

Ágora

La ética de Bergson y su crítica del formalismo kantiano

Bergson's Ethics and its Critique of Kantian Formalism

Jesús Pardo Martínez

Resumen

Presento en primer lugar el contenido esencial de la ética de Bergson y su oposición al formalismo kantiano en su pretensión de fundar la moral sobre bases estrictamente racionales. En segundo lugar hago una defensa de esta crítica en referencia a la ética del diálogo.

Abstract

First, I introduce the substance of the ethics of Bergson and his opposition to Kantian formalism in its attempt to establish morality on purely rational grounds. Secondly I defend this critic review in reference to the ethics of dialogue.

Palabras clave: moral cerrada, moral abierta, egoísmo racional, emoción creadora, ejemplarismo.

Key words: Opened Morality, Closed Morality, Rational Egoism, Creative Emotion, Exemplary Quality.

1. La moral cerrada y el imperativo

Las sociedades humanas son como organismos, que para existir y funcionar normalmente requieren que las partes subordinen su actividad propia al interés del conjunto. Esta exigencia solo puede cumplirse si se interiorizan, merced a un proceso de educación, determinados hábitos o pautas de comportamiento. Cada uno de ellos ejerce una 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. En este sentimiento consiste la conciencia del deber. Al tratarse precisamente 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: «el todo de la obligación», el peso del conjunto gravitando sobre cada una de las partes.

No acertaríamos, sin embargo, a comprender plenamente la naturaleza de esta presión si nos la representáramos como algo meramente externo. Pues la sociedad es en cierto modo interior a cada uno de nosotros. Esto no significa que nuestro yo sea un yo plena y exclusivamente social. Existe, según Bergson, un yo profundo, original e irreductible a los convencionalismos sociales¹. Pero lo bien cierto es que raramente solemos llegar hasta él, vivir desde él. Nuestra vida de ordinario se desenvuelve en su superficie y es precisamente en esa dimensión donde tiene lugar una suerte de ósmosis entre el yo y la sociedad, hasta el punto de que ésta se convierte en un ingrediente suyo fundamental que le envuelve y le protege, le orienta y le da seguridad. En la sociedad, «nuestro yo encuentra de ordinario donde agarrarse, su solidez está en su solidaridad»... «la obligación que nos representamos como una unidad entre los hombres, une en primer lugar a cada hombre consigo mismo»².

Si tan grande es esta dependencia, no debería sorprender que lo normal sea que nos sometamos espontáneamente a sus exigencias. Claro es que lo contrario puede también suceder, pues el hábito, aunque poderoso, carece de la rigidez inexorable de una ley o 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 la resistencia», insiste Bergson, consiste la conciencia del deber: «extracto concentrado, quintaesencia de los mil hábitos especiales de obedecer a las mil exigencias de la vida social»³.

De la obligación, del deber, caben toda suerte de interpretaciones y justificaciones racionales. Pero éstas vienen siempre a posteriori, llegan, por así decir, 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 atravesara un adarme de reflexión, dice Bergson en una de sus brillantes y frecuentes metáforas, se sentiría tentada a dejarse llevar por su propio interés egoísta.

¹ BERGSON, H.: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en BERGSON, H.: *Oeuvres*. Édition du centenaire. Presses Universitaires de France, París, 1984, p. 93ss. En adelante esta edición se citará como *Oeuvres*.

² BERGSON, H.: *Les deux sources de la moral et de la religion*, en *Oeuvres*, p. 986.

³ *Ibid.*, p. 993.

La inteligencia representa efectivamente un peligro, relevante a la hora de explicar el origen de la *moral cerrada*, pero también el de la *religión estática*. Ambas son producidas por la sociedad surgida de la naturaleza con un fin idéntico: preservar la cohesión del grupo potencialmente amenazado por los efectos disgregadores que tienen su origen en el propio ejercicio de la inteligencia: el egoísmo anti-social y el efecto paralizante que para el dinamismo vital representa la conciencia del propio acabamiento por la muerte. Una suerte de instinto se afirma entonces y actúa, no directamente como el puro instinto animal, pero sí indirectamente, y esto es lo verdaderamente sorprendente, a través de la misma inteligencia suscitando determinadas representaciones imaginarias, auténticas alucinaciones, capaces de contrarrestar aquellos efectos. Es la «función fabuladora de la inteligencia»⁴, una «reacción defensiva de la naturaleza frente a lo que podría haber en ella de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad»⁵.

