



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Hacia una fraternidad universal: persona integral y aspiración
en la ética de Henri Bergson

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JONATHAN ALBERTO GUZMÁN DÍAZ

DIRECTORA DE TESIS

DRA. ADRIANA MENASSÉ TEMPLE

XALAPA-ENRÍQUEZ, VERACRUZ

FEBRERO 2017

Agradecimientos

A mi padre Leoncio y mi madre Isabel, por todo su apoyo y esfuerzo por darme educación; y por su comprensión en todos los momentos. A ellos les debo todo lo bueno en mi vida y mi persona. Les estaré por siempre agradecido.

A mi hermano Julio, por enseñarme fortaleza en la vida.

A mi abuela Rosa, por todo su amor; a mi tía Denise por su comprensión y escucharme cuando lo necesito. A mis tíos por las pláticas y sus consejos.

A la memoria de Trinidad Díaz Félix, que me regaló momentos inolvidables y bellos en mi infancia.

A mis primos Vladimir y Tania, que fueron un ejemplo a seguir pues ellos terminaron sus carreras a pesar de las dificultades.

A mis amigos, Angel, Julio Cesar, Uriel, Alejandro, por las buenas pláticas; y a todos los demás que formaron parte de este proceso, en las charlas de filosofía, literatura, música...A Karina Hernández, mi amiga en el trayecto de la filosofía, por el intercambio de ideas y los buenos momentos.

A la Facultad de filosofía de la Universidad Veracruzana: A mi tutor desde la licenciatura, el Dr. José Hernanz, por su apoyo; a la Mtra. Angélica por sus enseñanzas de filosofía; al Dr. Marcelino por enseñarme el diálogo filosófico; al Dr. Darin McNabb por sus excelentes clases, a todos mis maestros, personal administrativo, compañeros y amigos de la generación 2007 de filosofía y generación 2012 de la Maestría.

A mi directora de tesis Dra. Adriana Menassé, por su infinita paciencia; a mis lectores, el Dr. Jacob Buganza por sus enseñanzas en el campo de la ética; el Mtro. Victor González por su apoyo en la última etapa de la maestría; y el Mtro. Christopher por su tiempo observaciones y consejos académicos.

A la beca Conacyt, que me permitió dedicar tiempo completo a mis estudios.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. Fundamentos ontológicos y principios éticos de la fraternidad	
1. 1. La persona desde la filosofía de Bergson	8
1. 2. Libertad, sinceridad y compromiso en Bergson	17
1. 3. La persona integral como fundamento y principio de la fraternidad ética	25
Capítulo 2. La dinámica entre la obligación y los valores como configuración de la fraternidad	
2. 1. La obligación como elemento de la fraternidad	32
2. 2. El problema de los valores desde la filosofía moral de Bergson	38
2. 3. Dinámica de la obligación y los valores	48
2. 4. Intuición y conocimiento de los valores	54
Capítulo 3. Fraternidad, humanismo y optimismo	
3. 1. Mística, amor y aspiración en la filosofía moral de Bergson	59
3. 2. Fraternidad, humanismo integral y optimismo	65
3. 3. Persona integral y valores	75
Conclusión	84
Bibliografía	90

Introducción

¿Fraternidad y bergsonismo? El concepto de fraternidad en un estudio ético, aunado a una investigación de la filosofía moral de Bergson, resulta problemático, puesto que la filosofía moderna—razón y sujeto—es fuertemente cuestionada en la filosofía contemporánea; de esta manera, la filosofía de Bergson, que se debate entre la filosofía moderna y la crisis de la razón, sin embargo, está vinculada a la modernidad cuestionada. A su vez, el concepto de fraternidad está compenetrado en los ideales de razón y progreso propios de la ilustración moderna. Entonces, es necesario justificar por qué el concepto de fraternidad no está inevitablemente ligado a la ilustración moderna, y justificar por qué la ética de Bergson es crítica a la filosofía de la razón.

El concepto de fraternidad tiene raíces históricas más antiguas que la idea estrictamente política, ideológica e ilustrada. En este sentido, el libro de Joseph Ratzinger *La fraternidad de los cristianos*, expone el devenir histórico del concepto de fraternidad, desde la antigüedad griega, principalmente en la tragedia *Antígona* de Sófocles, pasando por el cristianismo antiguo, hasta la ilustración y el comunismo. Así, el concepto de fraternidad no está delimitado por la ilustración, es decir, por una fraternidad fundamentada en la razón, sino que conlleva un horizonte de significación que entraña cuestiones éticas y religiosas.

De esta manera, el planteamiento que justifica esta investigación acerca de la fraternidad, y que dirige al centro de una justificación filosófica, es la siguiente: ¿cómo es posible una fraternidad ética? El esfuerzo que se ha realizado en esta investigación está en configurar una fraternidad ética cuyo núcleo es la persona integral, en tanto en cuanto fundamento ontológico y fuente iluminadora de los valores estrictamente fraternos. La persona integral, entonces, no es puramente sujeto de razón, sino que es apertura de amor y de reconocimiento. Amor y reconocimiento que supera cualquier teoría emotivista y subjetivista de la ética, puesto que engloba una actitud ética radical que se denomina *ethos* fraterno. Ciertamente la persona es racional, y es imposible pensarla ajena de esa naturaleza racional, pero contiene en sí otras dimensiones fundamentales que la modernidad ha puesto en un papel secundario: la corporalidad, la temporalidad, la apertura, y finalmente, la

mística y la emoción. Por ello el concepto de persona en esta investigación será el de persona integral, en clara confrontación con el sujeto racional de la filosofía moderna.

La fraternidad que se propone no es una fraternidad política, nacional, biológica, incluso religiosa, sino que análoga de un humanismo abierto e integral, es una fraternidad ética, a saber, de valores fraternos centrados en la persona y en la aspiración, como realización dinámica y social de un ideal ético-fraterno. De esta manera, la fraternidad ética planteada en esta investigación, al reconocer la persona integral y las dimensiones personales del amor y la aspiración, no es una fraternidad estrictamente ilustrada, más bien, resulta un ideal realizable, un *ethos* fraterno que se plantea como posibilidad ante la disolución teórica y práctica de la ética. Ciertamente es una ética universalista; pero la premisa, que se comparte con Hans Kung, es que solo una ética de tinte universal puede superar la crisis de valores.

Ahora bien, una de las tareas que se realiza en esta investigación es evaluar críticamente los alcances de la filosofía moral de Bergson, es decir, llevar a cabo un diálogo con el bergsonismo desde las fronteras del conocimiento ético. El Bergson histórico, a saber, el crítico al positivismo, al sociologismo y al neokantismo de principios del siglo xx, interesa solamente en la medida en que permite la comprensión de una filosofía en su contexto histórico. Sin embargo, la verdadera preocupación está en evaluar las posturas de Bergson en lo que respecta a la posibilidad de una fraternidad ética con fundamento en la persona integral.

Así, el diálogo entablado con el bergsonismo es crítico en los siguientes aspectos: en primer lugar, en una revaloración de la crítica a la razón como fundante del deber y de la moral, y a partir de esto, una revitalización de la racionalidad. La filosofía moral de Bergson es una crítica a la razón como fundamento de la moral, puesto que la obligación posee fuentes sociales y biológicas infraintelectuales, es decir, la obligación está fundada en la presión social que mueve al agente moral a una conducta moralmente permisible, y en este sentido, la razón juega un papel secundario, a saber, el de ofrecer coherencia a la norma de acción. Sin embargo, aunque Bergson relega la razón a un papel secundario en la moral, a partir de su crítica, es posible elaborar un concepto del deber que rescate los elementos infraintelectuales e intelectuales que lo estructuran, en la conformación de un concepto de obligación moral más adecuado en la propuesta de una fraternidad ética.

En segundo lugar, al revisar los atisbos de teoría axiológica en la ética de Bergson y desarrollar una ontología del valor. El problema del valor moral en la ética de Bergson debe abordarse desde una perspectiva histórica-interpretativa, puesto que al establecer el cristianismo como fuente de la moral, y en esta investigación como el horizonte creativo de los valores, lo que está en debate es la universalidad de los valores, es decir, en el esfuerzo por postular valores fraternos, como la persona, la justicia y la amistad, sin incurrir en una ontología atemporal y a-histórica de incidencia platónica, o en un subjetivismo radical de tintes nihilistas.

Y por último, al evaluar los alcances de la mística y la “moral abierta” en lo concerniente a una fraternidad ética. La ética de Bergson es vigente en la discusión de un ética-fraterna universalista, puesto que abre el panorama de un horizonte conceptual hacia un planteamiento ético de la persona, el valor, la emoción, la mística, la aspiración y la técnica. En esta investigación, se establece que la actualidad de la ética de Bergson está cifrada en la distinción entre “moral cerrada” y “moral abierta”, ya que las teorías del comunitarismo y relativismo contemporáneo se pueden pensar desde la tensión entre la “moral cerrada” y la “moral abierta”, es decir, la “moral abierta” es el esfuerzo de superar las dificultades de un ética global, de una fraternidad de valores universalizables, y la impronta irrenunciable de la persona en la realidad.

Ante las interrogantes de una propuesta de fraternidad universal y un diálogo con la filosofía moral de Bergson, se debe considerar que las concepciones de mística y “moral abierta” que Bergson desarrolla en su pensamiento ético, son radicales en tanto en cuanto que plantean una respuesta al ¿por qué?, y ¿para qué?, de la ética, pues la ética implica una vocación personal y una apertura al universo del valor. En fin, la fraternidad universal es la realización de un ideal ineludible, cuyas vías están trazadas en la filosofía moral de Bergson. Y, precisamente, la vía principal que orienta a la persona integral en el camino radical de conformación del *ethos* fraterno es esa actitud radical que consiste en la aspiración, la cual lleva en sí las fuerzas de la mística, del amor y de la creación moral. De esta manera, la propuesta de una fraternidad universal fundamentada en la filosofía de Bergson, en un diálogo irrenunciable con el humanismo integral de Jacques Maritain, resulta optimista respecto al porvenir de la humanidad, cifrado totalmente en la vocación de la persona *integral* hacia la instauración de los valores fraternos en la realidad social.

Es necesario justificar por qué se realiza un diálogo entre la filosofía moral de Bergson y el pensamiento de Jacques Maritain. La crítica al sociologismo es una constante en la ética de ambos pensadores, puesto que el reduccionismo de la moral y la religión a datos sociológicos y etnológicos, olvidan lo esencial de la moral y de la religión, a saber, la idea de una conformación de un *ethos* y vocación moral, y en el ámbito de la religión, la aspiración y necesidad espiritual de la persona. Asimismo, Bergson desde una tradición espiritualista, y Maritain desde la filosofía tomista, apuestan por el concepto de persona y de libertad como fundamentos metafísico de la ética, lo cual posibilita configurar una fraternidad ética desde el concepto de persona. Así, la ética tiene raíces en una metafísica preocupada por el puesto del hombre en el universo, atendiendo a su vocación moral y humana.

Ahora bien, en la obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson, y el *Humanismo integral* de Jacques Maritain, subyacen problemas ético-sociales comunes, a saber, el heroísmo moral, la raigambre cristiana de las formas de vida occidental, la fraternidad universal, y las implicaciones naturales y sobrenaturales de la persona. Así, el humanismo integral que plantea Maritain, como ideal histórico concreto que debe actualizarse en la realidad, rescata las dimensiones creativas de la “moral abierta”, atendiendo a la dimensión heroica de la persona como aspiración de una vida moral y social más plena y humana, en vista a una fraternidad universal. En definitiva, el humanismo integral de Maritain, crítico al humanismo moderno y burgués, desarrolla una concepción de justicia universal e integral que se identifica con la Sociedad abierta que concibe Bergson, en tanto en cuanto límite ideal de una “moral abierta” y de fraternidad universal. En última instancia, tanto Bergson como Maritain reconocen la raigambre cristiana de los valores éticos del mundo occidental, y por ende, sus reflexiones en este terreno resultan de sumo interés en las tendencias a desarraigar, desterritorializar y deshistorizar la filiación occidental al cristianismo.

El optimismo respecto al porvenir de la humanidad, en relación a la ética y la técnica, es una concepción que requiere de justificación. ¿Por qué una concepción optimista del porvenir de la humanidad? ¿Acaso la crisis de valores, las potencialidades de las guerras, los genocidios históricos, los desastres ecológicos, no son suficientes para negar el optimismo? Si bien en esta investigación no se ofrece respuesta a todas las interrogantes, a

saber, dar vías de solución teórico-prácticas, sin embargo, sí presenta una vía de posibilidad ética en lo concerniente al porvenir de la humanidad, en el ámbito de la sociedad, las relaciones interpersonales y la técnica. En fin, esta vía estriba en apostar por la ética fraterna en los problemas éticos que preocupan a la humanidad.

La tesis está estructura por tres capítulos. En el primer capítulo se expone el concepto de persona integral, en sus dimensiones de temporalidad, corporalidad, historicidad, libertad y responsabilidad, como fundamento ontológico y principio ético de la fraternidad universal. Es decir, que la persona integral, ontológicamente configurada por el tiempo y la libertad, posee una vocación, un *telos*, que se constituye a través de los valores fraternos. De esta manera, la persona integral es el fundamento ontológico de la fraternidad por la libertad; y del mismo modo, es el principio ético de la fraternidad por una vocación, o *telos*, orientado al universo del valor ético.

En el segundo capítulo se expone cuál es la estructura de la fraternidad, a saber, la dinámica entre obligación y valor. El concepto de dinámica implica un movimiento complementario entre la obligación, principalmente en su fundamento racional y de autofinalidad de la persona, y una ontología del valor. Así, primero se realiza una síntesis entre las posturas de la obligación en Kant y en Bergson, con el objetivo de presentar una concepción de la obligación que supera las críticas de intelectualismo y anti-intelectualismo, aun cuando se reconozca el carácter racional de la obligación. Después, se propone una ontología del valor, partiendo de la mística en Bergson; ontología que consiste en un contexto valorativo, herencia histórica y cultural, que deberá guiar la libertad personal. Posteriormente se muestra la estructura de la fraternidad a partir de sus dos elementos esenciales: la obligación y el valor; y finalmente se aborda el problema del conocimiento de los valores.

Es conveniente hacer algunas acotaciones al diálogo que se establece entre Kant y Bergson en el segundo capítulo de esta investigación. Bergson es un crítico de Kant en dos temas fundamentales de la ética: la libertad y la obligación. Si en Kant la libertad es una idea regulativa de la razón práctica pura, para Bergson la libertad es una realidad empírica aprehendida por intuición, precisamente en la duración íntima del yo. Así, en el límite de lo inteligible donde se detiene Kant, Bergson realiza el esfuerzo intuitivo por captar la cosa en sí, el tiempo real. En lo que respecta al tema de la obligación, Bergson sostiene que la razón

no es el fundamento último de la obligación moral, pues la razón por sí sola jamás puede mover a un agente a la acción precisa; entonces, es necesaria una presión de índole social y biológica que detenga la libertad del agente.

Ahora bien, a pesar de la distancia histórica entre Kant y Bergson, y de ser filosofías francamente en pugna, sin embargo, hay problemáticas en común que posibilitan un diálogo entre ambos pensadores, en el contexto de una fraternidad ética. Y el diálogo entre Kant y Bergson que se lleva a cabo en esta investigación, hace referencia al tema de la libertad, la persona y el concepto de deber tal como se postulan en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Así, la libertad es la condición de posibilidad de la moralidad, ya como idea regulativa y autónoma, ya como cualidad ontológica de la persona, en fin, la libertad es un concepto requerido en la ética. La persona, o principio de la autofinalidad, es lo que instaura y funda el universo moral, el reino de los fines, como aquello digno de respeto en lo que atañe a la ley moral. Y por último, una síntesis entre presión y razón, aspectos empíricos (Bergson) y aspectos estrictamente racionales (Kant) permiten elaborar un concepto de obligación moral más amplio en tanto en cuanto elemento estructural, junto al valor moral, de la fraternidad ética.

En el tercer capítulo se muestra en qué consiste la actitud ética radical comprendida en las notas fundamentales de la aspiración; y los alcances de la fraternidad pensada en tanto que humanismo integral y optimismo. De esta manera, se lleva a cabo la caracterización de la aspiración según la mística y el amor, es decir, que la actitud ética-fraterna radical, cumplimiento de la vocación de la persona integral, lleva en sí las notas de la mística y el amor. Posteriormente, se realiza un diálogo con la obra *Humanismo integral* de Jacques Maritain, para sostener por qué la fraternidad de valores es un humanismo integral y un ideal histórico concreto. Asimismo, se muestra cómo la fraternidad implica un optimismo respecto a la técnica, la cultura y el destino de la humanidad.

La metodología utilizada para realizar esta investigación es el método bergsoniano de las líneas de hechos, en la construcción de una fraternidad ética. El método bergsoniano consiste en separar lo que está mezclado, para lograr una mejor comprensión de la realidad investigada; así, en el análisis de la libertad, Bergson distingue entre duración y espacio, para desenmascarar las ilusiones del determinismo. En la *Evolución creadora* Bergson estudia las tendencias divergentes de la vida, es decir, líneas de hechos divergentes, que lo

conducen a las características esenciales del instinto y la inteligencia, con el objetivo de lograr una mejor comprensión de la vida. En la obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, al establecer las dos fuentes de la moral y de la religión, Bergson sigue líneas de hechos alrededor de un mismo tema, es decir, que la moralidad y la religión llevan en sí dos fuentes divergentes y complementarias. Así, la totalidad de la filosofía de Bergson se mueve en líneas de hechos y de síntesis, de divergencias y complementaciones. En este sentido, al desarrollar la fraternidad propuesta, se han separado los elementos que la estructuran, y después de profundizar en cada uno de ellos, hay una elaboración filosóficamente consistente del concepto de fraternidad. De este modo, al realizar un estudio por separado del concepto de persona, de obligación moral y del valor, y después precisar cómo se complementan cada uno de estos conceptos, con todas sus implicaciones, es posible formular la propuesta de una fraternidad universal.

Ahora bien, al interpretar las obras de Bergson, principalmente *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, se ha aplicado la diferencia que establece Jacques Maritain entre un <<Bergson de hecho>> y un <<Bergson de intención>>. Esta línea de interpretación, seguida por Maritain y el padre Sertillanges, busca conciliar la filosofía de Bergson con el tomismo. Sin embargo, en esta investigación se interpreta a propósito de los conceptos de persona, fraternidad, y otros conceptos principales de la investigación, en tanto que el <<Bergson de hecho>> es lo explícito, las conclusiones propias de Bergson; mientras que el <<Bergson de intención>> es aquello implícito, lo que Bergson no dice claramente, y en lo que se debe hacer un esfuerzo de reconstrucción.

Capítulo 1. Fundamentos ontológicos y principios éticos de la fraternidad universal

1.1. La persona desde la filosofía de Bergson

El objetivo del capítulo estriba en establecer los fundamentos ontológicos de la fraternidad ética que se propone en la tesis. Para realizar lo anterior, se precisarán los conceptos de persona y libertad a partir de la filosofía de Bergson, y de este modo sostener que los conceptos de persona y libertad son la base ontológica de la fraternidad ética. Ahora bien, el objetivo de este apartado consiste en desarrollar un concepto de persona a partir de Bergson; para llevar a cabo la tarea propuesta, se realizará un esquema del concepto persona a partir de los siguientes puntos: 1º. La persona y su constitución en la duración; 2º. La persona y su dimensión corporal; 3º. La persona y su apertura al mundo social y moral. Finalmente se expone una concepción general de la persona desde la filosofía bergsoniana, que posibilitará fundamentar ontológicamente la fraternidad ética que se plantea en la tesis.

1º. La persona y su constitución en la duración. La persona está constituida por la duración, la cual se debe entender según tres aspectos: narración, memoria y creación. Así, la persona, en lo referente a su constitución en la duración, tiene tres dimensiones, a saber, la narración, la memoria y la creación. En su obra *Los datos inmediatos de la conciencia* Bergson esboza un yo narrativo en tanto que piensa al yo como una totalidad de vivencias históricas y psicológicas que conforman una vida personal. Si bien Bergson no habla de un yo narrativo en sus obras, es decir no hace mención del concepto de narración, sin embargo, la idea de pensar el yo en tanto una vida concreta cuyas vivencias psicológicas son singulares y originales, puesto que se insertan en la vida personal, es un planteamiento que lo acerca a las ideas de Paul Ricoeur quien, en el ámbito de la ética, apuesta por un sujeto moral narrativo en vez de un sujeto abstracto del deber.¹

¹ En el ensayo “Aproximaciones a la persona”, P. Ricoeur plantea que la cuestión del *ethos* de la persona no responde a la pregunta ¿Qué soy yo?, sino a la pregunta ¿quién soy yo? Es decir, la persona se enmarca en una identidad narrativa que corresponda a la dimensión temporal del *ethos* de la persona y al ámbito de la vida humana, singular, que vive la persona. Cf. “Aproximaciones a la persona”, especialmente las páginas 112-113, en: Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Caparrós editores, Madrid, 2000 (2da. ed.), 115 pp.

Ahora bien, el esquema narrativo de la persona que Bergson desarrolla principalmente en *Los datos inmediatos...*, considera la originalidad de las vivencias como un aspecto fundamental del yo, y en este sentido, el concepto de persona responde a la pregunta ¿quién?, y no la cuestión ¿Qué?, la cual propiamente plantea un sustrato metafísico, abstracto y universal. Es decir, para Bergson, el yo es un yo concreto, cuya vida e historia es singular, propia, y por ello, cada estado psicológico expresa la originalidad y totalidad de la persona distinta a otra: “Mas la mayor parte de las emociones están alimentadas de mil sensaciones, sentimientos e ideas que las penetran: cada una de ellas es pues un estado único en su género, indefinible, y parece que sería preciso revivir la vida del que lo experimentara para abarcarlo en su compleja originalidad”.² Totalidad y originalidad son los conceptos que delimitan el esquema narrativo del yo en Bergson, puesto que toda vivencia interior que experimenta la persona, principalmente en la vida moral que implica decisión y libertad, expresa la totalidad de la vida del yo, es decir una narración histórica personal, y por ende, originalidad. Lo anterior, posibilitará más adelante hablar de un sujeto moral concreto y narrativo en vez de un sujeto abstracto sin ninguna incidencia en la ética.

La dimensión narrativa de la persona significa que el yo es temporal, entendiendo por la temporalidad que el yo es una continuidad de vivencias psicológicas, pasadas y presentes, que conforman una totalidad histórica dada en la duración. La idea de duración que Bergson presenta en su obra *Los datos inmediatos...* es la siguiente: “La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores”.³ La persona se constituye por la duración, ya que la totalidad de su vida está trazada dentro del tiempo real, en la compenetración incesante de los estados internos de la conciencia que expresan la singularidad de una personalidad.

Ahora consideremos la relación de persona y duración desde el problema de la memoria, lo cual permitirá una comprensión más cabal de la persona y su constitución en la duración. En la obra *Materia y memoria*, Bergson se propone resolver el problema filosófico de la unión del alma y el cuerpo, a partir de una nueva concepción de la materia,

² Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, en: Bergson, Henri, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963, p.63.

³ *Ibid.*, p.121.

una teoría de la memoria y una teoría de la percepción. Para efectos de la investigación, sólo interesa su idea de memoria, puesto que la idea de materia que Bergson desarrolla en *Materia y memoria*, está conectada principalmente al problema de la posibilidad de una metafísica positiva, y de la relación entre ciencia y metafísica en vista a la intuición, temas ajenos al propósito de este apartado y de la tesis.

El método de análisis que utiliza Bergson en sus obras, primero en la distinción entre duración y espacio de *Los datos inmediatos...*, luego las distinciones entre percepción pura y memoria pura, memoria-recuerdo y memoria-cuerpo, materia y memoria, establecidas en la obra *Materia y memoria*, abre el panorama a una teoría de la memoria que reconoce una dinámica en las dos tendencias de la memoria; operación que del mismo modo se realizará en la *Evolución creadora* respecto a la materia y la vida.

En *Materia y memoria*, Bergson reconoce una memoria pura, a saber, una memoria que conserva las percepciones pasadas en la que la duración se dilata hacia un extremo parecido al sueño; en esta memoria, se conserva todo el pasado de la persona en forma de recuerdos inconscientes, entendiendo por esta palabra lo no-consciente, lo que no está en dirección a la acción presente. Y al lado de la memoria pura, hay una memoria-cuerpo, la cual trae los recuerdos, por un fenómeno denominado *reconocimiento*, que son análogos y útiles a la acción presente, a la circunstancia en la que se inserta la acción. Precisamente la memoria pura y la memoria-cuerpo conforman la memoria real, pues la memoria del cuerpo, orientada a las necesidades vitales, permite que los recuerdos análogos a la percepción presente tengan incidencia en la práctica, mientras que la memoria pura, al contraerse, siempre tendrá recuerdos disponibles a las necesidades útiles de la vida, es decir, responderá al llamado de los mecanismos sensorio-motores y de la percepción. Así, la memoria es una dinámica entre el pasado y el presente, el recuerdo y los mecanismos sensorio-motores:

De un lado, en efecto, la memoria del pasado presenta a los mecanismos sensorio- motores todos los recuerdos capaces de guiarlos en su tarea y de dirigir la reacción motriz en el sentido sugerido por las lecciones de la experiencia: en esto consisten precisamente las asociaciones por contigüidad y por semejanza. Pero por otra parte, los aparatos sensorio- motores suministran a los recuerdos impotentes, es decir inconscientes, el medio de tomar un cuerpo, de materializarse, en fin, de hacerse presentes. Es preciso, en efecto, para que un

recuerdo reaparezca en la conciencia, que descienda de las alturas de la memoria pura hasta el punto en que se cumple la *acción*.⁴

La cita anterior muestra que Bergson desarrolla una teoría biológica de la memoria, es decir, una dinámica de la memoria que en los seres vivos está orientada a las necesidades prácticas y vitales; memoria que en los seres humanos implica inteligencia y libertad. Para efectos de esta investigación, lo que interesa en la teoría de la memoria de Bergson es la relación entre memoria pura y duración, es decir, que la persona desde el punto de vista de la duración consiste en una memoria que conserva el pasado y la totalidad de las vivencias personales. La persona es histórica, narrativa, original, puesto que posee un pasado propio el cual no se pierde, sino que se conserva en la memoria, y en este sentido los actos morales que lleva a cabo el sujeto ético, son la expresión de una vida singular, finalmente, de un *ethos* o carácter moral. Lo que se sostiene en lo referente a la memoria, es que la memoria conserva vivencias morales, es decir, decisiones que el agente ha realizado en el pasado y que han podido ser conformes a una fraternidad ética o no, en definitiva, hay un hábito moral.

