

10
205

La Vitalidad Recobrada

Un estudio del pensamiento ético de Bergson

TESIS

que presenta para obtener el título de

Licenciada en Filosofía

GABRIELA HERNÁNDEZ GARCÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA
CIUDAD DE MÉXICO, 1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

	pág.
- INTRODUCCIÓN	6
- Filosofía de la vida y vitalidad de la filosofía	6
<i>La vitalidad recobrada</i>	20
- PRIMERA PARTE: DURACIÓN E INTUICIÓN	23
- La reforma bergsoniana de la metafísica	24
<i>Ciencia y metafísica</i>	25
- La intuición del yo	29
<i>La duración interior: recuperación del tiempo vivido</i>	35
- Metafísica de la vida	38
- SEGUNDA PARTE: EL IMPULSO VITAL	46
- La teoría de la evolución de la vida	47
<i>Biología y filosofía</i>	51
<i>El impulso vital</i>	55
- Evolución dinámica	58
<i>Esquema de la vida animal</i>	64
- Inteligencia e instinto	67
<i>La naturaleza de la inteligencia</i>	73

<i>La razón del instinto</i>	75
<i>Impulso vital y conciencia</i>	76
<i>Evolución creadora y libertad</i>	81
– TERCERA PARTE: DINÁMICA DE LA MORALIDAD	85
- Introducción	86
- Naturaleza y sociedad	89
<i>La obligación moral</i>	90
<i>Moral cerrada y moral abierta</i>	94
<i>El intelectualismo en la teoría moral</i>	101
- Religión estática	106
<i>La función fabuladora</i>	107
<i>Función general de la religión estática</i>	112
- Religión dinámica	113
<i>Religión dinámica y misticismo</i>	115
<i>Misticismo cristiano</i>	120
<i>Misticismo y renovación</i>	122
<i>La intuición mística</i>	124
- Mecánica y mística	130
<i>Sociedad cerrada y sociedad abierta</i>	130
<i>La mecánica y la mística en la era industrial moderna</i>	132
– CONCLUSIÓN: LA VITALIDAD RECOBRADA	137
– BIBLIOGRAFÍA	148

INTRODUCCIÓN

Filosofía de la vida y vitalidad de la filosofía

Para hablar de la filosofía de Bergson no sería justo ubicarla solamente en el “tiempo espacializado” de la historia de la filosofía. Esto supondría denegar la idea central de la filosofía de Bergson: la realidad es duración y movimiento. No podríamos detener la duración de la filosofía, dividirla en etapas estáticas e inconexas y luego intentar unir las o intentar “buscar influencias” en una historia muerta y sin movimiento. Por el contrario, tendríamos que entrar en la duración misma de la filosofía, ubicar el pensamiento de Bergson y adentrarnos en él, en sus intuiciones e ideas, describir cómo aparecen, germinan y florecen; cómo se van diversificando o ramificando a lo largo de sus obras. Sus ideas se repiten, se desarrollan y se complican en el entramado de temas y relaciones; van entretejiéndose y floreciendo. Nuestro método será más bien describir y seguir el despliegue de sus ideas centrales en diferentes niveles de relación y en distintos niveles de floración.

La filosofía de Bergson es un pensamiento vivo, en movimiento, que se va formando y transformando a sí mismo, y que va expandiendo sus intuiciones originarias en conceptos que encuentran su expresión en diversas formas, y en una rica gama de imágenes que se transfiguran y se funden unas con otras. Tendremos que seguir este movimiento expansivo desde las primeras intuiciones hasta las últimas nociones para lograr una imagen viva de su filosofía y poder advertir las ideas más relevantes que son significativas para nosotros.

El objetivo central de nuestro trabajo es realizar un estudio de tres temas fundamentales en la filosofía y en la obra de Bergson: *la reforma de la metafísica, el impulso vital y la dinámica de la sociedad humana*. Aunque estos temas se desarrollan principalmente en *La evolución creadora* (1907) y *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), utilizaremos también *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) y *Materia y memoria* (1896), así como *El pensamiento y lo moviente* (1934), para desarrollar la primera parte destinada a los temas de la intuición y de la duración, como acceso a la obra y el pensamiento de Bergson.

La filosofía de Bergson ha sido calificada a menudo de vitalista, también se le suele considerar como una filosofía de la intuición, cuyo método se contraponen al racionalismo característico de la ciencia y a la filosofía positivista que dominaba en su época. Mantenernos en esta interpretación sería empobrecer la filosofía bergsoniana; es preciso releer su pensamiento desde la perspectiva que él ha abierto; desde la evolución de su filosofía, en la que desarrolla una metafísica de la vida y de la sociedad humana.

Más allá de identificar la filosofía de Bergson con un método peculiar basado en la intuición, tendremos que arribar a la fuente generadora de sus ideas y descubrir, no sólo concepciones que conciernen a la filosofía, a su método y a la crítica de la razón; sino de manera primordial, a la concepción bergsoniana sobre el ser vivo que genera estos productos y que también se genera a sí mismo. La filosofía de Bergson puede ser leída como una autorreflexión profunda sobre el ser humano, fundamentada en una metafísica de la vida;¹ que inicia como una introspección de la conciencia. Así, la filosofía asume en Bergson la crítica de la sociedad humana en sus relaciones actuales, y emprende una revaloración de la vida y de la dimensión espiritual del hombre.

La crítica de Bergson apunta hacia la desvitalización de la existencia, la dominación del mecanicismo² en la vida social y de la inteligencia en la teoría, y hacia la devaluación moderna de la vida espiritual. El objetivo de esta crítica es efectuar una *reforma ética del pensamiento*.³ Bergson inicia un proceso de rehabilitación de la metafísica, porque concibe a ésta como la actividad específica de captar la vida.⁴ Para Bergson, la metafísica no es una forma de hacer filosofía, ni una doctrina inalterable que comprometa al pensador con cualquier colección de ideas y tesis; es más bien la *única* manera de hacer una filosofía comprometida con la vida, una filosofía vital.

¹ En Bergson la filosofía de la vida no se reduce a una teoría general de la evolución, sino que se extiende hasta llegar a ser una teoría del desarrollo de la sociedad humana. Ésta debe considerarse como el resultado de una de las líneas de evolución que desemboca en la vida inteligente.

² El mecanicismo lo entendemos como el desarrollo desproporcionado de la fuerza material, la inteligencia y la tecnología, que domina la sociedad entera, y que no ha sido acompañada de un desarrollo espiritual paralelo. Véase tercera parte, capítulo *Mecánica y mística*.

³ Aquí ético se entiende en el sentido de *ethos*, disposición y carácter.

⁴ Para Bergson, la ciencia, que está fundada en la inteligencia, no alcanza a comprender el fenómeno de la vida; su función consiste en trabajar sobre la materia.

Una filosofía vital no sólo inicia una transformación teórica, también reforma la actitud ética del pensador ante sus circunstancias actuales; produce una nueva manera de ser y estar en el mundo y una nueva manera de con-vivir con los otros. La reforma ética de Bergson consiste en restablecer a la metafísica como intuición de la vida, como saber desinteresado distinto del saber pragmático de la inteligencia, y que fundamentalmente tiene la función de adentrarse en la duración de lo vivo. La filosofía intuitiva de Bergson logra unir así la teoría de la vida con la intuición metafísica de la duración. Se trata de una unificación de los ámbitos de la actividad humana en una sola experiencia que no produce dualidades excluyentes sino complementarias. La experiencia del mundo en una filosofía que no reniega de la movilidad de lo real y que se adentra en la duración de la vida; aprendiendo a vivir el mundo *sub specie durationis*, la filosofía de Bergson recobra la unidad perdida entre lo racional y lo intuitivo, entre *logos* y *eros* para encontrar la fuente de una moral amorosa y mística.⁵

Por ello, la reforma bergsoniana de la filosofía compromete a la unificación espiritual con los otros, a la creación de vínculos comunitarios como la intuición y el descubrimiento de la fuerza de unidad y evolución de la vida.

Por estas razones, nuestra lectura de la filosofía bergsoniana no será una interpretación desde un punto de vista epistemológico, ni lógico. La intuición no es un método más, ni construye una teoría convencional del conocimiento, es quizá la formulación de una reforma de la metafísica que busca desandar el camino de la tradición y rectificar la búsqueda y la manera de observar la

⁵ Véase el sentido del misticismo en la tercera parte, capítulo *Religión dinámica*, y particularmente la nota número 15.

realidad desde la experiencia inmediata; intenta proseguir por el camino de la aprehensión del ser desde la experiencia particular y única de la intuición de la duración, hasta la comprensión de la vida como una totalidad en evolución.

* * * *

El pensamiento de Henri Bergson no goza actualmente del aprecio de muchos lectores; en gran medida el olvido del bergsonismo se ha debido, por un lado, a una falsa y empobrecedora interpretación de su filosofía simplemente catalogada de "irracionalista", o en el mejor de los casos, de "vitalista".⁶ Por otro lado, se ha debido a una mala lectura de su crítica de la inteligencia, lo que ha originado una errónea concepción de las capacidades no racionales del hombre y ha producido la ilusión de que el bergsonismo es un irracionalismo o que se opone al uso de la inteligencia, para lo cual habría confeccionado categorías absolutas anti-racionales (como si fuera similar a un fideísmo o a un romanticismo clásico⁷). Nuestra interpretación trata de recobrar al bergsonismo como una de las más importantes críticas de la razón en el siglo veinte.⁸ Fundamentalmente, es una crítica del racionalismo o intelectualismo predominante en la ciencia moderna.

⁶ Acaso esta interpretación se ha basado en una lectura del bergsonismo que se reduce, sobre todo, a la *Introducción a la metafísica*. Creemos que una lectura de las tesis principales de Bergson, centrada en la diferencia ética entre ciencia y metafísica, y entre inteligencia e intuición, permite superar esta interpretación reduccionista de dicha introducción y de su obra en conjunto.

⁷ Nos referimos a las ideas típicas del romanticismo en donde la intuición o la pasión dominan las facultades del sujeto y subordinan a la razón.

⁸ Crítica de la razón en el sentido de delimitación de los alcances de la razón y de apertura a las posibilidades de la intuición; pero también, de integración e interacción de la inteligencia y la intuición en el sujeto y la sociedad.

Asimismo interpretamos a la filosofía bergsoniana como una reforma de la filosofía que rehabilita la metafísica, dándole a la vieja ciencia del ser en tanto que ser un nuevo sentido, nuevos principios y nuevas directrices, que se fundan, todos ellos, en una fundamentación ética, en un nuevo *ethos* o condición del filosofar dispuesto para la comprensión del fenómeno de la duración y la vida, por tanto, para la captación de la duración de la vida humana individual y social.

Por lo anterior, la filosofía de Bergson no es un vitalismo, no afirma la vida contra la razón o la ciencia, no es sólo una filosofía de la vida, sino que es, principalmente, y este es el sentido que nosotros tomamos, una filosofía *vital*; una filosofía que da vigor y fuerza renovados al pensamiento filosófico en nuestro siglo, porque emprende una crítica de la ciencia, la inteligencia, y una crítica de la sociedad actual y del predominio del mecanicismo.

La filosofía de Bergson, como cualquier otra, inicia su búsqueda con una posición crítica con respecto a las anteriores filosofías; por ello, trata de diferenciar su concepción de la intuición de otras concepciones que han recurrido a esta noción. El problema de los anteriores métodos intuitivos era su constante oposición a la inteligencia; parecía que la intuición no tenía una función positiva, sino que sólo era la forma iconoclasta del conocimiento; el pensamiento intuitivo actuaba ahí donde la inteligencia ya no podía avanzar, suplía la impotencia de la razón calculadora, pero era concebido en los mismos términos y en el mismo nivel. Si la inteligencia operaba en el tiempo, la intuición, o lo que se le opusiera, trataba de *salirse* del tiempo, en ello estaba uno de los principales errores de esta concepción. La intuición transportaba al pensamiento a otro terreno que no había sido explorado por la razón de

cálculo; pero, lo hacía con las mismas categorías estáticas, con el mismo prejuicio contra lo concreto y lo temporal, y asumiendo la "irracionalidad" de su forma de acceso a la experiencia más inmediata.

Para Bergson, por el contrario, la intuición representa la posibilidad de un conocimiento completo que abarque tanto a la materia como a la vida; la intuición no se opone a la inteligencia, ni a la ciencia pragmática. La operación esencial para la reforma de la filosofía consiste en situarse de nuevo en la duración, recobrando la realidad de su movimiento. Recobrar la movilidad de las cosas significaba recuperar la experiencia viva en su riqueza y concreción. Tanto la inteligencia como las filosofías anti-intelectuales se alejaron de la experiencia concreta y se separaron de la duración real, porque querían captar la realidad en imágenes "eternas y verdaderas". La filosofía bergsoniana enfrenta los problemas desde un nuevo comienzo, reiniciando el camino de la investigación a partir de una nueva fundamentación. La filosofía bergsoniana efectúa una suspensión⁹ para emprender la reflexión por la vía de la intuición. La crítica mediante esta suspensión es radical, y si bien no alcanza a poner "entre paréntesis" el mundo objetivo, cuestionará profundamente la racionalidad científica que todavía domina como modelo.¹⁰

⁹ La filosofía de Bergson coincide con la operación típicamente moderna de la suspensión o puesta entre paréntesis, de los conocimientos dados y de las tesis filosóficas; operación que inicia claramente en la reducción fenomenológica de Husserl. Pero, pensamos que la operación de reforma en Bergson, si bien es enteramente distinta de la de Husserl, comparte la crítica metódica sobre los prejuicios filosóficos para volver a plantear los problemas fundamentales; es decir, como decía Husserl, "volver a las cosas mismas". A esta concordancia nos referimos cuando hablamos de la suspensión que realiza Bergson a través de la intuición; pero no queremos ni siquiera sugerir, que la suspensión que hace Bergson es similar o deriva de la de Husserl, en cuanto a sus alcances y en cuanto al fin que se plantean.

¹⁰ Bergson comenta: "La filosofía exigirá entonces un esfuerzo nuevo para cada nuevo problema. Ninguna solución se deducirá geométricamente de otra. Ninguna verdad importante se obtendrá por la prolongación de una verdad ya adquirida. Habrá que renunciar a mantener virtualmente en principio la ciencia universal". (*El pensamiento y lo moviente*, p. 31).

La intuición bergsoniana se diferencia de las otras por captar la duración interior; es la visión especular del espíritu, su autoconocimiento. En lugar de yuxtaposiciones y estados psicológicos contiguos, descubre la continuidad indivisible, el fluir de la vida en la conciencia. La intuición es pues, conciencia inmediata. Por ser la unidad del ser y del ver, es una visión que se confunde con el objeto visto. Es también una ampliación de la conciencia que alcanza el límite de lo que está en la superficie o a la luz de la conciencia, y llega a des-velar el mundo inconsciente, de luz y sombra, de claroscuros que se hacen presentes en la mirada interior. Asimismo, la intuición opera como recuperación del pasado en el presente, constituyendo la unidad de la vida en la temporalidad que le es inherente.

Pero la intuición todavía va más lejos y no se queda en la contemplación solipsista; no es sólo la intuición de nosotros mismos lo que se nos revela por ella, sino es también, lo que hace posible la comunicación de las conciencias distintas porque nos introduce a una corriente común de vida, de la cual surge nuestra conciencia. La coincidencia con la duración es el fenómeno que produce la intuición y que abre la conciencia hacia la captación de la diferencia esencial de todo ser vivo; la intuición capta en un primer momento la duración propia de cada ser. La intuición es la base para la construcción de una metafísica de la vida, una metafísica de la diferenciación orgánica, de la variación y la singularidad concreta, que se realiza en un todo igualmente orgánico como la evolución misma de la vida. Por medio de la intuición también recobramos para la conciencia el impulso vital que anima todo lo vivo y que fluye en nuestro espíritu y en el de la sociedad entera.

La intuición es la captación de la totalidad orgánica, de la totalidad vital. Por la intuición podemos comprender que la duración propia es correlativa a la duración de la vida en su conjunto. Por tanto, la intuición alcanza la duración real que es el cambio puro, fuerza evolutiva y continuidad vital. Por esto, Bergson dice que no se puede dar una definición simple de la intuición porque su dominio es el espíritu y la vida, aquello que no es posible reconstruir con componentes conocidos, pues no es abstracto o mensurable, sino un todo real y dinámico. El espíritu no puede captarse en una fórmula o en un concepto.