Pero cerremos este breve paréntesis referente a la religión y volvamos a nuestra hormiga inteligente, a la moral cerrada y al papel de la razón en ella.

«Por poco que la inteligencia haya desbaratado el instinto preciso será que rápidamente reponga cada cosa en su lugar, que deshaga lo que ha hecho. Un razonamiento establecerá entonces que es del máximo interés para ella trabajar en beneficio del hormiguero. Así parecerá que ha sido fundada la obligación... fundamentación inútil al mismo tiempo que inoperante: inútil porque la obligación es una necesidad vital; inoperante porque la hipótesis introducida puede a lo sumo justificar a los ojos de la inteligencia (y justificar muy incompletamente) una obligación anterior a esta reconstrucción intelectual»⁶.

El deber, la obligación, podemos decir en conclusión, no brotan de la mera razón. Ésta 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 categórico no es, en opinión de Bergson, otra cosa que la expresión intelectual de este incondicional sometimiento.

El desacuerdo con Kant es, como puede apreciarse, total. La primera objeción que Bergson hace al planteamiento kantiano del de-

⁴ Ibid., pp. 1077ss.

⁵ Ibid., p. 1150.

⁶ Ibid., p. 1054.

ber 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»⁷. La segunda consiste, como acabamos de indicar, en no haber advertido el carácter meramente subsidiario de la razón en el esfuerzo que nos introduce en la senda momentáneamente abandonada. La razón puede aclarar y explicar. Lo que no puede hacer la razón es fundamentar y mover. «Nuestra admiración por la función especulativa del espíritu –dice no sin ironía nuestro autor– puede ser grande; pero cuando los filósofos anuncian que 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»⁸.

Bergson analiza de manera particular el ejemplo con el que Kant ilustra la 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 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 evoque solamente 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 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 ideas morales, convenciones y obligaciones: ya no es 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»⁹.

⁷ Ibid., p. 991.

⁸ Ibid., p. 1048.

⁹ Ibid., p. 1047.

No le falta razón a Madelaine Barthelemy cuando declara su sorpresa ante el hecho de que una misma manifestación esencial del hombre inspire a dos personas, a sólo ciento cincuenta años de distancia, una interpretación tan diferente¹⁰. Con palabras prácticamente idénticas se están expresando ideas de significación radicalmente opuesta. Según Bergson, el imperativo es lo que nos reintegra a la servidumbre de la naturaleza. Según Kant, por el contrario, 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: el ejemplarismo y su significado metafísico

De los dos componentes de la moral señalados por Bergson, el primero es el que acabamos de resumir. Es *la moral como presión, moral cerrada*. El otro es *la moral como aspiración o moral abierta*. En realidad, nos advierte, 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 es que deje de ser obligatorio lo que hemos dejado de lado: ¿sería posible imaginar un deber que no obligara? Pero es posible concebir que, siendo 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»¹¹.

Entre la solidaridad que la naturaleza ha establecido entre los miembros del grupo y el amor universal que abrazaría a la humanidad entera, no hay continuidad sino radical ruptura. El tránsito de la moral cerrada a la moral abierta es siempre fruto de una creación individual, de una innovación más o menos profunda, debida a alguna personalidad singular con fuerza suficiente para que otros se dejen arrastrar por su ejemplo. ¡Cuán lejos se halla de nuevo Bergson de

¹⁰ BARTHELEMY-MADAULE, Madelaine: *Bergson adversaire de Kant*. Presses Universitaires de France, París, 1966, p. 177.