Ahora se considerara a la persona en tanto duración creadora. En la obra *La evolución creadora* Bergson sostiene lo siguiente: “La duración del universo debe, pues, formar unidad con la amplitud de creación que en él puede encontrar lugar”⁵. La duración es creación, sin embargo, ¿qué se entiende por el concepto de creación? En *Los datos inmediatos...* Bergson habla acerca de la creación artística, la cual consiste en el esfuerzo que realiza el artista en comunicar una emoción en la conciencia del espectador, es decir, en reproducir la emoción en la duración del yo que contempla la obra de arte⁶. En *La evolución creadora*, el concepto de creación debe comprenderse a partir de la discusión que Bergson desarrolla entre el mecanicismo radical y el finalismo radical, filosofías de la evolución que parten de lo ya dado y lo reconstruyen, es decir, se fundamentan en lo que se denomina la ilusión retrospectiva; así la idea de creación posibilita insertarse en el

⁴ Bergson, Henri, *Materia y memoria*, en: Bergson, Henri, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 375.

⁵ Bergson, Henri, *La evolución creadora*, en: Bergson, Henri, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 803.

⁶ Cfr. Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, acerca del objeto del arte, p. 61-63: “Sin embargo, el artista trata de introducirnos en esta emoción tan rica, tan personal, tan nueva y en hacernos experimentar lo que él no sabría hacernos comprender”.

movimiento mismo de la vida que consiste en la creación incesante de seres vivos. Finalmente, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* la creación es una emoción que los místicos experimentan al realizar un esfuerzo que los conduce a inventar valores universales y franquear los límites de la “moral cerrada”.⁷

Pero en lo que interesa a la idea de persona que se esboza en este apartado partiendo de la filosofía bergsoniana, la creación significa libertad, es decir, que la persona en su constitución en la duración es un pasado y un presente que se abre al porvenir, a un futuro siempre nuevo, que implica un acto libre. La dimensión creativa de la persona consiste en la libertad, pero no una libertad en tanto pura contingencia y arbitrariedad, sino una libertad dirigida por la razón y la intuición –intuición de valores que tiene su lado creativo– hacia la fraternidad ética. En la ontología de Bergson la libertad es creación puesto que inserta algo novedoso en el universo, ya sea una decisión moral, una obra de arte, o la vida en su devenir. Aceptando esta idea de libertad como creación, lo que más adelante en esta investigación se planteará es que la persona, cuando actúa libremente encaminada a la fraternidad ética, necesita de la razón y de la intuición para reconocer los valores conforme los que debe conducirse.

2°. La persona y su dimensión corporal. Las implicaciones del concepto de persona en lo que refiere a su constitución en la duración han sido ya expuestas, mostrando que la estructura temporal de la persona significa narración, memoria y creación. Sin embargo, la persona no es un ser puramente espiritual, entendiendo por este concepto la duración, sino que una dimensión fundamental de la persona es el medio por el que se hace posible la libertad, a saber, el cuerpo. Así, la persona tiene una dimensión corporal, que consiste en expresar la libertad en tanto realidad, en vincular la acción en el mundo moral, en fin, que la pregunta ¿quién? se responde por un yo que es duración y corporalidad; incluso, en la ontología bergsoniana, el cuerpo es una dimensión de la memoria-duración, que permite la inserción del espíritu en el presente, en la actualidad. Sin duda, una teoría de la persona

⁷ En el primer capítulo “La obligación moral” de la obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson reflexiona acerca de la emoción como fuente de la nueva moral o de la “moral abierta”, así por ejemplo sostiene en la p. 48-49: “Que una emoción nueva se halle en el origen mismo de las grandes creaciones del arte, la ciencia y la civilización en general, es algo que nos parece indudable”. El tema de la emoción mística, la aspiración y el amor se discutirán a profundidad en el tercer capítulo de esta investigación.

estaría incompleta si no se considerase el cuerpo como su medio de expresión, realidad y constitución ontológica.

En *Materia y memoria* Bergson establece lo siguiente: “Hay primero el conjunto de imágenes; hay en este conjunto, <<centros de acción>> contra los cuales parecen reflejarse las imágenes que interesan; es así como nacen las percepciones y se preparan las acciones. *Mi cuerpo* es lo que se dibuja en el centro de estas percepciones; *mi persona* es el ser al cual hacen referencia estas acciones”⁸. En el conjunto del universo, de la materia, existen centros de acción que ejercen alguna influencia en el conjunto de la realidad, es decir, que responden a las necesidades vitales y prácticas que el medio genera; estos centros de acción es lo que se denomina cuerpo, el cual recibe excitaciones del entorno y responde a éstas con acciones que transforman la materia. Todos los seres vivos, poseen una estructura nerviosa a través de la cual reciben excitaciones y preparan una reacción que se manifiesta en el cuerpo. Así, el ser humano utiliza el universo material según las necesidades vitales y sociales que recoge específicamente su cuerpo, el cual, es el medio de acción, de respuesta a la necesidad del universo material. En la línea de una teoría biológica del cuerpo, como la que desarrolla Bergson en *Materia y memoria* y en *La evolución creadora*, la complejidad creciente de la organización material del ser vivo, es decir, de su sistema nervioso, significa libertad creciente para responder a las necesidades vitales, ya sea como instinto ya como inteligencia y libertad en el ser humano.

Ahora bien, precisamente en lo que concierne a la relación entre persona y cuerpo, es necesario centrarse en el concepto de cuerpo en tanto centro de acción pero en el sentido de libertad, es decir, pensar la dimensión corporal de la persona como expresión de la libertad y no desde una teoría biológica y psicológica. De esta manera, el cuerpo expresa, manifiesta, encarna, las decisiones que realiza el agente moral, la persona moral, puesto que la libertad aunque virtualmente está dibujada en la intimidad del yo, en su duración, de hecho necesita del cuerpo para insertarse en el mundo social y moral. En conclusión el cuerpo es la vía de comunicación de la persona con el universo material, pero principalmente, con el universo moral, que implica la existencia de las otras personas.

⁸ Bergson, Henri, *Materia y memoria*, *op. cit.*, p. 263-264.

3°. La persona y su apertura al mundo social y moral. Para finalizar este esbozo de la idea de persona que se va configurando en la filosofía de Bergson, se mostrará la dimensión de apertura que compromete éticamente a la persona, aunque en este apartado se hará desde una vía negativa, a saber, identificando el yo individual con la duración real, y al yo social-moral con el espacio, distinciones que Bergson realiza en *Los datos inmediatos...*; distinción que en el pensamiento de Bergson se atenúa en *Las dos fuentes...*, y que en esta investigación, la distinción entre un yo falso y un yo verdadero, será incorrecta en el segundo capítulo, donde se sostiene que la obligación moral compromete a la persona, en su individualidad y originalidad, con las otras personas.

Una breve consideración del método de la intuición permitirá comprender mejor la naturaleza de las distinciones bergsonianas, y en especial, la distinción entre un yo-duración y un yo-social. Se pueden reconocer dos sentidos de la intuición en Bergson, que se complementan: 1. La intuición como simpatía con lo real, y 2. La intuición como método de análisis. En el breve ensayo *Introducción a la metafísica* Bergson dice acerca de la naturaleza de la intuición: “Llamamos aquí intuición a la simpatía por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable”⁹. De esta manera, simpatía es la coincidencia entre el sujeto cognoscente y el objeto, es decir, el conocimiento directo e inmediato de lo real, en fin, de la duración. La intuición capta lo real en su devenir, la sustancia misma de la realidad, y por lo tanto, es un conocimiento absoluto y perfecto, ya que, en el lenguaje de la ontología, acerca el ser.

La intuición en tanto método de análisis, entendiendo por análisis el esfuerzo de separar la duración de lo que no lo es, permite plantear correctamente los problemas de la filosofía, a saber, desde el punto de vista del tiempo. Acerca del método, hay una comprensión de los dos sentidos, aplicados en *Materia y memoria*: “Lo que ordinariamente se llama un *hecho*, no es la realidad tal como aparece a una intuición inmediata, sino una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social. La intuición pura, exterior o interna, es la intuición de una continuidad indivisible. La fraccionamos en elementos yuxtapuestos, que responden, unas veces a palabras distintas,

⁹ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, en: Bergson, Henri, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 1187.

otras a objetos independientes”¹⁰. Aquí la intuición es el conocimiento inmediato de una continuidad indivisible, y asimismo, es una separación entre la realidad-duración y la realidad vista desde los intereses de la práctica.

El mismo procedimiento realiza Bergson en *Los datos inmediatos...* al distinguir entre el tiempo-duración y el tiempo-espacio. El tiempo-duración es la sucesión de los estados de conciencia que se compenentran y de los que no resulta posible distinguir uno de otro ya que cada uno ellos expresan la totalidad de la persona; en cambio, el tiempo-espacio es la concepción de un medio homogéneo donde los elementos se yuxtaponen y se pueden contar y distinguir con claridad¹¹. Así, el yo se divide en una originalidad¹² dada por la duración, y en una, despersonalización, que tiene como base el espacio y las exigencias sociales. En *Los datos inmediatos...*, la apertura de la persona al mundo social y moral es negativa, debido a las implicaciones que conlleva la distinción radical entre la duración y el espacio. En la siguiente cita, se muestra en qué estriba la aperturidad negativa del yo a los otros:

Distinguimos, por lo tanto, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo a los estados bien definidos, un yo en el que la sucesión implica fusión y organización. [...] La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye a la realidad con el símbolo, o no percibe la realidad más que a través del símbolo. Como el yo así refractado, y por esto mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social

¹⁰ Bergson, Henri, *Materia y memoria*, *op. cit.*, p. 405.

¹¹ Cfr. Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit.*, p. 114: “Porque si el tiempo, tal como se lo representa la conciencia reflexiva, es un medio en el que nuestros estados de conciencia se suceden distintamente de manera que [no] puedan contarse, y si, por otra parte, nuestra concepción del número concluye esparciendo en el espacio todo lo que se cuenta directamente, hay que presumir que el tiempo, entendido en el sentido de un medio en el que se distingue y se cuenta, no es otra cosa que el espacio”.

¹² Acerca de la originalidad del yo concreto, del yo-duración, Bergson nos dice en *Los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit.*, p. 167: “Pero a medida que se ahonda por debajo de esta superficie, a medida que el yo vuelve a ser él mismo, en esa misma medida también cesan de yuxtaponerse sus estados de conciencia para penetrarse, fundirse juntamente y teñirse cada uno de la coloración de todos los demás. Así tiene cada uno de nosotros su manera de amar y de odiar, y este amor, este odio, reflejan la personalidad entera”.

en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde poco a poco de vista el yo fundamental.¹³

El yo puesto en el espacio se adapta mejor a las necesidades de la práctica y del mundo social, puesto que de esta manera pierde su singularidad por un lenguaje común, es decir, sus actos libres, pensamientos, sentimientos, en fin, la duración íntima, se traduce a un lenguaje que todos comparten, y que en definitiva permite la estabilidad de la sociedad. Lo mismo pasa con la “moral cerrada”, la “sociedad cerrada”, que encierra al individuo en normas de conducta establecidas que cobran su fuerza por la presión social.

Ahora bien, esta apertura que se desarrolla en *Los datos inmediatos...*, que más bien sería un alejamiento, es superada por una verdadera apertura a los otros en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cuando los héroes morales y los místicos comunican a los hombres la posibilidad de una “moral abierta”, una moral de la humanidad. Sin embargo, por ahora téngase en consideración que la persona no es soledad, una memoria que reniega de los otros, sino que, ya desde su constitución narrativa, que enlaza la historia de la persona con otras historias, la persona está comprometida, quiéralo o no, con las otras personas, ya que, finalmente, el yo-duración y el yo-social conforman un solo yo íntegro. Así, aun en esta forma negativa, Bergson posibilita establecer en el concepto de persona una apertura a la esfera moral, y esto, como se mostrará en el siguiente apartado, a través de la libertad.

En este apartado se ha realizado un esbozo de la idea de persona en la filosofía de Bergson. El concepto de persona tiene tres dimensiones, las cuales se han desarrollado en el apartado en el siguiente orden: 1º. La memoria-narración, 2º. La corporalidad, y 3º. La aperturidad. Ahora bien, para establecer los fundamentos ontológicos de la fraternidad ética que se propone en esta tesis, y así cumplir con el objetivo de este primer capítulo, es necesario vincular el concepto de persona con otro concepto que posibilitará lograr un sentido más cabal de la idea de persona, a saber, la libertad. De esta manera, en el siguiente apartado se precisará qué es la libertad desde la filosofía de Bergson, y posteriormente, en el tercer apartado se mostrará por qué persona y libertad son el fundamento de la fraternidad universal.

¹³ Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 140-141.

1.2. Libertad, sinceridad y compromiso en Bergson

El objetivo de este apartado estriba en precisar el sentido ético de la idea de libertad en Bergson, es decir, en clarificar por qué la libertad implica sinceridad en los actos libres y compromiso con los otros. Para realizar la tarea propuesta, el apartado seguirá el orden siguiente: 1º. Exponer la definición de libertad que Bergson desarrolla en su obra *Los datos inmediatos de la conciencia*. 2º. A partir de Vladimir Yankelevitch, argumentar por qué la libertad en Bergson es sinceridad. 3º. Clarificar cómo la libertad implica un compromiso moral, a saber, que la libertad es el vínculo de la persona al universo moral.

1º. El problema de la libertad¹⁴ consiste en insertar el acto libre en la duración real, puesto que pensar la libertad desde el espacio, o la duración por yuxtaposición, que implica una concepción asociacionista del yo, es aceptar la tesis del determinismo asociacionista: “El determinismo asociacionista se representa el yo como una ensambladura de estados psíquicos, el más fuerte de los cuales ejerce una influencia preponderante y arrastra consigo a los otros”¹⁵. Esto significa que la decisión que realiza el agente está determinada por un estado psicológico que antecede a la decisión, y así sucesivamente en una línea de estados psicológicos que le preceden. La postura del determinismo psicológico finalmente niega la libertad, ya que al acto y la decisión que el agente cree es libre, en realidad se explica por un estado que le antecede.

Sin embargo, el determinismo asociacionista se fundamenta en que reconstruye el yo en el espacio, el yo en tanto una yuxtaposición de estados psicológicos perfectamente delimitados, y por lo tanto no piensa el yo desde su constitución en la duración, sino que identifica la duración con el espacio, olvidando así la continuidad y la organización de la duración. Así, sostiene Bergson: “El asociacionismo comete pues el error de sustituir sin cesar el fenómeno concreto que transcurre en el espíritu por la reconstrucción artificial que

¹⁴ El método bergsoniano en *Los datos inmediatos...* consiste en hacer una distinción entre duración y espacio, entre duración-organización y duración-yuxtaposición. Así, la filosofía de Bergson es un esfuerzo constante de introducción a la metafísica, pues no trata de estructurar un sistema metafísico de la razón, sino en plantear correctamente los problemas, esto es, plantearlos desde el punto de vista de la duración. De esta manera, el problema de la libertad, siguiendo el método, se resolverá al pensarlo en el contexto adecuado, a saber, el del tiempo-duración.

¹⁵ Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p.164.

da de él la filosofía¹⁶, confundiendo así la explicación del hecho mismo”¹⁷. Es decir, sustituir el yo y la duración por el espacio, significa establecer un yo abstracto, un yo en el que la conciencia está dividida en una multiplicidad cuantitativa de estados psicológicos, en vez de un yo concreto, un yo constituido en la duración con las dimensiones ontológicas de narración, memoria y creación. De esta manera, al análisis que Bergson realiza en *Los datos inmediatos...* es distinguir entre duración y espacio, e insertar la libertad en la duración.

Ahora bien, lo anterior sirve para subrayar que Bergson rechaza todo determinismo, ya sea psicológico, metafísico, físico y social; asumiendo, es verdad, que el determinismo comete el error de identificar espacio y tiempo, imposibilitando de este modo el acceso a la duración del yo en su compenetración de estados de conciencia, el cual no es un yo abstracto, un *a priori* de condiciones del conocimiento, sino un yo concreto, en el que hay un dinamismo temporal que posibilita el acto libre. Aclaremos en qué consiste la relación entre duración y libertad, es decir, la definición de libertad que presenta Bergson en *Los datos inmediatos de la conciencia*.

Existe el yo en tanto que duración, y el yo como traducción de la duración en el espacio. Precisamente, la intuición¹⁸, entendida en el sentido de aprehensión inmediata, posibilita penetrar el yo-espacio, y acceder al yo-duración, es decir, a la duración que consiste en la compenetración y organización de los estados de conciencia: “Pero a medida que se ahonda por debajo de esta superficie, a medida que el yo vuelve a ser él mismo, en esa misma medida también cesan de yuxtaponerse sus estados de conciencia para penetrarse, fundirse juntamente y teñirse cada uno de la coloración de todos los demás. Así tiene cada uno de nosotros su manera de amar y de odiar, y este amor, este odio, reflejan la personalidad entera”¹⁹. El análisis y la intuición, permiten acceder al yo concreto, al yo en su duración real, en fin, a la persona en su constitución temporal y narrativa. Si en el yo-

¹⁶ La filosofía de Bergson surge históricamente como una respuesta frente al positivismo cientificista y al mecanicismo de finales del siglo XIX y principios del XX; de esta manera, la filosofía con la cual discute Bergson es el positivismo y el mecanicismo principalmente de Herbert Spencer.

¹⁷ Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 167.

¹⁸ Acerca de la intuición del yo-duración, Bergson sostiene en *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 1188: “Hay una realidad, al menos, que aprehendemos todos interiormente por intuición y no por simple análisis. Es nuestra persona en su transcurso a través del tiempo. Es nuestro yo que dura”.

¹⁹ Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 167.

espacio los estados de conciencia se yuxtaponen unos a otros, en analogía a los puntos de una línea recta, y de este modo se pueden clasificar los diversos sentimientos y sensaciones del yo, en el yo-duración la conciencia consiste en la compenetración de estados psicológicos, cuya relación no es de yuxtaposición sino dinámica, y que conforman tanto el presente como el pasado todo de la persona.

El yo constituyéndose en la duración significa continuidad de pasado-presente en vistas al futuro, a la creación, en fin, a la libertad. Es la continuidad de la duración lo que posibilita vincular los conceptos de duración y libertad, y mostrar cuál es la idea de libertad en Bergson: “Pues es del alma entera, en efecto, de donde proviene la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental la serie dinámica a la cual se refiera”²⁰. Y más adelante: “En resumen, somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esta indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista”²¹. El acto libre se enmarca dentro de una serie de vivencias personales, y en este contexto la libertad parte de lo que se denominaría hábito moral, es decir, es la expresión de un yo histórico, narrativo, que actúa según la vida moral que ha llevado a cabo, dirigiendo la libertad a los valores fraternos. Aunque en *Los datos inmediatos...*, *Materia y memoria*, y la *Evolución creadora*, Bergson desarrolla una idea de libertad más bien psicológica y metafísica que propiamente ética, sin duda esta libertad está encaminada al universo moral, puesto que el llamado de la mística a los seres humanos, responde solamente a un acto de libertad, de franquear las barreras de la “moral cerrada” hacia la “moral abierta”, la cual permitirá configurar el concepto de fraternidad ética.

En resumen, respecto a la definición de libertad en Bergson, se establece que la libertad es la continuidad de la memoria-duración en el presente con vistas al futuro; pero no un futuro inscrito en necesidades prácticas, de previsión; sino de un futuro novedoso, de creación, de un acto de libertad que aunque fundamentalmente enmarcado en la sucesión dinámica de la duración, sin embargo, es la fundación de algo nuevo, precisamente en el mundo moral, en que la libertad está encaminada a los valores fraternos que obligan a ver en el otro una persona, en vistas de la fraternidad universal.

²⁰ Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 169.

²¹ *Ibíd.*, p. 173.

2°. La libertad como sinceridad. El acto libre es la continuidad de la memoria-duración que se inserta en el mundo como expresión del yo real, es decir, que en la libertad se manifiesta el yo en su totalidad histórica y temporal. Así, la libertad reclama, necesariamente, la originalidad de la persona, puesto que se enmarca dentro de una historia personal a partir de la cual surge la decisión y el acto libre; respecto a esta originalidad, comenta Vladimir Yankelevitch: “La acción libre es, de todas las obras de que un hombre es autor, la que le pertenece más esencialmente; se reconoce en ella más que el artista en su obra, más que el padre con su hijo. Es una paternidad más profunda, una simpatía poderosa e íntima. La libertad se *desprende* del pasado total; *expresa* una suerte de necesidad superior, la determinación del yo por el yo; pues es lo mismo lo que aquí es, a la vez, causa y efecto, forma y materia”²². La libertad es la obra que le pertenece más esencialmente a la persona puesto que en el acto libre se expresa el todo de ella, es una originalidad que supera la relación del artista con su obra, y que se fundamenta en las raíces del ser, pues finalmente el ser es la duración, y la duración es libertad.

Ahora bien, el acto libre reclama la identidad con el yo, con la persona, en tanto que el acto verdaderamente libre consiste en la continuidad de la memoria-duración que culmina en un acto novedoso, el cual tiene la significación ética de dirigirse a los valores fraternos y que necesariamente, compromete las dimensiones ontológicas de la persona: memoria, narración y corporalidad. De esta manera, el acto libre es la fundación del mundo moral, ya que compromete a la persona, en su constitución ontológica en la duración, de una manera total y completa, en palabras de Yankelevitch, con el alma entera: “Estoy por entero en mi acto, y por entero, además, en los motivos que lo causan. El acto libre, que emana de la persona total, no es la obra de un alma dividida, sino del alma entera”²³. La libertad emana: 1°. De una memoria-duración que conserva experiencias pasadas que tienen significación en la acción y la colorean de la originalidad de una vida personal, 2°. De la corporalidad, pues la libertad es encarnada o simplemente no tiene realidad, y 3°. Del yo en su dimensión temporal, histórica y narrativa, que conforman el hábito moral, a partir del cual el acto libre se encaminará a la fraternidad ética o no. Finalmente la libertad surge de la persona en su totalidad.

²² Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, UV, Xalapa, 2006 (2a. ed.), p. 119.

²³ *Ibíd.*, p. 119.

Precisamente, la originalidad, identidad y totalidad del yo con el acto libre, es lo que posibilita pensar la libertad como sinceridad. Es decir, cuando la persona ha tomado una decisión y actúa libremente conforme a ella, decisión que puede ser la de ayudar a otra persona, este acto será la expresión de la totalidad de la persona, pues los pensamientos, ideas, sentimientos, en fin, el pasado y presente todo de la vida personal, son los que conducen al agente moral a actuar, y la consideración de ver en el otro una persona y un fin en sí mismo, implica dirigir la libertad hacia los valores fraternos. Es a partir de la originalidad, la identidad y la totalidad, que es posible pensar la libertad como sinceridad, y de esta manera poder sostener que vivir conforme a la fraternidad, es decir, ver en el otro una persona y expresión de la humanidad entera, dirigir la libertad y el conocimiento a los valores fraternos de amor, justicia, caridad y bien, es sinceridad, y así no habrá camino de confundir el amor con el interés.

La originalidad del acto de libertad, significa que la libertad, en primera instancia, se enmarca en una continuidad temporal de vivencias psicológicas pasadas y presentes que se abren al futuro, a la novedad que se inaugura en el acto libre; y en segunda instancia, que el acto libre viene a formar parte de la historia personal, es decir, está inserto dentro de la dimensión narrativa de la persona, tanto en el sentido de que la originalidad del acto libre implica una historia personal, como que viene, asimismo, a hacerla más amplia. Así, la originalidad del acto libre está dada por la continuidad y la narración, en fin, por la duración misma del yo, la cual, como se ha mostrado en el apartado anterior, tiene diversas consideraciones ontológicas.

Un segundo aspecto que acerca a una comprensión de la libertad como sinceridad, es la identidad del yo con el acto, la paternidad que la persona reclama sobre el acto libre, el cual es esencialmente un acto moral. Al respecto, Bergson dice: “En una palabra: si se conviene en llamar libre a todo acto que emana del yo, y solamente del yo, el acto que lleva la señal de nuestra persona es verdaderamente libre, porque solo nuestro yo reivindicará su paternidad”²⁴. Es decir, la libertad es la del yo concreto, de la persona, y no la libertad de un sujeto abstracto, del en sí kantiano fuera del tiempo, simplemente como condición abstracta de la moral. De esta manera, el acto libre es la decisión de la persona, y por lo tanto,

²⁴ Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 173-174.

compromete y engrandece la responsabilidad del yo en tanto persona, y por ello, la libertad no responde al ¿Qué es?, ¿Por qué?, sino fundamentalmente, al ¿Quién es?²⁵, al quién ha actuado libremente de este o de otro modo. La paternidad que la persona reivindica al acto libre, conlleva la responsabilidad y la sinceridad.

La totalidad del acto libre consiste en que en éste se expresa el alma entera de la persona, y no un alma dividida; es la totalidad del yo, de la persona, la que se manifiesta en el acto libre, en la decisión libre, en definitiva, en el acto fundacional de la moral. Así, cuando la libertad está encaminada a la fraternidad, a los valores, es la totalidad de la persona, totalidad que implica razón del deber, conocimiento de los valores, historia personal, y todo el conjunto de vivencias psicológicas, la que se expresa en el acto libre.

Ahora bien, los conceptos de originalidad, identidad y totalidad, posibilitan comprender la libertad como sinceridad, puesto que en todo acto libre está presente la originalidad, la identidad y la totalidad de la persona, siendo así que la sinceridad es la característica fundamental de la libertad ética.