Sin embargo, Bergson dice que hay un sentido en el que se puede entender lo que es la intuición: "pensar intuitivamente es pensar en duración. La inteligencia parte ordinariamente de lo inmóvil, y reconstruye aproximadamente el movimiento con inmovilidades yuxtapuestas. La intuición parte del movimiento, lo plantea o mejor lo percibe como la realidad misma, y no ve en la inmovilidad sino un momento abstracto, instantáneo, asido por nuestro espíritu sobre una movilidad".¹¹

La inteligencia concibe el cambio como un accidente que se agrega a lo estable. Para la intuición, por el contrario, lo esencial es el cambio, la creación continua e ininterrumpida, el espíritu en plena expansión. Para el sentido común el conocimiento utiliza el lenguaje conceptual, y cree que su alcance aumenta de acuerdo con la cantidad de conceptos que acumule. Si se comparan las ideas producidas por la intuición, con las composiciones conceptuales, las primeras parecen más oscuras y ambiguas ante la claridad de los conceptos. Sin embargo, para Bergson las ideas que produce la intuición no provienen de un conocimiento inferior al intelectual, se trata más bien de dos

¹¹ *Ibid.*, p. 33

especies distintas de claridad: una que es obtenida por medio de los conceptos, nos mantiene en un terreno conocido y cómodo, el cual nos permite comprender problemas nuevos con los conceptos que se poseen, a partir de relaciones aprendidas; el conocimiento conceptual se basa en la adecuación de fenómenos nuevos a los ya conocidos y resueltos. La inteligencia se propone conocer lo nuevo a partir de lo dado; pretende dar siempre ideas claras incorporando en nuevos conceptos las nociones que ya conocíamos, pretende pues, comprender lo nuevo a partir de lo viejo.

La selección que la inteligencia hace de los conceptos, la composición que realiza, y la tendencia a fijar relaciones y transportarlas de unos fenómenos a otros, tienen sentido por la intención de sacar provecho de los objetos que conoce. El conocimiento que desarrolla la inteligencia es un conocimiento cuyo interés radica en la utilidad práctica que pueda obtenerse de las cosas. La fijación y la disección de las relaciones dinámicas obedecen a fines pragmáticos.¹² La distinción bergsoniana entre la ciencia y la filosofía radica en la disposición y en la finalidad del conocimiento: la metafísica, como filosofía auténtica, es un conocimiento que requiere una disposición desinteresada del sujeto ante el objeto y de una voluntad abierta, solidaria, amorosa, ante los demás sujetos. La filosofía mantiene un sentido pedagógico en esta disposición; busca la verdad de las cosas para ofrecerla y compartirla con los demás. La ciencia surge de otro precepto, de aquél que pretende un conocimiento de los objetos para obtener un provecho, para utilizar la

¹² Entendemos *pragmático* o *ciencia pragmática* como la relación que tiene la inteligencia con el mundo material, por la cual la sociedad consigue dominar y obtener provecho de la naturaleza. No debe confundirse con ningún otro sentido, sobre todo, el que denote una relación primordialmente inter-subjetiva. Tampoco debe relacionarse con la doctrina del pragmatismo representada principalmente con William James, y por tanto, no debe confundirse con ella.

inteligencia en la acción necesaria del hombre sobre la naturaleza. La ciencia es el conocimiento que desarrolla la inteligencia, es una herramienta, un instrumento que fabrica el hombre para aumentar su poder sobre la materia y adueñarse de ella. Pero el poder y el dominio sobre la naturaleza tiene consecuencias y aun supuestos de implicaciones éticas. En este sentido, el conocimiento científico descuida el ámbito de lo espiritual y subordina las relaciones humanas y las funciones espirituales a los procesos materiales y las operaciones requeridas para el dominio de la naturaleza. En esta diferencia ética se basa la construcción de la metafísica bergsoniana y por ello la consideramos el cimiento de su crítica de la razón y el eje mismo de la interpretación que nosotros proponemos.

Las ideas formadas por la inteligencia distribuyen los objetos y los hechos según la ventaja práctica que podemos sacar de ellos; y esto provoca que se organicen en los mismos compartimientos intelectuales, en los mismos conceptos, fenómenos que se refieren a la misma necesidad pragmática. El gran problema de las generalizaciones conceptuales es sin duda, la uniformidad que se impone a fenómenos de duración y cualidad distintos, la regularidad a la que quedan subordinados, lo diverso, lo cambiante y lo singular. La inteligencia requiere un gran aparato conceptual capaz de uniformar los fenómenos, de retenerlos en sus formas más generales para actuar sobre ellos, y de forjar conceptos claros y distintos que le permitan proceder con seguridad y eficacia. Por tales razones, el punto de vista intuitivo es desdeñado por no reducir los hechos a las regularidades que exige la acción pragmática; por pensar en fenómenos que parecen insabios, que no son reductibles a los

conceptos establecidos ni a los conocimientos uniformados que acumula la inteligencia.

El objeto de la metafísica es el espíritu y su método es la intuición, así se distingue de la ciencia sin disminuir su valor ante ella. Ambas pueden ser igual de precisas y ciertas, las dos tratan de tocar el fondo de la realidad. Mediante la inteligencia, la ciencia prolonga nuestros sentidos para actuar sobre la materia, forjando herramientas e instrumentos conceptuales y materiales para ayudar a la acción de nuestro cuerpo sobre los demás. El valor de las teorías científicas se mide por la solidez de la aprehensión de la materia.

[La ciencia] tiende, ante todo, a hacernos dueños de la materia... Si la inteligencia está hecha para utilizar la materia, será sin duda sobre la estructura de la materia que se ha moldeado la inteligencia.¹³

La ciencia tiene, pues, el poder de conocer la materia mediante la inteligencia; el conocimiento que realiza se refiere al mundo externo en aras de la utilidad, con utensilios y conceptos para la uniformación y la fijación de los fenómenos dinámicos. Queda aparte el campo del espíritu, el cual está reservado a la metafísica; es decir, para el conocimiento interior, para el auto-conocimiento. El conocimiento de la realidad exterior es el terreno natural al que se dirige la inteligencia, alentada por las necesidades de la vida ordinaria. Pero el conocimiento interior no es de fácil acceso; no se llega a él con los mismos procedimientos ni con las mismas intenciones de la inteligencia; a pesar de que somos autoconscientes de nosotros mismos todo el tiempo y en cualquier tipo de experiencia, no es un conocimiento plenamente desarrollado; por el

¹³ *Ibid.*, p. 37

contrario, es a menudo olvidado por la preponderancia del conocimiento pragmático.

Somos interiores a nosotros mismos, y nuestra personalidad es aquello que mejor deberíamos conocer. Pero no sucede así, y nuestro espíritu está en nosotros como un extraño, mientras que la materia le es familiar y se siente en ella como en su casa.¹⁴

Quizá la misión de la filosofía en general, y el objetivo de la metafísica bergsoniana, en particular, no sea otro, que el de reencauzar al espíritu humano en el conocimiento de sí mismo, en rescatar, en un intento de profunda reforma de la filosofía y aun de la existencia humana, la dimensión espiritual que nos constituye esencialmente.

La acción que se ejerce sobre la naturaleza es más eficaz si el conocimiento intelectual actúa junto con ella; pero el conocimiento de la materia avanza organizando, clasificando, previniendo los acontecimientos, en suma, fijando la duración de las cosas, o dándole una dimensión *espacial* a la movilidad y al cambio incesante en que consiste la duración, para poder actuar sobre las cosas. En estas operaciones, el espíritu se adapta a la materia, se dota a sí mismo de un sentido *espacial*, *geométrico*, dispuesto para el cálculo y la ordenación matemática. Y de esta manera, el conocimiento acerca del espíritu queda relegado. “La naturaleza aleja al espíritu del espíritu y lo vuelve hacia la materia”, dice Bergson. La visión ordinaria del espíritu que tenemos está permeada en gran parte por esta reducción a lo espacial, a la fijación y a la cuantificación; por ello, medimos y pesamos, comparamos como si fuesen entidades fijas o cristalizadas, sedimentadas en el fondo de nuestra conciencia, los recuerdos,

¹⁴ *Ibid.*, p. 42

las sensaciones, los sentimientos. Toda visión del espíritu como una entidad fija, como una *sustancia* o sustrato que permanece inafectado por el devenir y por la acción externa, es insuficiente y se apoya en la “espacialización”, en la distribución y división abstracta del espíritu que nos ofrecen una imagen muerta de lo vivo.

[...] libremos al espíritu del espacio en el que pende, de la materialidad que se da para posarse sobre la materia: lo volveremos a sí mismo y lo cogeremos inmediatamente. Esta visión directa del espíritu por el espíritu es la función principal de la intuición tal como nosotros la comprendemos.¹⁵

A pesar de que la intuición es más que una idea estática, se comunica por la inteligencia. Se sirve de comparaciones e imágenes que sugieren lo que no se puede expresar en los conceptos rígidos. La intuición se expresa mediante un lenguaje que sugiere por imágenes la visión directa de la realidad espiritual. La inteligencia configura mediante conceptos claros y precisos una representación del mundo, pero dicha representación es espacial pues las ideas abstractas han sido extraídas según el modelo de la materia; la intuición prefiere las ideas más concretas cercanas a una imagen. La intuición intenta prescindir de los conceptos, de la representación espacial del mundo, para evitar dar solamente una representación del espíritu, y permitir el acceso a la duración del mismo.

Tanto la metafísica como la ciencia se contraen a la realidad misma, pero cada una, según su método, se acerca a ella de distinta manera. Los alcances de una y otra son incomparables, porque la ciencia opera sobre la materia y la metafísica, sobre el espíritu; no existe entre ellas una diferencia de valor o de

¹⁵ *Ibid.*, p. 43

grado, sólo de naturaleza porque sus métodos, sus objetos y sus intenciones son enteramente distintos y sin embargo, complementarios. Lo que tienen en común es formar parte de una única experiencia en el mundo, donde la materia y el espíritu conviven y se tocan, y por tanto, la relación entre ellos debe ser fructífera; sus resultados deben reunirse para integrar un conocimiento que incorpore la materia y el espíritu.¹⁶

La vitalidad recobrada

El título de nuestro estudio pretende comprender tres momentos de la filosofía de Bergson en su desarrollo y unidad: *la intuición de la duración, el impulso vital y la dinámica de la moralidad*; pretende asimismo abarcar las tres partes en que hemos dividido el estudio.

La idea de una *vitalidad recobrada* es el resultado sistemático de la filosofía de Bergson y, al mismo tiempo, la intuición primaria que sirve de fundamento al desarrollo de su pensamiento.

En la primera parte de este trabajo, abordaremos la filosofía de Bergson comenzando con la intuición de la duración; en esta etapa la duración es todavía interior al sujeto, pero en ella se recuperan los datos inmediatos de la realidad y la experiencia primaria del mundo; a partir de la intuición de la duración Bergson inicia la reconstrucción de la metafísica.

En la segunda parte, la filosofía de la intuición se desarrolla dentro de la teoría de la evolución de la vida, hasta alcanzar el punto fundamental en el que

¹⁶ *Vid. Infra*, el tema de la convivencia necesaria entre la ciencia y la metafísica se trata en detalle en la primera y en la tercera parte de este estudio. Además esta integración tiene un sentido ético. Bergson lo tratará en el tema de la unidad entre mecánica y mística.

se descubre el impulso vital como fuerza y potencia de la naturaleza entera y el fundamento de una duración única pero diversificada. La intuición superará la concepción intelectualista de la vida y su evolución, al mismo tiempo que la concepción intelectualista del conocimiento.

Así, la intuición de la duración se desarrolla desde la duración *interior* al sujeto y la coexistencia temporal del hombre y la totalidad, hasta la conciencia plena y la concepción orgánica del devenir. La duración interior ahora se transfigura en el concepto central de una metafísica destinada a comprender la vida en evolución: *el impulso vital*.

En la tercera parte, el impulso vital se hace consciente de sí mismo en el ámbito de la coexistencia humana. La autoconciencia del impulso vital es la raíz de la estructura social y moral del hombre. La condición de una coexistencia social plena y de una relación equilibrada entre la sociedad y la naturaleza radicará en el impulso vital como fuerza de desarrollo espiritual.

La coexistencia social se escinde en dos fuerzas: la primera, una *moral cerrada e infraintelectual*, arraigada en una ética de la obligación y el deber, en presiones externas y en fuerzas sociales que comprimen la libertad del individuo. Y la segunda, en una *moral abierta y supraintelectual*, basada en el impulso amoroso y místico que rompe el círculo de la presión social y que recobra la comunidad entre todos los hombres. De esta manera se libera la energía espiritual que guía el despliegue necesario y natural de las obligaciones hacia una sociedad abierta y plena, una armonía entre el espíritu y la materia, y un verdadero humanismo de dimensión universal.

La autoconciencia del impulso vital es la intuición que reconoce la diversidad y la diferencia entre los hombres en la unidad de un único proceso

de evolución de la vida, el cual alcanza su plenitud en la conciencia humana de la duración. El proceso de la autoconciencia de la duración es el desarrollo de la conciencia vital; y es el hombre, a quien le toca revelarlo con su palabra; la vida alcanza así su plenitud, se integra, se recobra para sí misma.

Antes de esta conciencia el impulso vital no es más que un impulso ciego, amorfo quizá; es en la conciencia humana donde toma forma y se hace visible para sí mismo. Por ello, hemos denominado a la duración autoconsciente *vitalidad recobrada*. De tal manera que, por este concepto debemos entender el proceso de la filosofía de Bergson y desde él es preciso intentar su lectura y avizorar así los problemas éticos contemporáneos que nos permite abordar.

PRIMERA PARTE

DURACIÓN E INTUICIÓN

La reforma bergsoniana de la metafísica

En la *Introducción a la metafísica*, Bergson habla de dos formas de conocimiento que se definen por la relación que establecen con su objeto. El conocimiento se mueve en dos direcciones diferentes: en una, el acercamiento al objeto depende de las relaciones de medida y comparación que se le atribuyen; en la otra, el acercamiento es directo, es una coincidencia con el devenir del objeto. La primera de estas direcciones es adecuada para el estudio de la materia, trabaja *espacializando* el tiempo con conceptos rígidos y símbolos estáticos. La segunda dirección es propia para la comprensión del espíritu, ya que se adentra en la duración real del objeto. Bergson llama al primer método *ciencia* y al segundo *metafísica*.

La reforma de la metafísica que realiza Bergson consiste en fundamentar un modo de conocimiento distinto del conocimiento científico y de la inteligencia. Tal fundamento lo hallará en la intuición. Es preciso indicar que esta reforma no se restringe y no parte de un estrecho ámbito epistemológico, sino del desarrollo de una metafísica de la vida. Para Bergson, la metafísica fundamenta una teoría del conocimiento. Por tanto la reforma de la que hablamos aquí trasciende el nivel epistemológico y se profundiza hasta llegar al ámbito ético y social, que se desarrollarán en la segunda y en la tercera partes de este trabajo.

Ciencia y metafísica

A pesar de que sus métodos de estudio son distintos, entre la ciencia y la metafísica existe una relación complementaria; Bergson no las considera contradictorias e incompatibles, pues con sus dos métodos podemos acceder a un conocimiento íntegro. Sin embargo, estos dos tipos de conocimiento obedecen a distintas disposiciones prácticas y a un determinado proceso de evolución de la conciencia humana, en el que se implica la evolución de la naturaleza, de la humanidad como especie natural, con la historia espiritual del hombre, y que ha generado no sólo una divergencia metódica, sino una distinta disposición ética en cuanto al sentido humano y la finalidad del conocimiento que obtienen.

En el método de la ciencia uno gira en torno al objeto, depende de los símbolos para referirse a él y traducirlo con el fin de utilizarlo de manera práctica; por esto se puede decir que se detiene en lo relativo. No interesa el objeto *por sí mismo* sino en relación con la utilidad que se puede obtener de él. En cambio, en la metafísica el objeto se aprehende desde el interior, se entra en él prescindiendo de los símbolos para poder alcanzar una comprensión absoluta. La metafísica no busca la utilidad pragmática del objeto, sino el conocimiento de lo que el objeto es *en sí mismo*.

Para la ciencia el conocimiento del objeto depende de los símbolos con los que se traduzca y del punto desde donde se lo observe. Es decir, la ciencia conforma el objeto mediante relaciones y mediciones cuantitativas. El conocimiento simbólico se coloca fuera del objeto, no sigue su movimiento particu-

lar; lo que se exprese por la vía simbólica será meramente relativo, de acuerdo con las mediciones, comparaciones y seguimientos con los que se analice al objeto.

Los símbolos describen una historia en torno al objeto, sólo la coincidencia con el movimiento real del objeto puede dar un conocimiento absoluto. El conocimiento simbólico genera la *descripción*, la *historia* y el *análisis*; mientras que la coincidencia con el objeto, se expresa en un conocimiento *inmediato* y *sintético*.

Para Bergson lo inmediato y sintético es el camino para un conocimiento completo, pero este conocimiento no podrá ser alcanzado sino por la intuición. La intuición "es la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único e inexpresable".¹ Por el contrario, el análisis capta del objeto sólo lo que tiene de común con otros, lo percibe en relación con lo que él no es. El análisis es la traducción que multiplica los puntos de vista y los símbolos para obtener una representación siempre incompleta, sin lograr que el objeto se presente como es en realidad, porque lo va reconstruyendo con base en una multiplicidad de partes; por el contrario, la intuición capta al objeto en su unidad.

La ciencia utiliza el método de conocimiento simbólico², clasifica, relaciona y establece medidas entre los objetos. Pero el conocimiento no sólo puede ser simbólico; existe otra forma de acceder a las cosas mediante una disposición distinta. La metafísica es, para Bergson, el conocimiento que

¹ Bergson, H. *Introducción a la Metafísica*. p. 12

² Según Bergson el conocimiento simbólico utiliza el lenguaje para formar conceptos unívocos y crea así lenguajes abstractos (como el de la lógica y la matemática) que mantienen la identidad formal del objeto para representar sus cambios evitando que la alteración natural de un objeto modifique el concepto unívoco que se ha formado de él. (Aunque la ciencia natural actualmente ha superado el formalismo lógico -por ejemplo la teoría del caos o el principio de indeterminación en física-, el principio lógico de identidad sigue siendo el fundamento metodológico de cualquier teoría científica y de cualquier investigación práctica)

prescinde de los símbolos y de lenguajes abstractos que, desde otra disposición ética, intenta coincidir con la realidad.

