterizada fundamentalmente como una facultad práctica, fija su concepción de la realidad llevando inevitablemente a que el hombre, buscando adaptarse y protegerse del mejor modo posible de la imprevisibilidad del devenir, fije también sus formas de vida.

La crítica de Bergson —crítica que, por supuesto, Gabriela Hernández suscribe— se encamina a denunciar el fallo en que este modo de proceder cae cuando trata de fijar la vida. La vida se resiste a ser reducida a una organización dispuesta por y para la manipulación técnica.³ Así, frente a los intentos de reducir la vida a lo constante e idéntico desde perspectivas mecanicistas o finalistas, “[...] Bergson opone la idea del *impulso vital*, donde la vida crea sin un fin preestablecido las formas apropiadas según las condiciones que le son dadas; su procedimiento es la *disociación* y el *desdoblamiento*. El sentido de este desarrollo no está predeterminado, su fin se efectúa en virtud del impulso original del movimiento de la vida” (p. 48).

Las implicaciones de esta metafísica para la vida ética se encuentran en las siguientes consideraciones: la existencia es cambio y transformación; existir humanamente es la creación constante de nosotros mismos; el depositario de las posibilidades de existir es el cuerpo y éste concentra la importancia inalienable del individuo.

Desde aquí nos abocamos al último tema, el que a nuestro juicio muestra la posición desde la cual Gabriela Hernández coloca el valor crítico de la filosofía de Bergson; la dinámica de la moralidad. Una de las tendencias del impulso vital es la socialización y ésta se divide en la *dimensión natural*, en donde la sobrevivencia y la propia sociabilidad están determinadas por el instinto, y la *dimensión humana* caracterizada por el desarrollo de la conciencia y la libertad de los individuos (cf. p. 76). A su vez, al interior de la sociedad humana, el impulso vital se escinde en dos formas. Por un lado, la *moral cerrada* en donde predomina el hábito a través de una moralidad de la obliga-

³ Las páginas que G. Hernández dedica a este punto, que nosotros apenas señalamos, concretamente el apartado titulado *Mecánica y mística*, se encuentran entre las mejores de su libro.

ción sostenida por la presunta legalidad intemporal del deber que amenaza con sofocar a los individuos libres. Por otro lado, la *moral abierta* entendida como emoción creadora que rompe la presión social de los hábitos y las obligaciones dando el salto a la moralidad de la libertad y el amor.

La obligación moral naturaliza, en el sentido de sometimiento a leyes, el comportamiento de las voluntades ponderando como máximo valor moral a la *obediencia*. Con esto, la sociedad misma se cierra. “Casi toda la estructura social depende del hábito de obediencia impuesto por una necesidad impersonal” (p. 80). El hábito es la repetición casi mecánica de un comportamiento que “aparece como la *obligación moral* de sostener la estructura social” (p. 80). La efectividad de este proceso no depende sólo de que los preceptos morales se impongan desde fuera y sean acatados inexorablemente por los individuos, sino que el comportamiento sumiso surge, como observa perspicazmente Gabriela Hernández, desde la interioridad de una voluntad habituada a obedecer y que necesita del orden social para asegurar y pretender remediar su propia vida. Así, un orden social permanece estable por el equilibrio que consigue, dentro de la conciencia individual, la presión externa y su acatamiento libre por parte de los individuos.

Desde la memoria, la imaginación y el lenguaje, el yo se constituye como social, y esto tiene dos repercusiones morales: la imposición del deber y la obligación que llevan al sometimiento pasional del individuo y la armonía entre lo individual y lo universal que lleva al reconocimiento de los valores de solidaridad social. Al imperar lo primero, se fija la estructura social en una moral cerrada; al despertar lo segundo se origina la moral abierta. Así se establece la dinámica de la moralidad como relación entre moral cerrada y moral abierta. Esta última, llamada también moral de la aspiración, es el factor vital porque se levanta desde la identificación con el esfuerzo generador de la vida, es decir, para Gabriela Hernández, desde la coincidencia con la fuente de la cual “brota la fuerza de amar a la humanidad” (p. 87).