El sentido ético de la sinceridad radica en que la libertad no se justifica ni antes ni después de su acontecer, es decir, que su justificación está en el acto mismo de ser, de insertar novedad en el mundo moral, ya que una justificación a partir de un esquema *a priori* (determinismo) o *a posteriori* (ignorancia, interés, indiferencia) podría dar lugar a restarle sinceridad y responsabilidad al acto libre; en fin, la sinceridad radica en que la persona ya ha decidido actuar conforme a la fraternidad ética, y por ende, la originalidad de su yo, la identidad con el acto, y la totalidad expresada, están dadas en el acto libre, en la decisión libre, siendo necesariamente sinceridad. Sin duda, hay una cavilación antes de la realidad de la libertad, pues el agente aun estando obligado por la razón y por el conocimiento de los valores, podría decidirse por el daño o el mal moral. Sin embargo, al momento de decidir, lo hace con toda su persona, y al seguir el camino de la fraternidad, lo hace sinceramente. Antes de problematizar la relación entre libertad y compromiso, y para

²⁵ Así, por ejemplo, una promesa no cumplida, conlleva la desconfianza hacia la persona que no ha cumplido su promesa, es decir, la responsabilidad moral que trae consigo una promesa, y la falta, recae sobre una persona en específico, en un individuo singular; y la falta, la promesa fallida, implica un quebrantamiento moral, una pérdida en la vida de los valores. Acerca de la promesa como compromiso moral, Cfr. Ricoeur, Paul, “Aproximaciones a la persona”, especialmente la p. 105, en: *Amor y justicia*.

dar mayor consistencia a lo escrito acerca de la libertad como sinceridad, es conveniente atender lo que sostiene Vladimir Yankelevitch acerca de la libertad en Bergson:

Un acto es tanto más libre cuanto que es un testimonio más verídico y más expresivo de la persona, no de esa parte oratoria y mundana de la persona que destinamos a los intercambios sociales, sino de mi persona necesaria e íntima, de la que me siento responsable y que es verdaderamente “yo mismo”. Un acto libre es un acto significativo. En el acto determinado, por el contrario, se refugia aquello que en la persona hay de más periférico y de más insignificante, es un acto superficial y local. [...] Entendida como exigencia, la libertad implica para nosotros el deber de ser en toda la medida de lo posible *contemporáneos de nuestras propias acciones*, de no desaparecer ni en el pasado de las causas eficientes, ni en el futuro de las justificaciones retrospectivas. Se opone a la ficción. Tiene en contra de sí a la hipocresía de los quejumbrosos, al *pathos* de las abstracciones elocuentes. Y su nombre es entonces *sinceridad*.²⁶

3°. Libertad y compromiso. La libertad en Bergson implica sinceridad, responsabilidad y compromiso. De la libertad en tanto que sinceridad ya se ha expuesto en qué consiste; ahora se desarrollará la idea de libertad en tanto responsabilidad y compromiso. El concepto de libertad en Bergson tiene dos dimensiones, o más bien, dos perspectivas desde las que se le puede dar significación, a saber: la ontología y la ética. La libertad ontológica conlleva, finalmente, la sinceridad, es decir, la interrelación de la identidad, totalidad y originalidad de la persona con el acto libre; precisamente la sinceridad constituye la dimensión ontológica de la libertad. Sin embargo, es la sinceridad la que abre el camino a la libertad en su sentido ético, en tanto responsabilidad y compromiso con los otros, en fin, conforma el vínculo al universo moral.

De esta manera, la libertad engrandece la responsabilidad²⁷ del agente moral respecto al acto libre, puesto que el acto necesariamente se identifica con el agente, y

²⁶ Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 120.

²⁷ John M. Oesterreicher dice lo siguiente acerca de la libertad en Bergson: “La doctrina de la libertad de Bergson tiende a elevar el sentido de la responsabilidad moral. Como el hábito es voluntario en su origen, el hábito —en la filosofía tomista, nuestra aptitud, nacida por actos repetidos, para hacer ciertas cosas— participa de nuestra libertad mientras se le permite continuar. Mas Bergson nos recuerda lo importante que es para la profundidad de nuestras vidas refrescar y renovar nuestros hábitos mediante una visión fresca y una elección moral renovada. Que, por otra parte, en la mayoría de nuestras acciones diarias seamos “autómatas conscientes” es una ventaja para nosotros, pues esto es una ganancia para nosotros: plena libertad para los quehaceres importantes”. Oesterreicher, John M. “Introducción”, en: Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Porrúa, México, 2ª. ed. 1997.

asimismo, reclama la sinceridad de la persona. La dimensión temporal-narrativa de la persona, es lo que posibilita insertar el acto libre en un contexto histórico, de vida personal, y reclamar así que el yo se responsabilice con sus actos, ya que estos pasan a formar parte de su estructura narrativa y llevan el sello de la sinceridad del agente moral.

Ahora bien, la libertad aparte de la responsabilidad, es compromiso ético con los otros y con el presente. La libertad es el vínculo del yo con el mundo moral, es decir, con los otros, los valores, el deber y la fraternidad. La persona está obligada, tanto por su racionalidad como por el conocimiento emotivo-intuitivo de los valores, a dirigir sus actos, a encaminar su libertad a la fraternidad ética; así, la persona está comprometida con la fraternidad, es decir, con el universo de los valores fraternos y de la persona, pero del mismo modo la libertad lo sitúa en una realidad histórica, que es lo que se denominará el compromiso con el *presente*.²⁸

En resumen, el sentido ético de la libertad desde Bergson, está constituido por tres aspectos: la sinceridad, la responsabilidad y el compromiso. La sinceridad está fundamentada en la constitución ontológica de la persona, a saber, la duración, la corporalidad y la apertura, que conforman a la persona integral; así, es de la persona integral de la que nace el acto libre, puesto que la duración personal, en la expresión de la libertad, es sinceridad, por lo tanto, originalidad, identidad y totalidad. La libertad, a su vez, tiende a enfatizar la responsabilidad, ya que el acto libre reclama tanto la sinceridad como la vida del agente moral, es decir, el acto libre se enmarca dentro de un contexto de historia personal, el cual es creación de la persona, por ende, responsabilidad de la persona. Así, la persona debe responder de las consecuencias de sus actos cuando éstos no están encaminados al orden moral, es decir, al mundo de los valores fraternos, la persona y el deber. Por último, la libertad implica compromiso con el universo moral y con el presente. El compromiso de la libertad es dirigirse hacia la fraternidad y hacer el esfuerzo constante y renovado por hacer la fraternidad en el presente.

²⁸Emmanuel Mounier, en la obra *¿Qué es el personalismo?*, habla acerca del compromiso espiritual que consiste en insertar la libertad, es decir, la decisión y la acción, el querer y el esperar, en el momento histórico en el que vivimos, en la época y la situación concreta que exigen aspectos impredecibles a lo puramente teórico. Así, la tarea del personalismo es comprender la crisis del hombre del siglo XX y superarla. *Cfr.* Mounier, E. *¿Qué es el personalismo?*, Ediciones criterio, Buenos Aires, 1956. Resulta llamativo observar que Mounier fue un gran lector de Bergson, y sin duda, el personalismo tiene raíces espiritualistas donde Bergson ocupa un lugar importante.

1.3. La persona integral como fundamento y principio de la fraternidad ética

El objetivo de este apartado es establecer el concepto de persona *integral* como fundamento ontológico y principio de la fraternidad ética que se plantea en la investigación. Para realizar la tarea propuesta, primero se explicará qué es la metafísica de la persona desde el pensamiento de Bergson; después se argumentará por qué la fraternidad ética es la vocación y el destino de la persona *integral*; y por último, se precisará la manera en que el concepto de persona *integral* conforma el fundamento ontológico y el principio de la fraternidad ética.

Para explicar la metafísica de la persona desde Bergson, es necesario desarrollar un esquema de esta problemática siguiendo tres aspectos: el finalismo del *elan vital*, el puesto de la persona en el universo y, finalmente, la constitución de la persona *integral*. El finalismo del *elan vital* significa que la vida, en su evolución y progreso, tiene un fin intrínseco, inmanente, al devenir creador mismo. Es decir, la evolución de la vida, la cual Bergson piensa como una duración universal en su obra *La evolución creadora*, no consiste en un impulso ciego y azaroso sin ninguna finalidad última, sino que, más bien, la vocación del *elan vital* es insertar la libertad en el mundo. Así, es en la persona humana donde el *elan vital* alcanza plenamente su finalidad, a saber, la exigencia de libertad y creación en el mundo. Ahora bien, el finalismo del *elan vital* es distinto al finalismo radical, ya que mientras el primero es exigencia de creación, el segundo piensa la vida desde la eternidad, es decir, se sostiene en la idea de una causalidad final que ordena el conjunto de la realidad.

El finalismo inmanente del *elan vital*, que es un finalismo ético puesto que pone la libertad y por tanto el compromiso y la responsabilidad, a diferencia del finalismo radical que se fundamenta en la “ilusión retrospectiva”²⁹, radica en la esencia de la duración que

²⁹ La “ilusión retrospectiva” estriba en lo siguiente: “La ilusión retrospectiva consiste, como vemos, en abandonar el haciendo-se en colocarse después del hecho y en practicar a posteriori una pequeña reconstrucción justificativa, gracias a la cual abstractos tardíos se tornarán primitivos únicamente porque son simples y pobres”, Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 39. En definitiva, la retrospectión se debe a que se utiliza la inteligencia para pensar el devenir, siendo que la inteligencia, por su naturaleza, no está hecha para la especulación filosófica, y sí para la práctica. Por ello, nos dice Bergson lo siguiente: “La inteligencia, en estado natural, apunta a un fin prácticamente útil. Cuando sustituye el movimiento por inmovilidades yuxtapuestas, no pretende reconstruir el movimiento tal como es; lo reemplaza simplemente por un equivalente práctico. Son los filósofos los que se equivocan cuando transfieren al dominio de la especulación un método de pensar que está hecho para la acción. Limitémonos a decir que nuestra inteligencia se refiere a lo estable y a lo inmutable en virtud de su disposición natural. Nuestra inteligencia no se representa claramente más que la inmovilidad”, en: *La evolución creadora, op. cit.*, p. 630.

consiste en “[...] invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo”³⁰. Así, el concepto de finalidad debe pensarse desde la duración, y de esta manera evitar los problemas filosóficos que surgen de oponer el finalismo radical al mecanicismo radical. En fin, el mecanicismo y el finalismo radical niegan la duración, a saber, la continuidad de pasado y presente que se abre al futuro en tanto creación de lo absolutamente nuevo, el verdadero progreso de la vida. El error de estas dos doctrinas estriba en partir de lo dado, del presente, y a partir de ahí, explicar la evolución de la vida ya en tanto una descomposición de elementos que al unirse constituyen a los seres vivos, ya en tanto un programa al cual los elementos que organizan la vida tienden como un fin dado desde la eternidad.

Así, respecto al finalismo radical, Bergson sostiene lo siguiente: “La doctrina de la finalidad, en su forma extrema, tal como la encontramos en Leibniz, por ejemplo, implica que las cosas no hacen más que realizar un programa ya trazado. Pero si no hay nada de improviso, ni invención ni creación en el universo, el tiempo se convierte en algo inútil. Como en la hipótesis mecanicista, se supone también aquí que todo está dado. El finalismo así entendido no es más que un mecanicismo al revés”³¹. El finalismo radical implica la idea de un fin último trascendente al devenir del *élan vital*, siendo éste fin un principio eterno, atemporal, que se podría denominar Dios. Sin embargo, Bergson considera que el *élan vital*, la duración del universo, es un progreso de creación, de novedad, y en este sentido, el fin del *élan vital* es inmanente a su propio devenir, que consiste en insertar libertad en el universo, cumpliéndose plenamente en la persona humana y en la mística. Ahora bien, en relación a la metafísica de la persona que se trata de desarrollar, el finalismo del *élan vital* posibilita que la persona esté en conexión al ser-duración, en tanto que la vocación del ser es la libertad en la persona.

Y esto encamina a la segunda consideración de la metafísica de la persona: el puesto de la persona en el universo. La filosofía moral de Bergson parte de una metafísica de la duración y una filosofía de la naturaleza que concibe a la persona como la cúspide de la libertad, es decir, del acto fundacional de la moralidad. Por ello, Jacques Maritain arguye que la ética de Bergson es una filosofía moral auténtica: “La obra de Bergson es muy

³⁰ Bergson, Henri, *La evolución creadora*, op. cit., p. 491.

³¹ *Ibíd.*, p. 519.

significativa a este respecto, porque ha señalado un retorno a una concepción así, a un sistema de moralidad que presupone una metafísica y el compromiso del hombre en la estructura del universo, compromiso sin el cual la vida moral no tiene sentido. Empero este retorno bergsoniano era necesariamente incompleto, porque la metafísica bergsoniana en sí misma era insuficiente y no tenía en cuenta el instrumento esencial de la metafísica, esto es la razón”³². Subyace una concepción antropológica en la idea del *élan vital* de *La evolución creadora*, pero que es atenuada puesto que la vida humana está en una conexión necesaria con la vida vegetal y animal, con el resultado de que la libertad existente en el ser humano sólo ha sido posible por la diversificación de las tendencias de la vida en embotamiento, instinto e inteligencia-conciencia. Así, hay un compromiso ontológico entre el ser humano y el universo, ya que el desarrollo de la inteligencia y la libertad consiste en que el *élan vital* ha centrado su esfuerzo creador en el ser humano, cediendo sin embargo a la materia y la necesidad, entendida como determinismo, en la vida vegetal y animal.

La metafísica de la persona desde el pensamiento de Bergson, en sus caracteres principales, significa que el conjunto de la realidad, de lo real en su totalidad, en ese devenir creador de la vida, tiene una finalidad inmanente, intrínseca, esencialmente ética, que consiste en insertar la libertad precisamente en la persona humana, y de este modo, fundar el universo de la moralidad en lo que Bergson establece como la dinámica de la “moral cerrada” y la “moral abierta”. Ahora bien, la tercera característica de una metafísica de la persona es lo que se denominará la constitución de la persona *integral*. Es el concepto de persona *integral*, lo que posibilita vincular el apartado 1 y 2 de este capítulo, y abrir el panorama hacia la fundamentación de una fraternidad ética.

Las dimensiones ontológicas de la persona son la duración, la corporalidad, la apertura y la libertad. Respecto a la constitución en la duración, en esta investigación se ha sostenido que la persona es narración, memoria histórica y creación. La corporalidad es la vía de expresión de la persona en el mundo moral, en el sentido de que la acción y la decisión del agente se manifiesta a través del cuerpo, por lo tanto, la corporalidad es el medio de la libertad. Y puesto que la persona no es soledad, pura interioridad, la apertura a los otros implica el compromiso, la responsabilidad y la sinceridad de la libertad ética. Así,

³² Maritain, Jacques, *Las nociones preliminares de la filosofía moral*, Club de lectores, Buenos Aires, 1966, p. 26-7.

la persona *integral* abarca la estructura ontológica conformada por la duración, la corporalidad y la libertad.

A partir de estas tres características, a saber, la finalidad ética del *élan* vital, el puesto de la persona en el universo, y la constitución ontológica de la persona *integral*, es que se puede formular una metafísica de la persona y situar lo que Maritain denomina una filosofía moral auténtica, esto es, una metafísica que abre el horizonte a una ética, y para efectos de la investigación, el alcance de la fraternidad universal.

De la persona *integral*, en vía de una fundamentación ontológica y ética de la fraternidad, se debe destacar el plano ético del concepto, a saber, la vocación, destino y fin último de la persona *integral*. En el ámbito de la teología y la filosofía moral tomista, el fin último del ser humano, la felicidad verdadera y el gozo, es Dios, el valor absoluto. Aunque la fraternidad ética que se propone en esta investigación estará abierta a la fraternidad cristiana, y siendo la idea de fin último propia de la moral tomista, sin embargo, en esta investigación se plantea una fraternidad ética de valores que no implica una fundamentación trascendente o la fuerza de la ley divina o de Dios, sino que bastará una fraternidad ética limitada a las capacidades humanas del conocimiento, la razón y la intuición emotiva, empero será, como se ha señalado, una fraternidad abierta a la religión, considerando, sin duda, que valores como el amor, la caridad, la justicia, el bien, la fraternidad, tienen una fuente cristiana la cual para Bergson es la “moral abierta”.

Ahora bien, la vocación y el fin último de la persona *integral*, pensando en la aperturidad a los otros, es orientar la libertad al conocimiento de los valores que conforman la fraternidad ética, es decir, para que la persona se desarrolle plenamente, debe dirigirse a la fraternidad. Así, la libertad es un compromiso y una responsabilidad hacia la fraternidad, hacia los valores morales, que Maritain plantea de la siguiente manera: “La elección del verdadero fin de la vida humana está envuelta o encarnada en un acto radical de libertad, que va a regir la actividad moral mientras ese acto se ordena a aquello que es bien en sí, en otras palabras el bien honesto”³³. El verdadero fin de la persona *integral* es dirigirse hacia los valores fraternos, a saber, la persona, la caridad, la justicia y el amor. La libertad, que consiste en sinceridad, enmarcada dentro de una historia individual que es histórica y

³³ Maritain, J. *Las nociones fundamentales de la filosofía moral*, op. cit., p. 147-148.

narrativa, debe seguir el llamado de los valores fraternos, llamado que implica el conocimiento de la obligación dado por la razón, en definitiva el deber, y el conocimiento de estos valores por la intuición emotiva.

La metafísica de la persona que se ha esbozado y el esquema de la vocación y fin último de la persona *integral* que se ha descrito, abren el camino a la fundamentación ontológica y al principio de la fraternidad ética que se propone en el desarrollo de la investigación. Es decir, el concepto de persona *integral*, que en su comprensión implica las dimensiones ontológicas de la persona y la libertad, a saber, narración, corporalidad, memoria, aperturidad, totalidad, identidad y sinceridad, constituye el fundamento ontológico de la fraternidad ética y del mismo modo el principio ético de la fraternidad. Así, primero se precisará en qué consiste el fundamento ontológico de la fraternidad; después se explicará qué significa el principio ético de la fraternidad; y por último, se establecerá la relación entre fundamento y principio de la fraternidad ética.

El concepto de fundamento³⁴ en sí es problemático, puesto que remite a la idea de una fundamentación última, postulada en el ámbito de una metafísica de la razón. Sin embargo, la fundamentación parte de la misma estructura del ser y no de la razón como método de conocimiento, es decir, el fundamento está anclado en el ser mismo de la persona *integral*, que no es un ser de razón, sino que abarca otras dimensiones como la libertad, la corporalidad, la narración y la intuición emotiva. De esta manera, la fundamentación ontológica de la fraternidad ética supera la crítica al concepto de fundamento en tanto racionalidad y evidencia epistémica del sujeto, para posibilitar una idea de fundamento narrativa e histórica conformado por la estructura ontológica de la persona.

La persona *integral* es el fundamento ontológico de la fraternidad ética, ya que funda la moralidad, es decir, el universo de los valores, en tanto que ontológicamente es un agente ético narrativo e histórico, que tiene la cualidad de la responsabilidad y el compromiso por la libertad inmanente a su ser. Es decir, la condición de posibilidad de la

³⁴ Martin Heidegger en *La proposición del fundamento*, realiza una crítica del concepto de fundamento equiparándolo con el principio de razón suficiente de Leibniz, que en última instancia conforma el emplazamiento de la naturaleza al sujeto de razón, y por tanto, al despliegue de la técnica. Así, el fundamento, para Heidegger, no es la razón, sino que el *fundamento* parte del ser mismo, que la razón moderna ha olvidado en la tecnificación del mundo. Sin embargo, Heidegger mismo permite pensar el concepto de fundamento desde nuevas perspectivas, y no desde la razón filosófica.

fraternidad ética, está en que exista un ser libre y personal que, por la acción moral, se encamine al llamado de la fraternidad, en fin, descubra y cumpla su vocación. La necesidad de un agente moral y epistémico, que sea libre y singular, es irrevocable en la ética, por lo tanto, el concepto de persona *integral* es un requerimiento ontológico para la ética, y en definitiva, para el *ethos* de la fraternidad.

Ahora bien, en lo referente a la persona *integral* en tanto en cuanto principio de la fraternidad ética, se parte de que, en filosofía moral, el fin último, la vocación de la persona, es el principio de la vida moral. Así, se entiende por el concepto principio la categoría que da razón de la ética, no en cuanto fundante pues esto pertenece al ámbito de la libertad, sino en tanto la necesidad natural de la persona *integral* de conocer el mundo de los valores morales y de actuar conforme a estos. Es decir, el fin último³⁵ de la persona humana, que orienta el deseo de la voluntad y la dirección de la libertad, es un principio pre-requerido, indispensable, para un conocimiento ético del ser humano, y en la práctica, lo que otorga significado moral a las acciones.

La persona *integral* es el principio de la fraternidad ética puesto que su vocación, la plenitud de su ser persona, el fin de todas sus acciones, está orientada a los valores fraternos, y por ello, la cualificación de bien, mal e indiferente respecto a las acciones, viene dada por la conformidad o no conformidad de la persona *integral* con la fraternidad ética. De esta manera, la fraternidad es el *ethos* de la persona *integral*; el *ethos* es la vocación, el destino y la exigencia de un carácter moral pleno que la persona libremente puede aceptar o rechazar, pero al rechazarlo será responsable del mal y la indiferencia de sus actos en relación al compromiso con los otros y con el presente. En fin, la persona *integral* es el principio de la fraternidad ética, pues solamente la persona tiene la vocación de orientarse a la fraternidad.

Para terminar este capítulo se establecerá la relación entre fundamento y principio de la fraternidad, y se mostrará cuál es el papel de la razón en lo concerniente a la

³⁵ La idea de fin último que utilizo en este apartado, es la que expone René Simon en su manual de *Moral*, específicamente expuesta en el capítulo II de la segunda parte. Sin embargo, aunque en esencia la idea de fin último que utilizo en mi trabajo es la misma que la de René Simon, la cual es la del tomismo, me separo de ésta en lo que concierne a Dios y la felicidad. Cabe subrayar que la fraternidad ética que propongo, estrictamente limitada a las persona humana, como ser de razón y de emoción, no está cerrada a la religión sino todo lo contrario, a saber, que la lógica misma de la fraternidad conduce a una fraternidad cristiana. Para la referencia de la obra de René Simon, ver la bibliografía al final.

fraternidad, esto último para abrir el siguiente capítulo. El fundamento de la fraternidad ética es la persona *integral* desde la perspectiva de la ontología, es decir, desde el ser de la persona *integral* principalmente como libertad. El principio de la fraternidad es la persona desde la perspectiva del fin último y del *ethos*, a saber, de la moralidad. La relación entre fundamento y principio de la fraternidad ética, consiste en que la fuente es la persona, pero en un orden distinto, la ontología y la moralidad. Sin embargo, a pesar de ser distintos en sus rasgos definatorios, el orden ontológico y el orden moral, es decir fundamento y principio, se complementan ya que la vocación y el llamado de los valores a la libertad, sólo es pensable en la constitución de una existencia de orden ontológico que es la persona *integral*; a su vez, el orden ontológico de la persona encuentra un fin al que conducirse en el plano de los valores fraternos, de lo contrario, sería una libertad contingente y una existencia perdida en su propia mismidad, sin ninguna vocación y sentido de la existencia, entendiéndose por sentido el horizonte de comprensión vital, histórico y moral.

Fundamento y principio desde la persona *integral*³⁶ son la apertura y posibilidad de una fraternidad ética configurada por valores como el amor, la justicia, la caridad y la dignidad de la persona. La fraternidad ética que se propone en el desarrollo de la tesis está fundamentada ontológicamente por el concepto de persona *integral*, y es éticamente posible por el principio del fin último que orienta la vida moral de la persona. De esta manera, hay un deber, una obligación, de que la persona *integral* oriente sus acciones y su libertad al fin último, a la conformación del *ethos*, que es la fraternidad. Y precisamente la razón es la fuente de la obligación moral, del deber fraterno, que es la estructura de la fraternidad. Pero al lado de la obligación, de la presión de la “moral cerrada”, está el conocimiento del valor, pues la obligación implica la adhesión de la libertad a los valores fraternos; conocimiento que no es por la razón, sino por la emoción, por el amor al otro, que la persona *integral* lleva a cabo en sus acciones, puesto que la acción moral conlleva conocimiento y deber. Así, la razón es la fuente del deber, de la obligación, pero, como se expondrá en el siguiente apartado, está permeada por una presión que hace del deber una fuerza difícil de ignorar.

³⁶ A partir de aquí ya no se utilizará el formato de cursivas en el concepto de “integral” para enfatizar que la persona es integral a diferencia del concepto de persona en el primer apartado. Cada vez que utilicemos la expresión “persona integral”, deberá entenderse por ello lo mismo que persona *integral* con cursivas.

Capítulo 2. La dinámica entre la obligación y los valores como configuración de la fraternidad

2.1. La obligación como elemento de la fraternidad

El objetivo de este capítulo estriba en explicitar la dinámica entre la obligación y los valores como configuración de la fraternidad ética. Así, la obligación y los valores son los elementos esenciales constitutivos, en el orden moral, de una fraternidad posible y real. Para realizar lo anterior, primero se explicará el vínculo de la obligación moral con la fraternidad, es decir, el concepto de fraternidad relacionado con la razón, el deber y la presión. Después, se problematizará el *status* ontológico de los valores fraternos a partir de la emoción, la mística y la reforma moral en Bergson. Posteriormente se expondrá la dinámica entre presión y aspiración en la obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson, y de esta manera, se propondrá una idea del concepto de dinámica, lo que nos permitirá argumentar por qué la dinámica entre la obligación y los valores configura la fraternidad ética. Y por último, se tratará el problema del conocimiento de los valores como vía a la fraternidad ética.

Ahora bien, en este apartado se mostrará por qué la obligación es un elemento esencial de la fraternidad. Así, a partir de una discusión entre Kant y Bergson en lo referente a la obligación moral, se propone una síntesis entre ambas doctrinas de la obligación. Después, se mostrará cómo la conjunción del deber racional y la presión infra-intelectual, constituye la obligatoriedad en la fraternidad.

Para Kant la obligación moral es un principio de la razón pura práctica, es decir, el fundamento de la moralidad es el deber *a priori* de la razón. El deber es un elemento formal *a priori*, puesto que implica la racionalidad de la buena voluntad, no en tanto buena inclinación, sino como una voluntad práctica, según el deber y la ley. Así, la moralidad de un acto consistirá en la conformidad de la voluntad del agente con el deber, independientemente de las condiciones empíricas, a saber, de las consideraciones psicológicas y físicas en las que se debata el sujeto. De esta manera, la obligación moral es

el deber por el deber mismo, y la bondad de un acto se definirá por su conformidad con el deber.

El deber en Kant se formula en el imperativo categórico. Para Kant hay dos tipos de imperativos: el imperativo hipotético y el imperativo categórico. El imperativo hipotético consiste en la relación entre medios y fin, y es estrictamente contingente, puesto que lo que exige es que para conseguir determinado fin es necesario que la voluntad pueda realizar ciertos medios. En cambio, el imperativo categórico implica universalidad, y por tanto, imposición absoluta e incondicional a la voluntad. Respecto a los imperativos, Kant sostiene: “Pues bien; todos los imperativos mandan, ya *hipotética*, ya *categóricamente*. Aquellos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria”.³⁷ El imperativo categórico atestigua que una acción que se represente en la razón como objetivamente necesaria, es por lo tanto, universal e incondicional, a diferencia del imperativo hipotético, que es subjetiva respecto a los fines que se plantea la voluntad del agente.