La diferencia entre la ciencia y la metafísica no se reduce a la construcción de lenguajes distintos. Tampoco se puede seguir planteando una relación en la que la ciencia se ocupe de los hechos y la metafísica, de la facultad de conocer. Debe entenderse que la ciencia positiva es obra de pura inteligencia. Aunque no se acepte del todo la concepción bergsoniana de la inteligencia (que desarrollaremos en la segunda parte), se puede convenir en que la inteligencia trabaja y obtiene mejores resultados útiles con la materia inerte que con los seres vivos. De la materia obtiene cada vez mayor provecho mediante inventos mecánicos; a su vez, la tecnología desarrolla con mayor facilidad inventos mecánicos cuanto más mecánicamente concibe la ciencia a la materia.³ Cuando la inteligencia aborda el estudio de la vida trata al ser vivo como si fuera un ser inerte; por ello llega a un resultado simbólico que no está más que en función de una utilidad práctica. El método que utiliza para lo vivo no puede tener el mismo valor que las verdades en física, puesto que no realiza más que una extensión de la física a un objeto que reduce a priori en sus aspectos exteriores e inmóviles.

Para Bergson, la metafísica invierte este proceso, estudia al ser viviente sin la intención de una finalidad práctica, desprendiéndose de las formas, los esquemas y los hábitos de la inteligencia pragmática. La metafísica es propiamente *especulación*; es decir, su actitud es ver, no actuar para obtener una utilidad de sus objetos; en cambio la ciencia moderna, no sólo se propone actuar

³ El caso de la ingeniería genética es un buen ejemplo para darnos cuenta del éxito que puede obtener la ciencia al trabajar con la vida mecanizando su estructura, su metabolismo y su destino. Aún así los resultados prácticos de la genética no están consolidados, pero ya avizoran un problema ético en cuanto a su finalidad y sus métodos, los cuales amenazan el sentido y el impulso natural de la vida.

por utilidad, sino que considera a toda la realidad bajo el aspecto de materia que debe ser dominada y transformada. Lo que sucede si la ciencia positiva reduce los hechos biológicos y psicológicos a hechos meramente físicos, es la producción de teorías mecanicistas de la naturaleza entera, de la conciencia y de la vida.

La reforma de la metafísica debe comenzar por distinguir las disposiciones de la ciencia y la metafísica ante la realidad, y por diferenciar los objetos propios de cada una, demarcar una línea entre lo inerte y lo vivo. Se verá que la materia inerte entra de un modo natural en el esquema de la inteligencia, y que todo fenómeno de la vida requiere una actitud especial, una forma distinta de conocer.

La inteligencia científica está diseñada para ejercer dominio sobre la materia inerte; cumple una función natural de la especie humana. Y por ello extiende naturalmente sus métodos al campo de los fenómenos de la vida. Si la ciencia tiene como función extender nuestra acción sobre las cosas, y si no podemos realizar esto sin utilizar la materia como instrumento, la ciencia tratará lo vivo como lo inerte. Pero mientras más se adentre la ciencia en las profundidades de la vida, producirá un conocimiento simbólico, relativo y fundamentalmente en función de las contingencias de la utilidad práctica.

La metafísica supera este conocimiento pragmático, se desprende de un fin utilitario, porque coincide con el devenir de nuestra existencia como seres vivos y seres sociales. Para Bergson, la metafísica es el conocimiento desinteresado de lo vivo, que debe coexistir junto con el necesario conocimiento pragmático de la ciencia, para obtener un conocimiento integral y simultáneo del hombre y la naturaleza.

La Intuición del yo

Bergson reconoce que la coincidencia y la simpatía que la intuición tiene con el objeto es una idea que puede ser cuestionada. Pero existe, no obstante, un objeto específico al que se dirige esta simpatía, a saber, nuestro *yo que dura*. Detrás de la coincidencia con el objeto, está la coincidencia con uno mismo, la simpatía con nuestra propia experiencia de vida. La intuición se revela como la forma en que el yo se aprehende a sí mismo en actividad, en duración. Bergson afirma que bien podemos no simpatizar con ninguna otra cosa excepto con nosotros mismos. El descubrimiento de la duración propia nos lanzará hacia la profundidad insospechada del yo. El camino de la filosofía en la búsqueda de la autoconciencia, y la superación de la conciencia ingenua del mundo, encuentra en Bergson un nuevo vocero.

La simpatía con la duración propia es el camino que describe el fenómeno de la conciencia. sin despojarla del rico contenido de su experiencia. La descripción de la autoaprehensión de la conciencia es el método de la intuición metafísica por el que Bergson recupera el mundo de la experiencia, de la sensibilidad.⁴

La intuición del yo inicia su marcha en la superficie de la conciencia, en donde se descubre la sedimentación de percepciones que provienen del mundo objetivo. Las percepciones se organizan y conforman en *objetos*. Pero las percepciones más inmediatas no sólo se refieren a los objetos externos, sino también a los clásicos “modos de conciencia”, representaciones en general, voliciones, imágenes, deseos, etcétera; de estos modos de conciencia Bergson

⁴ Bergson dice que la metafísica que él construye es un auténtico empirismo por fundarse en la intuición sensible del sujeto mismo.

destaca los recuerdos. Los recuerdos emergen hacia la superficie del yo atraídos desde el fondo de la persona por percepciones semejantes. Los demás modos de conciencia aparecen como hábitos, acciones, voliciones. Todas estas representaciones brotan desde el yo en ondas expansivas que se extienden hacia el mundo externo y que llegan a confundirse con él. Pero al mismo tiempo, este movimiento expansivo de la conciencia es un movimiento de contracción y recogimiento. En los límites de la conciencia se encuentra el centro mismo desde donde emanan todas las percepciones, se hallará la fuente del yo.

La conciencia es una con sus contenidos; no es una “cosa que piensa”, sino que posee distintos estados o modos de conciencia, manifestados en distintas maneras de *estar* en el mundo, plena y activamente. La intuición de la conciencia no debe despojar a la misma de todos sus contenidos, no debe reducirla a la mera función intelectual. La conciencia no debe ser sólo recuperada en su plenitud *cognitiva*, en el amplio sentido del término; no debe quedar la conciencia subordinada al poder de la intelección de “ideas claras y distintas”; y no debe dudarse de los datos empíricos que se encuentran cristalizados en ella. La intuición bergsoniana alcanza el *cogito* en la plenitud de su experiencia temporal. Para Bergson, la experiencia concreta de la duración vital es la conciencia de un ser vivo captada mediante la intuición del yo, que puede poner a prueba cualquier reducción de la subjetividad a la mera función de la intelección.

Bergson describe esta fuente de percepciones como un *fluir*, como una sucesión ininterrumpida, como un entretejido de estados de conciencia. La conciencia es en su pureza la duración misma del ser y nada más, es un desarrollo intensivo y extensivo y, al mismo tiempo, un enrollamiento, una recuperación y una vuelta sobre sí misma. La conciencia como duración pura no admite

yuxtaposiciones de exterioridad recíproca ni de extensión, pues si esto fuera posible podría medirse, pero la duración es inconmensurable. Bergson describe a la duración mediante la imagen de un elástico, del cual tiramos y así logramos una línea que va creciendo y va dejando tras de sí la sombra del espacio recorrido; si observamos atentamente y nos concentramos en el movimiento mismo que provoca la tensión y la ex-tensión, descubriríamos la movilidad pura: la imagen más próxima a la duración en pleno acto de durar. Decimos "la más próxima" porque no habría ningún ejemplo que nos represente el ser de la duración, porque al expresar lo que creemos que es, la inmovilizamos. Las imágenes nos sugieren la duración, pero no logran retenerla, sólo la podemos captar en la intuición de nuestro propio yo. Sin embargo, podemos expresar lo que intuimos por medio de imágenes que se aproximan más al lenguaje del arte que al de la ciencia, pero no podemos captarla por conceptos y definiciones fijas.

Los conceptos sustituyen al objeto mediante la traducción que hacen de él, traducción que es útil para la vida práctica porque fija, retiene y analiza lo concreto. La capacidad de captar la duración se perturba por los hábitos intelectuales que pretenden definir al objeto yuxtaponiendo conceptos de órdenes distintos para obtener una representación. La representación conceptual trata de armar con fragmentos una imagen completa, trata de re-componer lo que ha des-compuesto desde el inicio, lo que ha inmovilizado en un conjunto de imágenes muertas. No se trata de recomponer lo que ya está compuesto orgánicamente, ni de re-presentar lo que es preciso captar en su plena *presencia en movimiento*.

Según Bergson, la división de la filosofía en escuelas y corrientes de pensamiento se debe también al análisis fragmentario de la realidad en movimiento que realiza cada una de ellas. El diálogo entre las escuelas

filosóficas es poco fructífero si cada una no logra ver la unidad múltiple que comprende el objeto; la conclusión de la multiplicidad de puntos de vista fijos es que el conocimiento no es más que relativo e imperfecto, surge así el escepticismo. El diálogo entre las escuelas filosóficas se escinde en monólogos incomunicados que encubren las intuiciones originarias de los filósofos; sus discusiones son estériles porque sus perspectivas se sitúan en contraposiciones fijas, casi simétricas; a menudo contraen compromisos doctrinales que distorsionan la comprensión de las tesis ajenas; y por todo ello, impiden la evolución libre de las ideas. La metafísica pretende superar el juego de las antítesis que se ha suscitado en la historia de la filosofía; intenta reestructurar el diálogo basándose en la expresión de las intuiciones que son la base del pensamiento filosófico. La metafísica aboga por la creación de un lenguaje de conceptos móviles, de imágenes ricas, de sugerencias y figuras *poiéticas*. La metafísica de Bergson emprende el nuevo rumbo de una expresión no restringida, la vuelta a un lenguaje vivo en constante evolución.

La filosofía así definida no consiste en elegir entre conceptos y en tomar partido por una escuela, sino en buscar una intuición única de donde descender con igual facilidad a los diversos conceptos, ya que nos hallaremos por sobre las divisiones de escuelas.⁵

Las principales corrientes filosóficas que han realizado el análisis fragmentario tomando las notas parciales por la totalidad de la experiencia, y que por ello han polarizado la discusión son, para Bergson, el empirismo y el racionalismo. El primero salta de la intuición al análisis y obtiene, tanto del objeto como del yo mismo, una multiplicidad inconexa de sensaciones y de estados

⁵ *Ibid.*, p. 44

psicológicos; por lo cual no es capaz de reencontrar la unidad reflexiva de la conciencia ni la unidad de ésta con el mundo externo. Por su parte, el racionalismo, al tratar de alcanzar la constitución última de los objetos y de la conciencia desde la subjetividad, intenta ligar los fragmentarios datos empíricos y estados psicológicos, para restaurar la unidad absoluta de lo objetivo con lo subjetivo. Pero lo que obtiene es un yo que progresivamente se amplía y después se confunde con el mundo externo, produciendo una unidad subjetiva vacía, una síntesis en la conciencia pero sin experiencia recuperada.

La metafísica de Bergson, por el contrario, se propone erigirse en un auténtico empirismo, podemos decir que hace suyo el lema husserliano de la vuelta a las cosas mismas. La metafísica busca la intuición única de los objetos concretos e irrepetibles; mediante el esfuerzo de intuición y la disposición de buscar un saber desinteresado, no de uso pragmático, supera el punto de vista tanto de la ciencia como de las filosofías comprometidas con una escuela; la metafísica recobra la intuición simple del yo por el yo, y la conciencia del mundo en sus datos inmediatos.

Para hablar de la intuición de la duración se requiere un nuevo lenguaje; la reforma bergsoniana es también una reforma de la expresión en la filosofía que libera los conceptos rígidos transformándolos en conceptos flexibles, amplios en sentido y que sugieren la forma dinámica de la duración. Por ello la metafísica utiliza el lenguaje de la intuición; éste no sólo se expresa por medio de imágenes, comparaciones y figuras que sugieren movimientos y desarrollos, también debe usar las nociones de la ciencia y valerse de sus ejemplos, así como de las expresiones del habla común. El filósofo no debe crear un lenguaje técnico "esotérico" como el de la ciencia, debe valerse de todos los recursos y niveles del lenguaje, desde el más cotidiano hasta el más riguroso, así

como de todos los recursos “poéticos” (metáforas, imágenes móviles, comparaciones, figuras, etcétera). El lenguaje de la intuición debe ser creativo, imaginativo, inspirado por la fuerza del espíritu; por ello, decíamos que el lenguaje de la metafísica es *poiético*.⁶

La metafísica de Bergson se inscribe como una reforma completa de las facultades de la conciencia; no es sólo una reforma sobre el método de la filosofía, es principalmente una recuperación de la vida en duración, que había escapado a la razón pragmática, la realidad que no había sido “medida” ni “utilizada”; es una reforma profunda de la experiencia filosófica porque se coloca en el objeto mismo al coincidir con su duración y se separa de las representaciones conceptuales útiles para el conocimiento pragmático; es decir, representaciones apropiadas para aplicaciones inmediatas, que exigen la necesidad y el afán de dominio y control de la naturaleza. El conocimiento pragmático que todavía prevalece en el ámbito científico, está orientado para el uso y explotación, irreflexivos y a menudo irracionales, de los objetos naturales. Por ello, se coloca en una posición externa, *ajena* al objeto y, podríamos decir, en una disposición que *enajena* al sujeto de sí mismo.

La reforma bergsoniana de la metafísica intenta adentrarse en el fenómeno de la vida para lograr que el sujeto se apropie de sí mismo; la simpatía de la que habla Bergson es la coincidencia y la apropiación del sujeto consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, más que la coincidencia con

⁶ En *El pensamiento y lo moviente* Bergson dice al respecto: “Escogiendo las imágenes tan dispares como sea posible, se impide que una sola de ellas usurpe el puesto de la intuición que debe provocar, ya que entonces sería inmediatamente suplantada por sus rivales. Haciendo que todas ellas exijan de nuestro espíritu, no obstante sus diferencias de aspecto, la misma especie de atención y, en cierto modo, el mismo grado de tensión, acostumbramos lentamente la conciencia a una disposición muy especial y bien determinada, que es precisamente la que debe adoptar para mostrarse a sí misma libre de velos”. p. 210

las cosas. Con la naturaleza se simpatiza si ha simpatizado antes el espíritu con el espíritu; la *simpatia* es la actividad que comunica al espíritu consigo mismo y con la naturaleza en el ámbito de la interacción humana. Podríamos ya avizorar las dimensiones éticas de la intuición metafísica.

La intuición metafísica es una renovación del saber desinteresado que caracteriza a la filosofía; la intuición revela el mundo en su dimensión más pura y fascinante que a menudo ha sido ocultada por la ciencia pragmática: revela la fuerza vital y orgánica de la naturaleza e inicia la apertura, de nueva cuenta, de ese otro infinito, que es el sujeto mismo. La intuición metafísica hace resurgir desde el olvido la duración interior de la vida. En ella se descubre la supervivencia del pasado en el presente, la complejidad del presente vivo.

La duración interior: la recuperación del tiempo vivido

Bergson declara con estas palabras contundentes la importancia y la urgencia de volver a la intuición de la duración: “O no hay filosofía posible y cualquier conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia el provecho que de ellas puede sacarse, o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición”.⁷

Para comprender el sentido de la intuición es preciso adentrarse en la duración interior. En ella se revelan los estados de conciencia en permanente cambio y el entrelazamiento del pasado con el presente. La duración interior es la continuidad vital, la supervivencia del pasado, que a menudo se considera

⁷ *Ibid.*, p. 16

muerto, en un presente que sin pasado recobrado es vacío. La memoria se revela como la continuidad misma de los estados psicológicos, no como un registro pasivo de lo que ya no es, sino como la persistencia del pasado y el cambio insistente del presente. Sin la supervivencia del pasado en el presente, el tiempo humano sería una repetición infinita de instantes, una novedad absoluta sin posibilidad de consolidarse; en suma, sin la conciencia de esta continuidad vital, no hay duración, identidad personal, ni mucho menos historia. Así pues, el yo no puede más que intuirse en duración.