¹¹ BERGSON, H.: *Les deux sources de la moral et de la religion*, op. cit., pp. 1002-1003.

Kant! Recuérdese el 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 moralidad»¹². Bergson en cambio: «fundadores y 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»¹³.

No cabe imaginar contraste mayor. El progreso moral es siempre fruto, según Bergson, de una actividad creadora del espíritu a la que denomina *emoción, emoción creadora*. El tema de la creación es, como se sabe, central en su filosofía hasta el punto de que, como ha subrayado Henri Gouhier¹⁴, la entera comprensión del bergsonismo depende de que acertemos a captar el verdadero significado de esta doctrina que lo sitúa en un lugar aparte en la tradición filosófica occidental. De origen judeo-cristiano, la idea de creación, desde el momento en que entró a formar parte del pensamiento filosófico, fue objeto de un proceso de racionalización a la luz del concepto griego de causalidad. Para Bergson no se trata propiamente de una representación intelectual, de una idea, sino de un dato inmediato de la conciencia, la experiencia de la libertad, que debe ser afirmada al margen de todo esquema causal que precisamente implicaría su negación¹⁵.

Bergson comienza evocando el mundo del arte del cual se dice que tiene la virtualidad de suscitar determinados sentimientos, por ejemplo, en música, sentimientos de alegría o tristeza. Pero esta ale-

¹² KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Austral, Madrid, pp. 52-53.

¹³ BERGSON, H.: *Les deux sources de la moral et de la religion*, op. cit., p. 1017.

¹⁴ Cf. GOUHIER, H.: *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Vrin, París, 1989, pp. 53 y ss. *Bergson et le Christ des Evangiles*. Arthème Fayard, París, 1961, en especial el capítulo IV.

¹⁵ Cf. BERGSON, H.: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., cap. III.

gría y tristeza no son una mera reproducción o copia de la alegría y tristeza que solemos experimentar en la vida real. La genialidad del artista se mide precisamente por esa capacidad suya de crear sentimientos originales, genuinamente artísticos. La contemplación de la naturaleza, es otro ejemplo, de siempre ha suscitado sentimientos que podemos llamar naturales. Pero la emoción que Rousseau crea en relación a la montaña es nueva y original e incrustada en la natural ha acabado por formar parte de nuestra propia sensibilidad.

Así también en el orden moral, lo antiguo, es decir, la moral cerrada, no desaparece sino que queda más o menos transfigurada 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 que otros, seducidos por él, lo conviertan en realidad. Lo nuevo viene a incrustarse en el molde de lo viejo. Ahora bien, este molde es precisamente la obligación cuyo origen social hemos señalado. Añadamos que su papel es doble: es obstáculo y, a la vez, instrumento. Necesaria 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 moral cerrada sin la cual «se perdería lo espiritual lanzado sobre la tierra»¹⁶.

La justicia es el mejor ejemplo. De siempre se la ha concebido unida a ideas tales como igualdad, proporción, compensación. Ideas que con toda probabilidad tienen su origen en la práctica mercantil: dos productos se intercambian solo si ambos tienen el mismo valor. Desde el momento en que este modo de proceder se generaliza y se convierte en regla para el conjunto de la sociedad, recordemos: «el todo de la obligación» gravitando sobre ella, queda establecido su carácter imperativo, no ya solo en el ámbito de la economía sino en general en el de las relaciones entre individuos de un mismo grupo. *Ojo por ojo, diente por diente*: el daño recibido debe ser igual o proporcional (si se trata, en este último caso, de individuos pertenecientes a clases o rangos sociales diferentes) al daño causado.

Ahora bien ¿Cómo se pasa de esta justicia, basada en nociones tales como intercambio y reciprocidad, a esta otra que consiste en:

«la afirmación pura y simple del derecho inviolable [...] la de los derechos humanos, que no evoca ya ideas de relación o medida, sino de inconmensurabilidad y de absoluto?»¹⁷ [...] Gracias a un

¹⁶ BARTHELEMY-MADAULE, M.: op. cit., p. 163.