En Kant el imperativo categórico consiste en lo siguiente: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*³⁸. A partir de la exposición del imperativo categórico, Kant expone el imperativo universal del deber: *obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza*³⁹. Así, para Kant la obligación moral, el deber, tiene las siguientes características esenciales⁴⁰: 1º. Es puramente formal; el deber es un *a priori* de la razón, independiente de toda materia empírica, y condiciona y determina la voluntad a la ley moral, formulada en el imperativo universal del deber. 2º. El deber es desinteresado, es decir, el deber es ajeno a la idea de bien y de fin como ejes fundamentales de la moralidad. El subordinar la acción a la consecución de un bien o de la felicidad, es hacer de la acción

³⁷ Kant, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en: Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, Porrúa, México, D. F., 2013 (16ª ed.), p. 37.

³⁸ *Ibíd.* p. 43.

³⁹ *Ibíd.* p. 43.

⁴⁰ En la enunciación de las características esenciales del deber en Kant, seguimos la exposición que realiza René Le Senne en su *Tratado de moral general*, capítulo 7 de la primera parte.

un interés que puede ser arbitraria y no universal. De esta manera, el deber es por el deber mismo, independientemente de fines o bienes. 3°. El deber es el fundamento de la moralidad.

Con lo anterior queda esbozado el concepto de obligación moral para Kant. La crítica que se puede establecer a la concepción de deber en Kant es que al privilegiar la razón pura práctica, deja de lado otros elementos fundamentales de la moralidad como son los valores, la emoción y lo que Bergson denomina la presión y la aspiración. Sin embargo, lo imprescindible en Kant es el carácter incondicional y universal del deber, que en tanto mandato de la razón, obliga al agente moral a realizar una acción si y sólo si puede ser universalizable. El problema es que el deber en sí mismo no es suficiente para la fraternidad ética, puesto que la razón necesita de valores ético-fraternal que orienten tanto la libertad como la razón, posibilitando que la persona integral cumpla su vocación y la consecución de su fin último.

En definitiva, la obligación moral no es el elemento fundamental de la fraternidad ética, sino que lo son los valores fraternos, el optimismo y la aspiración. El deber, la razón en Kant, es rigurosamente formal, y por ende, cierra el ámbito de los valores, cuando son precisamente los valores fraternos como la justicia, el amor, la caridad, la dignidad de la persona, los que le dan significación moral a la obligación. Ahora se llevará a cabo una exposición de la obligación moral en Bergson, para después elaborar una síntesis entre la doctrina de Kant y Bergson, lo que permitirá establecer la obligación como elemento constitutivo de la fraternidad.

El análisis del concepto de obligación moral en Bergson consiste en seguir las tendencias-límite de la obligación entre la presión y la aspiración. Esto es, la obligación moral para Bergson es una dinámica entre presión social y biológica, y entre aspiración mística. En esta investigación, se interpreta la dinámica entre obligación y valores en tanto configuración de la fraternidad ética, pues cuando la obligación se abre en la aspiración, lo que acontece es el mundo de los valores fraternos. La obligación moral entonces se compone de dos fuerzas, o fuentes, que son la presión y la aspiración. Este apartado se centrará en el límite de la obligación en tanto que presión, y en el último apartado se reconciliará la obligación en sus dos elementos. Hay que subrayar que para Bergson la vida moral del hombre está conformada por la dinámica de la obligación moral entre presión y

aspiración. Pero en esta investigación la dinámica de la vida moral configura la fraternidad, que consiste en una obligación que implica deber y presión, y una aspiración en tanto que conocimiento intuitivo de los valores universalizables que orientan el deber, la libertad, y conllevan la idea de una humanidad fraterna.

En el capítulo 1 de *Las dos fuentes...* Bergson realiza una distinción entre la “moral cerrada” y la “moral abierta”; de este modo, la “moral cerrada” se basa en el todo de la obligación, a saber, en el conjunto de los hábitos sociales que ejercen una presión en el yo social de los individuos: “Desde este primer punto de vista, la vida social se nos muestra como un sistema de hábitos fuertemente arraigados que responden a las necesidades de la comunidad”⁴¹. La moral de la sociedad cerrada es el conjunto de hábitos sociales, principalmente hábitos de mandar y obedecer, que persiguen como fin el de conservar la coerción de la comunidad. Así, cada hábito es una obligación particular que ejerce su fuerza sobre la conciencia del individuo debido al conjunto de todas las demás obligaciones que le prestan apoyo, lo que Bergson denomina el todo de la obligación: “Cada uno –los hábitos– responde directa o indirectamente a una exigencia social y en esa medida todos se apoyan mutuamente, formando un bloque. Muchos serían obligaciones pequeñas si se presentaran aisladamente. Pero forman parte de la obligación en general y este todo, que debe el ser lo que es a la suma de las partes que lo integran, confiere a su vez a cada una de ellas la autoridad global del conjunto”⁴².

La “moral cerrada” entonces está estructurada por la obligación social, la cual, es la presión de los hábitos sociales en la voluntad y en la inteligencia del yo⁴³. La cuestión principal estriba en que la presión, propia de la obligación de la “moral cerrada”, no es de esencia racional, es decir, un formalismo *a priori*, sino que es externa a la razón y, para Bergson, la fuerza que hace que la moralidad actúe en el ser humano:

⁴¹ Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 4.

⁴² *Ibid.*, p. 5.

⁴³ La siguiente cita de Bergson resulta esclarecedora en lo que respecta a la obligación y la presión que ejerce sobre la voluntad y la inteligencia: “Representaos la obligación como algo que pesa sobre la voluntad a modo de un hábito, y a cada obligación arrastrando tras de sí la masa acumulada de todas las demás y utilizando así, en virtud de la presión que ejerce, el peso de todo el conjunto: tendréis entonces el todo de la obligación para una conciencia simple y elemental”. Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, *op. cit.*, p. 24.

Una fuerza, la que hemos llamado <<el todo de la obligación>>, se afirma como extracto concentrado, quintaesencia de los mil hábitos específicos que hemos contraído al obedecer las mil exigencias concretas de la vida social. Esta fuerza no es ninguna en particular, y si en vez de preferir actuar hablara, diría: <<es preciso porque es preciso>>. Por consiguiente, el trabajo al que se dedicaba la inteligencia sopesando las razones, comparando las máximas y ascendiendo a principios, consistía en prestar más coherencia lógica a una conducta sometida, por definición, a las exigencias sociales, pero a esta exigencia social se atiende la obligación. Jamás, en los momentos de tentación, sacrificaríamos, por simple necesidad de coherencia lógica, su interés, su pasión, su vanidad.⁴⁴

La discusión acerca de la obligación moral en Bergson está en evidente confrontación con el imperativo kantiano, puesto que la presión que el todo de la obligación realiza en cada una de las obligaciones particulares, o hábitos sociales, consiste en una fuerza independiente y anterior a la razón, que si bien no es el instinto de las sociedades de himenópteros, si es al menos una fuerza análoga, incluso, sería un instinto virtual. Así, la obligación moral es la presión social y biológica que el conjunto de los hábitos sociales ejercen en la voluntad y la inteligencia del yo, tanto en su dimensión individual como social.

Al establecer en el origen de la moral, y también de la religión, fuerzas de orden biológico y social, a saber, la presión y la aspiración, la filosofía moral de Bergson es indudablemente anti-intelectualista e irracionalista, pero no en el sentido de negar toda participación de la razón en la moralidad, sino en cuanto que niega el que la razón sea el fundamento de toda la moralidad, reconociéndole mejor un papel secundario, a saber, el de ordenar coherentemente las máximas y principios en que se despliega el todo de la obligación. La idea que subyace al análisis bergsoniano de la obligación es que el solo hecho de la razón, el deber *a priori*, no puede obligar a que el ser humano actúe de cierto modo, pues las ideas racionales no pueden, por sí mismas, hacer que el individuo ceda ante la obligación. De esta manera, la “moral cerrada” es la moral en que la naturaleza ha puesto al ser humano y su meta es conservar las sociedades humanas frente a los peligros de la inteligencia reflexiva y la libertad.

⁴⁴ Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 22.

La crítica al análisis bergsoniano de la obligación (entre las que es posible formular no solamente de su filosofía moral sino de su filosofía en conjunto) radica en que no reconoce el carácter ciertamente obligante y universal de la razón. Pero la obligación proveniente de la razón es factible sólo en cuanto está en comunicación con los valores y la persona *integral*. De esta manera, lo que Bergson muestra es que la razón no es el principio fundamental de la moralidad, aunque no por eso exclusivamente lo es la presión social y biológica. La razón es fundamental en la moral de igual manera que los valores y la aspiración.

En fin, la teoría kantiana y la teoría bergsoniana de la obligación moral permiten construir una concepción de la obligación que no incurra en los errores del formalismo riguroso ni en los del anti-intelectualismo. La síntesis entre la concepción de obligación en Kant y en Bergson, y que constituye la obligatoriedad de la fraternidad universal, radica en que la obligación tiene un elemento social, de presión social en el yo individual, de la misma manera, contiene un elemento racional que consiste en la universalidad de las máximas de conducta y en el principio práctico de la autofinalidad.

Sin embargo, como se explicará en el apartado 3 de este capítulo, si bien resulta innegable el elemento infra-intelectual, es decir, de presión social en el todo de la obligación, en lo que se refiere a la obligatoriedad de la fraternidad, precisamente es la razón el fundamento de la obligación, puesto que la razón permite universalizar las actuaciones morales dispuestas hacia la persona integral. Ahora bien, la síntesis entre Kant y Bergson en lo concerniente al tema de la obligación, posibilita construir lo que de obligación hay en la fraternidad; pero sin dejar de lado que la obligación está ligada al valor, y que en última instancia, encuentra su razón de ser en el valor fraterno. Así, en el siguiente apartado se realizará una discusión en lo que atañe a la ontología del valor.

2. 2. El problema de los valores desde la filosofía moral de Bergson

El objetivo de este apartado es exponer en qué consiste el *status* ontológico del valor ético a partir de la filosofía moral de Bergson. Así, este apartado permitirá mostrar el valor en tanto elemento que configura una fraternidad ética, al lado de la obligación. Para realizar lo propuesto, es decir, la elucidación de una ontología del valor, se abordará el problema en el siguiente orden: 1º. Subjetivismo y objetivismo de los valores; 2º. Emoción y creación de valores; 3º. Los reformadores morales en la fundación de valores universalizables: el ejemplo de Sócrates; 4º. Los valores como herencia y llamado a un *ethos* fraterno.

1º. Subjetivismo y objetivismo de los valores. Respecto al subjetivismo, hay dos formas: subjetivismo ontológico del valor, y el subjetivismo del conocimiento del valor. Para el tratamiento del subjetivismo ontológico, el lineamiento es el estudio histórico que realiza René Simón en su tratado de *Moral*, y para abordar el subjetivismo como conocimiento o aprehensión del valor, el contexto son los análisis que desarrolla R. Frondizi en su obra *¿Qué son los valores?* Lo que se propone acerca del subjetivismo ontológico desde Bergson, es que la creación subjetiva del valor conlleva un esfuerzo de trascendencia, es decir, una superación de la misma subjetividad. En cuanto al subjetivismo gnoseológico, el cual se abordará en el último apartado, la propuesta es un paso del subjetivismo a la persona.

R. Simón estudia las tesis generales del subjetivismo ontológico en la filosofía de T. Hobbes, R. Polin y de J. P. Sartre. De esta manera, el subjetivismo consiste en que los valores son creación del individuo, ya en tanto convención del soberano en Hobbes, ya en cuanto creación individual por la libertad y la trascendencia ascendente. A efectos de la argumentación, se rescatarán las tesis generales de Hobbes y de Polin, para deducir una concepción del subjetivismo ontológico que posibilite un diálogo con Bergson.

En Hobbes, los valores tienen su fuente en el soberano que se instaura por el pacto social entre los individuos que someten su voluntad a la voluntad del príncipe. Así, en lo concerniente al valor y las voluntades, R. Simón dice lo siguiente:

Desde este momento, todo derecho es una creación del poder del príncipe, y lo justo y lo injusto, el bien y el mal, se definen con relación a esta creación artificial: <<Lo justo y lo injusto no existían antes de la institución de la soberanía, su naturaleza depende de los

mandatos del soberano y cualquier acción es, en sí misma, indiferente; que sea justa o injusta depende del derecho del soberano, de modo que los reyes legítimos, al ordenar una cosa la convierten en justa por el hecho mismo de ordenarla, y al prohibirla la convierten en injusta, precisamente porque la prohíben>>. ⁴⁵

La postura del subjetivismo ontológico del valor que R. Simón expone acerca de Hobbes, implica una creación individual del valor por parte del soberano, que se impone como medida de los actos humanos. La doctrina axiológica de Hobbes implica un subjetivismo radical, en tanto que de la única libertad de donde brota el valor ético es del soberano. Las ideas de Hobbes acerca de la fuente del valor en la figura del soberano, sin duda, hacen reflexionar cuidadosamente acerca del papel de los grandes reformadores morales y de los místicos en Bergson, puesto que el valor se funda en y por estas grandes individualidades. Sin embargo, en Bergson hay como fuente un acto creador de amor y una atracción, mientras que en Hobbes subyace el egoísmo y la negación de la persona integral.

Ahora bien, el subjetivismo de Raymond Polin postula que la libertad individual y el movimiento de superación de la conciencia axiológica es la única fuente del valor, por ende, hay un creacionismo de los valores. De esta manera, R. Simón plantea las reflexiones axiológicas de R. Polin en las siguientes palabras:

Reduciendo a lo esencial las ideas propuestas y defendidas por Polin con lujo de argumentos y gran rigor dialéctico, podremos formular su tesis en los términos siguientes: partiendo del hecho de que existen valores y una conciencia axiológica, debemos intentar encontrar su fundamento. Y una de dos: o bien se refieren los valores a un ser trascendente, como su fuente; y entonces se explica bien su trascendencia, pero no se comprende que sean cognoscibles, ya que trascendencia implica exterioridad, y conocimiento, interioridad o inmanencia. O bien se refieren los valores a una actividad de trascendencia ascendente, y en este caso la única justificación de los valores proviene de la conciencia axiológica, concebida como capacidad de superarse y de superar lo dado. Puede hablarse entonces, con toda verdad, de una <<creación de los valores>>. ⁴⁶

⁴⁵ Simón, René, *Moral*, Herder, Barcelona, 1987 (6ª. ed.), p. 139.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 143-144.

De esta manera, la trascendencia ascendente significa que el valor es una acción, un esfuerzo que realiza la conciencia valorativa, la cual se supera constantemente, conforme a la orientación que cada individuo le otorgue a su trascendencia. Así, el individuo es el único responsable de su obra y acción, puesto que sus actos se valoran según la valoración del propio sujeto axiológico. Sin embargo, la dificultad de las ideas de Raymond Polin, y del subjetivismo axiológico en general, en lo que interesa al *status* ontológico de los valores, es que implican arbitrariedad por parte del sujeto, la incomunicabilidad de los valores y también la ausencia de un sistema, o contexto valorativo, a partir del cual valorar las acciones: de esta manera, en la fraternidad ética propuesta, habrán actos que se alejen de la vocación fraterna de la persona integral, y actos que cumplan esta posibilidad de fraternidad. Es decir, es necesario valores universales, o al menos universalizables.

En la filosofía moral de Bergson, precisamente en la interpretación realizada en lo tocante al problema del valor, subyace un subjetivismo radical y una trascendencia. Pero la subjetividad del valor en Bergson es fundacional, es decir, inaugura una ética de alcance humano que conlleva comunicación y posibilidad de la persona integral. Es decir, existen grandes individualidades, como reformadores religiosos y morales, santos y místicos, que han hablado de valores universales, valores para la humanidad, en todas las épocas históricas, que rompen el círculo estrecho de las sociedades cerradas desde la familia hasta la nación. Así, la subjetividad del valor en Bergson no es arbitrariedad o individualismo, sino un esfuerzo constantemente renovado de llevar a cabo una sociedad humana y fraterna, que se comunica en las personas. En definitiva, el *status* ontológico del valor desde Bergson consiste en una herencia cultural, histórica, que ha sido siempre renovada por héroes morales y que actúa como un llamado hacia las personas. En fin, la ontología del valor en Bergson no es atemporal y eterna, sino temporal e histórica, comprendida en una misma inspiración. Más adelante, en este mismo apartado, se retomará la discusión sobre el subjetivismo axiológico en Bergson.

Ahora bien, el objetivismo axiológico, por ejemplo en la ética fenomenológica de Max Scheler⁴⁷ o en el espiritualismo de René Le Senne, el valor metafísico tiene los

⁴⁷ Risieri Frondizi nos dice del objetivismo de Scheler: “El objetivismo axiológico de Scheler está íntimamente unido a su absolutismo. De ahí que rechace todas las doctrinas “relativistas”, comenzando por aquéllas que sostienen que los valores tienen existencia en relación con el hombre y su organización psíquica

atributos de ser eterno, atemporal, a-histórico, preexistente al sujeto que valora, puesto que existe una jerarquía del valor desde siempre, cuya fuente, en última instancia es Dios. A partir de la interpretación de la filosofía moral de Bergson, la objetividad del valor no consiste en la atemporalidad, sino que implica temporalidad, historicidad y herencia cultural. La objetividad del valor moral está delineada por un contexto ético que aspira a la humanidad, es decir, de valores universalizables que siempre necesitan de renovación en la vida moral. No son eternos pero sí irrenunciables ya que invitan constantemente a orientar la persona hacia la fraternidad ética.

2º. Emoción y creación de valores. La “moral abierta” que desarrolla Bergson es una moral de la emoción, de una emoción que se propaga por la historia y que siempre puede ser reanimada en cada una de las personas. La cuestión estriba en definir en qué consiste la emoción para Bergson, y cuáles son sus formas de expresarse. En *Las dos fuentes...* Bergson define la emoción de la siguiente manera: “Una emoción es un estremecimiento afectivo del alma, pero una cosa es una agitación en la superficie y otra una sacudida de las profundidades. En uno, se trata de una oscilación de las partes sin desplazamiento del todo; en el otro, el todo es impulsado hacia adelante”⁴⁸. De esta manera, la emoción compromete la duración de la persona integral, y en todo caso, moviliza la totalidad de la persona hacia adelante, es decir, a la acción. Este <<estremecimiento afectivo>> es un posicionamiento de la persona en el ámbito de la moral, puesto que la voluntad es dirigida hacia la humanidad como objeto de la acción moral.

Bergson distingue dos formas de la emoción; la emoción infraintelectual y la emoción supraintelectual⁴⁹. Esta distinción es principal en la ética de Bergson, ya que la

o psico-física. Cree que esta doctrina es absurda ya que los animales también sienten los valores, de lo agradable, por ejemplo. Se nos ocurre preguntar si no sienten tales valores justamente porque tienen, lo mismo que el hombre, una determinada constitución psicofísica. Scheler quiere ir, desde luego, más allá: desea independizar por completo la existencia de los valores de su captación. Para él “*hay infinito número de valores que nadie pudo hasta ahora captar ni sentir*”. Esta verdad se le presenta como una “intuición básica”, aunque, desde luego, no es compartida por muchos otros axiólogos. ¿Cómo puedo estar seguro que hay valores que nadie ha captado? El hombre o la humanidad no constituyen, para Scheler, el sujeto necesario de la aprehensión de los valores”. Frondizi, R., *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, FCE, México, 1972 (3º ed.), p. 122-123.

⁴⁸ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 49.

⁴⁹ “Hay que distinguir dos especies de emoción, dos variedades del sentimiento, dos manifestaciones de la sensibilidad, que no tiene entre sí otra cosa en común que el ser estados afectivos distintos de la sensación y el no reducirse, como ésta, a la mera transposición psicológica de una excitación física. En la primera, la emoción es consecutiva de una idea o imagen representada; el estado sensible es resultado, desde luego, de un

emoción supraintelectual es propia de la “moral abierta”, de la moral de la humanidad, en tanto que mueve la voluntad de la persona, la libertad, hacia una vocación ética, en fin, la conformación de un *ethos* fraterno. La emoción supraintelectual es aquella que se comunica a través de la historia por el esfuerzo de las grandes individualidades, que constantemente reiteran un mensaje: el de superar los límites estrechos de la “sociedad cerrada” hacia la “sociedad abierta” cuyo objeto es la humanidad, la persona integral. Asimismo, sólo la emoción supraintelectual es la que genera sistemas metafísicos y morales que conlleven la adhesión de la persona a cierta concepción de la realidad y de la conducta.

Teniendo en consideración la emoción y sus dos especies, es impostergable la siguiente pregunta: ¿cuál es el significado de la emoción para la moral? La emoción es por una parte exigencia de acción, y por otra, entusiasmo de una marcha hacia adelante y de progreso. Así, como ya hemos señalado, la emoción instala a la persona integral en un estado afectivo que involucra la totalidad, con miras a la humanidad, es decir, la libertad está orientada hacia valores fraternos como la persona, la caridad, la justicia. Sin embargo, puesto que el objeto ético de la emoción es la humanidad, es necesario dar un sentido al concepto <<humanidad>>. Partiendo de los análisis de Armando Rigobello, el concepto de humanidad tiene dos sentidos: “La distinción se deriva del diferente significado que puede darse a la palabra <<humanidad>>. De un parte, indica una disposición moral, una sensibilidad interior dirigida a conformar la acción de altos valores y de amplia comprensión; de otra, puede referirse simplemente a la humanidad como conjunto de los hombres, es decir, a toda la humanidad. En el primer caso señala una virtud, la bondad, la amplia y benévola disponibilidad respecto de los otros; en el segundo la familia humana en su integridad”⁵⁰.

Entonces el concepto humanidad significa una disponibilidad ética hacia los otros, que involucra altos valores como la dignidad personal, y que además implica comunicación

estado intelectual que no le debe nada, que se basta a sí mismo y que, si sufre su efecto de rebote, entonces pierde más de lo que gana. Lo que ocurre es una agitación de la sensibilidad a causa de una representación. Pero la otra emoción no es determinada por una representación de la que sería continuación y de la que seguiría siendo distinta. Más bien, en relación con los estados intelectuales que aparecen, sería una causa y ya no un efecto; se encuentra llena de representaciones, ninguna de las cuales está propiamente formada, pero que extrae o podría extraer de su sustancia a través de un desarrollo orgánico”. Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 49-50.

⁵⁰ Rigobello, Armando, “Humanidad y moralidad”, p. 40, en: Giammancheri, Enzo y Peretti, Marcelo, *et al*, *La educación moral* (Traducción de Marciano Villanueva), Herder, Barcelona, 1981.

entre las personas. De esta manera, la emoción como exigencia de acción, es una *simpatía* hacia la humanidad, que impele a actuar conforme valores fraternos; es decir, la emoción moral, como disponibilidad ética a la humanidad, moviliza y exige la acción en vista a la humanidad. La emoción asimismo es marcha hacia adelante y progreso. Arguye Bergson: “En la moral de la aspiración, por el contrario, se halla implícitamente contenido el sentimiento de un progreso. La emoción de la que hablamos es el entusiasmo de una marcha hacia adelante, entusiasmo por el cual esta moral se ha hecho aceptar por algunos y a través de ellos se ha propagado por el mundo. <<Progreso>> y <<marcha hacia adelante>>, por lo demás, se confunden aquí con el entusiasmo”⁵¹.

La emoción entonces es una marcha hacia adelante, en tanto que trata de romper el círculo de la “sociedad cerrada”, del “alma cerrada”, en el impulso a una sociedad abierta, actitud característica del “alma abierta”. La emoción no es detención, inmovilidad, sino que es apertura, movilidad, marcha. Y del mismo modo, la emoción es progreso, pues por un esfuerzo compartido, que nace del interior de la persona integral, quiere conquistar los valores fraternos para la estructura de lo real.

Hasta aquí, la emoción es un estado afectivo de las “profundidades”, como exigencia de acción, disponibilidad hacia la humanidad y progreso. El siguiente paso, es una problematización del inicio, la propagación y la atracción de la emoción, puesto que si bien la emoción compromete a la persona en su totalidad, no surge de ella espontáneamente, sino que es comunicada, transmitida. Para Bergson, la emoción de la “moral abierta”, que pone en el centro la justicia integral y la persona, ha nacido con el cristianismo y se ha propagado a través de los grandes héroes del cristianismo desde su fundador. Así, este entusiasmo de una justicia universal, de valores humanos, el anhelo continuado de una fraternidad, se ha iniciado y propagado por el cristianismo. Así, la emoción moral se conserva por medio del lenguaje de los místicos, de sus vidas y experiencias, y por medio de máximas morales que permean la vida moral, que han hecho de la experiencia moral algo más elevado que la “moral de la ciudad”, pues hacen referencia a la humanidad.

⁵¹ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 59-60.

Sin embargo, esta emoción está apagada en la vida moral puesto que ha dejado de lado su carácter de alegría y entusiasmo, para solidificarse en formulas abstractas. Pero siempre puede renovarse y hacer actuar a la persona siguiendo el ejemplo, imitando a los grandes reformadores de la moral cristiana, como por ejemplo San Francisco de Asís o San Ignacio de Loyola. Es decir, la emoción moral que ha fundado el cristianismo, creadora de valores universales, conlleva un amor universal, el cual no sólo es un amor a la humanidad sino que se amplía a la naturaleza. La emoción que ha fundado el cristianismo, en tanto que disponibilidad ética, benevolente, hacia la humanidad, se ha propagado a través de la historia y es la fuerza que subyace a todas las grandes reformas morales, y que actúa en las personas por una atracción, cuando se rememora la vida de los héroes morales y entonces la libertad y la voluntad personal se movilizan por el ejemplo de estas grandes individualidades. El problema del amor, el cristianismo y la mística se estudiará en el capítulo tercero. Por ahora téngase en consideración que la emoción moral en tanto que exigencia de acción y marcha hacia adelante tiene su inicio, su propagación y su atracción principalmente por la religión cristiana.