El yo en duración es la continuidad de los estados psicológicos, es el devenir captado en su máxima pureza, es la memoria de la duración, la conciencia de la duración y la duración de la conciencia. Y por ello, pensar intuitivamente es también pensar en duración. El pensamiento intuitivo se diferencia del pensamiento intelectual no sólo por captar la duración en movimiento y no reducirla a imágenes inmóviles, sino también porque la intuición es el pensamiento *en movimiento*. Una vez que el yo se ha descubierto a sí mismo en duración, puede iniciar el análisis de las cosas y sus relaciones. Pero lo contrario no es posible, según Bergson; del análisis a la comprensión de la duración real de las cosas existe un abismo, puesto que del análisis se derivan conceptos y símbolos que, aun unidos en una síntesis conceptual, no alcanzan a descubrir la simplicidad y singularidad del objeto; sino, cuando mucho, a componer un mecanismo de símbolos que encubre la duración de las cosas para fines de utilidad práctica. Por ello Bergson dice: “el análisis opera siempre sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se sitúa en la movilidad o, lo que es lo mismo, en la duración”.⁸

⁸ *Ibid.*, p. 17

El tiempo y el espacio son incommensurables entre sí; aquél es la dimensión de la duración y de los fenómenos espirituales, éste es la dimensión de la inmovilidad, de lo inanimado, de lo terminado. La inteligencia se ubica con mayor naturalidad en el espacio porque debe ser útil para la acción sobre el mundo objetivo. La inteligencia es la herramienta principal del trabajo y como tal, actúa en la dimensión espacial de las cosas. Una vez instalada en la inmovilidad la inteligencia encuentra un punto de apoyo seguro para la acción pragmática; intenta recomponer el movimiento de la realidad con símbolos inmóviles. La inteligencia produce conceptos determinados, más claros que son útiles para manipular las cosas y obtener el provecho que dicta la necesidad. El papel ordinario de los conceptos es aumentar el poder que se tiene sobre el objeto y aumentar la presencia misma del objeto ante la inteligencia. Este conocimiento pragmático pretende acceder a la naturaleza misma de las cosas mediante los conceptos fijos y manipulables. Por el contrario, la metafísica invierte el proceso de operación de la inteligencia: intenta ir de la realidad a los conceptos y no de los conceptos a la realidad, de la intuición al análisis y no del análisis a la composición simbólica. La intuición metafísica es un medio para un conocimiento desinteresado⁹ y en ello radica su peculiar condición y su actividad.

A pesar de que el conocimiento de la duración se lleve a cabo en la intuición interior de la conciencia, esto no significa que la metafísica se quede en

⁹ El desinterés vocacional de la metafísica no implica que la actividad filosófica se aleje de la realidad "objetiva" y práctica, quedándose en un mundo de "ideas"; la actividad y el interés que le dan sentido a la metafísica son de la naturaleza distinta a los de la utilidad pragmática; el efecto transformador de la metafísica no se observa en las cosas, en la materia, sino en el sujeto que reflexiona, en el espíritu, pero la metafísica no sólo desarrolla un conocimiento teórico, permite también un conocimiento y una actividad prácticas que operan sobre las relaciones humanas. En la tercera parte de este trabajo entraremos en la dimensión práctico-ética de la metafísica bergsoniana.

la autocontemplación del yo por el yo, en un solipsismo intuitivo. La duración es esencialmente psicológica, es el despliegue de la multiplicidad de actos de la conciencia; pero la intuición de la duración es la afirmación de la actividad de la conciencia que unifica en una misma experiencia la percepción de lo interior y de lo exterior, sin fusionarlos ni confundirlos, sino estableciendo la continuidad de una experiencia concreta. Así, la intuición describe una conciencia activa, no una mera contemplación pasiva de algo que no actúa, o la contemplación de un mundo que fuese ajeno; pues sin la actividad de la conciencia el mundo y los otros sujetos bien podrían ser completamente extraños para nosotros mismos. La intuición de la duración del yo es la aprehensión de la corriente de vida o del impulso vital que anima a todos los seres vivos y que unifica el mundo natural.

Metafísica de la vida

Después de haber dado una visión general de la intuición metafísica, podemos adelantar algunas tesis centrales de la filosofía de Bergson, las cuales funcionan como ejes de dirección y sentido de sus obras posteriores. Estas tesis son presentadas al final de la *Introducción a la metafísica*.

La tesis más importante en la que se funda la reforma bergsoniana de la metafísica es la afirmación de la realidad dada en los "datos inmediatos de la conciencia". Esta tesis es una reivindicación del sentido común muchas veces desdeñado en filosofía, y además, es una superación del punto de vista tanto idealista como realista:

Existe una realidad exterior y, no obstante, dada inmediatamente a nuestro espíritu. El sentido común tiene razón en este punto contra el idealismo y el realismo de los filósofos. ¹⁰

La realidad exterior no se puede poner en duda sólo por desconfiar de los datos empíricos; tal desconfianza había sido producida en la filosofía, en todo caso, por una aproximación errónea al mundo y por una reducción del conocimiento a esquemas conceptuales *apriorísticos*; es decir, por una reducción de la experiencia en toda su plenitud, a un sujeto epistémico subordinado a la mera función intelectual y despojado del contenido de su experiencia vital; se trataba de un sujeto cuya razón había sido “desvitalizada” y condenada al solipsismo cognoscitivo. Bergson emprende la recuperación de la realidad en movimiento y plena de vida, a partir de la experiencia interior de la duración. Mundo y conciencia, realidad externa y realidad interna se concilian en la intuición metafísica de la duración. Esta intuición constituye una experiencia que integra un conocimiento completo de la realidad en sus dos dimensiones esenciales, la duración y la extensión. Integración que se basa en la recuperación de los datos empíricos de la conciencia y en la intuición de la duración interior. La intuición de la duración será la base para comprender a la totalidad de la vida como una evolución creadora y una tendencia que continuamente se diversifica. ¹¹

Esta realidad es movilidad. No existen *cosas* hechas, sino sólo cosas que se hacen; ni *estados* que se mantienen, sino estados que cambian... Toda realidad es, pues,

¹⁰ *Ibid.*, p. 21

¹¹ *Vid.* segunda parte de este trabajo, principalmente el apartado del impulso vital.

tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente.¹²

La coincidencia con nuestra duración, es decir, con nuestro yo, parte de reconocer la tendencia de nuestra conciencia en el despliegue de estados que se suceden y se retroalimentan; la conciencia que formamos de nuestra duración interior no nos encierra en este yo, sino que nos da la clave para comprender la duración real en la que se encuentran todas las cosas. La duración exterior no es ni ajena ni opuesta a la que sentimos de nuestra persona; es, por el contrario, el correlato necesario de la duración interior, por el cual descubrimos la singularidad y la condición irrepetible e imprevisible de las cosas, de las demás personas y de nosotros mismos. La correlación de las “duraciones múltiples” es la presencia y la comunidad en un mundo heterogéneo conformado de singularidades, de diferencias, de manifestaciones espontáneas de vida; en suma, es la experiencia en un mundo íntegro y pleno de vida.

Nuestro espíritu [...] sustituye lo continuo por lo discontinuo, la movilidad por la estabilidad. Esta sustitución es necesaria para el sentido común, para el lenguaje, la vida práctica y aun en cierta medida que trataremos de fijar, para la ciencia positiva. Nuestra inteligencia, cuando sigue su inclinación, procede por percepciones sólidas, por un lado, y por concepciones estables, por otro [...] no lo hace, sin duda, para obtener el conocimiento interior y metafísico de lo real, sino simplemente para usarlo.¹³

El desconocimiento de la realidad interior nos ha llevado al intento frustrado de traducir y medir con el lenguaje simbólico y estático de la ciencia, la naturaleza propia de lo vivo, y particularmente, del yo. La pretensión de traducir y medir tiene un sentido utilitario y pragmático, en donde el yo es

¹² Bergson, *Introducción a la metafísica*. p. 22

¹³ *Ibid.*, p. 22

cosificado o en último caso, convertido en una sustancia inalterable. Por ello, la posibilidad de comprender la integridad del sujeto quedaba cada vez más lejos de la razón racionalista y pragmática. El mundo de los fenómenos psíquicos, de las pasiones, de los sueños y de las visiones, había sido analizado con los conceptos y símbolos estáticos útiles para el estudio de la materia, sin poder acercarse e intuir su movimiento vital; por esto se lo consideraba como un mundo de fenómenos "irracionales". Incluso la historia no escapó del análisis de la razón calculadora, y fue comprendida a partir de un determinismo y un finalismo apriorísticos.

Las dificultades inherentes a la metafísica, las antinomias que plantea, las contradicciones en las que cae, la división en escuelas antagónicas y las oposiciones irreductibles entre los sistemas, provienen en gran parte de que aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que empleamos corrientemente con fines de utilidad práctica.¹⁴

La teoría bergsoniana de la diferencia entre el método de la ciencia y el método de la metafísica no radica en una distinción técnica entre sus procedimientos, mucho menos en una diferencia de las entidades que tengan por objeto de conocimiento, ni en una dualidad entre dos funciones de la subjetividad: la inteligencia y la intuición.¹⁵ La distinción que establece Bergson no es epistemológica, ontológica, ni lógica, es fundamentalmente, *ética*. Esto es lo que no ha quedado completamente explícito en las interpretaciones y críticas que se han hecho de su pensamiento. La distinción ética entre la ciencia y la

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ La inteligencia está fundada en la necesidad práctica que tiene el hombre de dominar la naturaleza; tiene como función natural servir como herramienta para este dominio. La intuición es por esencia un conocimiento desinteresado, liberado de esa necesidad y creador de una necesidad de autoconocimiento espiritual. Es decir, esta distinción, aunque surgida en la evolución de la vida, es fundamentalmente ética. *Vid. infra*, segunda parte.

metafísica consiste en la diferencia de disposiciones, de actitudes, vocaciones, con respecto a la realidad objetiva y con respecto a los demás sujetos. Se trata de dos tipos de relación entre los sujetos y, entre los sujetos y la materia.

En la ciencia, el uso pragmático de la razón está implicado con la función propia y casi instintiva de la inteligencia y, agregaríamos nosotros, con un determinado tipo de relación con los otros sujetos, igualmente basada en la utilidad, en la “cosificación” de las relaciones. La vocación metafísica consiste en disponerse para el conocimiento de la realidad en su interior y en su integridad, disposición para el ofrecimiento de la verdad, la comunidad y la comunicación del conocimiento; mientras que la ciencia moderna, la ciencia orientada hacia el uso pragmático, una vez que se ha desprendido de su antigua y original vocación *filo-sófica*, se dispone ante la naturaleza para dominarla y manipularla de acuerdo con los fines y la supervivencia de la especie como *especie natural*, pero no de acuerdo con la necesidad vital de los individuos y la reproducción de la vida de individuos humanos.¹⁶ La ciencia pragmática se convirtió en el conocimiento de “puño cerrado”, la metafísica intenta ser el conocimiento de “mano abierta”¹⁷, de ofrecimiento de la verdad.

El dominio de una ciencia pragmática condujo al pensamiento filosófico al *olvido* de la temporalidad de la naturaleza; de esta manera se abrió también un abismo entre el mundo espiritual y el mundo físico. La ciencia avanzó con enorme progreso por esta vía, mientras que la reflexión sobre lo más propiamente humano, se detuvo en la sola negación de la racionalidad de estos fenómenos. Este olvido provocó la amputación de la capacidad creativa y escindió

¹⁶ Recuérdese que para Bergson la ciencia se apoya en la actividad de la inteligencia; ésta es producto de la evolución natural de la especie humana y por ello su herramienta principal.

¹⁷ Vid. Xirau, Joaquín. *La plenitud orgánica (en: Homenaje a Bergson)*. p. 171-172

al hombre en dos mundos: el mundo físico y el mundo espiritual. La inteligencia le proporcionó muletas para deambular por el mundo de la espacialidad, de la inmovilidad relativa, de la acción pragmática, pero lo alejó de la comprensión de su propia naturaleza.

Las implicaciones del olvido de la temporalidad y la incompreensión de la vida espiritual que prevalecieron en la filosofía a lo largo de su formación, repercutieron en la disociación planteada *desde la filosofía misma*, entre la vida y la ciencia: el alejamiento entre la vida teórica y la vida práctica, el divorcio entre la abstracción y la experiencia concreta. La ciencia desvitalizada, la ciencia que renunciaba a comprender la singularidad de la vida humana, fue la desviación vocacional de la filosofía en el momento en el que el método del conocimiento de la realidad material comenzó a dominar.

La metafísica bergsoniana denuncia este olvido y emprende un cambio de actitud con respecto al uso de la razón; una reforma del quehacer filosófico proponiéndolo como una sabiduría y un esfuerzo por eliminar los hábitos que desviaron al pensamiento filosófico hacia el conocimiento pragmático y hacia la reducción de lo temporal en términos de lo espacial. Una vuelta pues, hacia la disposición desinteresada en busca del conocimiento interior y el reconocimiento de la realidad en su duración pura, en su vitalidad esencial.

Nuestro espíritu [...] puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin, asirla intuitivamente. Para ello es preciso que el espíritu se violente, que invierta el sentido de la operación con la que habitualmente pensamos [...] [para constituir] una filosofía progresiva, libre de las disputas trabadas entre las escuelas, capaz de resolver naturalmente los problemas [...] *Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.*¹⁸

¹⁸ Bergson, *op. cit.*, p. 23

La inversión que efectúa la metafísica consiste en retornar a la experiencia de la duración; es decir, partir de la movilidad de lo real, para adoptar el movimiento propio de la vida y lograr un conocimiento integral. Esta inversión no consiste en la adopción de un método más para el conocimiento, sino que es el *esfuerzo* para acceder a un conocimiento íntegro que se constituya como una experiencia filosófica que no se aleje de la vida por la abstracción conceptual.

La intuición llega a ser un conocimiento integral cuando se adentra en lo moviente y asimila la concepción orgánica de la realidad. Una vez tomada conforme a nuestros hábitos de pensamiento, la intuición nos dará los sólidos puntos de apoyo para así restablecer la continuidad entre los conocimientos de la metafísica y la ciencia, unión tan deseada por la filosofía intuitiva.¹⁹

Ahí donde la ciencia construye conceptos rígidos, la metafísica aporta la crítica de la rigidez conceptual y abre el campo para la investigación del devenir de lo real; y ahí donde la metafísica carece de precisión la ciencia apoya con sus análisis de las determinaciones conceptuales. La integración de la ciencia en la metafísica y de la metafísica en la ciencia, reinstaura la continuidad de los descubrimientos y hallazgos a lo largo de la historia del pensamiento humano, en sus dos vertientes de la investigación: la materia y la vida.

La filosofía antigua suponía que el alma era la apariencia de una idea y que se hallaba encarcelada en el cuerpo, había asumido que la acción era una contemplación debilitada, que la duración era una imagen engañosa de la eternidad inmóvil; presuponía que la movilidad de las cosas sólo era una *apariciencia*. La ciencia moderna descubrió la movilidad de la naturaleza y se

¹⁹ Cfr., p. 24

lanzó a la comprensión de la duración mediante mecanismos conceptuales que la imitaban. La ciencia moderna no distinguió entre los datos de la intuición y los resultados del análisis, entre lo natural y lo artificial; reforzó el camino de la afirmación de la relatividad de todos nuestros conocimientos y la imposibilidad de hallar un conocimiento total de la realidad. La metafísica, al no poder argumentar que el conocimiento integral era posible, siempre que estuviese en una disposición racional no pragmática, terminó por subordinarse a las tesis de la ciencia moderna. La metafísica desplegó un tejido de símbolos y conceptos rígidos, olvidando que la principal razón de su ser era una ruptura con éstos.²⁰

La conciencia viva de la realidad, la disposición abierta para acceder a la movilidad de la naturaleza, no nos garantizan, sin embargo, *simpatizar* con la duración; no se trata, advierte Bergson, de reconocer lo que tiene de más íntimo la realidad, pues este tipo de consideraciones han provocado posturas extremistas, como los espiritismos, las cuales confunden aun, observaciones preconcebidas de la disposición del mundo y del espíritu en muchos casos desdeñando los análisis psicológicos, sin abordar en su plenitud a la realidad. El esfuerzo que requiere la coincidencia con la duración de la vida demanda un conocimiento amplio e íntegro de la conciencia, del mundo objetivo, y una apropiación de la experiencia científica, del saber humano acumulado; es decir, una actitud *abierto* hacia la vida: “En este sentido, la metafísica nada tiene de común con una generalización de la experiencia, y no obstante podría definirse como la *experiencia integral*”.²¹

²⁰ Bergson señala así la diferencia de la filosofía con respecto a la ciencia: “En la viviente movilidad de las cosas el entendimiento se contrae a marcar estaciones reales o virtuales [...] que es todo lo que importa al pensamiento en tanto se ejerce naturalmente. Pero la filosofía debería ser un esfuerzo por trascender la condición humana”. *Ibid.*, p. 25

²¹ *Ibid.*, p. 29

SEGUNDA PARTE

EL IMPULSO VITAL

La teoría de la evolución de la vida

No pensamos el tiempo real. Pero lo vivimos, porque la vida desborda la inteligencia.

En *La Evolución Creadora* (1907), Bergson realiza una crítica y una reconstrucción de la teoría de la evolución de la vida. En esta obra la intuición de la duración interior se despliega hacia el campo de la evolución de la vida. Para Bergson, la vida es un impulso creador y un progresivo despliegue que se divide en dos grandes líneas de evolución: los vertebrados y los invertebrados. La inteligencia es el último desarrollo de la línea de los vertebrados; el instinto, el resultado de la evolución de los invertebrados. Tanto el instinto como la inteligencia son un poder de la facultad de obrar, son líneas divergentes del mismo proceso de evolución de los seres vivos.