¹⁷ BERGSON, H.: *Les deux sources de la moral et de la religion*, op. cit., pp. 1035-1037.

salto hacia delante, salto que solo tiene lugar si la sociedad se decide a intentar una experiencia nueva, para la cual es preciso que se deje convencer o al menos emocionar. Y la emoción ha sido provocada siempre por alguien. En vano se alegrará que este salto no supone detrás esfuerzo alguno creador... Sería tanto como olvidar que la mayor parte de las reformas sociales que han tenido lugar parecieron irrealizables al principio, y en efecto lo eran., puesto que sólo podían serlo en una sociedad cuyo estado de alma fuera ya aquel que debían propiciar. Circulo vicioso del que no habría sido posible salir si una o varias almas privilegiadas, habiendo dilatado el alma social, no hubieran roto el círculo. Es el milagro mismo de la creación artística. Una obra genial, desconcertante al principio, podrá crear poco a poco por su sola presencia una concepción del arte y una atmósfera que hagan posible su comprensión... así es como llegará a ser retrospectivamente genial. En caso contrario habría permanecido siendo lo que era al principio, simplemente desconcertante... lo mismo cabría decir de la invención moral y especialmente de las creaciones sucesivas que enriquecen cada vez más la idea de justicia»¹⁸.

Y en lo concerniente al verdadero puesto de la razón en la ética, estas son también sus conclusiones finales:

«Que en el estado actual, la razón deba aparecer como lo único imperativo... que la actividad moral, en una sociedad civilizada, sea esencialmente racional, es algo de lo que en manera alguna puede dudarse... ¿Cómo podríamos saber, si no, qué es lo que debe hacerse en cada caso particular? Fuerzas profundas están ahí, de presión una, de atracción la otra: no nos es posible referirnos directamente a ellas cada vez que debemos tomar una decisión, sería tanto como rehacer inútilmente un trabajo que la sociedad en general por una parte, la élite de la humanidad por otra, han hecho por nosotros. Este trabajo ha desembocado en la formulación de reglas y en el diseño de un ideal: vivir moralmente consistirá en seguir estas reglas, conformarse a este ideal...»¹⁹ ... considerando entonces las manifestaciones de la vida moral así organizada, las encontraremos perfectamente coherentes, capaces en consecuencia de ser referidas a principios. La vida moral será

¹⁸ Ibid., p. 1038.

¹⁹ Ibid., pp. 1043-1044.

una vida racional. (De lo cual empero) no se sigue que la moral tenga su origen o su fundamento en la pura razón²⁰.

Haciendo en su tercera gran obra, *La Evolución creadora* (de la que *Las dos fuentes...* es su continuación y acabamiento) un balance retrospectivo de la historia toda del *élan vital* hasta llegar al hombre, nos dice Bergson que todo acontece como si un ser indeterminado, hombre o superhombre, hubiera intentado realizarse²¹. ¿De qué indeterminación se trata? Es claro que no la de la especie humana en cuanto tal. Ésta, en tanto que especie, es algo perfectamente determinado. Es la especie del animal inteligente que llamamos hombre. Quedaba así planteado un problema cuya solución definitiva no llegaría sino muchos años más tarde. El problema de averiguar en qué dominio de la actividad humana, rompiendo los límites de la especie, podría alcanzar el hombre, y a través de él la vida, su máxima realización.

En *La energía espiritual*, anterior a *Las dos fuentes de la moral y de la religión* pero que preludia ya su idea central, dice Bergson:

«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»²².

En *Las dos fuentes de la moral y la religión* Bergson precisará:

«si la sociedad se basta a sí misma, ella es entonces 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»²³.

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 origen y fundamento. Pero la moral completa va más allá. La sociedad no constituye una última instancia, no queda absolutizada, sino que se la hace depender de

²⁰ Ibid., p. 1047.

²¹ Cf. BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*, en *Oeuvres*, p. 721.

²² BERGSON, H.: *L'Énergie spirituelle*, en *Oeuvres*, pp. 833-834.