Para terminar esta exposición de la emoción, es necesario retomar el problema de este capítulo: el *status* ontológico del valor moral. Como se ha señalado, en Bergson es posible rastrear un creacionismo del valor, es decir, un subjetivismo axiológico que se supera a sí mismo al fundar un contexto de valores universalizables. En este sentido, el subjetivismo axiológico bergsoniano implica la existencia de grandes individualidades que, por una emoción cuya fuente es religiosa, crean y recrean valores universales, y para efectos de esta investigación, valores fraternos: “De un modo u otro, siempre hará falta volver a la concepción de los creadores morales, que se representan por el pensamiento una nueva atmósfera social, un medio en el cual se vivirá mejor, quiero decir, una sociedad tal, que si los hombres llegaran a tener experiencia de vivir en ella, ya no querrían volver a su estado anterior. Sólo así se definirá el progreso moral, pero no se lo puede definir más que una vez cumplido, cuando una naturaleza moral privilegiada ha creado un sentimiento nuevo, similar a una nueva música, y lo ha comunicado a los hombres, imprimiéndole su propio impulso”⁵².

⁵² *Ibíd.*, p. 97.

Precisamente la idea de creadores morales, almas abiertas y privilegiadas, significa un subjetivismo axiológico, en tanto que son individuos quienes instauran, por la fuerza de una emoción, la idea de valores universalizables, como la justicia y la persona. Sin embargo, este subjetivismo axiológico se supera ya que funda una objetividad del valor, una atmósfera o un contexto valorativo, que en principio es comunicable y compartido por todas las personas integrales. De esta manera, la ontología del valor desde Bergson, en la interpretación realizada de su ética, es un subjetivismo que supera las críticas de arbitrariedad, de incomunicación, de soledad, y es también un objetivismo que atenúa las dificultades de una metafísica del valor, a saber, la atemporalidad, la falta de historicidad, y una exterioridad del valor en relación al sujeto.

4°. Los reformadores morales: el ejemplo de Sócrates. Para Bergson son principalmente los héroes del cristianismo quienes han posibilitado, por su esfuerzo y entusiasmo, la posibilidad de una sociedad fraterna. Sin embargo, Bergson reconoce en Sócrates un “alma abierta” cuya vocación es la de una “moral abierta”, que propone la razón como fundamento de valores universalizables. Es tal la importancia que Bergson atribuye a Sócrates en el ámbito de la ética, que repara en lo siguiente:

Los mitos, y el estado del alma socrática, con relación al cual éstos son lo que el programa explicativo es a la sinfonía, se han conservado al lado de la dialéctica platónica. Recorren subterráneamente la metafísica griega y reaparecen con el neoplatonismo alejandrino, quizá con Amonio y, en cualquier caso, con Plotino, que se declara continuador de Sócrates. Han proporcionado al alma socrática un cuerpo de doctrina comparable al que anima el espíritu evangélico. Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza o quizá a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiera lo mejor que había en la otra: durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico; era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús.⁵³

Siguiendo la interpretación que Bergson realiza de Sócrates, se evaluará cuáles son las vías para una fraternidad a partir de la reforma moral socrática y también sus límites respecto al tema.

⁵³ *Ibíd.*, p. 74-75.

Bergson hace una distinción entre la actitud moral del “alma cerrada” y del “alma abierta”. La actitud moral del “alma cerrada” es la propia del hombre honrado, del hombre común, que vive según las reglas y los hábitos que le impone la sociedad: ser buen padre, buen profesionalista, hacer lo que debe hacer. En cambio, la actitud moral del “alma abierta” es característica del individuo que se esfuerza por superar los límites de una moral de la ciudad, para abrazar lo universal.

De esta manera, la vocación de Sócrates es la del “alma abierta” en tanto que por el ejercicio de la razón y el diálogo cuestiona las ideas morales y políticas de la democracia ateniense, la “moral de la ciudad”, y busca conceptos que resistan la prueba de la contradicción, entonces, basar la conducta en el ejercicio de la razón. Así, Sócrates inaugura la teoría que identifica saber y virtud, conocimiento y bien, lo cual es una vía de acercamiento a la constitución del *ethos* fraterno en tanto en cuanto que la acción necesitará de un conocimiento y de una conversión interior, en la actitud del sabio, de la reflexión ética, que es fundada por el genio griego en la figura de Sócrates.

Los límites de la reflexión socrática, y de la ética griega en general, en lo que respecta a las posibilidades de una fraternidad universal, que sólo la emoción del cristianismo podrá instaurar como ideal del ser humano en busca de una justicia integral y de valores universalizables, radica en que no existió la emoción suficiente para romper las barreras entre el ciudadano y el bárbaro, entre el amo y el esclavo⁵⁴. Sin embargo, la emoción que subyace a la doctrina socrática, recoge en sí la actitud del “alma abierta”: la conversión ética, y en todo caso, la conversión a un *ethos* fraterno.

Para concluir este apartado, se desarrollará la siguiente línea argumental: 5º. Los valores como herencia y llamado al *ethos* fraterno. El subjetivismo axiológico de Bergson, la postura de que los valores universales son creaciones sucesivas de grandes individualidades que comparten una emoción siempre revitalizada, no es un subjetivismo arbitrario, totalitario, en las sombras de la soledad y la incomunicabilidad. El subjetivismo axiológico de Bergson se supera a sí mismo puesto que funda una atmosfera espiritual, un

⁵⁴ “Sin embargo, antes que el cristianismo existió el estoicismo: filósofos que proclamaron que todos los hombres son hermanos y que el sabio es ciudadano del mundo. Pero estas fórmulas eran la de un ideal concebido, y concebido quizá como irrealizable. No advertimos que ninguno de los grandes estoicos, ni siquiera el que fue emperador, haya considerado posible debilitar la barrera entre el hombre libre y el esclavo, entre el ciudadano romano y el bárbaro.”. Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 93-94.

contexto valorativo, cierto objetivismo de los valores como la justicia, la caridad, la persona. Es decir, las grandes individualidades que por un esfuerzo de creación tratan de instaurar los valores universales y fraternos en la vida moral, se dirigen a la humanidad.

Ciertamente los valores fraternos tienen una fecha de nacimiento, a saber, el cristianismo; pero estos valores necesitan siempre de una renovación, que en primera instancia depende de “almas abiertas”, privilegiadas, que muestran al ser humano una vida moral más alta, sin embargo, este esfuerzo de practicar los valores en la vida moral depende en última instancia de la persona integral, y es precisamente la persona integral quien tendrá constantemente que recordar la emoción fundamental y, a su vez, constituir el *ethos* fraterno, su vocación. En este sentido, los valores son comunicables, pues forman un contexto valorativo y una herencia ética accesible a la persona integral.

Ahora bien, la existencia de estos valores fraternos, el ejemplo de personas que han vivido conforme a estos valores, es un llamado a la realización de un *ethos* fraterno; *ethos* fraterno, fraternidad universal, que no implica un finalismo histórico y moral, una utopía social, sino un esfuerzo renovado de constituir lo ideal en lo real.

2. 3. Dinámica de la obligación y los valores

El objetivo de este apartado es explicitar la dinámica entre la obligación y los valores como configuración de la fraternidad ética. Así, la obligación y los valores son los elementos esenciales constitutivos, en el orden moral, de una fraternidad posible y real. El orden de la exposición será el siguiente: 1º. La idea de dinámica a partir de Bergson; 2º. La obligación moral implica presión social y razón práctica; 3º. La posibilidad ética de los valores; y por último, argumentar por qué el *ethos* fraterno se constituye por una dinámica entre la obligación y los valores.

1º. Para exponer una concepción de dinámica es necesario reparar en el movimiento entre presión y aspiración que desarrolla Bergson en *Las dos fuentes...* En la filosofía moral de Bergson, la vida moral es un lugar intermedio entre la obligación moral y la aspiración mística; así, la vida moral se debate entre dos fuerzas, a saber, una fuerza de detención y conformismo—la presión social—, y por otra parte, una fuerza que exige una marcha hacia adelante y conlleva un llamado a la experiencia moral cuyo objeto será la humanidad. Así, respecto a la dinámica y movimiento de la moral, sostiene Bergson: “Repitamos una vez más que hay una cierta dificultad en comparar entre sí a las dos morales porque ninguna de los dos se presenta en estado puro. La primera ha cedido a la otra algo de su fuerza de coacción; la segunda ha impregnado a la primera con algo de su aroma. Estamos ante una serie de gradaciones o degradaciones, según recorramos las prescripciones de la moral comenzando por un extremo u otro”⁵⁵.

De esta manera, la vida moral en la cual se desarrolla la persona integral implica un movimiento, una dinámica, entre la obligación moral y la aspiración hacia la humanidad; es decir, la moral contiene detenciones, propia de la actitud del alma cerrada, y aperturas, que caracteriza la actitud del alma abierta. Mientras que la obligación moral instala en las sociedades, en forma de imperativos, cierta emoción mística, por ejemplo, la exigencia de justicia; la emoción mística, o “moral abierta”, le permite a la obligación abrir el círculo estrecho de las sociedades cerradas y tener cierta apertura a la alteridad: así, hay obligaciones universales en lo concerniente al valor de la persona y la justicia.

⁵⁵ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 59.

En fin, la dinámica entre “moral cerrada” y “moral abierta”, entre presión y amor a la humanidad, es la que configura la vida moral de la persona. La presión y la aspiración no existen en estado puro, más bien involucran un movimiento en el cual se va constituyendo la moral; sin embargo, aún en esta vida moral, siempre es posible enriquecer la experiencia moral con la aspiración y el llamado de los valores, a saber, la emoción simpática a la humanidad.

A partir de lo expuesto, es posible formular una idea de dinámica que permita entender cómo se problematiza una configuración de la fraternidad en tanto movimiento de la obligación y del valor ético. Entonces, la dinámica consistirá en fuerzas de naturaleza moral, que al complementarse mutuamente, constituyen una realidad de facto o virtualmente. De esta manera, una dinámica entre la obligación y el valor configura una fraternidad ética posible y real.

2º. Ahora bien, antes de entrar de lleno en la problemática de la dinámica entre obligación moral y valores fraternos, resulta menester retomar el tema del apartado 1 de este capítulo: la naturaleza de la obligación moral. El planteamiento acerca de la obligación moral estriba en que la obligación es una síntesis entre la presión social y la razón práctica, es decir, que del mismo modo que involucra hábitos y exigencias sociales, asimismo, implica universalización de las conductas y las acciones. De esta manera, se pueden superar los excesos de racionalismo o de irracionalismo en el tema de la obligación.

Los análisis que Bergson hace de la obligación ponen en alerta de posturas sociologistas⁵⁶ acerca de la moral. Sin embargo, Bergson se equivoca al sostener que la obligación es una fuerza biológica análoga al instinto, y que la inteligencia solamente tiene

⁵⁶ En la época de Bergson, la sociología moral significaba ciencia de las costumbres, es decir, la explicación de las acciones morales como un fenómeno social; así, comenta Gianfranco Morra: “La inutilidad de la moral teórica (ya sea biológica, psicológica o filosófica), lleva a Lévy-Bruhl a pedir su sustitución por una ciencia positiva de las costumbres capaz de describir los mores de los diversos pueblos y de las distintas épocas con la misma objetividad científica con que la química se ocupa de los elementos. Es decir, después de la <<física social>> de Comte, debe nacer una <<física moral>>, con dos grandes ramas, una <<estática>>, que analiza las costumbres éticas, y otra <<dinámica>>, que describe sus variaciones. [...] Ahora bien, la descripción debe traducirse en operatividad, en un <<arte moral racional>> capaz de enseñar y de prescribir la conducta ética, del mismo modo que el conocimiento del cuerpo humano y de su funcionamiento permite una preceptiva médica encaminada a conservar o recuperar la salud física. La capacidad preceptiva de este <<arte>> queda asegurado en virtud del carácter coercitivo del hecho ético-social. La reducción sociológica de lo <<moral>> a lo <<social>> tenía que suscitar vivas críticas por parte de quienes veían en esta teoría un peligroso reduccionismo, que negaba a lo moral toda especificidad y autonomía respecto de lo social”. Morra, Gianfranco, “Sociedad y moralidad”, en: *Educación moral, op. cit.*, p. 68-69.

un papel secundario al dar coherencia lógica y justificación a las máximas de actuación que provienen, en última instancia, de esa fuerza irracional. Si bien la presión social de la obligación es un dato de la conciencia moral, que Bergson toma de la sociología de su tiempo, la obligación está ligada a la razón en lo que atañe a su carácter universal.

La presión social en tanto coerción del yo social al yo personal, que define lo que Bergson denomina <<el todo de la obligación>>, involucra un movimiento del individuo a la sociedad y de la sociedad al individuo: “La sociedad ocupa la periferia; el individuo está en el centro. Del centro a la periferia se hallan dispuestas, a modo de círculos concéntricos cada vez más amplios, las diversas agrupaciones a las que el individuo pertenece. De la periferia al centro, a medida que el círculo se estrecha, las obligaciones se suman unas a otras y el individuo, finalmente, se halla ante su conjunto. [...] Es la sociedad la que señala a cada individuo el programa de su existencia cotidiana”⁵⁷.

El yo social, que no es una dualidad de originalidad respecto al yo personal o individual, sino que el yo social es ya una apertura al otro, se desenvuelve en su vida cotidiana desempeñando un papel dentro de la sociedad, y será un hombre virtuoso si desempeña correctamente este papel: como padre de familia, como profesionalista, etcétera. Es decir, la sociedad indudablemente impone obligaciones a los individuos para mantener el orden y la estabilidad social; sin embargo, que exista esta presión del yo social en el yo individual, no significa que la obligación sea una fuerza biológica análoga al instinto el cual subyace a las sociedades de himenópteros (hormigas y abejas)⁵⁸. La obligación tiene también una exigencia de universalidad y por ende de razón. Sólo por el carácter racional de la obligación es que la acción moral se dirigirá a la persona integral. Y por ello, la autofinalidad del imperativo categórico de Kant es irrenunciable: “El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*”⁵⁹.

⁵⁷ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 16-17.

⁵⁸ “En pocas palabras, la obligación que hallamos en el fondo de nuestra conciencia y que efectivamente, como la palabra indica claramente, nos liga a los demás miembros de la sociedad, es un lazo del mismo género que el que une entre sí a las hormigas de un hormiguero o a las células de un organismo”. Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 101.

⁵⁹ Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p.49.

La razón práctica, más que la presión infra-racional, conlleva reconocer el carácter personal de la obligación moral, por cuanto que obliga a tratar al otro como persona integral, fin en sí mismo y no un medio. El aspecto fundamental así, de la naturaleza de la obligación moral, es la razón y no la presión social; aunque lo anterior no niega el elemento social de toda obligación. Incluso en situaciones concretas, en circunstancias donde la decisión es urgente en la vida moral, pueden entrar en conflicto las exigencias sociales con el respeto de la persona. Y en este contexto, actuar moralmente será actuar conforme la razón y la autofinalidad, y no respecto a los hábitos sociales.

Ahora bien, la obligación moral tratada en su aspecto estrictamente formal, concentra el <<todo de la obligación>> y la autofinalidad de la razón práctica. El problema consiste en que la obligación moral es inseparable de los valores ético-fraternal. 3°. ¿Cuál es la posibilidad de los valores en la vida moral? En el apartado anterior se elaboró una ontología del valor, cuya estructura es básicamente un contexto valorativo y una herencia cultural. De esta manera, actuar moralmente consiste en actuar conforme a los valores. El llamado al valor ético-fraternal conlleva cumplir la vocación de la persona integral, su fin último, a saber, el de un *ethos* fraternal. La posibilidad ética del valor en la realidad, el actuar con exigencia al valor, es reconocer a la persona integral como el referente de toda fraternidad posible. Valores como la justicia, la caridad, el respeto, la solidaridad, el amor, se derivan del reconocimiento de la persona integral como fundamento ontológico y fin de la fraternidad ética.

Hay que insistir, entonces, en que la obligación está ligada al valor. La obligación y el valor son elementos distinguibles de la fraternidad, es decir, que pueden ser estudiados por separado para comprender sus características definitorias. Sin embargo, ateniéndose a la metodología bergsoniana de separar teóricamente lo que está mezclado en la realidad, ya sea la religión, la moral, la libertad, el tiempo, la memoria, para penetrar en lo esencial de esa realidad, del mismo modo, al investigar obligación y valor como elementos separados, lo que se gana es en comprensión respecto a la configuración de la fraternidad universal.

A continuación, se explicitará la dinámica entre la obligación y los valores como configuración de la fraternidad ética. La dinámica entre la obligación moral y el valor ético-fraternal constituyen la estructura moral de la fraternidad. De la misma manera que ya se han establecido los fundamentos ontológicos y los principios éticos de la fraternidad –

principios que, sin embargo, siguen en el ámbito de la ontología— ahora es menester establecer la estructura de la fraternidad en lo referente a los elementos propiamente éticos que la configuran. Así, la fraternidad es un dinamismo, un movimiento, entre la obligación, en su aspecto social y principalmente racional, y los valores en tanto herencia cultural de la humanidad. Si en Bergson existe un dinamismo entre la “moral cerrada” y la “moral abierta”, tensiones de fuerzas antagónicas y a la vez complementarias, que constituyen ese lugar intermedio que se denomina vida moral, en cambio, la fraternidad es un dinamismo complementario pero jamás antagónico entre la obligación moral y los valores fraternos.

El llamado de un valor fraterno obliga en la persona a que su conducta sea conforme al valor. El valor por sí mismo no obliga, sino que en todo caso atrae por la emoción creadora que subyace en el fondo de su existencia; pero esta atracción no es suficiente, y necesita de la obligación, de la universalización de la conducta y el reconocimiento de la persona integral. En conclusión, todo valor implica una obligación, y toda obligación implica un valor. Es un movimiento recíproco, dinámico, entre valor y obligación, el cual configura la posibilidad de una fraternidad. Esta reciprocidad entre valor y obligación es tan fundamental que toda fraternidad sería incompleta, cerrada, imposible, sin esta copertenencia entre obligación y valor.

Para terminar este apartado, se esbozará una vía para unir razón y emoción. La emoción como simpatía a la humanidad, y como esfuerzo de invención, quizá de decisión radical, para encarnar los valores en la realidad, sin embargo, puede llevar a error, pues la emoción se encuentra en una duración cualitativa donde los estados psicológicos no son diferenciables entre sí, y por ello, la emoción moral puede estar acompañada de sentimientos, pasiones y sensaciones. Aunque la emoción que ha fundado el cristianismo es el de amor al prójimo, de anhelo de justicia, y que ha sido el ambiente de grandes reformas morales y de grandes individualidades, sin embargo, en la persona esta emoción está lejos de dar una certeza absoluta acerca del actuar moral. Incluso en este sentido, incide el concepto de humanidad pánica⁶⁰, de una simpatía a la humanidad que se convierte en

⁶⁰ El concepto de humanidad pánica, y sus implicaciones, es desarrollado por Armando Rigobello: “Aquel amor de la humanidad que debería poner a salvo, sobre un plano ideal, también las acciones encaminadas a reivindicaciones particulares, se reduce a un sentimiento pánico, al abandono en cuanto abandono: a un abandono sin objeto. Desde esta perspectiva, la humanidad se presenta como un absoluto y, de igual modo que cualquier otro absoluto inmanente, o bien da lugar a un sistema metafísico cerrado, o bien se configura

permisibilidad y arbitrariedad. Por eso, la razón, en su carácter de universalidad, de deber, de autofinalidad de la persona, y dialógica, resulta indispensable ahí donde la emoción quizá no tenga el empuje necesario. Si no se puede amar a la humanidad, si la emoción del cristianismo no empuja hacia adelante, la razón sin duda obliga a reconocer en el otro una persona y actuar conforme al valor. Este tema, a saber, los vínculos entre emotividad y racionalidad en la moral, se retomarán en el siguiente apartado al tratar el problema del conocimiento del valor. Es decir, hasta aquí la estructura dinámica de la fraternidad, el movimiento complementario entre obligación y valor, ha posibilitado una comprensión acerca de la ética-fraterna en sus elementos esenciales. Falta por desarrollar la manera en que el agente moral conoce ese contexto valorativo, cómo accede a esa ontología del valor en tanto que herencia cultural.

como una estructura vacía, acompañada de un contexto emotivo pánico. [...] En una situación como la que estamos bosquejando, la <<humanidad>> acaba por identificarse con abandono a la dinámica de la estructura. La vida según la humanidad se resuelve en un vivir sin juzgar, en una renuncia a la toma de conciencia subjetiva y a la operatividad personal responsable. Nos hallamos, pues, ante una remoción del juicio y, a una con éste, ante la renuncia a una cualificación axiológica articulada, conflictiva, al menos en lo referente a aquella parte de conflictividad que toda elección implica”. Rigobello, Armando, “Humanidad y moralidad”, en: *La educación moral, op. cit.*, p. 44.

2. 4. Intuición y conocimiento de los valores

El objetivo de este apartado es abordar el problema del conocimiento de los valores. En los apartados anteriores ha quedado establecida una ontología del valor moral desde Bergson; ahora se realizará una problematización epistemológica del valor. Los valores son un llamado que se dirige a la persona integral, sin embargo, ¿en qué estriba este llamado? ¿Es una especie de aprehensión inmediata, innata, consecuencia de la fuerza misma del valor? ¿Se da simplemente por la atracción que ejercen los reformadores morales en la persona? La tesis en lo concerniente al conocimiento del valor es que la aprehensión es por una intuición, lo cual, como se ha subrayado en el capítulo anterior, no excluye a la razón sino que la complementa.

El orden de tratamiento de este apartado es el siguiente: 1°. El trasfondo teórico-práctico del emotivismo. 2°. La naturaleza de la intuición como conocimiento inmediato. 3°. Intuición y razón como vía de argumentación frente al embiste del emotivismo: i) comunidad de intuición y conocimiento de los valores, ii) intuición y racionalidad práctica.

1°. El trasfondo del emotivismo. El problema de una teoría del conocimiento que centra la facultad intuitiva y emotiva en el ámbito de la moral y de la axiología, es la consecuencia de una teoría emotivista de la moral, es decir, la concepción teórico-práctica en la cual los juicios morales y los juicios valorativos, por ende sus consecuencias prácticas, simplemente expresan emociones y preferencias del agente moral. Antes de abordar el tema acerca de la naturaleza de la intuición, en tanto conocimiento de los valores, es necesario argüir en qué estriba el emotivismo, para después establecer por qué una intuición no implica un emotivismo teórico-práctico.

En la obra *Tras la virtud*, Alasdair MacIntyre, partiendo de que se ha perdido la comprensión de la moral en el ámbito teórico y práctico, sostiene que el emotivismo, que el yo emotivista, es la consecuencia lógica e histórica necesaria del yo moderno. Así, MacIntyre caracteriza el emotivismo de la siguiente manera:

El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo. Por supuesto, algunos juicios particulares pueden asociar los elementos morales y los fácticos.

<<El incendio destructor de la propiedad, es malo>> une el juicio fáctico en cuanto a que el incendio destruye la propiedad, con el juicio moral de que incendiar es malo. Pero en tal juicio el elemento moral siempre se distingue claramente del fáctico. Los juicios fácticos son verdaderos o falsos; y en el dominio de los hechos hay criterios racionales por cuyo medio podemos asegurar el acuerdo sobre lo que es verdadero y lo que es falso. Sin embargo, al ser los juicios morales expresiones de sentimientos o actitudes, no son verdaderos ni falsos. Y el acuerdo en un juicio moral no se asegura por ningún método racional, porque no lo hay⁶¹.

En lo que respecta al juicio de valor, es decir, predicar que algo es bueno o malo, siguiendo la línea del emotivismo, no significa nada en tanto contenido fáctico, puesto que sólo expresa sentimientos, gustos, actitudes, preferencias del sujeto moral. El emotivismo es una teoría moral que surge en el contexto de la filosofía analítica, y se basa en la distinción clara entre oraciones con significado, a las cuales se les puede aplicar un criterio de verdad y de falsedad, y las oraciones sin significado fáctico, como los juicios morales. De esta manera, desde el ámbito del conocimiento, es imposible sostener juicios morales que hagan referencia a un valor universal.

Sin embargo, el emotivismo no es solamente una teoría ética en el contexto de la filosofía analítica⁶², sino que está vinculada con una práctica moral donde el yo, sujeto moral, actúa según sus propias emociones, sus más íntimas convicciones, las cuales pueden ser compartidas, pero al fin no es dado considerar valores y normas universales para todos los agentes morales. Así, el yo emotivista contemporáneo es un yo fragmentado, un yo que oscila entre diversas posturas morales, sin ser plenamente consciente de ello. En este sentido, el emotivismo es una forma de relativismo moral, que niega la posibilidad de valores universales.

⁶¹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 26.

⁶² En la filosofía continental, también hay propuestas éticas emotivistas de una índole muy distinta a la elaborada por los analíticos como Alfred J. Ayer, B. Russell, G. E. Moore: “Pero esto no sólo es verdadero para la filosofía analítica. También se cumple para algunas filosofías morales de Alemania y Francia a primera vista muy diferentes. Nietzsche y Sartre despliegan vocabularios filosóficos que son muy ajenos al mundo filosófico angloparlante; y difieren entre sí en estilo y retórica, como también en vocabulario, tanto como difieren de la filosofía analítica. [...] Los dos concibieron su tarea como parte de la fundamentación de una nueva moral, pero en los escritos de ambos su retórica – muy diferente la una de la otra– se vuelve opaca, nebulosa, y las afirmaciones metafóricas reemplazan a los razonamientos. El Superhombre y el Marxista-Existencialista sartriano de sus páginas pertenecen más al bestiario filosófico que a una discusión seria”. MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, *op. cit.*, p. 38.

Una teoría cognitivista que reconozca una especie de intuición moral, por medio de la cual se conozcan valores en principio accesibles para todos, es muy probable que esté inscrita en un emotivismo teórico-práctico, ya que no es probable que haya un criterio para determinar que la intuición moral de una persona sea más válida que la intuición de otra persona. Y la práctica moral estaría penetrada de arbitrariedad, identificable con el sentir personal. Debido a esto, resulta indispensable una discriminación de la naturaleza de la intuición, y sólo así se podrá sostener, negativamente, que la intuición en vez de proporcionar un suelo firme de conocimiento del valor, más bien termina por ser una forma de relativismo moral; relativismo moral no como postura de total desvinculación dialógica entre los valores-culturales, pues incluso en una descripción relativista de la moral, existen acuerdos.

2°. La naturaleza de la intuición. Ahora bien, en el breve ensayo *Introducción a la metafísica*, Bergson expone el programa de su filosofía, ensayo que se complementa con las dos Introducciones al libro *Pensamiento y movimiento*, a saber, la posibilidad de una metafísica como ciencia de la duración. La metafísica se abre camino, superando la crítica kantiana, cuando hace un tratamiento adecuado de su objeto, esto por medio de la intuición; sostiene Bergson: “Llamamos intuición a la *simpatía* por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable”⁶³. Así, la intuición es una simpatía, cierta comunicación directa, inmediata, del objeto al que se dirige.