La inteligencia representa una adaptación más compleja de la conciencia de los seres vivos con respecto a su existencia. Por tanto, la inteligencia debe entenderse, en la obra de Bergson, como una capacidad pragmática¹; es decir, no

¹ Pragmático en el sentido utilizado en el apartado anterior. Véase nota número 10 de la Introducción.

está restringida a un sólo sentido, el de la mera función de conocer. La inteligencia está destinada a representar las relaciones de cosas exteriores, a pensar la materia. El sentido pragmático de la inteligencia es el principio que permite la reducción de lo temporal y lo viviente a un esquema espacio-material, que han efectuado las ciencias modernas, y por lo cual son criticadas por Bergson, como veíamos en el apartado anterior.

La inteligencia trabaja con la materia, con lo sólido y concreto, porque su lógica es una lógica de objetos inertes, acabados, inmutables, que le permite organizar sus funciones de manera predecible para que el hombre se adapte de la mejor manera ante lo imprevisible del devenir.

Por ello el pensamiento en su forma puramente lógica es incapaz de concebir la naturaleza de la vida y la significación de su evolución. Ninguna de las categorías lógicas como identidad, causalidad, multiplicidad, etcétera, son útiles para concebir a los seres vivos. Bergson critica la filosofía evolucionista porque ésta construye sus teorías utilizando los mismos procedimientos para explicar la materia inerte.

Para Bergson pues, la inteligencia es una función natural de adaptación del ser humano a su medio ambiente, que le permite fabricar instrumentos y actuar sobre la naturaleza para transformarla. La inteligencia se limita a pensar y representar relaciones fijas e inertes, es incapaz de penetrar en la naturaleza de la vida, del movimiento y la duración. La ciencia natural moderna es la función natural de la inteligencia; sus métodos y teorías funcionan bien para el fin pragmático, pero no para una teoría de la vida. Pero la ciencia moderna ha intentado también explicar el fenómeno de la vida; y es ahí donde falla y en donde Bergson realiza su crítica a la ciencia moderna.

La inteligencia utiliza marcos conceptuales con los que reconstruye de manera mecánica la evolución de la vida. Pero el despliegue de la vida rebasa el marco conceptual, pues éste es estrecho e inmóvil. La lógica de la filosofía evolucionista cae en graves contradicciones porque no hay identidad entre lo inmóvil y el movimiento de la vida, entre lo muerto y lo vivo. La reconstrucción de la vida hecha por el evolucionismo es una imitación de lo real, una representación de la vida; muy lejos está el pensamiento intelectualista de hablar de la vida desde la vida misma. Bergson considera que la esencia de la vida se nos escapa siempre, y pretender definirla utilizando conceptos fijos e inmóviles es apartarse de ella. La inteligencia con su capacidad para organizar la materia y trabajar en disposición para la acción, no puede definir la naturaleza de lo vivo.

Advertir que la inteligencia no puede definir con sus marcos conceptuales a la vida, no significa que se renuncie a profundizar en su naturaleza. Al contrario, esto nos obliga a reconocer que la inteligencia no es la única forma de conciencia en la línea de la evolución. Si bien es cierto que la inteligencia humana, en comparación con el instinto, se ha liberado de las coacciones exteriores y se ha reconquistado al dar una vuelta sobre sí misma para, desde la autoconciencia, expresar y representar su visión de la vida; hay que recordar que nuestra naturaleza no está constituida sólo por la inteligencia, nuestro pensamiento está enmarcado por otras potencias, las cuales dan origen a la inteligencia, dan impulso y completan nuestro pensamiento. Dichas potencias no son tan claras como los conceptos del entendimiento y sólo se aclaran en el desarrollo de la vida, con sus obras; la necesidad que tiene el hombre de adaptarse al medio para poder sobrevivir, lo que lo impulsa a pensar y fabricar los utensilios que lo ayudarán en esta empresa, nos exige un esfuerzo de

distinta naturaleza para comprender este impulso, una disposición en donde se concilien y se pueda abarcar de manera íntegra el desarrollo tanto de la inteligencia como del instinto en el despliegue de la vida.

Para Bergson, no es posible abarcar el estudio de la vida separando la teoría del conocimiento de la teoría de la vida. El trabajo aislado de cada una de ellas nos daría una visión incompleta de la evolución. Si la teoría de la vida no se acompaña de una crítica del conocimiento y, la teoría del conocimiento no concibe a la inteligencia en la evolución de la vida en general, transformándose en cada adaptación, nos quedaremos con teorías que pretenden hacer de un estudio parcial la representación total de la vida, encerrando los hechos en marcos preexistentes, sin enseñarnos la construcción de estos marcos a lo largo del desarrollo de la vida, y sin poder advertir su sentido.

La necesaria convivencia de estas dos teorías en un proceso circular y de retroalimentación del estudio de la vida, nos permitirá profundizar hasta la raíz de la naturaleza y del espíritu. Bergson considera que sólo mediante un método más cercano a la experiencia se puede sustituir la visión, estrecha y recortada, que tiene de la realidad la filosofía evolucionista, por una teoría que hable de la realidad siguiendo el curso de su generación y de su crecimiento, es decir, desde la creación y la continuidad indivisa de la vida, desde la duración de lo vivo.

Para desarrollar su teoría, Bergson parte de la crítica a dos esquemas predominantes en la teoría de la evolución de la vida: el mecanicismo y el finalismo.² El mecanicismo considera que la totalidad de la vida está dada y puesta en bloque en la eternidad, que el desarrollo de la vida se caracteriza por la repetición y por la construcción gradual que va de las especies menos adaptadas

² Principalmente las teorías neodarwinianas y neolamarckianas.

hasta las más adaptadas. El finalismo, por su parte, considera que la evolución de la vida es el desarrollo de un programa ya trazado y preconcebido, con vistas a un fin determinado. La vida, según estas dos teorías, procede por adición o asociación de elementos.

El finalismo radical en biología implica que los entes realizan un plan ya trazado; si no hay nada imprevisto en el universo, el tiempo es inútil (es un mecanicismo al revés). El mecanicismo radical implica una metafísica en la que la totalidad es eterna e inmutable y en la que la duración aparente, expresa la imperfección de un conocimiento finito. Finalismo y causalidad mecánica conducen a la conclusión de que todo está dado; los dos principios dicen lo mismo.

Al lado de estas teorías Bergson opone la idea del *impulso vital*, donde la vida crea sin un fin preestablecido las formas apropiadas según las condiciones que le son dadas; su procedimiento es la *disociación* y el *desdoblamiento*. El sentido de este desarrollo no está predeterminado, su fin se efectúa en virtud del impulso original del movimiento de la vida.

Biología y filosofía

El primer fenómeno de la vida del cual tenemos experiencia directa es nuestra propia existencia. Al suspender nuestros prejuicios y nuestros conceptos nos percibimos a nosotros mismos, con nuestras vivencias y recuerdos de manera inmediata y profunda, como una vivencia original y una elemental existencia en el mundo. A pesar de la discontinuidad aparente de la vida psicológica, los cambios experimentados de un estado de ánimo a otro, destacan un fondo continuo sobre el cual suceden dichos cambios en un transcurso que no

tiene fin. Percibimos que nuestro yo es una duración continua. Así, la existencia es para un ser consciente cambio y transformación, autocreación.

Para Bergson, la duración de nuestra vida interior es el continuo progreso del pasado que camina sobre el futuro, *comiéndoselo*, y que se extiende al progresar. Sin embargo, la inteligencia suele imaginar un yo conformado por la síntesis de todos estos estados discontinuos, separados; pero en realidad esto resulta ser una imitación de la vida interior, porque un yo construido con base en la adición de estados estáticos que se yuxtaponen no expresa la *duración del yo*, porque un yo que no cambia no dura.

El tiempo es el tejido de nuestra duración interior; es el pasado que se mantiene latente en el presente con su empuje y tendencia, y que permanece en nosotros incrementándose sin cesar, a pesar de que la memoria seleccione de la totalidad de los recuerdos los que le son útiles para la acción presente. Nuestra personalidad, aunque utilice determinados recuerdos para actuar, no detiene su desarrollo. Cada momento de nuestra vida es una creación, una mezcla del pasado sobre el futuro actuando en el presente. La vida se desarrolla de la misma manera, posee una *memoria orgánica* de su evolución y elige posibilidades de existencia en el medio dado.

Existir para Bergson es el cambio constante, la creación continua de nosotros mismos. Por el contrario, la existencia de las cosas materiales no es creación continua de estados que se completan y se retroalimentan como sucede en la vida. El cambio en la materia tiene que ver con el desplazamiento provocado por una fuerza exterior, esto significa que se puede repetir la fuerza externa y regresar al mismo estado anterior; el cambio en la materia es un movimiento mecánico externo que no produce alteración. La materia carece de temporalidad continua y de autocreación, carece de conciencia, de historia; sus

cambios no son impredecibles como los de la creación de la vida, donde tiene que ver el pasado en el presente. No obstante, la duración y la progresión son immanentes en el todo de la realidad física:

El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, mejor comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo.³

Desde el punto de vista de la metafísica de Bergson, los principios fundamentales con los que debe trabajarse en una filosofía de la vida son el de unidad orgánica y el de duración. El tiempo significa primordialmente duración, invención, creación de formas, transformación; el universo es una unidad en movimiento y todo lo que contiene, materia inerte, seres vivos, está en duración.

Al lado de los objetos inertes se encuentran *objetos* orgánicos que están sometidos a las mismas leyes físicas y químicas que rigen a la materia, pero que no pueden ser reducidos como meros objetos recortados por la percepción, no son una *res extensa*. El cuerpo es este objeto orgánico; un sistema viviente cerrado, pero heterogéneo y diverso; el cuerpo es una unidad de acción y una proyección de las posibilidades de la existencia del ser vivo. Es una tendencia, una progresión y la fuente de posibilidades de existir de un individuo.

La categoría de individuo es central para entender la teoría bergsoniana de la evolución de la vida. El individuo no se puede definir como si fuera una realidad hecha, porque encierra una infinidad de grados y nunca está plenamente realizado. La individuación es una tendencia en el mundo orgánico, es una finalidad de la vida que se ve restringida por potencias antagónicas, como la tendencia a la reproducción. El individuo debe entenderse

³ Bergson, *La evolución creadora*, p. 23

como una unidad diversa, como un proceso de reconstitución y disgregación, pero esencialmente, como una unidad temporal.

El individuo es un sistema orgánico con una diversidad de partes y funciones; su sistema nunca se completa y se cierra, la individualidad perfecta es un proyecto irrealizable en la vida. El individuo es un proyecto no un ser acabado. Bergson distingue entre cuerpos organizados (orgánicos) y cuerpos no organizados (inertes); en éstos últimos el presente no contiene más que el pasado inmediato y lo que está en el efecto estaba ya en su causa. Por el contrario, en los cuerpos orgánicos su pasado se conserva entero, crece y se modifica sin cesar, su presente es una memoria orgánica como si fuera una memoria consciente. La continuidad de la vida se asemeja a la evolución de la conciencia en la que el pasado ejerce una presión sobre el presente.

Cuanto más grava la duración su impronta en el ser vivo, tanto más claramente se distingue el organismo de un mecanismo puro y simple sobre el que la duración resbala sin penetrarla... la evolución integral de la vida desde sus orígenes más humildes hasta sus formas actuales más elevadas, [...] constituye una única historia indivisible.⁴

La vida es una diversidad de líneas de desarrollo que tiene dos tendencias generales: *la tendencia a la individuación* (a la unidad y al sistema) y *la tendencia a la reproducción* (a la multiplicidad y a la perpetuación). La vida tiene un sentido irreversible del tiempo, el crecimiento y la maduración son un proceso de envejecimiento. Lo vivo es lo que tiene temporalidad, historia, lo que dura y se transforma.

Bergson explica que la causa del envejecimiento es la continuidad del cambio de forma a lo largo de la vida. La evolución del ser vivo implica un

⁴ *Ibid.*, p. 45

registro continuo de la duración, una persistencia del pasado en el presente, una apariencia de memoria orgánica. El estado actual de un ser vivo no halla su razón de ser en el momento inmediatamente anterior, como en el caso del movimiento mecánico, sino en todo el pasado de su organismo, de su herencia y de su historia individual. La evolución de la vida es en general, la continuidad del pasado en el presente. Y conocer un ser vivo es comprenderlo en el intervalo mismo de la duración de su existencia y no a partir de causas y efectos mecánicos e instantáneos.

El impulso vital

El problema central al que se enfrenta la teoría de la evolución de la vida es la diversidad de especies y formas, la diferencia en las líneas de evolución. Bergson afirma que la diversidad natural y las variaciones evolutivas tienen como causa un impulso original de la vida que se conserva en cada línea de evolución y que por ello continúa siendo su causa directa. A medida que evolucionan las especies se marcan sus diferencias morfológicas, pero siempre conservan una base común que permite compararlas. A pesar de la diferencia evolutiva en algunos puntos determinantes del proceso, debe existir una evolución casi idéntica en diferentes especies.

Para Bergson, la evolución de la vida no procede por asociación y adición de elementos, como postulan las teorías mecanicistas y finalistas, sino, por el contrario, por *disociación* y *desdoblamiento*. Por ejemplo, el ojo es un órgano infinitamente variado en formas, compuesto de partes distintas y complejas; en cada especie el ojo toma una forma distinta, pero la visión es

simple e idéntica en cada una de ellas. Contrasta la diversidad de sus formas con la unidad de su función.

La simplicidad de la función de la visión es la simplicidad de la actividad del ojo; la complejidad de las partes y las formas del ojo, es un resultado del análisis, una fragmentación de su unidad funcional y una detención abstracta de la actividad que realiza. Bergson piensa que la simplicidad del acto es lo real, la complejidad del ojo es el resultado artificial del análisis teórico, a partir del cual, se pretende reconstruir un proceso real o un acto simple.

La evolución de la vida, como cualquier fenómeno real, es un proceso, una unidad de tiempo, una totalidad de movimientos, que no pueden ser comprendidos si se la fragmenta y detiene con representaciones intelectuales. La realidad no es el resultado de la unión de partes independientes, o de procesos mecánicos; la inteligencia se acostumbra a percibir las cosas con base en la separación de partes, la inteligencia comprende las cosas como si fueran hechas por el trabajo humano, que fragmenta los materiales y que va uniendo partes ya fabricadas con vistas a un fin preconcebido que el trabajador solamente ejecuta.

La inteligencia se representa el movimiento como una ensambladura de partes ya hechas que se pueden ordenar en una serie de posiciones; se representa el orden y luego lo reconstruye por partes separadas. Pero el movimiento real es una unidad temporal simple, no es un movimiento *inteligente*, no es una ensambladura pues no está hecho de elementos. La inteligencia se representa la organización de la vida y del movimiento como una *fabricación* propia del esfuerzo tecnológico humano.

Fabricar y organizar son dos cosas distintas; fabricar es una operación propiamente humana, es trabajo organizado que consiste en ensamblar partes,

insertarlas dentro de otras, para obtener una acción común, un acto simple que sustituya un acto natural o que abra la posibilidad de un acto nuevo. La inteligencia trabaja fragmentando, construyendo partes, para luego ensamblarlas y componerlas. El trabajo humano va de lo múltiple a la unidad de la acción tecnológica. Por el contrario, la organización de la vida, va de la unidad del movimiento a la multiplicidad y la diversidad de las formas. El movimiento de organización es expansivo; comienza en un punto y se extiende hacia la periferia de su radio de acción. El trabajo de fabricación es más eficaz en tanto sea mayor la cantidad de materia de que disponga y procede por concentración y compresión. La organización es un acto inmediato, se inicia utilizando el menor espacio y la menor cantidad de materia. El trabajo de fabricación es el resultado de la unidad de sus partes.

El trabajo de organización de la vida es un proceso que va negando y superando la materialidad que se le opone como resistencia. La evolución es un acto indivisible que se expresa negativamente en la materialidad que rodea a la vida; y positivamente, en la diversidad de formas y funciones de los seres vivos. El impulso vital es la causa inmanente de la evolución y de la unidad del movimiento de la vida; la vida es una tendencia a actuar sobre la materia que no tiene un fin determinado, sino que toma caminos diversos de formación según las resistencias que encuentra; la diversidad de las formas de la vida en el proceso de evolución es impredecible, pero esa diversidad es una gama de posibilidades de acción, de realización, de existencia, de marcha de la vida a través de la materialidad del medio ambiente.

La evolución dinámica

La evolución de la vida no sigue una dirección lineal única. Es más bien un proceso expansivo, ramificado, un movimiento de diversificación; por ello, vida y diversidad son lo mismo. Pero se trata de un proceso de diversificación que produce líneas divergentes y complementarias de desarrollo. La fragmentación de la vida en especies y en individuos se debe a dos causas: la *resistencia* que la vida encuentra a su paso en la materialidad del ambiente, y la *fuerza explosiva (impulso vital)*, debida a un equilibrio inestable de tendencias internas opuestas. La resistencia de la materia es el primer obstáculo que debió enfrentar la evolución de la vida, y el principal factor de resistencia que encuentra en su desarrollo. Las primeras formas animadas fueron de una sencillez extrema, los primeros procesos orgánicos que hoy podemos observar en los organismos más simples, se confunden con procesos físico-químicos; no sabemos en qué momento los procesos químicos y físicos se convirtieron en procesos biológicos. Pero sabemos que existía una tendencia, una fuerza de evolución expansiva.

La vida tiene un límite de expansión que se alcanza en cada línea de evolución. Al alcanzar este límite ya no crece y se diversifica más, sino que se desdobla, se despliega en formas opuestas y complementarias. La vida tiene pues dos tendencias fundamentales: *diversificación* y *desdoblamiento complementario*.