²³ BERGSON, H.: *Les deux sources de la moral et de la religion*, op. cit., p. 1060.

una realidad más basta 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:

«...presión social y impulso de amor no son sino dos manifestaciones complementarias de la vida, normalmente aplicada a conservar globalmente la forma social característica de la especie humana desde su origen, pero excepcionalmente capaz de transfigurarla, gracias a individuos representativos cada uno de ellos...de un esfuerzo de evolución creadora»²⁴. ...«Demos pues –concluye Bergson– a la palabra biología el sentido ampliamente comprensivo que debería tener, que tomará quizás algún día, y digamos para concluir que toda moral, presión o aspiración, es de naturaleza biológica»²⁵.

3. Moralidad y racionalidad

En los términos en que Bergson expone el pensamiento de Kant, es decir, en la medida en que solo toma en consideración su formalismo, Bergson lleva razón contra Kant. Pero hay que estar de acuerdo con Madelaine Barthelemy en que así se desnaturaliza el auténtico significado del imperativo kantiano ya que la ausencia de contradicción no es para Kant tanto el constitutivo esencial del deber como el signo por el que se le reconoce. Y el auténtico móvil, el sentimiento de la propia dignidad que resulta de la conciencia de sabernos independientes no solo de la animalidad sino de la naturaleza sensible toda.

Bergson parece 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 que es reveladora (como «los hombres de bien», como «las individualidades privilegiadas» de que habla Bergson), de verdad metafísica: la existencia de la libertad y los demás postulados que a título de creencia le siguen,

²⁴ Ibid., 1057.

²⁵ Ibid., p. 1061.

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.

De sobra son conocidas, dice también Barthelemy, las dificultades con que Kant tropieza en su sistema de idealismo crítico para dotar de justificación racional este verdadero «salto inmortal» como le llama Unamuno: «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»²⁶: salto desde la libertad concebida como meramente posible, como consecuencia de la distinción crítica entre fenómenos y nouómenos 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, mas alejado del simple formalismo y de la mera exigencia de no contradicción.

Kant –prosigue Barthelemy– puede incluso parecernos bastante más próximo a Bergson de lo que éste hubiera estado dispuesto a admitir. 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»²⁷ Kant, grande entre los grandes, no podría ser extrañamente la única excepción a la regla. «Algo domina aquí la diversidad de los sistemas, algo 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»²⁸. La intuición auténticamente kantiana en el sentido bergsoniano del término, concluye Barthelemy, esa aprehensión directa de un fragmento 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 a la que Kant trató toda su vida de proporcionar, a través de un formalismo de inspiración racionalista, adecuada justificación.

Todo esto es verdad. Pero no invalida, según creo, la crítica de Bergson al formalismo, especialmente cuando éste se presenta, a diferencia del de Kant, desligado de todo sostén metafísico y emocio-

²⁶ UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida. Ensayos II*. Aguilar, Madrid, 1970, p. 732.

²⁷ BERGSON, H.: *La pensée et le mouvant*, en *Oeuvres*, pp. 1430-1431.

²⁸ *Ibid.*, p. 1431.

nal. Consideremos brevemente su versión contemporánea mas relevante: la *Ética del dialogo*. El principio que la estructura no es ya, como en Kant, la exigencia de no contradicción lógico-formal, sino la de no autocontradicción pragmática, inherente al «factum» del diálogo. Negar las condiciones que lo hacen ser tal, en concreto: que cualquiera que lo desee o se considere concernido por lo que en él se dilucida pueda participar en condiciones de perfecta igualdad o simetría es, según la terminología al uso, posible *fácticamente* pero *performativamente imposible*, es decir, autocontradictorio porque con tal acción comunicativa, con tal negación, se está reconociendo la verdad de aquello mismo que se niega. Excluir a alguien del diálogo es tanto como no dialogar. Algo así como pretender que se juega al ajedrez no respetando las reglas del juego. Una obviedad. Obviedad sí pero que nos proporciona el criterio adecuado para decidir cuando una pretensión adquiere el rango de norma de obligado cumplimiento, a saber, que pueda ser argumentativamente aceptada por cuantos se consideren afectados por ella porque solo de este modo, y este es a mi entender el punto fundamental, se respeta la exigencia moral de tratar a todos los seres humanos como libres e iguales, como fines y no como medios.