A partir de Bergson, la naturaleza de la intuición consiste en un conocimiento inmediato, una aprehensión directa, del mundo de los valores fraternos. Y esta intuición involucra emoción, porque es una respuesta al llamado que hacen los valores, al experimentar la emoción cuyo objeto es la humanidad. Al instalarse en esta emoción, de empuje y marcha hacia adelante, actitud del alma abierta hacia la humanidad, en el reconocimiento a la persona integral como el valor fundamental, surge la intuición de los valores como la justicia, la caridad, la dignidad. Es decir, hay una simpatía con los valores, debido a la emoción, la cual hace actuar conforme a los valores, con conocimiento de los valores.

⁶³ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, en: Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica. La risa*, Porrúa, México, D. F., 2004 (4ª. ed.) p. 7

3°. Intuición y racionalidad práctica. La intuición emotiva no es ajena a la razón, y por sí misma es insuficiente, puesto que la razón es la que, en última instancia, tendrá que sopesar las intuiciones de los valores, las cuales obligan a determinada acción. Como ya se ha enfatizado, Bergson yerra en lo concerniente a su tesis acerca de que la inteligencia en la moral sólo tiene un papel secundario; por otra parte, en esta investigación, la intuición emotiva debe pasar por el tribunal de la razón. Para concluir este apartado, se desarrollarán las siguientes problemáticas: 1°. Comunidad de la intuición y conocimiento del valor; 2°. Intuición y razón como vía de argumentación frente al embiste del emotivismo.

1°. Comunidad de la intuición y conocimiento del valor. La ontología del valor a partir de la filosofía moral de Bergson, consiste en una herencia cultural, en un contexto valorativo, cuyo origen es la emoción fundada por el cristianismo y constantemente renovada. Por lo tanto, es posible reconocer una comunidad de valores, en principio comunicable y universalizables. El problema es más bien si de igual manera se puede establecer una comunidad de intuiciones, de conocimiento de esos valores. Ante intuiciones distintas, incluso contrarias, es necesario un criterio para discernir entre las intuiciones; y este criterio es la persona integral, el principio práctico de la autofinalidad, puesto que cierta intuición es más válida que otra, si y sólo si, esta intuición es universalizable y respeta el valor de la persona integral.

Aunque la intuición abre el espectro, el contexto de los valores al conocimiento, sin embargo, no es factible confiar en la pura intuición puesto que, como se ha señalado, la emotividad puede estar afectada por sentimientos y pasiones que contradigan el esfuerzo hacia la humanidad. De esta manera, si no propiamente una ceguera al conocimiento del valor, quizá sí es pertinente hablar de confusión de la intuición emotiva con otros factores. Atendiendo esto, la existencia de un contexto valorativo objetivo, implica postular la existencia de una comunidad de intuición; con la condición de que por comunidad de intuición no se entienda una atmosfera de verdad absoluta, sino de aproximaciones siempre puestas a discusión y diálogo.

2°. Intuición y razón como vía de argumentación frente al embiste del emotivismo. La intuición emotiva sin el apoyo de la razón indudablemente conduce al emotivismo en su aspecto teórico-práctico, tal como lo describe Alasdair MacIntyre y Risieri Frondizi. En un contexto ideal, donde la persona integral experimente la emoción reconocible del

cristianismo, a saber, la que ha fundado la exigencia de valores universales y que se ha propagado en la historia a través de individualidades y almas privilegiadas, la atracción y el llamado actuarían por sí solos. El asunto estriba en que, a pesar de la posibilidad mística inherente a la persona integral, es difícil y probablemente imposible, que *todas* las personas experimenten plenamente el arrobamiento de esa emoción. En todo caso, la emoción se experimenta en muchos grados, desde lo más alto que es la identificación total con esa emoción, hasta un leve pensamiento de solidaridad hacia los demás.

La intuición emotiva del valor es dialógica con la razón; las intuiciones deben sopesarse con las razones, a riesgo de extraviarse en arbitrariedades y preferencias personales. La validez de las intuiciones, vendrá dada por la razón en dos aspectos: i) universalización y autofinalidad de las intuiciones, ii) razones para justificar las intuiciones. El criterio i), significa que la intuición emotiva del valor, si cumple las condiciones de ser universalizable en la conducta que propone y estar dirigida al respeto de la persona integral en tanto fin, entonces será una intuición válida; el criterio ii) implica que ante intuiciones distintas, y sin embargo ambas universalizables y con referente en la persona como fin, deberán ser evaluadas por razones para justificarlas, por ejemplo, atendiendo a las circunstancias en que se debata el sujeto.

Los criterios propuestos, y la comunidad de intuiciones establecida, no conllevan la negación de la emoción como exigencia de acción, marcha hacia adelante y progreso, característica de un “alma abierta”; solamente tratan de proponer vías de conducta moral con vías a la ética fraterna, ahí donde la emoción, es muy débil, o está muy atenuada, pero jamás nula.

En el siguiente capítulo, el objetivo principal será el de proponer la idea de fraternidad ética como proyecto ético-social, a saber, se evaluarán los alcances del amor, la aspiración, el humanismo y el optimismo en tanto que posibilidades de una ética fraterna.

Capítulo 3. Fraternidad, humanismo y optimismo

3. 1. Mística, amor y aspiración en la filosofía moral de Bergson

El objetivo de este capítulo estriba en argumentar por qué la fraternidad ética propuesta en esta investigación no consiste en una utopía como estadio final de la humanidad, sino en un humanismo integral que debe constantemente reinventarse. Así, la fraternidad universal, la posibilidad de un *ethos* fraterno en la persona integral, no significa un ideal último al que se dirija *a fortiori* la humanidad, ya sea a través de la historia, del progreso, o de la religión. La fraternidad es una actualización siempre renovada de los valores en la sociedad, de un humanismo abierto e integral, que ponen como centro a la persona integral como referente de todo acto humano y moral: acto de amor, de respeto, de solidaridad. En fin, la fraternidad universal es una posibilidad, un devenir, un proyecto irrealizable en tanto en cuanto Sociedad fraterna y mística en lenguaje de Bergson, pero realizable en tanto proyecto humanista siempre renovado y creador. En este capítulo se llevará a cabo un diálogo de Bergson con la obra *Humanismo integral* de Jacques Maritain.

El objetivo de este apartado consiste en definir la relación entre una ética fraterna y el concepto de aspiración; así, se mostrará cómo la aspiración es la actitud ética de la persona integral hacia el universo y la realización de los valores fraternos, por lo tanto, la aspiración es en última instancia la condición de toda acción fraterna. Para realizar lo propuesto, primero se expondrá el concepto de mística en Bergson, lo cual permitirá establecer la mística como apertura a la humanidad. Posteriormente se desarrollará el tema del amor en Bergson, para precisar por qué el amor es la apertura, la reciprocidad y el reconocimiento de la persona propia y del otro. Y por último, se mostrará cómo el concepto de aspiración debe entenderse sobre la base de los conceptos de mística y amor, lo cual llevará a la consideración de la aspiración como la actitud ética fundamental de la fraternidad, o del *ethos* fraterno.

En *Las dos fuentes...* Bergson lleva a cabo una distinción metodológica entre religión estática y religión dinámica, pues aunque la religión es un movimiento entre estática y dinámica, Bergson se propone estudiar las dos formas de la religión en su pureza. Lo que interesa por ahora, es subrayar en qué estriba la diferencia entre religión estática y

religión dinámica, para desarrollar el problema de la mística en Bergson, lo cual será el punto de partida para el tratamiento del concepto de aspiración.

La religión estática cumple una función determinada en las sociedades humanas, la de poner una resistencia al egoísmo y la depresión que surge de las raíces de la inteligencia, y con ello, mantener la estructura social en tranquilidad, claro está, de las sociedades cerradas. Así, la religión estática se define en las siguientes palabras: “No tenemos, pues, más que resumir para definir esta religión en términos precisos. *Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que, en el ejercicio de la inteligencia, podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad.*”⁶⁴ Así, la religión estática cumple una función estrictamente social, y por medio de la <<función fabuladora>>, la magia y la invención de dioses, tiende a acentuar el apego a la vida por parte del individuo y su apego a la sociedad.

La religión estática es de una naturaleza muy distinta a la religión dinámica, puesto que mientras la primera es esencialmente cerrada, la segunda es abierta y su mirada se dirige a la humanidad en su totalidad. La religión dinámica es el misticismo, y principalmente el misticismo cristiano, ya que el misticismo de otras religiones antiguas ha sido contemplativo y he dejado de lado el valor de la acción, que caracteriza al misticismo cristiano. En este sentido, el misticismo completo no es solamente el arrobamiento, el éxtasis y la contemplación de una verdad, en todo caso lo anterior es un estado preparatorio, sino que es la acción, el llevar a cabo las más grandes empresas, en última instancia, la identificación de la libertad del alma mística con la acción de Dios. De esta manera, el elemento fundamental del misticismo es la acción:

El misticismo completo es, efectivamente, el de los grandes místicos cristianos. Por el momento, dejemos de lado su cristianismo y consideremos en ellos la forma sin la materia. No hay duda de que la mayoría de ellos ha pasado por estados parecidos a las diversas culminaciones del misticismo antiguo. Pero no ha hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tensarse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique; una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos y de su vitalidad acrecentada se ha desprendido una energía, una audacia y un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que hicieron, en el dominio de la acción, un San

⁶⁴ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 259.

Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina, un San Francisco, una Juana de Arco y tantos otros.⁶⁵

Lo que interesa del misticismo cristiano en estos planteamientos no es precisamente el contenido cristiano de la mística, es decir, la representación de un Dios y el conocimiento de una teología, más bien la vitalidad que existe en la fuente misma de la mística, que es una vida de acción y de empresa, de progreso y de marcha hacia adelante. De este modo, la mística es una apertura a la humanidad a través de la acción, puesto que la acción que se delimita en la mística completa se dirige a la persona integral, aun cuando el espacio real de la acción esté limitado por las circunstancias concretas.

El otro elemento que se debe reconocer en la mística cristiana es el amor; la acción que delinea la mística es una acción de amor, de reconocimiento y reciprocidad hacia la persona integral. Sin embargo, en el misticismo completo existen dos formas de amor, a saber, el amor cósmico y el amor moral, que si bien están unidos, para efectos de esta investigación hay que separar y dirigir la atención especialmente al amor moral.

En lo concerniente al amor cósmico en Bergson, hay que reparar en que la significación última de *elan* vital y de la especie humana, así como del universo, radica en un acto de creación de amor por parte de Dios, ya sea entendiendo a Dios como un ser trascendente o como la energía misma del acto creador. Así, a partir de una prolongación filosófica de la experiencia mística, Bergson sostiene que el sentido absoluto de la vida, de la creación, es que Dios ha creado el universo para que existan seres dignos de su amor, y por ello la humanidad es la razón de ser de la vida, sin considerar la hipótesis de que existan otros seres dignificados por el amor divino: “Ésta será la conclusión del filósofo que atiende a la experiencia mística. La Creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para tomar seres dignos de su amor”⁶⁶.

El amor cósmico implícito en la filosofía de la religión de Bergson conduce al problema de la existencia y naturaleza de Dios, además de los argumentos para establecer que la experiencia mística es una experiencia válida. A partir de este amor universal, el amor místico hacia la humanidad es una consecuencia de ese amor, pues el amor del alma

⁶⁵ *Ibid.*, p. 288-289.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 324.

mística a la humanidad, el auténtico amor, es el de Dios a la humanidad a través de la alma mística. Ahora bien, es posible separar entre el amor cósmico y el amor propiamente moral del misticismo. Si bien el amor cósmico sigue una dirección ascendente y descendente, de Dios hacia la humanidad, aceptar la postura de que el universo es un acto de amor implica compromisos que no se asumirán, pues en esta investigación el problema no es el de la existencia y naturaleza de Dios y de Cristo, sino de la herencia moral que ha fundado el cristianismo. Así, la mística es la acción llena de vitalidad, de energía dispuesta a la transformación moral, que está ligada a un acto de amor que se puede definir como de amor ética, a saber: el reconocimiento, la reciprocidad y la apertura a la persona integral.

El amor como apertura a la persona integral, característica de la mística de acción, mística que en principio puede ser experimentada por toda persona, es una vitalidad moral, es decir, un exceso de vida ética, que consiste en reconocer a la persona como el valor absoluto y por ende al universo de valores fundados desde la persona integral. De esta manera, habiendo esclarecido los conceptos de mística y amor, a saber, la mística como exigencia de acción y el amor como apertura a la persona integral, es necesario reparar en el concepto de aspiración que en su interior lleva las notas características de la mística y del amor.

La mística en el sentido de la acción es un movimiento a la realización, actualización, de los valores fraternos en la realidad moral, cuyo núcleo es la persona. Así, la plenitud mística es la acción ética-fraterna, que al estar encaminada a la persona integral, por lo tanto, es ya una aspiración moral a la humanidad, o a la fraternidad. La aspiración, entonces, consiste en la actitud o disposición ética de la persona hacia la acción fraterna, que necesita de una mística de acción, a saber, de una vitalidad moral que debe darse, expandirse, emprender las más grandes empresas, como por ejemplo el anhelo de la justicia. El primer acercamiento al concepto de aspiración es precisar lo que de mística hay en él, es decir, la exigencia de acción y la energía de la voluntad moral que no es la del alma cerrada, sino una vitalización propia del alma abierta.

Ahora bien, la mística en tanto que acción, dejando de lado el amor cósmico y divino, es un amor a la humanidad, pero no de una humanidad abstracta, estrictamente general, sino de la humanidad concreta, la cual se define en la persona integral; incluso, más adelante en este mismo capítulo, se hablará de un humanismo integral y abierto, que

implica una disposición ética-fraterna del sujeto, y no del abstracto universal y racional. Como ya se ha señalado, el amor moral es el reconocimiento de que el otro no es un medio, sino un fin en sí mismo, una persona, y que este ser personal es el centro de todos los valores, de una ontología del valor desarrollada como herencia cultural que tiene su fuente en el cristianismo.

Así, el concepto de amor permite configurar el concepto de aspiración, que involucra una vitalidad de acción, necesariamente mística, y una apertura, incluso descubrimiento, de la persona integral en el yo íntimo y en la otredad. En fin, la aspiración es la actitud ética radical, la cual constituye el camino a la fraternidad; la aspiración es la libertad de realizar los valores fraternos en el mundo, en lo social y en todas las dimensiones del ser humano, en la plena identificación de la persona integral.

La aspiración consiste en la espera de una sociedad fraterna, de un ideal quizá irrealizable; pero la aspiración no se conforma con el ideal meramente representado, pues la aspiración no es pasiva; es activa e incluso activa, ya que trata de que los valores fraternos sean los referentes últimos de la conducta y de la vida moral. Aunque la aspiración sabe que una Sociedad fraterna es un ideal irrealizable, sin embargo, debido a su naturaleza inconforme, busca siempre el modo de abrir el ámbito de los valores fraternos a las dimensiones morales, sociales e incluso políticas en que se debate la persona integral.

Mística y amor son los elementos constitutivos de la aspiración; actitud ética-fraterna radical, que implica acción y apertura, realización y reconocimiento, conocimiento y vitalidad moral. Para terminar este apartado, hay que esclarecer cómo se relaciona el concepto de aspiración con la propuesta de una ética fraterna.

La persona integral, en sus dimensiones ontológicas de temporalidad, corporalidad y libertad, es el fundamento ontológico de la fraternidad, y asimismo, en cuanto a la vocación propia de la persona, el principio de la fraternidad. La aspiración implica la libertad y la vocación, ya que involucra cumplimiento a éstas dimensiones de la persona integral. Cuando la libertad está orientada a los valores, y la vocación o fin último de la persona se realiza plenamente en la acción, es la aspiración la que permea la totalidad de la persona, considerada como la actitud ética radical.

Ahora bien, en lo que respecta a los vínculos entre razón, conocimiento y aspiración, es necesario establecer dos momentos de la aspiración. El primer momento es

anterior a la razón y al conocimiento, es decir, anterior a la obligación y a la intuición de los valores. De esta manera, es posible una actitud ética radical independiente de la obligación y del conocimiento, que se lleve a cabo por la sola emoción, el amor y la mística, pero este momento de la aspiración es difícil y acaso confundible con un emotivismo, sin embargo, de actos buenos, y es propia de los santos y héroes morales. El otro momento de la aspiración, si bien no es estrictamente anterior o posterior a la razón y la intuición, es inseparable de la obligación y del conocimiento de los valores. De este modo, el amor y la mística que constituyen la aspiración, contienen un elemento de obligación racional y un conocimiento de los valores, aunque en la acción no se detenga a una reflexión o análisis de los elementos que contiene.

La aspiración se dirige a los valores, no en una actitud pasiva y contemplativa, sino de realización, actualización y acción. La intuición del valor no lleva a la acción plenamente, involucrando para ello la obligación; incluso, en la dinámica de obligación y valor es todavía posible que la persona no se movilice, no actúe. Pero en el momento de la aspiración, cuando la persona tiene la libertad, la vitalidad moral, digamos la excedencia de energía, la acción ética-fraterna es inevitable, parecido a un impulso, pero ligado a la razón y la intuición del valor.

En resumen, la aspiración es la actitud ética radical, la actitud plenamente fraterna, que liga la libertad y la vocación, la emoción y la mística, la razón y el conocimiento, hacia la consecución de la fraternidad, en la constitución del *ethos* fraterno. La posibilidad de la fraternidad se cifra en el alcance de la aspiración, a saber, en la medida en que la persona integral pueda descubrir la aspiración en sí misma.

3.2. Fraternidad, humanismo integral y optimismo

En este apartado se desarrollarán dos líneas de investigación: primero, el diálogo entre el concepto de fraternidad ética y la obra *Humanismo integral* de Jacques Maritain, lo cual permitirá sostener por qué la fraternidad es un ideal histórico concreto; segundo, se mostrará en qué consiste el optimismo bergsoniano en su aspecto metafísico y moral. De esta manera, se configurará la idea de una fraternidad en tanto que humanismo integral y optimismo.

La fraternidad considerada como humanismo integral, es distinta del humanismo teocéntrico y del humanismo antropocéntrico de la modernidad ilustrada. El humanismo teocéntrico característico de la edad media centra a Dios como el principio que rige la totalidad de la vida humana e implica una idea de fraternidad estrictamente cristiana, de la que se aparta esta investigación, puesto que tiene como núcleo fundamental la paternidad de Dios, el dogma y la hermandad religiosa: “La primera de las señaladas reconoce que Dios es el centro del hombre, implica la concepción cristiana del hombre pecador y redimido, así como la concepción cristiana de la gracia y de la libertad, cuyos principios hemos recordado”⁶⁷ Y la idea de fraternidad que se ha esbozado, aunque en cierta medida basada en valores esencialmente cristianos, sin embargo, no se preocupa de la naturaleza de Dios, Cristo y la Iglesia.

El humanismo antropocéntrico propio de la modernidad ilustrada tiene como centro de verdad universal al ser humano, es decir, a la naturaleza racional del ser humano, y desconoce la dimensión emocional de la vida moral y personal: “[...] cree que el hombre mismo es el centro del hombre y, por ello, de todas las cosas. Implica una concepción naturalista del hombre y de la libertad”⁶⁸. El humanismo ilustrado conlleva en su interior la concepción de una fraternidad racional, estrictamente política, la cual históricamente ha generado violencia a la par que ha acentuado un *ethos* fraterno nacionalista.⁶⁹

⁶⁷ Maritain, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1996, p. 30.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 30.

⁶⁹ Respecto al *ethos* fraterno de la revolución francesa, J. Ratzinger dice lo siguiente: “Por lo demás, es preciso recordar a este respecto que el programa de la Ilustración, precisamente a partir de su realización en la Revolución francesa, fue desmentido decididamente porque supo distinguir demasiado drástica y sanguinariamente entre el círculo interior fraterno de los revolucionarios y la lucha externa contra los no revolucionarios, cosa que también el liberalismo, como herencia de la ideología ilustrada, supo establecer en

De esta manera, el humanismo integral característico de la fraternidad ética que se propone, es diferente de la fraternidad cristiana puesto que parte de la premisa de la secularización, aun reconociendo la impronta histórica de los valores cristianos; y del mismo modo, es crítico del humanismo antropocéntrico ya que acentúa la persona integral en oposición al sujeto racional, conforme a una actitud ética radical que trata de superar las consecuencias negativas del humanismo moderno.

El fracaso del humanismo antropocéntrico es lo que Jacques Maritain define como la tragedia del humanismo, a saber, el olvido de las dimensiones espirituales de la persona frente al Estado, la razón y la naturaleza, y el resentimiento al universo de los valores de tradición cristiana. Así, el exceso de la racionalidad y del optimismo científico, culminan en la tragedia del humanismo: el naturalismo darwiniano, la metafísica naturalista de la psicología de Freud y el comunismo ateo⁷⁰. Si bien J. Maritain sostiene en su obra *Humanismo integral* que el verdadero fracaso del humanismo es la tragedia del hombre y de Dios, sin embargo, las posibilidades de un nuevo humanismo están basadas en el reconocimiento de la persona como referente de los valores ético-fraternal, y de su anhelo, dimensión espiritual y sobrenatural, de trascendencia a Dios y a la ciudad eterna. Para efectos de esta investigación, solamente se atenderá el aspecto de la persona integral en su dimensión espiritual, a saber, de temporalidad, libertad y valores, dejando de lado su acepción sobrenatural y eterna, puesto que la fraternidad hasta aquí esbozada, si bien está abierta al cristianismo, no es estrictamente cristiana.

La nueva posibilidad de la fraternidad ética, en tanto en cuanto humanismo integral, está cifrada completamente en la persona integral. La persona integral es el universo donde los valores ético-fraternal cobran toda su significación, y de donde surge aquella iniciativa radical, actitud ética-fraterna por excelencia, denominada aspiración, con las energías morales que ella conlleva: amor, mística, conocimiento. De esta manera, en lo concerniente al humanismo integral de la persona, Maritain sostiene lo siguiente:

la masonería al instaurar un círculo fraternal interno y jerarquizado”. Ratzinger, Joseph, *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 34.

⁷⁰ Para una aclaración de la tesis de Jacques Maritain respecto a la tragedia del hombre y de Dios, cfr. Maritain, Jacques, *Humanismo integral*, *op. cit.* p. 31-35.

Este nuevo humanismo, sin común medida con el humanismo burgués y tanto más humano cuanto no adopta al hombre, sino que respeta, real y efectivamente, la dignidad humana y reconoce derecho a las exigencias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna. Si reclama de los hombres el sacrificarse, no es al dinamismo o al imperialismo de la raza, de la clase o de la nación; sino a una mejor vida para sus hermanos y al bien concreto de la comunidad de las personas humanas. La humilde verdad de la amistad fraterna ha de pasar —a costa de un esfuerzo constantemente difícil y de la pobreza— al orden de lo social y de las estructuras de la vida común. Por ello, tal humanismo es capaz de engrandecer al hombre en la comunión; y por ello no podría dejar de ser un humanismo heroico.⁷¹

El humanismo integral fundamentado en la persona integral reconoce la dimensión creativa de la persona, es decir, el esfuerzo constantemente renovado de orientar su libertad al llamado de los valores, de cumplir su vocación, al realizar los valores en la vida concreta y moral. No es el mundo de la abstracción, de leyes universales que sacrifican lo concreto, sino que hay una invención y una actitud, a saber, la aspiración de llevar a cabo el ideal de la fraternidad, de actuar conforme a los valores ético-fraternos; y esta actitud no puede dejar de ser heroica, pues implica un *ethos* fraterno que no disiente de su vocación.

El fracaso del humanismo, desde sus inicios clásicos en el renacimiento hasta la revolución francesa y la ilustración, ha llevado a la miseria de la persona integral, la cual en la fraternidad ética y el humanismo integral, reivindica su puesto central en las dimensiones ontológicas y éticas de la vida humana. Así, la fraternidad de valores en tanto que humanismo integral, consiste en reivindicar a la persona integral como referente del llamado ético-fraterno, de la aspiración, de la justicia y del valor.

Ahora bien, el humanismo integral y la fraternidad ética, en lo tocante a sus posibilidades y alcances sociales, considerados como proyectos-ideales, deben pensarse según la duración y el porvenir, lo que Maritain denomina: realización del ideal histórico concreto. El ideal histórico concreto no es utópico, puesto que contiene en sí la dimensión temporal del futuro, a saber, es un proyecto ético-social de perfeccionamiento que se realiza

⁷¹ Maritain, Jacques, *Humanismo integral*, *op. cit.*, p. 15.

constantemente, no en un objeto inmediato, sino que está abierto al porvenir. El ideal histórico concreto es un ideal realizable, que exige de la persona integral un movimiento de creación y de vocación fraterna, en fin, de la aspiración.

El verdadero sentido de la realización de un ideal histórico concreto estriba en que su formación es incesante, que implica un progreso continuo, debido a las exigencias de la libertad orientada a los valores fraternos; si bien no se puede reconocer un estadio final de la fraternidad ética, sí es posible vislumbrar qué condiciones deben cumplirse para que este ideal concreto se vaya realizando en la vida moral, social y política, considerando que el esfuerzo, que la aspiración de realización, no tiene un fin predeterminado, es decir, no está en el terreno de la escatología. Así, respecto al ideal histórico concreto y de su distinción con la utopía, Jacques Maritain sostiene lo siguiente:

Téngase en cuenta que cuando hablamos de la *realización* de un ideal histórico-temporal hay que tomar estas palabras en su verdadero sentido. Un ideal histórico concreto no puede ser nunca realizado como un término, como una cosa hecha (de la que pueda decirse: “se acabó; descansaremos”), sino sólo como algo en movimiento, como una cosa en vías de realización y siempre por realizar (como un ser vivo, desde que nace, se va formando incesantemente). ¿En qué momento tiene lugar la “realización” de ese ideal, su “instauración”? Cuando pasa la línea de la existencia histórica, cuando nace la existencia histórica, cuando empieza a ser reconocido por la conciencia común y a desempeñar una función motriz en la obra de la vida social. Antes se estaba preparando, después seguirá realizándose. Ya hemos llamado la atención sobre la diferencia que existe entre una *utopía* y un *ideal histórico concreto*. Una utopía es precisamente un modelo que ha de ser realizado como término y punto de reposo—y es irrealizable. Un ideal histórico concreto es una imagen dinámica que ha de ser realizada como movimiento y como línea de fuerza, y por eso mismo es realizable. De aquí que pueda estar lejana su realización, y sin embargo servir desde luego de punto de mira e inspirar, durante un periodo de preparación que puede ser muy largo, una acción proporcionada a la vez, en cada instante, al fin futuro y a las circunstancias presentes.⁷²

De esta manera, la fraternidad ética, considerada como un humanismo integral cuyo centro es la persona integral, consiste en la aspiración a un ideal que debe realizarse en el

⁷² *Ibíd.*, p.195

tiempo y la historia, no en cuanto utopía inmóvil, estacionaria, sino en tanto que un dinamismo en el cual la persona debe llevar a cabo acciones éticas-fraternas que cambien lo social. Es una realización que está dándose, pues involucra la creación y la libertad. Sin embargo aunque la fraternidad ética es una empresa difícil, no hay que pensarla como irrealizable, meramente discursiva que implique simplemente estados de ánimo afectivos, lo que en el capítulo anterior significaba concepto de humanidad pánica.