En el momento en que la vida logró superar los principales obstáculos materiales, la tendencia de la evolución se concentró en el desdoblamiento de elementos que permanecían unidos. La vida lleva consigo

misma el fundamento de su evolución. *La vida es tendencia*, como tal, se desarrolla desplegándose y creando direcciones divergentes en las que se equilibrará su impulso.

La evolución de la vida es como un proyecto existencial de una persona, que va eligiendo las posibilidades de existir; pero la naturaleza dispone de un número ilimitado de seres y no se ve obligada a suprimir algunas alternativas, sino que conserva todas las tendencias en las que se ha desplegado y por las cuales se bifurca. En estas tendencias crea series divergentes que evolucionan por separado y de manera desigual.

Por ejemplo, se puede advertir una bifurcación básica en la vida animal en la que las dos tendencias resultantes se dirigen hacia la vida social: la sociedad humana y la sociedad de himenópteros. Pero existe una diferencia esencial: las sociedades de hormigas y abejas están fuertemente cohesionadas y organizadas pero están petrificadas; la sociedad humana es, por el contrario, una sociedad abierta, dividida, en lucha incesante consigo misma, y por tanto, inestable pero abierta a transformaciones. La sociedad humana tendería a ser una sociedad en evolución y en equilibrio, pero ese ideal es irrealizable. Las sociedades de hormigas y de abejas ofrecen un aspecto complementario de la tendencia a la socialización de la vida en el hombre. En estas dos líneas de evolución se manifiestan la divergencia de las formas de organización de la vida, y la comunidad del impulso vital.

El estudio del movimiento evolutivo consistirá en [...] discernir cierto número de direcciones divergentes, en apreciar la importancia de lo que en cada una de ellas ha pasado [...] en determinar la naturaleza de las tendencias disociadas y en determinar su dosificación [...] en la evolución se verá algo muy distinto de una serie de adaptaciones a las circunstancias, como pretende el mecanicismo, y algo también muy

distinto de la realización de un plan de conjunto, como pretendería la doctrina del finalismo.⁵

La teoría mecanicista de la evolución de la vida sostiene que las circunstancias exteriores son causas directas de la evolución de las especies, de su adaptación y de su extinción. Es necesario reconocer que la adaptación al medio ambiente es la condición necesaria de la evolución; pero no significa que ésta sea la causa directa, sino que sólo es una fuerza con que la evolución debe contar. La causa directa de la evolución es el impulso original de la vida; es decir, un empuje interno que conduce a la vida, pasando por formas cada vez más complejas y a tendencias cada vez más elevadas, a través de los obstáculos materiales.

El impulso vital es visible; la vida no se ha detenido en su evolución. Los fósiles que podemos encontrar dan testimonio de que la vida se ha diversificado por otras tendencias. La adaptación explica la dirección del movimiento evolutivo, pero no explica el movimiento mismo ni las direcciones generales que ha tomado. La evolución de la vida no proyecta una posibilidad única de la existencia, sino que se despliega en varias direcciones con variantes imprevisibles, sin metas propuestas; con una continuidad creadora y una capacidad de adaptación al medio ambiente. La evolución de la vida no es un proceso de adaptación de individuos y especies a circunstancias exteriores dadas, pero tampoco es la realización de un plan preconcebido.

Si la vida realizara un plan proyectado debería manifestar una armonía preestablecida que se eleva a medida que avanza. Por el contrario, la unidad de la vida está en el impulso que la desarrolla en el tiempo, su armonía no está

⁵ *Ibid.*, p. 99

hacia adelante, sino hacia el pasado; está dada al comienzo como un impulso que aún permanece presente pero que cada vez se dispersa más. El impulso se divide cada vez más al comunicarse y continuarse.

La propagación del impulso vital no se realiza en una línea recta. Hay especies que se detienen en el tiempo y otras que retroceden su evolución. La evolución no es un movimiento progresivo hacia adelante, en ella se advierten estancamientos, extinciones, retrocesos y desviaciones; las mismas causas que escinden el movimiento evolutivo hacen que la vida se detenga en la forma que acaba de producir.

No obstante, en la evolución de la vida existe progreso; pero en el sentido de una continuidad determinada por un impulso original que permanece en cada una de las variaciones. Ese progreso se realiza en dos o tres grandes líneas de evolución, las cuales son cada vez más complejas y elevadas. Dentro de estas líneas existen una infinidad de alternativas de desarrollo en las que se multiplican las detenciones y los retrocesos. En la evolución de la vida no se manifiesta un plan necesario y las formas realizadas son muchas veces contingentes y accidentales. Lo accidental está presente en la vida como un resultado de la evolución creadora.

La evolución de la vida es un proyecto hacia el futuro, es una creación constante que se prosigue sin término y que conserva su fuerza inicial. Esa fuerza es la unidad de la multiplicidad de las formas pasadas y actuales. La diversidad de la creación supera por mucho la capacidad conceptual de la inteligencia; ésta es sólo una manifestación más de la misma diversidad evolutiva.

La bifurcación inmediata de la evolución de la vida la advertimos en la diferencia entre el reino animal y el reino vegetal. No obstante, los

intentos por definir y distinguir los dos reinos han fracasado porque no hay ningún carácter *fiijo* y esencial que distinga a la planta del animal. Para Bergson, no hay ninguna manifestación de la vida que no contenga los caracteres esenciales de la mayor parte de las demás manifestaciones; la única diferencia puede ser la proporción de los caracteres. Una especie no se definirá por la posesión de ciertos caracteres únicos sino por la tendencia a acentuarlos con respecto a otras especies.

La divergencia entre el animal y el vegetal se establece primero en el modo de alimentación. El vegetal toma directamente del aire, el agua y la tierra, los elementos para nutrirse; el animal, por el contrario, debe buscarlos en las plantas y en los demás animales. La segunda divergencia es la movilidad. Las plantas son tendencialmente inmóviles; los animales poseen motricidad porque deben buscar el alimento.

Pero la movilidad no es el carácter distintivo definitivo. En el animal la inmovilidad es un entorpecimiento; los movimientos de los vegetales no tienen, por otra parte, la variedad de los movimientos animales, ni su espontaneidad. La movilidad y la inmovilidad coexisten en el mundo vegetal y animal. Pero la inmovilidad de los vegetales y la movilidad de los animales dependen de un tendencia más importante. El movimiento está en relación con el desarrollo de la conciencia.

Para Bergson, el verdadero sistema nervioso de las plantas es el mecanismo químico para adaptarse al medio. El mismo impulso que construye en el animal el sistema nervioso construye procesos de fotosíntesis en el vegetal.

La conciencia de los organismos superiores alcanza una relación de equilibrio de su sistema nervioso con su motricidad. Pero el movimiento no es causa directa del desarrollo de un sistema nervioso. Éste no hace más que

dirigir en determinados sentidos y posiciones el movimiento del animal. El sistema nervioso no crea la motricidad, sino que le da al movimiento un mayor grado de intensidad y precisión al darle la doble forma de actividad refleja y actividad voluntaria. El organismo más inferior es consciente en la medida en que se mueve. La conciencia es al mismo tiempo una causa y un efecto de la motricidad. Si la actividad desaparece la conciencia se atrofia.

Sin embargo, la conciencia no es un atributo distintivo de los animales, y la inconciencia una característica de los vegetales; más que en el sentido de que, en el animal la conciencia alcanza diversos grados de desarrollo hasta la complejidad de la conciencia humana; y en el vegetal, es preciso descender hasta las formas más simples y más inconscientes. Bergson concluye que el animal sólo puede ser definido por la sensibilidad y la conciencia despierta y en proceso de desarrollo, mientras que el vegetal, por el adormecimiento de la conciencia y la insensibilidad tendencial. El vegetal fabrica las sustancias orgánicas que necesita para alimentarse. Los animales, en cambio, necesitan ir a buscar el alimento, lo cual ha desarrollado su motricidad y su conciencia. El reino animal y el vegetal son dos líneas divergentes de la evolución cuyos caracteres acentuados o disminuidos en diversos grados son la *motricidad* y la *conciencia*, además del consumo y acumulación de energía.

Aunque pueda parecer que el animal mantiene una actividad plena y desbordante, el entorpecimiento y la inconciencia están presentes como fuerzas de limitación. Sólo se mantiene en su nivel de evolución mediante un esfuerzo constante por mantener la motricidad y desarrollar la conciencia con un gran gasto de energía.

Esquema de la vida animal

La vida animal es un sistema de acumulación y liberación de energía dispuesta para el movimiento cada vez más voluntario, dirigido y preciso. En el animal todo converge hacia la acción, hacia la utilización de la energía para movimientos de desplazamiento. Tal parece que todos los órganos funcionan para abastecer y proteger el sistema nervioso central.

[...] un organismo superior está constituido esencialmente por un sistema sensorio-motor instalado en aparatos de digestión, respiración, de circulación, etc., que tienen como misión restaurarlo, limpiarlo, protegerlo, crearle un medio interior constante y, por último, y sobre todo, comunicarle energía potencial que se convierta en movimiento de locomoción.⁶

La tendencia que manifiesta la vida en la evolución del reino animal es una creciente y compleja motricidad y actividad consciente. Sin embargo, el esfuerzo único de la vida cambia de dirección, se detiene o se paraliza en sus distintas ramificaciones. Aunque parece haber superado por completo la resistencia de la materia y erigirse sobre una movilidad pura, la evolución de los seres vivos puede tender a petrificarse, si su movimiento se automatiza y su energía se materializa. La evolución de la vida tiene un límite de desarrollo, no puede superar absolutamente la resistencia material.

La vida es movilidad, pero su evolución no es lineal. Los seres vivos son momentos de un sólo proceso en los que el impulso vital debe luchar por superarse a sí mismo, pero en los que existe una tendencia a suspenderse y detener la movilidad. El ser vivo es una forma pasajera y finita y lo esencial de la vida es el movimiento que en él se desarrolla hasta que se agota y muere. El

⁶ *Ibid.*, p. 119

impulso vital es la fuerza del movimiento que puede experimentarse como amor y tendencia a permanecer en el movimiento.

La vida es una tendencia al movimiento, pero cada una de sus formas determinadas es una tendencia a utilizar la menor cantidad posible de esfuerzo. Como una fuerza continua que va de especie a especie, la vida es una actividad creciente y extensiva; pero cada uno de los individuos y cada especie en los que late el impulso vital, tiende a la estabilidad y a la inmovilidad como especie y a la muerte como individuo. Así, el impulso por el cual la vida crea continuamente formas nuevas y la detención en la que las formas de vida apenas sobreviven, son dos movimientos diferentes y antagónicos.

Cada forma de vida es una posibilidad realizada de la existencia del impulso vital. Cada forma representa una adaptación y un esfuerzo de sobrevivencia; pero no todas las líneas de evolución han continuado su camino; en algunas el movimiento se ha desviado o detenido. Según Bergson, de las cuatro líneas de evolución de la vida animal (equinodermos, moluscos, artrópodos y vertebrados), dos se han detenido completamente y petrificado en la historia natural, y en las otras dos el esfuerzo ha sido desproporcionado al resultado de la supervivencia.

La tendencia general de la evolución animal ha sido el desarrollo de la agilidad motriz y del control nervioso del movimiento. En las dos grandes vertientes en que la vida animal ha alcanzado un éxito evolutivo, los vertebrados y los artrópodos (principalmente los insectos), el desarrollo evolutivo ha consistido en el progreso del sistema nervioso sensorio-motor. Este desarrollo ha permitido a la infinidad de las formas de la vida animal, mayor agilidad y mayor variedad de movimientos, lo cual ha redundado en una capacidad mayor de sobrevivencia individual y colectiva.

La capacidad de sobrevivencia de las especies tiene niveles y grados según la capacidad de poblar la más grande extensión de la tierra en diversos ecosistemas. La especie humana ha desarrollado la capacidad de modificar no sólo su adaptación sino el medio natural que habita, por esta razón tiene la capacidad de diversificar sus modos de existencia. El hombre representa la especie más desarrollada en la línea de los vertebrados. En la línea de los artrópodos, las sociedades de himenópteros representan la especie más evolucionada.

El hombre es probablemente el último y más desarrollado de los vertebrados; los himenópteros (abejas, principalmente), pueden considerarse como la especie más desarrollada en la línea de los insectos, a pesar de las especies de lepidópteros (mariposas), que en realidad pueden considerarse como parásitos de las plantas con flores.

[...] si se observa que el instinto en ninguna parte se ha desarrollado como en el mundo de los insectos, y que en ningún grupo de insectos es tan maravilloso como en los himenópteros, podrá decirse que toda la evolución del reino animal, prescindiendo de los retrocesos hacia la vida vegetativa, se ha realizado en dos caminos divergentes, uno de los cuales se dirige al instinto y el otro a la inteligencia.⁷

Las tres características predominantes en el desarrollo de la vida, que han derivado, a su vez, en las tres direcciones principales, la autosuficiencia e inmovilidad vegetativa, el instinto en la línea de los insectos y la inteligencia en la línea de los vertebrados, estaban contenidas en el impulso vital originario; ha sido el proceso evolutivo el que ha disociado estas características y diversificado la forma de la evolución animal. No pueden considerarse estas tres características en un orden jerárquico o cronológico, como aparecía en el esquema clásico aristotélico, el cual ordenaba un esquema que partía de la vida

⁷ *Ibid.*, p. 127

vegetativa, a la vida instintiva y a la vida racional, como tres grados sucesivos de una misma tendencia que progresaba; la última y más desarrollada era la vida racional. En realidad se trata, dice Bergson, de *tres direcciones divergentes* de un mismo impulso que se ha dividido al crecer; la vida instintiva y la vida racional están en el mismo y alto nivel de desarrollo dentro del reino animal. La diferencia entre ellas no es de intensidad ni de grado, sino de *naturaleza*.

Inteligencia e instinto

La inteligencia y el instinto son las dos tendencias en las que se ha desarrollado la vida animal; estas dos direcciones son divergentes pero complementarias. Hemos creído que la inteligencia es una actividad de orden superior, y que esencialmente, inteligencia e instinto son actividades de un mismo orden en los que se pueden establecer rangos.

Ni la inteligencia ni el instinto se encuentran jamás en estado puro; son tendencias no cosas hechas. Si en la planta existe una conciencia latente que puede despertar, en el animal existe el peligro permanente de que la falta de actividad provoque una atrofia de la conciencia y se vuelva hacia la vida *vegetativa*. Las dos tendencias, en la planta y en el animal, se relacionaban de una manera esencial de tal forma que no existe una diferencia absoluta, sino una diferencia de proporción de los caracteres básicos de la vida.

De la misma manera, *no hay una diferencia absoluta entre inteligencia e instinto; no hay inteligencia en la que no se descubran trazos de instinto, ni instinto que no se halle rodeado de una franja de inteligencia*. Todo instinto concreto tiene una mezcla de inteligencia, y toda inteligencia viva está permeada de instinto. Tanto una como la otra son *tendencias*, direcciones nunca realizadas del todo.

La vida animal es un esfuerzo por permanecer en la existencia utilizando la materia bruta. Inteligencia e instinto son dos formas de realizar este esfuerzo, y dos métodos de acción sobre la materia. Son una facultad de actuar, y en ella encontraremos sus diferencias.

Inteligencia significa capacidad de trabajo y utilización de la materia. La inteligencia implica una mínima inferencia de la experiencia pasada en la experiencia presente, un impulso de invención. La invención resulta completa cuando se materializa en un instrumento fabricado, como sucede en la inteligencia humana.

La invención mecánica ha sido y es el carácter esencial de la inteligencia humana. La vida social es cada vez más impensable sin la fabricación de instrumentos artificiales. La definición de nuestra especie no debería ser *homo sapiens*, sino *homo faber*; la principal característica de nuestro grupo es su inteligencia técnica y no su capacidad cognoscitiva.

[...] la inteligencia es la facultad de fabricar objetos artificiales, particularmente utensilios para hacer utensilios, y de variar indefinidamente su fabricación.⁸

⁸ *Ibid.*, p. 131

El instinto es, por el contrario, una facultad natural de utilizar un mecanismo innato. La tendencia instintiva es una prolongación del proceso de organización de la naturaleza; el instinto organiza los instrumentos corporales de que ha de servirse. Los instintos más completos del insecto no hacen más que desarrollar en movimientos su estructura corporal hasta el punto de una compleja diferenciación y división del trabajo. El instinto más desarrollado, como en las sociedades de hormigas o abejas, es la facultad de utilizar e incluso, construir, instrumentos orgánicos. En cambio, la inteligencia es la capacidad de fabricar y utilizar instrumentos no orgánicos, a menudo artificiales.

El instinto está siempre especializado para el empleo de una parte determinada del cuerpo o de un objeto determinado. Por el contrario, el instrumento que fabrica la inteligencia es un instrumento imperfecto, que sólo puede dar su máximo rendimiento mediante un manejo hábil. El instrumento está hecho de materia inorganizada (inorgánica), puede tomar cualquier forma y servir para distintos usos y poseer un ilimitado número de facultades. El instrumento que fabrica la inteligencia es un órgano artificial que prolonga el organismo natural y que dota de una función múltiple y de una posibilidad mayor de acción no inmediata, al ser que lo fabrica. El instrumento de la inteligencia transforma la disposición del usuario; por cada necesidad que satisface crea una nueva necesidad a la cual se adecua el usuario.