Existe otra ética, igualmente con pretensiones de fundamentación estrictamente racional, muy cercana, por cierto, a la de la *hormiga inteligente* de la que hablaba Bergson, pero de signo opuesto a la *Ética del discurso*, la *Ética del egoísmo racional*. Según David Gauthier, «los principios morales orientan la elección en la interacción cooperativa que es aquella en la que cada persona, completamente consciente de sus concretas circunstancias, capacidades e intereses, trata de que sus acciones estén en función de las acciones de otros de un modo que sea beneficioso para todos»²⁹. El bien conocido *dilema del prisionero* ilustra perfectamente lo que esto significa. Estrategia individual o cooperación. En ambos casos la finalidad es la misma: maximizar el propio interés. Sólo que la mejor ordenación de medios a fines, es decir, la más racional en razón de su eficacia, aconseja optar por la segunda posibilidad, la de cooperar, restringiendo el uso de nuestra libertad al ajustar la propia conducta a normas compartidas. Normas que se justifican, por tanto, no en razón del respeto y consideración debidos a todos los seres humanos, en sí valiosos por su condición de personas, sino meramente por la utilidad que prestan al servicio de los intereses particulares.

²⁹ GAUTHIER, D.: *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Paidós, Barcelona, 1980, p. 71.

La cuestión que deseo plantear para terminar es la siguiente: si ambas éticas se fundamentan en la mera razón ¿cómo decidir, desde la mera razón, cuál de ellas es moralmente preferible o superior a la otra? Acabamos de recordar que Kant, junto con la exigencia racional de no incurrir en contradicción, proclama otra cosa, proclama un valor, el valor de la persona como fin en sí. Ahora bien, son principios distintos, como lo subraya Macintyre, por más que Kant los considerara inseparables. Macintyre hace la observación siguiente que sin duda Bergson suscribiría: «que cada uno excepto yo sea tratado como un medio, tal vez sea inmoral, pero no es inconsistente y no hay además ninguna inconsistencia en desear un universo de egoístas que vivan según esta máxima»³⁰. De suerte que es el reconocimiento y estima de aquel valor, el valor absoluto de la persona, lo que me lleva a adoptar, en perfecta coherencia racional con él, una actitud de auténtico diálogo y no de mero pacto entre intereses como la que ejemplifica, a mi modo de ver, también con plena coherencia, la figura del egoísta racional. Bergson tal vez diría que cada una de estas dos éticas se limita a proyectar sobre el plano intelectual uno solo de los dos componentes de la moral. En la ética del *Egoísmo racional*, el interés del individuo y del grupo social en mutua dependencia: *lo cerrado*; en la *Ética del diálogo*, el amor universal, la humanidad entera: *lo abierto*.

¿Por qué tendría que esforzarme, según prescribe la *Ética del discurso*, para que las condiciones de *la comunidad ideal de comunicación* se realicen dentro de la *comunidad real*? Sin duda por algo bien distinto del simple prurito de no incurrir en contradicción pues, como dice Adela Cortina –y esta será también mi conclusión– «sin capacidad de estimar a los demás interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante. Precisamente por eso, esta teoría no sería sino un esqueleto estéril, sin encarnadura ni motivación...si no aceptara como inexcusable parte suya estimar lo valioso en el otro y en sí mismo»³¹.

Recibido el 16 de marzo de 2016

Aprobado el 17 de septiembre de 2016

Jesús Pardo Martínez
Societat de Filosofia del País Valencià
jpardo211r@cv.gva.es

³⁰ MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1987, p. 68.

³¹ CORTINA, A.: *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008, pp 18-19.