Ahora bien, la fraternidad de valores planteada en el transcurso de esta investigación, cuyo núcleo central son la persona integral y la aspiración hacia la realización de los valores, conlleva una idea de optimismo ético, de optimismo respecto al futuro de la humanidad, en la plenitud del *ethos* fraterno. Así, es necesario mostrar en qué consiste el optimismo de la fraternidad ética y cuál es la posibilidad de ese optimismo.

Las formas del optimismo bergsoniano son las siguientes: metafísico, místico-religioso y ético-técnico. El optimismo metafísico bergsoniano consiste en que la vida, la evolución, el espíritu y la memoria, significan plenitud frente a la nada, el caos, la muerte. De esta manera, el optimismo metafísico es la muerte de la muerte, la nada de la nada: “La muerte de la muerte y la nada de la nada significan, para decirlo de una vez, el fracaso del fracaso y la derrota del derrotismo”⁷³. En fin, y siguiendo los análisis de Vladimir Yankelevitch, el optimismo metafísico bergsoniano concluye en que el alma es independiente del cerebro-cuerpo, que la nada es una pseudo-idea, un falso problema, y que la muerte es una simple transformación radical de la vida.⁷⁴

El optimismo místico-religioso trasciende el ámbito mismo de la ética, pues su fuente está en la alegría, en el amor de Dios hacia la humanidad. El optimismo místico es entrega, pues su fuente es Dios y no ve en las dificultades y los obstáculos sino un falso entendimiento, una detención.⁷⁵

⁷³ Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 360.

⁷⁴ “¡Recordad la *Evolution créatrice* y el final ético de su tercer capítulo, en el que se compara a la humanidad con una caballería al galope, cuya carga irresistible puede tirar por tierra muchos obstáculos, y aun quizá la muerte! ¿Y si, por casualidad, la muerte, es decir, la nada por excelencia, no fuese más que el pseudo-problema por excelencia, algo como una hiperaporía de Zenón, engendrada por el desconocimiento de la mutación y por la ausencia de simplicidad; y si la muerte no fuese más que un mal entendido?”. Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 359.

⁷⁵ “El hombre alegre no debe tener, sino que debe dar, no tiene que ahorrar sino que debe gastar, no se debe administrar, sino que se ha de sacrificar. Este hombre está literalmente loco de alegría, pues su gozo es una locura, una sabia locura, mucho más sabia, ciertamente, que la loca sabiduría racional del principio de

El optimismo metafísico y místico-religioso en la filosofía de Bergson lleva al problema directo de la probabilidad en metafísica respecto a la naturaleza y existencia de Dios, y de la inmortalidad del alma. Para Bergson estos problemas deben resolverse en el ámbito de la experiencia, precisamente en la experiencia de los grandes místicos cristianos y en el estudio de la memoria. Sin embargo, el optimismo que interesa es lo que Bergson denomina la ley del doble frenesí, a saber, el optimismo propio de la “moral abierta”, de la sociedad abierta, en lo concerniente al avance de la técnica. Precisamente, la fraternidad ética propuesta implica una concepción optimista de la ética respecto al avance técnico, puesto que la técnica debe liberar las energías libres y creativas de la persona integral.

La ley del doble frenesí⁷⁶ significa que la técnica y la mística son dos tendencias históricas y sociales que han evolucionado separadamente hasta el punto del frenesí; es decir, que estas dos tendencias antagónicas se han desarrollado independientemente una de la otra, aunque por la ley de dicotomía⁷⁷ surgen de un mismo principio esencialmente místico. Así, la modernidad ha propiciado el avance de la técnica, de la industria, al punto en que resulta indudable el progreso que la ciencia y la técnica han puesto en la civilización; el problema de esta tendencia es que, nacida de un impulso místico, sin embargo ha llegado al punto del frenesí, creando así necesidades artificiales, un amor al placer y al lujo, y el anhelo de diversión.⁷⁸

De esta manera, la tendencia mística de simplicidad y ascetismo, que fue la que predominó en la edad media⁷⁹, cedió su lugar al impulso técnico; o más bien, la mística

economía y de conservación. [...] La alegría es, pues, el síntoma de un Más, la alegría es, literalmente, el estado de gracia, es decir, la eferencia puramente creadora sin contragolpe, ni segundos pensamientos, ni rodeos de reflexión”. Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 361.

⁷⁶ “Y proponemos llamar ley del doble frenesí a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser proseguida hasta el final – ¡como si hubiera un final!–.” Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión, op. cit.*, p. 378.

⁷⁷ “[...] llamaremos ley de dicotomía a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple”. *Ibíd.*, p. 377-378.

⁷⁸ “Sin discutir los servicios que ha prestado a los hombres desarrollando ampliamente los medios de satisfacer sus necesidades reales, le reprocharemos el haber estimulado en exceso las artificiales, haber impulsado el lujo, haber favorecido las ciudades en detrimento del campo, en fin, haber aumentado la distancia y transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo. Todos estos efectos, desde luego, podrían corregirse y la máquina no sería entonces sino la gran bienhechora”. *Ibíd.*, p. 391.

⁷⁹ “De hecho, es a partir del siglo quince o dieciséis cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la edad media había predominado un ideal ascético. No es preciso recordar las exageraciones a que había conducido: ya había habido frenesí. Se dirá que este ascetismo estuvo limitado

llamó a la técnica para liberar al ser humano de las necesidades de la tierra, aunque en el frenesí de la técnica aquél propósito inicial fue abandonado por el lujo y el placer. Ahora bien, a partir de la ley del doble frenesí, la técnica moderna le abre el camino a un nuevo impulso místico, que implica una renovación ética y espiritual de la vida.

El optimismo bergsoniano respecto a la técnica consiste en que el desarrollo de la técnica conlleva la posibilidad de que nuevas energías morales surjan en la humanidad, potenciando fuerzas que se abocarán al bienestar de la humanidad, es decir, que el impulso técnico conlleva un impulso fraterno. Sin embargo, la ley del doble frenesí no implica un determinismo histórico, sino que la humanidad debe decidir el centrar sus energías en una renovación moral y cultural, que la misma técnica ha establecido como una posibilidad.

Como ya se ha señalado, las tendencias divergentes de la mecánica y la mística tiene origen en una sola tendencia que es de esencia mística; en este sentido, la mecánica, es decir el desarrollo de la técnica y la industria, es consecuencia de la necesidad de liberar al ser humano de las necesidades de la tierra para después elevar el alma a la libertad del espíritu, a saber, de la caridad. Así, en la civilización técnica actual, subyace la posibilidad de un misticismo-ético, en fin, de la revitalización de una aspiración ética-fraterna. Las condiciones de existencia del ser humano, si sabe reconducir las fuerzas técnicas a la ética, involucran una renovación ética-fraterna: fraternidad y humanismo integral.⁸⁰

Ahora bien, el optimismo bergsoniano frente a las posibilidades éticas de la técnica, no es un optimismo ilustrado, que cifre el bienestar de la humanidad en la razón y el progreso ilimitado de la ciencia. Si bien Bergson reconoce que el avance del saber científico es ilimitado, sin embargo, piensa que la renovación espiritual de la humanidad vendrá por un esfuerzo místico que el conceptualiza como caridad, simplicidad y alegría. La postura por la cual se opta en lo referente al optimismo bergsoniano radica en que la

a un pequeño número, y con razón. Pero del mismo modo que el misticismo, privilegio de unos pocos, fue vulgarizado por la religión, así el ascetismo concentrado, que sin duda fue excepcional, se diluyó para la mayoría de los hombres en una indiferencia general hacia las condiciones de la existencia cotidiana". Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, *op. cit.*, p. 319.

⁸⁰ Respecto a la relación entre mecánica y mística, Bergson nos dice lo siguiente: "Ahora bien, en ese cuerpo desmesuradamente desarrollado, el alma sigue siendo lo que era, demasiado pequeña ahora para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo. De ahí el vacío entre uno y otra. De ahí los tremendos problemas sociales, políticos, internacionales, que constituyen otras tantas definiciones de ese vacío y que, para llenarlo, provocan hoy tantos esfuerzos desordenados e ineficaces: serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez, moral. Así pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística". *Ibíd.*, p. 394.

técnica abre posibilidades a la realización de la fraternidad; no se sostiene aquí una recuperación de la *humanitas* frente a la técnica, más bien, sí se afirman las potencialidades ética-fraternas a partir de la técnica, solidarizada con la aspiración a los valores fraternos.

La relación entre fraternidad y optimismo estriba en que el *ethos* fraterno en la persona integral es un ideal realizable, y precisamente los beneficios de la técnica tienen un papel ineluctable en esta realización. Partiendo de la postura bergsoniana de que la tendencia técnica ha llegado a un frenesí que llama a la mística, en fin, a la aspiración, es que el porvenir de la humanidad está abierto a una fraternidad universal, de valores. Así, la preocupación que en esta investigación se tiene respecto a la técnica no es de orden estrictamente ontológico como en Heidegger, sino principalmente ético, al establecer que la técnica posibilita concentrar las energías de la humanidad en la vocación fraterna. De esta manera, el optimismo es la inserción de la técnica en la problemática de los valores fraternos.

La fraternidad resulta inseparable del humanismo integral y del optimismo ético. La fraternidad ética, universal, reconoce como referente de los valores a la persona integral; y por ello es un humanismo integral, el cual en tanto que realización de un ideal histórico concreto está abierto al futuro, y es diferente a la utopía en cuanto que sus probabilidades son reales. Asimismo, la fraternidad implica un optimismo respecto a la técnica; sin embargo, este optimismo está cifrado totalmente en la decisión de que la persona integral, y la humanidad, oriente su vida hacia los valores fraternos, apoyado en una conversión ética de la técnica.

Para terminar este apartado se realizará una vinculación entre el optimismo y la aspiración, es decir, entre la posibilidad de renovación ética de la cultura y el esfuerzo por llevar a cabo ésta renovación a partir de la actitud radical denominada aspiración. El optimismo ético implica una renovación cultural y espiritual de la humanidad; la renovación cultural significa instaurar una cultura de valores ético-fraternos, a saber, que existan referentes universales de acción moral cuyo cumplimiento responda al llamado y vocación de la persona integral.

Así, la renovación cultural⁸¹, el optimismo ético, conlleva una acción individual y una comunidad valorativa, puesto que la ética es personal y social; de esta manera, la acción fraterna surge de la persona integral, la cual, a partir de la acción moral posibilita la creación de una cultura de valores ético-fraternal, ya que tanto la persona como la cultura deben atender el llamado de los valores heredados por la energía moral del cristianismo.

La renovación ética de la cultura, es la apertura de la humanidad conforme a los valores ético-fraternal, en el esfuerzo constante por instaurar estos valores en todas las dimensiones de la vida moral y social. Asimismo, la renovación ética implica una renovación espiritual, a saber, la centralidad de la persona integral, en la dimensión ontológica de la libertad y el compromiso, y el cumplimiento del *ethos* fraterno en la conversión hacia los valores fraternos. Renovación cultural y espiritual, cifrados en el optimismo, pues el optimismo está abierto al porvenir, a la realización histórica, a la posibilidad de una cultura fundada en la persona integral y en los valores que configuran una fraternidad universal.

Ahora bien, el optimismo ético y el humanismo integral son proyectos históricos, abiertos a la novedad y la creación individual, que configuran la renovación ética y espiritual de la humanidad, en tanto que la vocación de la persona integral es la formación del *ethos* fraterno, y por tanto, la vocación de la cultura consiste en realizar el *ethos* fraterno general, es decir, que la cultura se fundamente en los valores, en fin, hacia la constitución de una cultura ética, de un humanismo integral.

La actitud ética radical, la aspiración, pensada como el anhelo de realizar los valores en el mundo, es una postura optimista y de renovación por la cual la persona integral responde a su vocación, a la conversión de vivir éticamente en el mundo. Así, la aspiración es una acción de renovación, de energía ético-fraterna, en tanto que apuesta por la

⁸¹ En los ensayos reunidos en la obra *La renovación del hombre y la cultura* Edmund Husserl sostiene que la renovación de la cultura configura una cultura de la razón, de la filosofía universal. Sin embargo, estos ensayos muestran una grave preocupación ética, puesto que la fenomenología implica el conocimiento que la razón expone acerca de valores éticos en el plano individual, y del mismo modo, exige una cultura que posibilite el conocimiento ético. Así, la ética fenomenológica que Husserl expone en estos ensayos, hablan de una cultura de la razón, de la fenomenología como ciencia universal, y funda la renovación de la cultura en el conocimiento de la razón. Sin embargo, en esta investigación, a partir de Bergson, se sostiene que la renovación no sólo es racional, sino que involucra el amor y la mística, en la aspiración.

realización del carácter fraterno, a saber, por el reconocimiento de la persona integral a partir del conocimiento de los valores y la fuerza del amor y la mística.

Así, la aspiración es la renovación ética desde la persona, es una conversión y un anhelo de realización de los valores ideales en el mundo, que contiene en sí el amor a la humanidad, la razón del conocimiento y la fuerza de la acción. Renovación personal, que en su apertura al mundo, reconoce la persona integral del otro, en un compromiso moral con el mundo, y que dirige la libertad hacia el llamado de los valores ético-fraternos.

De esta manera, el optimismo ético, a saber, la posibilidad histórica del humanismo integral y la fraternidad, que configuran una renovación ética y espiritual de la cultura, se cifran en la actitud radical de la aspiración. Aspiración personal, en tanto en cuanto el sujeto moral dirige su libertad al cumplimiento de su vocación, en la plena configuración de un *ethos* fraterno; y actitud comprometida, social y cultural, que apuesta por una vida ética, es decir, en el ejercicio de los valores fraternos.

3. 3. Persona integral y valores

En este último apartado se realizará una ejemplificación acerca de cómo los valores fraternos, por ejemplo, la amistad, las necesidades eternas y la justicia, se deben realizar y actualizar en la vida moral y social a través del esfuerzo de la persona integral. Es decir, se muestra en qué estriba la vocación personal en el ejercicio de los valores fraternos, en fin, lo que constituye la plena realización del *ethos* fraterno.

La persona posee una dimensión dialógica y comunicativa, pues el yo moral no es un yo que se da en la soledad, en la pura subjetividad, sino que el yo moral implica apertura y responsabilidad. Así, la libertad y la sinceridad conlleva un compromiso con el otro, y en este sentido, la persona integral busca su vocación vinculándose a los otros. Precisamente esta apertura de la persona, la posibilidad de diálogo y encuentro, permite que exista un contexto valorativo universalizable, es decir, de valores ético-fraternos abiertos a toda persona integral.

La historia de los grandes reformadores morales y religiosos, el esfuerzo por superar los límites estrechos de las sociedades cerradas hacia la Sociedad abierta, con la creación de valores universales, es una herencia histórica para la humanidad; herencia que se comunica a través de la rememoración de esas grandes individualidades creadoras, ya que la actualización de los valores fraternos en la sociedad implica un diálogo con aquellas almas abiertas.

De la misma manera, el diálogo entre personas debe estar mediado por los valores fraternos, puesto que la verdadera apertura al otro solamente se da en el reconocimiento de valores que orienten la vida moral. Las vías del diálogo, en lo que atañe a la apertura, el compromiso y el conocimiento, sólo son fructíferas si la persona integral es el referente de la totalidad de valores fraternos como el amor, la amistad, la caridad, la dignidad, la solidaridad y la justicia. En fin, la vida ética de la persona integral, si verdaderamente vive éticamente, es una vida orientada a los valores.

Ahora bien, la amistad es un valor mediador entre los seres humanos. La preocupación por el sufrimiento del otro, el querer el bien del otro, y en definitiva la acción benevolente, son expresiones de la amistad como valor fundante. La amistad fraterna lleva en sí las potencialidades del amor moral, a saber, la apertura y el reconocimiento de la

persona integral, y por ello, el *ethos* fraterno es un *ethos* amistoso. La actualización de la amistad en la vida social necesita de un esfuerzo que la persona tiene que afrontar, un esfuerzo por reconocer en el otro a una persona integral, y de esta manera, ser benevolente con el otro. Debido a la originalidad de la persona integral, de la historia-narración personal, que sin duda diferencia al yo de los otros, la enemistad, la rivalidad de conciencias, son inevitables, y como consecuencia, imposibilitan la reciprocidad personal. Sin embargo, en oposición a la enemistad, la amistad es un esfuerzo, una decisión radical de reconocimiento:

La amistad—acto intencional del ser humano— es siempre una salida hacia un encuentro. ¿Encuentro con quién? Con el otro, con el *tú* consciente y operante como *yo*. No se trata solamente de lanzar un sentimiento, una voluntad, sino de recibir lo que viene del otro. El amigo es para el amigo un centro emisor y un centro colector. Se sale en busca de un ser en quien podamos depositar la confianza. Al encontrarlo nos explayamos intelectual y emocionalmente, exponiendo nuestros pensamientos y nuestros sentimientos en el orden que sean. En el encuentro confidencial con el otro, que es un amigo, nos encontramos también con nosotros. Es nuestro yo que encontró su otro yo, nuestro *logos* que halló su *dialogos*. [...] La convivencia amistosa acrecienta el campo de la autocomprensión, intensifica la consistencia espiritual y nos regala un nuevo territorio de copropiedad amistosa. Porque nacimos para ser amigos, aunque a veces nos empeñemos en cultivar enemistades.⁸²

La amistad, la cual contiene en sí las energías morales del amor, es un valor ético-fraterno que involucra un esfuerzo personal para actualizarse en el mundo. Como se ha venido mencionando, el *ethos* fraterno, en esa disposición radical y última denominada aspiración, a saber, el ordenar la vida hacia los valores, es en definitiva un *ethos* amistoso, que debe buscar la amistad fraterna con el otro, en la plenitud de la persona integral.

Si no existe encuentro personal entre el yo y el otro, entonces, no se puede hablar de amistad, puesto que la amistad implica el contexto valorativo a partir de la persona. El reconocimiento significa que la persona integral es el núcleo de toda la vida ética, y en este sentido, en la disposición amistosa el yo y el otro se reconocen en tanto que personas. El encuentro amistoso es encuentro personal; la comprensión mutua es comprensión personal.

⁸² Fernández del Valle, Agustín B., *La civilización del amor. Reflexiones para una sociedad en crisis*, FCE, México, D. F., 2006, p. 46.

Así, la amistad fraterna consiste en la acción benevolente hacia el amigo, acción ética que instaura el mundo de los valores en la vida moral y social. La idea de una fraternidad universal preforma la concepción de una amistad universal.

Ahora bien, otro valor necesario para fundar la fraternidad es el de solidaridad⁸³; valor encaminado a cumplir con las necesidades u obligaciones eternas del ser humano. Respecto a las obligaciones eternas hacia el ser humano, Simone Weil arguye lo siguiente:

Así, la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder con la de las necesidades humanas vitales análogas al hambre. Algunas de estas necesidades son físicas, como el hambre. Son bastante fáciles de enumerar. Atañen a la protección contra la violencia, el alojamiento, al vestido, al calor, a la higiene, a los cuidados en caso de enfermedad. Hay otras necesidades, en cambio, que no tienen relación con la vida física sino con la vida moral. Pero también son terrenas, como las primeras, y tampoco tienen una relación directa accesible a nuestra inteligencia con el destino eterno del hombre.⁸⁴

De esta manera, la fraternidad universal atiende a las necesidades materiales y espirituales del ser humano, puesto que la acción fraterna está dirigida a la persona integral en su calidad de ser físico y espiritual; así como la corporalidad es una característica ontológica de la persona, y por lo tanto, todo lo que le afecta es en detrimento a la persona en su totalidad, a su vez, la densidad de la vida espiritual, la duración interior, requiere de una atención ético-fraterna, en fin, de una respuesta de amor y de bien, en oposición al mal moral. En este sentido, la solidaridad es un valor fraterno que, del mismo modo que la amistad, está encaminado a responder a las obligaciones hacia el ser humano.

⁸³ Acerca de la solidaridad, Agustín Basave dice lo siguiente: “La palabra solidaridad proviene del vocablo latino *solidare*, que significa “juntar o reunir sólidamente”. La vida social está, en efecto, amalgamada con cierta solidez por estructuras filosóficas y teológico-sociales. La personalidad y la sociabilidad del hombre implican un estar unidos y obligados. El individualismo niega, en alguna manera, la naturaleza social del hombre. En la concepción individualista la sociedad se reduce a una asociación teleológica para equilibrar, en forma mecánica, los intereses individuales. El colectivismo está en el otro extremo. Mientras el individualismo niega la cabal dimensión social del hombre y la subordinación de los intereses particulares al interés común, el colectivismo atenta contra la dignidad personal, convierte a la persona en mero objeto de procesos económicos. El hombre y la sociedad están arraigados, simultáneamente, en la dignidad de la persona humana y en la sociabilidad del hombre. Los vínculos comunitarios suponen una recíproca unión del individuo y de la sociedad, una responsabilidad moral resultante de esta relación. Si la persona tiene una dimensión comunitaria, el compromiso comunitario resulta insoslayable. Tratase de un principio óntico y ético”. *La civilización del amor*, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁴ Weil, Simone, *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1997, p. 25-26.

El concepto de solidaridad es una idea jurídica y moral que implica la unión y mutua ayuda entre los individuos en el contexto del Estado o la comunidad. En este sentido, la solidaridad son aquellas posibilidades que los individuos deben buscar para mejorar las condiciones sociales, y así, evitar el sufrimiento y la humillación del otro. Sin embargo, este valor de la solidaridad está fundamentado en la persona integral, ya que al preocuparse por el otro, al querer evitar el mal hacia el otro, implica que se reconoce en el otro una vida personal y original, atendiendo al principio de la autofinalidad.

Así, la solidaridad es un esfuerzo y una decisión del agente moral por establecer mejores condiciones de vida, espiritual, social y materialmente, en el contexto de la comunidad; de esta manera, la solidaridad es un valor estrictamente social, que implica una apertura y reconocimiento análogo a la del *ethos* amistoso. La dimensión ética de la persona integral, fundamentada en la libertad, la responsabilidad, la sinceridad y el compromiso, significa que el yo integral está vinculado ontológicamente al mundo y a los otros, es decir, que la apertura al otro no es opcional, sino que está en la estructura misma de la vida moral. De esta manera, la amistad y la solidaridad consisten en una actitud benevolente que el yo integral adopta al relacionarse con el mundo; benevolencia que es la consecuencia de actualizar la fraternidad en la vida social, en la plena identificación de la persona integral.

En definitiva, la solidaridad es un valor ético-fraterno que forma vínculos entre los individuos de una comunidad o colectividad; sin embargo no es un valor característico de las “sociedades cerradas”, a saber, la acción de ayudar solamente en el contexto de la familia y el Estado, sino que está abierta al conjunto de la humanidad, en tanto que se inserta en una disposición ética-fraterna universal. Si bien el campo de aplicación de la solidaridad, de igual manera que de la amistad, es limitado, considerando a la acción como la medida de su realización, en principio, la amistad y la solidaridad no se detiene ante fronteras, diferencias culturas y raciales: el *ethos* fraterno, el *ethos* amistoso y solidario, puede y quiere ser amigo y solidario hacia la persona integral, es decir, a la humanidad.

Hasta aquí, se ha mostrado cómo los valores fraternos deben actualizarse en la vida ético-social, a partir de un esfuerzo libre de la persona integral, en aquella actitud radical, o disposición, que se denomina aspiración. Para tener una concepción más completa de la realización de los valores fraternos, en fin, de la configuración del *ethos* fraterno, en

necesario precisar por qué la persona integral está orientada al valor de la justicia, siendo que la justicia es el objeto privilegiado del amor, de la mística, y por ende, de la aspiración. Entonces, en los próximos párrafos se realizará una incipiente discusión de la justicia desde los análisis de Bergson.

Bergson establece una diferencia radical entre la justicia relativa y la justicia absoluta o integral. La justicia relativa implica las ideas de intercambio, reciprocidad numérica y compensación, y es la que subyace en las estructuras de las sociedades primitivas, y del mismo modo, en las sociedades más avanzadas donde la justicia es impuesta por los gobiernos. En definitiva, la justicia relativa es un regla social que obtiene su fuerza del <<todo de la obligación>>, de la presión social sobre el individuo. En cambio, la justicia absoluta e integral implica las ideas de dignidad de la persona y derechos universales⁸⁵.

La justicia relativa, o cerrada, es característica de las “sociedades cerradas”, de la “moral cerrada”, puesto que se basa en la idea de compensación entre la pena y el castigo, y en sus formas más rudimentarias toma la forma de venganza. Sin embargo, al considerar sociedades civilizadas y modernas, en las cuales subyace la estructura natural de las “sociedades cerradas”, en las cuales la justicia significa reciprocidad numérica y compensación, es el Estado y el gobierno el que impone leyes de igualdad o proporción para solucionar los conflictos.