El instinto forma un campo de acción restringido e inmutable, limitado, en donde el animal se mueve casi automáticamente y con una velocidad sorprendente. En cambio, la inteligencia crea un campo abierto, indefinido, que proyecta diversas posibilidades de acción y por el cual desarrolla las capacidades naturales de acción y convierte al animal inteligente en un ser cada vez más libre. Esta ventaja de la inteligencia sobre el instinto sólo ha aparecido en

el hombre, cuando la invención mecánica ha logrado ascender a un nivel en el que *fabrica máquinas para fabricar máquinas* y en el que logra hacer de la fabricación mecánica un sistema que estructura su mundo, su existencia y sus relaciones sociales.⁹

Si la fuerza immanente a la vida hubiera sido ilimitada quizá habría desarrollado en las mismas especies divergentes tanto el instinto como la inteligencia. Sin embargo, la fuerza vital se ha dividido en dos caminos que divergen cada vez más a medida que se desarrolla, pero que nunca se separan por completo: instinto e inteligencia. Según Bergson, el instinto más desarrollado del insecto se acompaña de un chispazo de inteligencia deliberativa. Por su parte, la inteligencia tiene más necesidad de la presencia del instinto que ésta de aquélla, pues fabricar supone ya en el animal un grado superior de organización instintiva.

La naturaleza ha evolucionado en los artrópodos hacia el instinto, mientras que en casi todos los vertebrados se reconoce una tendencia hacia la inteligencia, pero no una expansión uniforme de su desarrollo. El instinto forma el sustrato de la actividad de los vertebrados, incluso del hombre, aunque la inteligencia siga su marcha para suplantarla. La inteligencia sólo ha alcanzado un desarrollo independiente en el hombre. La insuficiencia característica del hombre por proporcionarse los medios naturales de sobrevivencia ha favorecido el desarrollo de la inteligencia, pero, a la vez, esta insuficiencia es la huella arqueológica del proceso de separación de la inteligencia con respecto al instinto en el desarrollo de la especie humana.

⁹ Véase el apartado de *Mecánica y mística* de la tercera parte, en donde analizamos algunas consecuencias de la invención mecánica en nuestra sociedad contemporánea. Podemos adelantar que la función natural de la invención mecánica se desvirtúa cada vez más en un mundo dominado por relaciones tecnológicas.

La conciencia es un vislumbramiento del campo de acción virtual que anticipa y proyecta la acción efectiva realizada por el ser vivo. Por ello, la conciencia significa duda o elección de los medios posibles de actividad. En un ser cuyo campo de posibilidades de acción es mayor, la conciencia alcanza un mayor grado de intensidad; en un ser cuyo horizonte de acción es reducido en posibilidades, la conciencia tiende a ser nula, tiende a un grado cero. Por esta razón, ni la representación ni el conocimiento existen en los seres más instintivos. Sólo hay un conjunto de movimientos corporales sistematizados, preformados, seriados; la conciencia podría en ellos brotar como un haz que dirigiera la acción predefinida.

La actividad de los animales puede realizarse junto con un proceso consciente de representación. Si la representación es totalmente bloqueada por la acción, la conciencia se anula. Pero si la realización del acto queda detenida o es dificultada por un obstáculo, si ya no se realiza con la misma respuesta instintiva, la conciencia puede surgir. La inadecuación del acto con la representación de la acción es de donde se origina lo que llamamos conciencia.

Para Bergson, la conciencia del ser vivo es una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real. La conciencia es una medida entre la representación y la acción. La inteligencia se ha orientado hacia el desarrollo de la conciencia; el instinto, hacia la anulación de la conciencia.

Tanto el instinto como la inteligencia son capaces de desarrollar una respuesta inmediata sin experiencia anterior. La inteligencia se caracteriza por su capacidad de acumular experiencia para desarrollar conocimiento. Aunque el instinto también puede considerarse una forma de conocimiento, el conocimiento instintivo es inconsciente; en la inteligencia en cambio, es consciente y reflexivo.

Pero la diferencia esencial entre el instinto y la inteligencia radica en los modos distintos de aplicación en sus objetos. Aunque de manera innata los seres inteligentes poseen una facultad de conocer, no pueden conocer ningún objeto sin haber acumulado experiencia. La inteligencia no aporta el conocimiento innato de ningún objeto; no obstante, si no conociera nada de modo natural, no sería innata. La inteligencia comprende de modo natural relaciones de equivalencia, de causalidad y de propiedad entre cosas y no propiedades de cosas o cosas determinadas, éstas últimas son resultado de la experiencia. La inteligencia sólo posee una estructura de formas que aplicará a los objetos que conoce en la experiencia concreta.

El instinto es un conocimiento innato de objetos y procesos particulares y específicos del ciclo natural;¹⁰ por el contrario, la inteligencia es un conocimiento de relaciones y formas que permite ser aplicado a múltiples objetos.¹¹ Instinto e inteligencia representan dos formas de conocimiento que la vida ha desarrollado; el instinto es un conocimiento preciso y *categorico* de objetos particulares; la inteligencia, un conocimiento formal e hipotético, dirigido hacia un fin práctico.

Pero el conocimiento es complementario de la acción. El instinto es la facultad de utilizar un instrumento orgánico, debe poseer un conocimiento innato no sólo del instrumento sino del objeto al que se aplica. El instinto es por ello el conocimiento innato del objeto específico al que está destinado su propio instrumento corporal. Por su parte, la inteligencia es la facultad de fabricar

¹⁰ Se pueden citar innumerables ejemplos del ciclo reproductivo, de alimentación, de depredación y defensa contra ésta, que nos muestran en el mundo animal, particularmente en los insectos, el conocimiento específico de procesos naturales que poseen los animales gracias al instinto y que constituye su elemento fundamental de sobrevivencia.

¹¹ En esta capacidad de su inteligencia se apoya el hombre para fabricar, construir y transformar todo su mundo material.

instrumentos inorgánicos, artificiales. La función esencial de la inteligencia es discernir los medios para la acción, a través de las relaciones entre la situación dada y los medios. Lo que tiene de innato es la tendencia a establecer relaciones. El conocimiento formal de la inteligencia posee la facultad de ampliar la capacidad de acción.

La naturaleza de la inteligencia

La finalidad de la inteligencia es la fabricación. Ésta se realiza trabajando la materia bruta, y si trabaja con materiales orgánicos los trata como objetos inertes. La inteligencia abstrae las cualidades sólidas y separa lo que hay de móvil y vital en la realidad.

El objeto especial con el que trabaja la inteligencia es el sólido inorgánico. La inteligencia no es eficiente más que cuando opera con materia bruta sólida, y con objetos exteriores a otros, partes exteriores a otras partes. La materia como cosa útil es separada y dividida para su manipulación. Y para poder manipular la materia es necesario considerar los objetos como acabados e inmutables.

La inteligencia se representa claramente la discontinuidad de la materia, pero no la continuidad temporal de los objetos. Sin embargo, los objetos sobre los que se ejerce la acción son objetos móviles. La preocupación fundamental de la inteligencia es prever los cambios posibles y futuros de los objetos y no su progreso. La inteligencia se aparta de la movilidad y se mantiene en un plano de inmovilidad y repetición que aseguren la eficacia de la acción. Por ello, cuando se representa lo móvil lo hace a través de partes inmóviles. La inteligencia proyecta

finés prácticos y útiles; no pretende reconstruir el movimiento real de las cosas, sino que lo reemplaza de manera natural por un equivalente pragmático.

Fabricar consiste en recortar en un material la forma preconcebida de un objeto; la finalidad es la forma del objeto, los medios, la materia más resistente. Una inteligencia que se propone fabricar no se detiene en la forma actual de las cosas, sino que considera toda materia como recortable y moldeable a voluntad. La inteligencia considera la forma actual de los objetos como artificial y provisional; la materia se ofrece a la inteligencia como *materia prima* indeterminada potencialmente recortable y moldeable según las necesidades. La inteligencia se caracteriza por el poder indefinido de descomponer y recomponer los objetos en cualquier sistema.

Pero la inteligencia nunca es una inteligencia aislada sino una capacidad social, asociada a otras; el hombre es un ser naturalmente social. La sociedad está organizada y se comunica simbólicamente en vistas a una acción común. En las sociedades de insectos la división del trabajo es natural y cada individuo ha alcanzado a cumplir, por su propia estructura interna, la función necesaria y determinada que la sociedad requiere. Estas sociedades están construidas sobre el instinto.

Por el contrario, en una sociedad humana, la fabricación y la acción son variables y posibles. Cada individuo aprende su función y la varía, nadie está predestinado por su estructura a una función determinada. Por ello, en esta sociedad se requiere un lenguaje capaz de comunicar lo que se sabe y lo que se ignora. Un lenguaje cuyos signos se extienden a una infinidad de cosas. Lo que caracteriza al lenguaje humano no es la generalidad y universalidad de los signos, sino su movilidad y su capacidad de cambiar de sentidos. El signo

instintivo es inequívoco y de un sólo sentido; el signo inteligente puede tomar varias formas y sentidos, es variable.

Todas las potencias de la inteligencia tienden a transformar la materia en instrumento de acción. Esta es su función natural. Y por ello, cuando *teoriza* sigue utilizando la misma disposición, y trata lo vivo como si fuera materia inerte; resuelve lo orgánico en inorgánico y no es capaz de pensar la movilidad real y la vida como evolución creadora.

La razón del instinto

Para Bergson, la inteligencia trabaja con las cosas de un modo mecánico; el instinto, procede en forma orgánica. El instinto es una continuación del trabajo originario de organización que la vida realiza; los instintos primarios se confunden con este trabajo. El instinto, en sus diferentes grados, es un conocimiento especializado. El conocimiento instintivo que una especie posee acerca de otra en una determinada función, es una línea de continuidad y unidad entre distintas formas de la vida.

Tanto el instinto como la inteligencia son dos tendencias divergentes de un mismo impulso; en el primero, permanece interior a sí mismo y se desarrolla como una relación vinculatoria de la vida con la vida; en el segundo, se exterioriza hacia la utilización de la materia en beneficio de la vida. Por ello, mientras más se desarrollan, una hacia el interior, otra hacia el exterior de la vida, son cada vez más incompatibles.

Es preciso comprender la naturaleza y la razón de ser del instinto en su desarrollo, y no confundirlo con una degradación de la inteligencia ni con una petrificación de un hábito. El conocimiento instintivo no se puede

traducir en términos de inteligencia, no procede por lenta adición de experiencias, de experimentos; sino que sucede como un acto simple y único de *simpatía* que le enseña al animal lo necesario para actuar sobre otros animales y vegetales. El instinto es una fuerza de relación, de unidad o de complementariedad de la vida entendida como un todo. La inteligencia científica sólo ha interpretado al instinto como un reflejo compuesto o como un hábito adquirido; pero el instinto no es comprensible en el dominio de la inteligencia. Únicamente el fenómeno del sentimiento de simpatía o antipatía irreflexivas, que nosotros mismos experimentamos, puede darnos una vaga idea de lo que debe ser el fenómeno de la simpatía y la relación instintiva de la vida. El instinto es un conocimiento vivido, una unidad de vivencia, no un conocimiento de representación como el de la inteligencia.

Impulso vital y conciencia

El instinto, dice Bergson, es una intuición vivida, una simpatía de la vida con la vida misma, que no alcanza el grado de la reflexión al que la inteligencia ha llegado; es decir, al grado de la autoconciencia humana. La inteligencia tiene por objeto la materia inerte; el instinto, la vida. Por ello, la ciencia, como obra de la inteligencia, es capaz de penetrar en la estructura de las operaciones físicas, pero no de comprender la vida y la duración.

Más al interior mismo de la vida es adonde nos conducirá la *intuición*; es decir, el instinto que se ha vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ensancharlo indefinidamente.¹²

¹² *Ibid.*, p. 162

La inteligencia es, sin duda, la potencia dominante en la conciencia humana; pero la intuición la rodea como una potencia distinta que puede captar la vida mediante una comunicación y una relación inmediata, entre nosotros y el resto de los seres vivos. La intuición es una extensión de la conciencia que nos introduce en el dominio propio de la vida, que es creación continua de formas y concatenación recíproca. Sin embargo, sin la inteligencia la intuición habría permanecido en el hombre como una estructura instintiva, dirigida únicamente a un objeto determinado y destinada sólo para la acción práctica. La intuición se ha apropiado del lenguaje propio de la inteligencia y de algunos de sus mecanismos elevándose al plano del desinterés práctico y de la especulación. Para Bergson, la metafísica, como un saber distinto de la ciencia inteligente, se funda en la posibilidad de la intuición desinteresada.

De esta manera, la metafísica de la vida puede fundamentar la teoría del conocimiento. La inteligencia como conocimiento de la materia, y la intuición, de la vida; la conciencia humana se dividirá en estas dos direcciones complementarias para abarcar la doble forma de lo real. Pero estas dos formas son divergentes aunque complementarias; el saber debe completar y enriquecer nuestra existencia como seres vivos y como seres inteligentes que deben aprovechar la materia para su supervivencia.

La inteligencia está destinada a la fabricación; esto quiere decir, a dominar la materia. Y este dominio es lo que beneficia a la humanidad más que el resultado material de la invención mecánica, porque significa un mayor *dominio de sí misma*, mayor responsabilidad y libertad. La esencia de la invención mecánica, la finalidad de la inteligencia, es pues, ampliar el horizonte de la actividad humana a través del dominio de la materia. La intuición completaría este dominio al dirigirse a la vida propia y a la totalidad de la vida; las dos

tendencias no harían más que completar la finalidad a la que parece estar destinada la evolución de la vida: el dominio de la materia y la autoconciencia de sí misma.

[...] si quisiera uno expresarse en términos de finalidad, habría que decir que la conciencia para liberarse a sí misma, después de haberse visto obligada a escindir la organización en dos partes complementarias, vegetales por un lado, y animales por otro, ha intentado una salida en la doble dirección del instinto y de la inteligencia; no la ha encontrado en el instinto, y sólo la ha obtenido por el lado de la inteligencia, mediante un salto brusco del animal al hombre. De modo que en último análisis el hombre sería la razón de ser de la organización entera de la vida sobre nuestro planeta ... En realidad no hay más que determinada corriente de la existencia y su corriente antagónica; de ahí toda la evolución de la vida.¹³

La vida ha evolucionado en la dirección del desarrollo de la conciencia. Conciencia es espiritualidad, pero primordialmente, memoria. Puede ser una memoria casi inmediata o una memoria compleja, pero un ser vivo no se entiende sin este mínimo grado de memoria, es decir, de conciencia. Y memoria significa conservación y acumulación del pasado en el presente. Pero toda conciencia es también anticipación del futuro; conciencia es atención a la vida. La función principal de la conciencia de un ser vivo es retener lo que ya no es y prever lo que aún no es.

Lo que de hecho percibimos es una determinada densidad de duración que se compone de dos partes: nuestro pasado inmediato y nuestro futuro inminente. Estamos apoyados en ese pasado, y nos inclinamos hacia ese futuro; apoyarse e inclinarse es lo propio de un ser consciente. Digamos, pues, si os parece, que la conciencia es un nexo entre lo que ha sido y lo que será, un puente tendido entre el pasado y el futuro.¹⁴

¹³ *Ibid.*, p. 169

¹⁴ Bergson, *La energía espiritual*. p. 17

Todo lo viviente podría ser consciente; en principio la conciencia es coextensiva con la vida, es un fenómeno de ésta. Pero no lo es de hecho, tal parece que la conciencia se adormece o se despierta en distintos grados en las diversas especies.

El sistema nervioso animal es un aparato de elección de fines, de respuesta a una determinada excitación mediante movimientos más o menos imprevistos. La conciencia retiene el pasado y anticipa el futuro porque está llamada a efectuar una elección, y para elegir es preciso deliberar las consecuencias y recordar la experiencia pasada. Si la conciencia significa elección es probable que no se desarrolle en organismos que no se mueven espontáneamente. La conciencia es un principio immanente a todo lo vivo pero se adormece ahí donde no existe un movimiento espontáneo y más o menos proyectado; en cambio, se desarrolla ahí donde hay movimiento y actividad cada vez más libre.

Las variaciones de intensidad de la conciencia parecen corresponder a la mayor capacidad de invención. El ser vivo puede orientarse hacia el movimiento y la acción donde se desarrolla la eficacia y la libertad, el riesgo y la conciencia, pero también puede orientarse hacia una renuncia de la facultad de elegir, optando por una existencia inmóvil, tranquila pero inconsciente. Estos son los dos caminos que se ofrece a la evolución. El mundo de la actividad y la conciencia es el mundo animal; la materia, como resistencia, es inercia y necesidad. Sólo con la vida se posibilita el movimiento imprevisible y libre; el ser vivo elige o tiende a ser libre porque su papel es el de crear en un mundo material donde todo está determinado.