Así, frente a una teoría racional de la obligación —como, por ejemplo, la kantiana— el autor de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* descubriría en la emoción creadora el surgimiento originario de la obligación moral.

Bergson —escribe Gabriela Hernández— ha delineado su teoría de la obligación moral reduciendo la moral a su más simple expresión; de esta forma encuentra un concepto límite, la *moral cerrada* como estructura fundamental de la sociedad humana. Pero por el otro extremo construye otro concepto límite que acaba de completar el cuadro de la moral y que desarrolla más la teoría de la obligación haciendo que este concepto se despliegue y transfigure. Comienza, entonces, a delinear las características de la *moral abierta*” (pp. 83-84).

El despliegue y transfiguración del concepto de obligación acontece, según Gabriela Hernández, desde el impulso creador de personalidades extraordinarias; en éstas se desborda el amor que les invade revelando la fuerza de la vida y motivando a una transformación de la conducta moral (*cf.* p. 91). La moral cerrada se concentra en “leyes generales y deberes fijos; en cambio, la moral abierta se despliega en el llamado que hace el héroe, el santo o el místico para vivir de una manera plena” (p. 84). En las personalidades extraordinarias, dice Gabriela Hernández, lo que se encuentra es una exhortación hacia otro género de moral. Así, pues, en la moral abierta se trata de romper con la obligación social “para alcanzar el amor a la humanidad” (p. 84). La universalidad de esta moral radica en que no toma a un grupo, sino a la humanidad como el todo moral. Aquí de lo que se trata es del “amor y la obligación con toda persona humana y aun con todo ser vivo” (p. 84). Este amor no es una disposición intelectual; es una emoción creadora intuitiva que, precediendo toda representación, emana del alma propia del individuo empujándolo “a crear e inventar y a transmitir su emoción por medio del lenguaje y la acción moral” (p. 85). El llamado de los héroes, santos y místicos de la moral abierta procede, pues, desde el impulso creador de su propia alma identificada con el impulso vital total; de la emoción que los *obliga* a realizar una máxima con significación universal.

Ante esta postura de Gabriela Hernández se nos imponen algunas preguntas y echamos en falta una ausencia. ¿Por qué la identificación con el impulso vital se traduce sólo en actos de amor? ¿El impulso vital es amor? ¿No implica esto, aunque nos pese, un empobrecimiento de las posibilidades de este impulso tal y como la propia autora nos lo ha expuesto? Por otra parte, ¿por qué la categoría de héroe —que nunca se perfila— termina subsumida en la del santo y, sobre todo, la del místico? ¿Por qué la moral abierta se decanta hacia el misticismo y se olvidan el cuerpo y la alegría? No olvidemos que Bergson es uno de los pocos filósofos que ha dedicado un libro a la risa. Con esto no pretendemos anular la posibilidad del misticismo en la actualidad, lo que nos interesa es pensar la apertura de posibilidades morales que se desprenden de la caracterización del impulso vital como fuerza diversamente creadora.

La moral, entendida como existencia ética, es, para nosotros, un asunto demasiado serio para reducir sus posibilidades a los guardianes de la moral cerrada y a la sola apertura de los místicos. En este sentido, echamos de menos una reflexión que intente vincular la ética con la estética. ¿Si la ética se sustenta en la metafísica y ésta, para expresarse, requiere echar mano de fuerzas poéticas, no será plausible pensar a la ética como necesitada de multiplicar y diferenciar sus formas de manifestarse, es decir, sus actos? ¿No es, entonces, necesario pensar estos actos con una potencialidad de riqueza vital mucho más amplia que la asumida por la mística? ¿No se intuirían así, mayores

posibilidades, el devenir de la ética y la ética del devenir? La fuerza proteica del arte transparenta el devenir transfigurador de la existencia. Por supuesto: nuestras preguntas y nuestro echar en falta pretenden manifestar la fuerza reflexiva que atraviesa a *La vitalidad recobrada*.