Ahora bien, para Bergson, de la concepción de justicia relativa, cerrada, a la concepción de justicia integral, a saber, que reconoce la persona y el derecho universal, ha sido necesaria una creación, un salto, que va de la “sociedad cerrada” a la “sociedad

⁸⁵En Bergson, toda novedad de la humanidad tiene una fecha de nacimiento. De esta manera, los derechos humanos, universales, tienen una historia que se remonta al cristianismo y que encuentra su cúspide en el liberalismo inglés y la Revolución francesa: “Sin embargo, antes que el cristianismo existió el estoicismo: filósofos que proclamaron que todos los hombres son hermanos y que el sabio es ciudadano del mundo. Pero estas fórmulas eran las de un ideal concebido, y concebido quizá como irrealizable. No advertimos que ninguno de los grandes estoicos, ni siquiera el que fue emperador, haya considerado posible debilitar la barrera entre el hombre libre y el esclavo, entre el ciudadano romano y el bárbaro. Fue necesario esperar al cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, se hiciera eficaz. Se objetará que su acción fue muy lenta; en efecto, transcurrieron dieciocho siglos antes de que los Derechos del hombre fueran proclamados por los puritanos americanos, bien pronto seguidos por los hombres de la Revolución francesa”; Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión, op. cit.*, p. 93-94. En la ética de Bergson el tema de los derechos humanos está vinculado al de la justicia integral fundada por el cristianismo, y cuya inspiración, a través de los grandes reformadores de la moral, culmina en la Declaración de los derechos del hombre.

abierta”. De esta manera, la idea de una justicia absoluta, integral, que se dirige a la totalidad de la humanidad, es decir, que tiene como referente universal a la persona integral, pues la justicia relativa es característica de las sociedades cerradas y sus fronteras, surge por una inspiración estrictamente religiosa que tomará la forma de derechos universales del hombre en la política moderna. En fin, la creación de una idea de justicia universal tiene como fuente a Israel y el cristianismo:

¿Cómo ha emergido la justicia de la vida social, en el seno de la cual era algo vagamente interior, para alzarse sobre ella, más alta que todas las demás cosas, categórica y trascendente? Recordemos el tono y el acento de los profetas de Israel. Es su propia voz lo que escuchamos cuando se comete y se admite una gran injusticia. Desde el fondo de los siglos elevan su protesta. Ciertamente, la justicia se ha ampliado singularmente desde su época. La que ellos predicaban concernía ante todo a Israel; su indignación contra la injusticia era la cólera misma de Yahvé contra su pueblo desobediente o contra los enemigos de este pueblo elegido. Si uno de estos profetas, como Isaías, pudo pensar en una justicia universal, es porque Israel, distinguido por Dios de los demás pueblos, vinculado a Dios por un contrato, se elevaba tan por encima del resto de la humanidad, que tarde o temprano sería tomado como modelo. [...] El progreso que fue decisivo para la materia de la justicia, como la obra de los profetas lo fue para la forma, consistió en la sustitución por una república universal, que comprendía a todos los hombres, de aquella otra que se detenía en las fronteras de la ciudad, y que dentro de la misma ciudad se limitaba a los hombres libres. Todo lo demás vino de allí, pues si la puerta ha permanecido abierta a nuevas creaciones y probablemente siempre lo estará, fue necesario que un día se abriese. No nos parece dudoso que este segundo progreso, el paso de lo cerrado a lo abierto, se ha debido al cristianismo, así como el primero se debió a los profetas judíos⁸⁶.

La inspiración del cristianismo ha tenido una impronta decisiva tanto en la consolidación de valores ético-fraternos, herencia de la humanidad, como en la idea de justicia universal, que en la ilustración se plantea en la forma de razón, libertad y derechos universales.

La idea de justicia absoluta, integral, que surge en la inspiración de la religión judeo-cristiana, supera los límites estrechos de la justicia relativa, de la justicia en las

⁸⁶ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 92-93.

sociedades y morales cerradas, porque su alcance es universal, se dirige a la humanidad, y por ello, la justicia absoluta es propia de la “moral abierta”. Lo que Bergson plantea acerca de las creaciones sucesivas de una concepción de justicia integral, es que los profetas judíos y el cristianismo son, respectivamente, la forma y la materia de la justicia universal. Es decir, el carácter obligante e imperativo de la justicia es invención de Israel; y la materia de la justicia, a saber, el amor, es invención del cristianismo. Así, la concepción de justicia absoluta, integral, que centra a la persona como referente de obligación y de amor, tiene como fuente histórica las religiones judeo-cristianas; sin embargo, el proceso de secularización, principalmente en la ilustración, ha dejado de lado estas fuentes religiosas de las ideas de justicia y fraternidad, y se ha centrado en la configuración de una justicia de derechos universales del hombre, de la libertad y la igualdad. Lo que interesa no es precisamente proponer una justicia y fraternidad religiosas, sino reconocer que estas ideas tienen fuerzas éticas fundamentadas en la religión; de la misma manera que se ha establecido una ontología de los valores desde el cristianismo en tanto que herencia histórica y moral de la humanidad.

Entonces, la justicia integral es la “moral abierta”, es decir, la moral que se abre al conjunto de la humanidad, como una disposición ética-fraterna hacia la persona integral. De esta manera, al hablar de justicia como igualdad y libertad, no se hace mención a una comunidad en específico, una “sociedad cerrada”, sino que se hace referencia a la humanidad, como objeto ético del amor y la aspiración. La “moral abierta”, en el desarrollo de esta investigación, consiste en una ontología de valores fraternos los cuales son herencia de la humanidad; conforman un contexto valorativo al cual se dirige la libertad y vocación personal, en el pleno cumplimiento de su *telos*. Y en el fondo de estos valores, en el fondo de la justicia, subyace una emoción creadora que reconoce su origen en la religión cristiana, pero que se puede experimentar en la forma de amor, sin necesidad de establecer compromisos metafísicos y teológicos acerca de Dios y Jesús.

La emoción de la “moral abierta”, esa alma abierta que exige una marcha hacia adelante y toma como objeto de acción a la humanidad, es complementaria a la obligación y la razón, pues el *ethos* fraterno, en esa actitud radical que se denomina aspiración, implica un diálogo entre las energías creativas del amor y la mística, la racionalidad y la obligación.

Ahora bien, el valor de la justicia, del mismo modo que la amistad y la solidaridad, conlleva el reconocimiento de la persona integral como valor principal. La justicia universal, el respeto de los derechos universales, significa que la persona integral es el centro de la vida ética, social y política, puesto que, como lo plantea Simone Weil, existen obligaciones eternas hacia el ser humano, obligaciones que son materiales y espirituales. Y, en este sentido, la justicia integral es el pleno cumplimiento de estas obligaciones materiales y espirituales, en fin, la plenitud de las dimensiones ontológicas y éticas de la persona integral.

El *ethos* fraterno es un *ethos* amistoso, solidario y justo. Amistoso en tanto en cuanto que reconoce la persona del otro y su relación con el mundo es de reciprocidad, de diálogo y encuentro. Es solidario, pues en su dimensión social, y en el compromiso que adopta al ejercer su libertad, el agente moral quiere y debe ayudar al otro, es decir, inventar soluciones para problemas materiales como la pobreza y el mal físico. Y es sobre todo un *ethos* justo, a saber, llamado a dar cumplimiento a su vocación fraterna, de acceso al otro, en el esfuerzo de llevar a cabo las obligaciones eternas de la persona. Así, el esfuerzo de actualización de los valores ético-fraternos, la lucha por instaurar una sociedad fraterna, es la aspiración activa, altiva, heroica, de vivir conforme a los valores.

La realización de valores fraternos necesita de un esfuerzo de libertad y de vocación, puesto que la persona integral debe luchar por actualizar lo ideal en lo real⁸⁷, lo abstracto en lo concreto. La vocación del *ethos* fraterno conlleva esa actitud radical, activa e incluso altiva que es la aspiración, en la insistencia de configurar aquel ideal histórico concreto que se ha denominado fraternidad universal.

⁸⁷ Acerca de la actualización de lo ideal en lo real, es decir, de la justicia integral y la fraternidad como ideales hacia el esfuerzo de actualizarse en la realidad de la vida moral, Bergson explicita lo siguiente: “Nunca se repetirá demasiado: creaciones sucesivas, individuales y contingentes serán clasificadas bajo el mismo encabezamiento, incluidas en la misma noción y llamadas con el mismo nombre, si cada una ha dado lugar a la siguiente y después aparecen en continuidad unas con otras. Pero vayamos más lejos. El nombre no se aplicará únicamente a los términos ya existentes de la serie así constituida, sino que, anticipando el futuro, designará la serie entera, se colocará el final, ¿qué digo al final?, en el infinito; como esa palabra está formada desde hace mucho tiempo, se supondrá igualmente elaborada mucho tiempo atrás, e incluso desde toda la eternidad, la noción que representa, que, sin embargo, es algo abierto y de contenido indeterminado; los progresos logrados serán entonces otras tantas conquistas de esta entidad preexistente; lo real iría absorbiendo a lo ideal, incorporándose paso a paso la totalidad de la justicia eterna”; Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, *op. cit.*, p. 95-96. La justicia integral es un progreso moral abierto al futuro y la novedad; es decir, jamás se cumplirá finalmente, puesto que consiste en un progreso continuo, que jamás estará concluido, pues la aspiración es un movimiento eterno. Así, lo ideal será absorbido constantemente por lo real, lo ideal actualizado en lo real, por el esfuerzo de la persona integral.

Ahora bien, la fraternidad ética, el humanismo integral pensado como ideal histórico concreto, es un humanismo abierto; abierto a la realización temporal del futuro, abierto a la persona en las formas de reciprocidad y reconocimiento, y abierto a la pluralidad. Sin embargo, la fraternidad de valores no es una utopía irrealizable, una ilusión teórica, sino una posibilidad, la cual se cifra totalmente en la apertura al universo personal de los valores, a saber, de la amistad, la solidaridad y la justicia, en una disposición afectiva que es de benevolencia.

En fin, la fraternidad ética que se ha propuesto en el desarrollo de esta investigación, es una reforma ética que debe instaurarse en lo social y lo político. Asimismo, la fraternidad reconoce la herencia moral del cristianismo, pues valores como el amor, la solidaridad, la justicia y la dignidad de la persona se han configurado a través de una inspiración, de una emoción creadora, la cual se ha transmitido en la historia; y en este sentido, aunque se ha tratado de configurar una fraternidad ética en el contexto de la secularización y el laicismo, sin embargo, esta fraternidad está abierta a la religión.

Conclusión

La sugerencia inquietante que Alasdair McIntyre expone en su obra *Tras la virtud*, describe el panorama de la ética contemporánea en sus dimensiones teóricas y prácticas. La sugerencia inquietante significa la disolución de la ética, es decir, la eterna rivalidad de conceptos éticos aislados de un cuerpo de doctrina, y la fragmentación del sujeto ético en un yo emotivista, característico de las sociedades pánicas y afrodisíacas.

Es precisamente en este contexto tan poco alentador, que esta investigación ha tratado de fundamentar filosóficamente una fraternidad ética, a saber, un esquema de valores ético-fraternal universalizables y orientadores de la vida moral. Así, ante la fragmentación del yo moderno, consecuencia histórica del fracaso de la ilustración y la crisis de los valores, se ha propuesto el concepto de persona integral, que trata de recuperar las dimensiones del sujeto olvidadas por la modernidad.

Ciertamente, la fraternidad desarrollada en el transcurso de la tesis es una ética universalista, la cual tiene como objeción inmediata al relativismo ético. Ante la posible revancha del relativismo ético respecto a esta tesis, es que se ha tratado de establecer un horizonte valorativo que en principio es comunicable y perfectible. En fin, se sostiene que existen valores universalizables para toda la humanidad. Así, la fraternidad universal es una ética global.

No hay medias tintas al momento de proclamar el optimismo en esta investigación; optimismo respecto al porvenir humano, al devenir de la técnica y el progreso espiritual y moral. En este punto, Bergson y Maritain han permitido vislumbrar la realización de este ideal histórico denominado fraternidad, no ya como algo utópico, sino abierto al futuro y plenamente realizable. De esta manera, el optimismo es contra la catástrofe, y apuesta por una conversión, o mejor, redirección de la técnica a la ética. En este sentido, a diferencia de Heidegger, la preocupación por la técnica debe ser ética.

Unas de las consecuencias más importantes de esta investigación ha sido un retorno a la persona y al humanismo. Personalismo y humanismo sufren de la crítica hecha a la metafísica y los meta-relatos, puesto que postulan una sustancia eterna, metafísica, que puede tomar los títulos de espíritu, persona, hombre. Sin embargo, el retorno a la persona

propuesta en el primer capítulo de esta investigación, subraya la temporalidad e historicidad de la persona, frente al sujeto epistémico y racional; y la fraternidad en tanto que humanismo integral, centrando a la persona como referente universal de los valores, es un humanismo que crítica al humanismo antropocéntrico, ilustrado, propio de la modernidad. Así, persona y humanismo son conceptos que necesitan actualizarse, renovarse, considerando siempre las críticas al personalismo y el humanismo.

Ahora bien, en el primer capítulo de esta investigación, se ha realizado un esquema del concepto de persona, y al poner de relieve las dimensiones ontológicas de este concepto, como son la temporalidad, la memoria-duración, la narración, la corporalidad, la libertad y responsabilidad, es que el concepto de persona que se plantea es el de persona integral. La persona integral no es el sujeto moderno, ni mucho menos el yo emotivista contemporáneo, puesto que integra la emoción y la racionalidad, la soledad y la sociabilidad, el conocimiento y la acción. El retorno a la persona, es una reinención de la persona integral, creativa y con una vocación fraterna.

En la tarea de configurar una ética fraterna, en el segundo capítulo se realiza un análisis del tema de la obligación moral, y de esta forma, se propone una vía de reconciliación entre el deber kantiano y la presión bergsoniana; así, la obligación es un elemento esencial de la fraternidad. Después, se elabora una ontología del valor, acentuando que los valores conforman un contexto valorativo, comunicable, un horizonte valorativo que orienta a la persona integral en su existencia moral. Sin embargo, la ontología del valor que se desarrolla trata de atenuar las dificultades de una metafísica atemporal y de un subjetivismo nihilista, proponiendo así una ontología histórica fundada en el cristianismo.

Es en el tercer y último capítulo de la investigación, en el cual se discuten los alcances de la fraternidad que se ha venido elaborando en el transcurso de la tesis. De esta manera, en un diálogo fructífero con la obra *Humanismo integral* de Jacques Maritain y el optimismo de Bergson, se sostiene que la fraternidad ética es un ideal realizable, proyecto ético-social, que implica un compromiso y decisión de la persona integral para orientar su vida a la vocación fraterna. Del mismo modo, se argumenta que la fraternidad ética, en tanto que humanismo integral, es un proyecto histórico concreto, realizable y abierto al porvenir. Asimismo, se realiza una dilucidación de valores como la amistad, la solidaridad

y la justicia, que constituyen la idea de un *ethos* fraterno; y se enfatiza el esfuerzo que la persona integral, en esa actitud ética-radical denominada aspiración, debe realizar para cumplir su vocación.

Ahora bien, resulta necesario, a partir de lo que se ha planteado en el desarrollo de la tesis acerca de la fraternidad universal, dar alguna respuesta a las siguientes interrogantes: ¿Cómo debo vivir? ¿Qué debo hacer? La primera pregunta se formula en el sentido de vivir éticamente, a saber, en la actitud radical que se ha reconocido en el concepto de aspiración. Vivir éticamente es dirigir la acción a la vocación fraterna, al esfuerzo por realizar y actualizar los valores fraternos, en fin, el reconocimiento y amor características de la aspiración fraterna. ¿Cómo debo vivir? Vivir conforme al *ethos* fraterno.

¿Qué debo hacer? La filosofía moral, a diferencia de la filosofía del ser y del conocer, es teórica y práctica; y en verdad, la problemática, los abismos a los que se enfrenta la filosofía moral, están en la vía que va de lo teórico a lo práctico. A la pregunta ¿qué debo hacer?, Kant postula el imperativo categórico en sus diversas formulaciones; en cambio, Bergson invita a la mística y la simplicidad. Los resultados de esta investigación, implican que las acciones deben estar orientadas a los valores fraternos, reconociendo a la persona integral como el referente universal de toda conducta. Y sin duda, las circunstancias sociales, históricas, políticas, hacen que el *deber ser* de la fraternidad sea un acto de heroísmo, esfuerzo y valentía, dirigidos a los valores ético-fraternos.

Una posible línea de investigación futura, considerando los principios de la fraternidad ética propuesta, estriba en las relaciones entre paz y violencia. Es incuestionable que una fraternidad de valores, con referente en la persona integral, en los alcances de una ética global, niega toda forma de violencia y en consecuencia implica una teoría y praxis pacifista. La paz es un valor que trasciende los límites estrechos de las sociedades cerradas, y por tanto, es una condición necesaria para todo proyecto humano histórico-social, es decir, hacia la fraternidad universal. De esta manera, resulta impostergable un acercamiento de la propuesta de una ética fraterna con una ética de la no violencia; así, a continuación, se presentarán vías de investigación en lo que respecta a la fraternidad y la paz.

En la obra *La paz perpetua*, Kant sostiene que la paz es una exigencia de la razón en su uso práctico, por tanto, la paz entre los estados soberanos es una exigencia ética de la razón. Ahora bien, para Kant la moral se fundamenta en la razón práctica, y de esta manera, la paz perpetua es un ideal de la razón. En lo concerniente a los vínculos entre política y moral, Kant establece una política moral a diferencia de un moralismo político, pues mientras que la primera sigue el dictado de la razón práctica, el segundo se basa en la relación entre medios y fines. En fin, la paz perpetua de Kant consiste en un proyecto ético y jurídico.

La propuesta de paz perpetua en Kant, está configurada en una teoría del derecho internacional –el derecho de gentes– y un punto de partida cosmopolita, lo que propiamente Kant denomina una Sociedad de naciones libres: “Todo estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debería ser un Estado de naciones”.⁸⁸ Así, una Sociedad de naciones garantiza la seguridad y libertad de los estados entre sí, por medio del derecho, lo cual es un medio para evitar el estado de guerra. *La paz perpetua* de Kant es un ensayo que se editó en 1795, y sólo después de la Segunda guerra mundial, se fundó una Sociedad de naciones, la ONU.

Ahora bien, la paz perpetua es un artículo de la fraternidad ética, en tanto que los valores ético-fraternos implican la negación de toda forma de violencia, y de este modo, instauran un estado de paz universal; así, una teoría ética universal, fraterna, conlleva el ideal de una paz perpetua, a través de valores universalizables, derechos humanos y un compromiso personal hacia la formación de un *ethos* fraterno. En fin, una línea de investigación es la fraternidad y la consolidación de una Sociedad de naciones en la realización de la paz y la ética universal.

Otra vía de investigación tiene como punto de partida la diferencia entre paz pasiva y paz activa que expone Norberto Bobbio en el libro *El problema de la guerra y las vías de la paz*, conformado por un conjunto de ensayos presentados en diversas conferencias y publicados en revistas de filosofía y derecho.

⁸⁸ Kant, M., *La paz perpetua*, op. cit., p. 256.

El problema que preocupa a Norberto Bobbio es el de la guerra— en el contexto de la guerra atómica y termonuclear—, y las técnicas, en lo que se refiere a los medios, para evitarla; es decir, la paz como estrategia para solucionar conflictos sin recurrir a la guerra. En las reflexiones de Bobbio, la guerra no puede ser justificada legítima —la teoría de la guerra justa— ni legalmente, puesto que en la actualidad la guerra es un mal absoluto. De esta manera, Bobbio propone tres formas de paz: instrumental, institucional y espiritual (finalista)⁸⁹. Las tres formas de paz implica la teoría de la paz activa, a saber, de una acción personal y colectiva de los objetores de conciencia.

La paz pasiva se fundamenta en una filosofía de la historia, en el ámbito de la argumentación teleológica, la cual postula que las causas de la guerra desaparecerán por el movimiento mismo de la historia, y por lo tanto, la guerra ya no será necesaria, incluso será inútil. Sin embargo, estas filosofías de la historia, propias del siglo XIX, fueron refutadas por los hechos históricos: la violencia de las revoluciones y las dos guerras mundiales. Así, la paz pasiva no sirve para evitar la guerra y las diversas formas de violencia, y es teórica y prácticamente inútil. Consecuentemente, Bobbio apuesta por la paz activa, o ética de la no violencia⁹⁰: “Si la ética de la no violencia es antigua, las técnicas para hacerla eficaz, para hacer de la no violencia una actitud propia no sólo de una ética de la intención, sino también de una ética de la responsabilidad, es reciente, hasta tal punto que aún no podemos conocer sus posibles desarrollos”⁹¹. La paz activa, en lo concerniente a las tres formas de paz (instrumental, institucional y finalista), es una actitud ética de compromiso, que está abierta a posibilidades en cuanto a su eficacia.

Una ética fraterna conlleva una teoría y praxis de la paz activa, o ética de la no violencia; sin embargo, si bien la paz instrumental e institucional pertenece al campo de estudio del derecho, la paz finalista pertenece al campo de la ética, puesto que está fundada

⁸⁹ “El pacifismo activo se mueve en tres dimensiones, según busque la solución de su problema —eliminación de la guerra e instauración de una paz perpetua — obrando sobre los *medios*, sobre las *instituciones* o sobre los *hombres*. Se puede hablar de un pacifismo *instrumental* en el primer caso, *institucional* en el segundo y *finalista* en el tercero”. Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 73.

⁹⁰ “En resumen, entiendo aquí por teorías de la no violencia aquellas que se inspiran en la ética de la renuncia total a la violencia, o sea en una ética según la cual el recurso de la violencia nunca está justificado, ni siquiera como *extrema ratio*”. Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz.*, *op. cit.*, p. 75-76.

⁹¹ Ídem., p. 76.

en una conversión ética-espiritual del ser humano, lo que podría entenderse como una conversión fraterna de la persona integral.

En fin, la tesis de una fraternidad universal, de valores que involucran la exigencia de la persona integral, presenta dos posibles líneas de investigación en lo que respecta al tema de la paz: el derecho y la ética. Los derechos humanos y la reforma ética de la humanidad.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero*, (Traducción de José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti, et al), FCE, México, D. F., 2004 (4ª. ed.), 1103 pp.

Basave Fernández del Valle, Agustín, *La civilización del amor. Reflexiones para una sociedad en crisis*, FCE, México, D. F., 2006, 311 pp.

Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, (Traducción de Jaime de Salas y José Atencia), Tecnos, Madrid, 1996, 404 pp.

_____, *Introducción a la metafísica. La risa*, Porrúa, México, D. F., 2004 (4ª. ed.), 162 pp.

_____, *Obras escogidas: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, La evolución creadora, La energía espiritual, Pensamiento y movimiento*, (Traducción y prólogo de José Antonio Miguez), Aguilar, Madrid, 1963, 1288 pp.

Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Traducción de Jorge Binaghi), Gedisa, Barcelona, 1982, 204 pp.

Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética. De los griegos al renacimiento*, Crítica, Barcelona, 2002 (2a. ed.), 592 pp.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía. Volumen 1. De la Grecia antigua al mundo cristiano* (Traducción de Juan Manuel García de la Mora), Ariel, Barcelona, 2011, Tomo I. 442 pp. Tomo II 481 pp.

_____, *Historia de la filosofía. Volumen 3. De la filosofía kantiana al idealismo* (Traducción de Manuel Sacristán y Ana Doménech), Ariel, Barcelona, 2011, Tomo VI. 369 pp. Tomo VII. 359 pp.

Hernández, Gabriela, *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson*, UNAM, 2001, 126 pp.

Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos* (Traducción de Agustín Serrano de Haro), Anthropos, Barcelona, 2002.

Fraijó, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2005 (3a. ed.), 774 pp.

Fronzizi, Risieri, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, FCE, México, D. F., 1972 (3ª. ed.), 236 pp.

Giammancheri, Enzo y Peretti, Marcelo, *et al, La educación moral* (Traducción de Marciano Villanueva), Herder, Barcelona, 1981, 626 pp.

González, Juliana, *Ética y libertad*, UNAM/FCE, México, D. F., 1997 (2a. ed.), 345 pp.

Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, Porrúa, México, D. F., 2013 (16ª. ed.), 290 pp.

Kung, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1995 (3ª. ed.), 174 pp.

Kung, Hans y Kuschel, Karl-Josef, *Hacia una ética mundial: declaraciones del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid, 1994, 109 pp.

Le Senne, René, *Tratado de moral general* (Traducción de Antonio Puigcerrer), Gredos, Madrid, 1973, 725 pp.

Levesque, Georges, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios* (Traducción de Alejandro Esteban Lator Ros), Herder, Barcelona, 1975, 150 pp.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud* (Traducción de Amelia Valcárcel y Bernaldo de Quirós), Crítica, Barcelona, 2001, 350 pp.

Maritain, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad* (Traducción de Alfredo Mendizábal), Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1996, 235 pp.

_____ *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino. Ensayos de metafísica y moral* (Traducción de Gilberte Moteau de Ruedo), Club de lectores, Buenos Aires, 1969, 252 pp.

_____ *Las nociones preliminares de la filosofía moral* (Traducción de María Mercedes Bergadá), Club de lectores, Buenos Aires, 1966, 239 pp.

Mounier, Emmanuel, *¿Qué es el personalismo?* (Traducción de Edgard Ruffo), Editorial Criterio, Buenos Aires, 1956, 191 pp.

Oesterreicher, John M., "Introducción", en: Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Traducción de Miguel González Fernández), Porrúa, México, D. F., 1997 (2ª. ed.), 185 pp.

Ricoeur, Paul, *Amor y justicia* (Traducción de Tomás Domingo Moratalla), Caparrós editores, Madrid, 2000 (2ª. ed.), 115 pp.

Ratzinger, Joseph, *La fraternidad de los cristianos* (Traducción de José María Hernández Blanco), Sígueme, Salamanca, 2004, 116 pp.

Ricken, Friedo, *Ética general* (Traducción de Claudio Gancho), Herder, Barcelona, 1987, 202 pp.

Sertillanges, A. D., *El cristianismo y las filosofías, t. II* (Traducción de Cecilio Sánchez Gil), Gredos, Madrid, 1966, 542 pp.

Singer, Peter (ed.), *Compendio de ética* (Traducción de Jorge Vigil y Margarita Vigil), Alianza, Madrid, 1995, 756 pp.

Simon, René, *Moral* (Traducción de Montserrat Kirchner), Herder, Barcelona, 1987 (6ª ed.), 432 pp.

Vela, Fernando, *Abreviatura de la Evolución creadora de Henri Bergson*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947, 191 pp.

Weil, Simone, *Echar raíces* (Traducción de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella), Trotta, Madrid, 1997, 238 pp.

Xirau, Joaquin, *Obra selecta. Tomo I*, El Colegio Nacional, México, D. F., 1996, 389 pp.

Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson* (Traducción de Francisco González Arámburu), UV, Xalapa, 2006 (2a. ed.), 428 pp.

Artículos

Argüello, Santiago, Cortina, Álvaro, “Henri Bergson, neotomismo y filosofía de la libertad en Tomás de Aquino”. *Veritas*. Revista de filosofía y teología, no. 31, pp. 87-114. Versión electrónica disponible en: www.revistaveritas.cl

Riego De Moine, Inés, “Recordando a Henri Bergson: una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía”. *Veritas*. Revista de filosofía y teología, vol. III, no. 19, pp. 293-329. Versión electrónica disponible en: www.revistaveritas.cl