La memoria y la anticipación son la esencia de la conciencia, la condición del movimiento libre; la conciencia es por ello, coextensiva con la vida. La

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

materia es necesidad, la conciencia, libertad. Aunque sean tendencias opuestas, la vida es capaz de conciliarlas en una sola corriente de existencia: *la vida es la libertad insertándose en la necesidad y volviéndola en provecho propio.*

La conciencia opera según dos métodos complementarios: mediante una acción explosiva que libera en una dirección elegida la energía que ha acumulado; y por otra parte, mediante una contracción que recoge en un instante un conjunto de acontecimientos. Entre materia y conciencia existe una fuente común. En la evolución de la vida, la conciencia se abre paso en medio de la materia, un esfuerzo por liberar una actividad que en el animal queda detenida y sólo se realiza en el hombre.

La vida se ha dividido ante la resistencia material, sólo ha podido desarrollarse plenamente por dos direcciones que culminan en los insectos y en el hombre; asimismo ha logrado encontrar dos medios de superar la resistencia de la materia: el instinto y la inteligencia. Pero tan sólo en el hombre, la actividad libre ha podido desprenderse de los movimientos habituales; con este salto la conciencia ha encontrado camino libre para desarrollarse. El esfuerzo de la vida no habría sido posible sin la materia, sin la resistencia que ésta le opone, y sin la docilidad con que podemos trabajarla, reduciéndola al estado de instrumento y estimulante.

La vida es una evolución de imprevisible novedad, la fuerza que la anima parece crear por *amor*, para nada, sólo por placer, dice Bergson. Cada especie tiene el valor absoluto de una obra completa; todas las especies e individuos son la consagración de una fuerza creadora que ha plasmado su intensidad tanto en las especies vegetales y animales, como en el hombre.

Tan sólo en el hombre, sobre todo en los mejores de entre nosotros, el movimiento vital continúa sin obstáculo, lanzado a través de esa obra de arte que es el

cuerpo humano, y que el movimiento vital ha creado al paso, la corriente indefinidamente creadora de la vida moral. El hombre continuamente llamado a apoyarse en la totalidad de su pasado para pesar con más fuerza sobre el futuro, es el gran triunfo de la vida [...] es capaz de intensificar también la acción de los demás hombres, y de encender, generoso, focos de generosidad. Los grandes hombres [...] son reveladores de verdades metafísicas. Por más que estén en el punto culminante de la evolución, están lo más próximo a los orígenes y nos hacen visible el impulso que proviene del fondo [...] es necesario intentar experimentar por simpatía lo que ellos experimentan, si queremos penetrar, mediante un acto de intuición, hasta el principio mismo de la vida.¹⁵

Evolución creadora y libertad

Ya hemos visto que el impulso vital es una fuerza de creación que no puede actuar completamente libre ya que se encuentra a su paso con una fuerza antagónica: la materia.

El desarrollo del impulso vital será entonces una progresiva introducción de indeterminación y movimiento libre en medio de la necesidad natural.

Por ello la evolución del reino animal se dirige hacia el perfeccionamiento de la acción. La vida animal consiste en una acumulación de energía para descargarla en actividad dirigida; la vida entera es un esfuerzo por acumular energía y abrirse paso utilizando la materia.

Mas el impulso vital es finito y dado una sola vez; su fuerza está continuamente desviada y obstaculizada; por ello ha tenido que marchar por caminos distintos. La evolución del mundo orgánico no es más que el desarrollo de la lucha del impulso para permanecer existiendo.

Cada forma de la vida es contingente y finita, sólo es un medio de

¹⁵ *Ibid.*, p. 35

exteriorización del impulso; pero es también la posibilidad de una existencia libre. En la naturaleza hay dos procesos necesarios que constituyen las condiciones de una existencia animal libre: la acumulación de la energía mediante la alimentación y la canalización flexible de ella en direcciones variables e indeterminables, en actos espontáneos.

Han sido también necesarias otras dos condiciones para la existencia libre: la vida en sociedad y el desarrollo de la conciencia. El impulso vital no es una unidad simple ni una multiplicidad pura; en todas las formas de la vida existe una doble tendencia, por un lado, a la individuación, y por otro lado complementario, a la asociación y la unidad orgánica. Esta doble tendencia está en la esencia de la evolución y prefigura también el traspaso hacia una vida reflexiva o consciente.

Para Bergson, la conciencia está tanto en el origen de la vida como en la última y más desarrollada de sus formas. La conciencia es el impulso vital reflexionado sobre sí mismo.

Mas esa conciencia, que es una *exigencia de creación*, sólo se manifiesta a sí misma donde la creación es posible. Se duerme cuando la vida está condenada al automatismo; se despierta en cuanto renace la posibilidad de una elección.¹⁶

Sin embargo, existe una gran diferencia entre la conciencia animal y la conciencia humana. La conciencia responde a la capacidad de elegir de que dispone el ser vivo. Es coextensiva con el horizonte de acción virtual que proyecta el individuo. La conciencia no es el acto habitual sino invención y libertad de acción, posibilidad abierta de ser. En el animal la invención no escapa de la estructura rígida del instinto, mientras que en el hombre la conciencia se

¹⁶ Bergson, *La evolución creadora*. p. 231

libera, porque él no sólo conserva su cuerpo sino que llega a servirse de la materia. Su inteligencia le permite transformarla y construir mecanismos a su antojo, y su natural vida social y su lenguaje, le permiten acumular y conservar el trabajo realizado sobre ella.

La vida es una corriente lanzada a través de la materia; el único éxito que ha obtenido en su evolución es el trabajo humano. El hombre es la última cadena de este proceso de evolución; pero no debe entenderse que la humanidad haya estado ya preformada como un resultado necesario de la evolución. Ella no es el resultado de la evolución entera, sino sólo de una única línea. Como todas las demás formas de la vida, la humanidad es totalmente contingente y debe seguir luchando por permanecer en la existencia.

En todas partes, menos en el hombre, la conciencia se ha visto acorralada en un callejón sin salida; únicamente con el hombre ha proseguido su camino. El hombre, por lo tanto, continúa indefinidamente el movimiento vital, aunque no lleve consigo todo lo que la vida llevaba en sí.¹⁷

Pero la conciencia ha tomado en el hombre la forma predominante de la inteligencia. Este es un resultado accidental del proceso evolutivo y una consecuencia histórica de la humanidad. Podría haber sido una conciencia más intuitiva. Intuición e inteligencia son dos tendencias opuestas de la conciencia; la intuición tiene un sentido abierto dirigido hacia la vida y el movimiento; la inteligencia, un sentido cerrado ajustado al movimiento de la materia y a la solidificación de los procesos vivos. La conciencia humana ha conquistado a la materia por medio de la inteligencia; los últimos siglos han sido el desarrollo acelerado de la inteligencia y sus logros técnicos; pero parece que la conquista

¹⁷ *Ibid.*, p. 235

de la materia no ha significado la conquista del espíritu mismo, como si ya se hubiera agotado lo mejor de la fuerza de la conciencia humana.

Una humanidad completa y perfecta sería aquella en la que esas dos formas de la actividad consciente alcanzaran su pleno desarrollo. Entre esa humanidad y la nuestra se conciben muchos posibles grados intermedios, correspondientes a todos los grados imaginables de inteligencia e intuición. Esa es la participación de la contingencia en la estructura mental de nuestra especie. Otra evolución habría podido conducir a una humanidad más inteligente aún, o más intuitiva. De hecho, en la humanidad de la que formamos parte, la intuición se ha sacrificado casi por completo a la inteligencia.¹⁸

Para Bergson, la intuición, aunque discontinua, sigue presente en nuestra conciencia, y se reanima en donde hay un interés vital y un desinterés pragmático. La intuición es la coincidencia con el espíritu, y en cierto sentido, con la vida misma. La inteligencia se ha separado de ella para fines pragmáticos por un proceso de adecuación a la materia. La vida entera desde su impulso inicial requiere ser comprendida con un esfuerzo de intuición, como una ola que asciende hasta la vida espiritual y la conciencia y que se opone al movimiento descendente de la materia.

¹⁸ *Ibid.*, p. 236

TERCERA PARTE

DINÁMICA DE LA MORALIDAD

Introducción

En *La evolución creadora* Bergson desarrolla el tema del impulso vital. Éste es definido como fuerza que impulsa la vida a desplegarse. La evolución de la vida no procede por asociación y adición de elementos, sino por disociación y desdoblamiento. La evolución es el proceso de diferenciación de la vida, por ello su desarrollo no es previsible, es un movimiento creador. La movilidad de la vida está expresada en el impulso vital, el impulso es pues, la diferenciación de las formas de la vida.

La evolución ha desembocado en la vida social como si fuera una aspiración original de la vida que no ha podido verse satisfecha más que en la sociedad. La sociedad es un organismo que no subsiste si no subordina al individuo; pero que no progresa si no deja a éste en libertad de acción. Estos son los dos principios de lo cerrado y lo abierto. Las sociedades más desarrolladas de insectos tienden a ser cerradas. Sólo las sociedades humanas pueden conciliar las dos tendencias; pero por ello están constantemente en lucha consigo mismas, y en guerra con las demás.

La dinámica de la sociedad humana busca eliminar sus propias

contradicciones, de tal manera que la voluntad individual coincida con la voluntad social, y que las diversas sociedades puedan coexistir disolviendo cada vez más sus diferencias en la creación de una individualidad desarrollada y una sociedad más vasta. Este será el fin del misticismo moral.

* * * *

Las dos fuentes de la moral y de la religión (1932) representa en la obra de Bergson un salto teórico con respecto a *La evolución creadora* (1907). No obstante, este salto no significa una ruptura, sino una consideración distinta pero necesaria del tema anterior: el impulso vital.¹ En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Bergson estudia la dimensión social y humana del impulso vital. Bergson da el salto teórico a la dimensión social, específicamente humana, del impulso vital; y analiza en detalle la experiencia mística que se desprende de la revaloración del impulso.

Bergson continúa en este libro el estudio de la inteligencia, pero ahora desdoblado y desarrollado como moralidad y religión. En la naturaleza, el instinto es la forma en la que el impulso vital se relaciona consigo mismo; en el hombre, la inteligencia es el impulso vital en la forma de conciencia humana. Como hemos visto anteriormente, la inteligencia es la herramienta principal de la evolución humana; ella da al hombre la capacidad de fabricar instrumentos variables cuyo uso es transmitido de generación en generación por medio de hábitos sociales y morales. La evolución humana cuenta con una

¹ Ya en *La evolución creadora* Bergson anuncia este nivel social. Desde la reforma de la metafísica se habla de ello como una necesidad. Con esta dimensión del impulso vital se extiende el campo de la metafísica de la vida; la teoría de la evolución creadora no es de ninguna manera una reducción *biologicista*.

herencia tecnológica creada por la inteligencia (ciencia moderna), que es perdurable en la medida en que se la transforma.

El impulso vital en su tendencia a la socialización se divide en: *la dimensión natural* del impulso, en donde la supervivencia y sociabilidad están determinadas por el instinto; *la dimensión humana*, en donde la inteligencia, en su forma más desarrollada permite la libertad de los individuos y el desarrollo de la conciencia.

Dentro de la sociedad humana, el impulso vital se escinde en dos formas: como *moral cerrada* en donde predomina el hábito (forma casi instintiva), mediante una moralidad de la obligación sostenida por leyes absolutas e intemporales del deber, ejecutadas por la fuerza de la presión social sobre los individuos *libres*. Y precisamente la libertad esencial de la persona humana que Bergson enfatiza, es la condición de posibilidad de la segunda: *la moral abierta*, basada en la emoción creadora que rompe la presión social y que permite dar el salto de una moralidad del deber a una moralidad de la libertad y del amor.

En *Las dos fuentes de la moral y la religión* Bergson estudia la esencia y el fundamento de las expresiones más altas del *impulso vital*. En la sociedad humana la relación entre vida y conciencia alcanza el grado de la acción creadora y mística; la libertad del hombre significa la posibilidad de trascender su dimensión natural y la necesidad de realizar continuos esfuerzos para romper el todo cerrado y renovar la vida social; este esfuerzo es, fundamentalmente, un esfuerzo de amor e implica una moral mística. Del impulso vital emanan dos tendencias morales: la *obligación* y la *aspiración*. Éstas a su vez, desarrollan dos formas puras de vida social: respectivamente, la *moral cerrada* y la *moral abierta*.

Naturaleza y sociedad

El recuerdo del fruto prohibido es lo más antiguo que hay en la memoria de cada uno de nosotros y en la de la humanidad.²

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Bergson analiza el hecho de la obligación social, la fuerza que mantiene la cohesión del todo social mediante la subordinación de sus individuos bajo “principios morales” que aseguran el bien común.

El recuerdo del fruto prohibido permanece en nosotros relegado por otros recuerdos que preferimos evocar, pero ejerce desde el fondo de la memoria colectiva la fuerza necesaria para acatar la obligación. Por su parte, el principio de la prohibición no tenemos que recordarlo mediante algún esfuerzo de la memoria, ya que se nos impone, limita nuestros deseos y está presente de forma sutil en todos nuestros actos. Bergson se pregunta cuál es la fuerza que ejerce en nosotros esta prohibición y que nos mantiene obediéndola.

El acatamiento de la prohibición responde a una costumbre asumida

² *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 1

en forma casi involuntaria e inconsciente; esta costumbre es reforzada por figuras de autoridad como padres y maestros. Pero esta carga delegada a cada individuo es sostenida por la sociedad entera. Dentro de la sociedad cada hombre tiene obligaciones y su papel está determinado y subordinado a una organización social cuyas voluntades *libres* que la componen están dispuestas para el mejor funcionamiento de este *organismo* social. La base de la organización es el hábito, el cual regula el comportamiento de cada individuo y lo hace tan necesario como las leyes que rigen a las células dentro de un organismo.

La obligación moral

“La vida social se nos aparece como un sistema de hábitos, más o menos fuertemente arraigados, que responden a las necesidades de la comunidad”.³ La mayoría de los hábitos son de obediencia y contienen una orden impersonal la cual ejerce una presión sobre nuestra voluntad. El hábito desempeña el mismo papel que las leyes de la naturaleza en el interior de un sistema social. Casi toda la estructura social depende del hábito de obediencia impuesto por una necesidad impersonal. Cuando la voluntad se sustrae a la simple reacción obediente ante un mandato la estructura de la sociedad se conmueve. El orden establecido se violenta y el organismo social pugna por su restablecimiento; el cumplimiento del hábito aparece como *la obligación moral* de sostener la estructura social.

La obligación moral es un hábito de naturaleza distinta de la de otros hábitos; su presión es mayor porque es la garantía de la supervivencia de la sociedad. La obligación moral es la fuerza de la presión social que proporciona a

³ *Ibidem.*

la sociedad su regularidad y la base de su funcionamiento. Si bien la sociedad es un conjunto de voluntades libres, la condición de su funcionamiento y de su fortaleza, depende de las obligaciones que impone a cada uno de sus integrantes, para convivir y poder semejar un orden natural. La imposición de la obligación está codificada por una ley externa, impersonal e intemporal, que se le impone a la voluntad individual. Por ello, nos hemos acostumbrado a insistir sobre la analogía entre el orden natural y el orden social. La sociedad humana es *naturalmente* una sociedad estática de relaciones externas entre sus integrantes, y sus principios morales son meras leyes abstractas que actúan como fuerzas de presión.

Según Bergson, para que la obligación, las leyes y los preceptos morales sean efectivos, no pueden llegar de fuera y ser acatados libremente por la voluntad, más bien deben surgir desde el interior de una voluntad habituada a obedecer y que necesite el orden social para poder vivir.

Inferimos que hay un orden en la naturaleza viviendo en el orden social, pero transferimos la necesidad y uniformidad con que suceden los fenómenos naturales al ámbito de los fenómenos sociales; así, se postula a menudo una ley moral ineluctable como si fuera una *necesidad natural*, y se considera que el desobedecer dicha ley va *contra natura*. En el ámbito de la obligación la ley moral y la necesidad natural se asimilan. "La ley toma del mandato lo que tiene de imperioso; el mandato recibe de la ley lo que tiene de ineludible".⁴

Es así como la obligación es para Bergson el sentimiento de la necesidad que cada individuo ha desarrollado dentro de la sociedad. Pero el orden social se mantiene mediante el equilibrio entre la fuerza de la voluntad libre de los

⁴ *Ibid.*, p. 3

individuos y la fuerza de la presión social, *en el interior de la conciencia individual*. Los individuos se relacionan entre sí y se relacionan consigo mismos; el orden social se estructura y se apoya en un yo social que armoniza la voluntad individual y la voluntad general, en la conciencia de cada uno de los individuos. El individuo se sabe así individuo universal, y por ello puede reconocer valores de solidaridad social.

Aun en el caso de que no estuviésemos ligados, teóricamente, más que frente a otros hombres, lo estaríamos de hecho ante nosotros mismos, pues la solidaridad social no existe sino en el momento en que un yo social se sobrepone, en cada uno de nosotros, al yo individual [...] Aun en el caso de encontrarse solo y no hacer otra cosa que pensar, en realidad, aún entonces el hombre se habla a sí mismo.⁵

Este yo social es lo que nos permite sentirnos unidos necesaria y vitalmente a la sociedad, en una retroalimentación no sólo constante y cotidiana, sino también hereditaria, tanto en lo biológico como en lo cultural. Es una relación vital, no convencional ni pasajera, porque ningún hombre podría aislarse de ella totalmente aunque lo deseara; no podría porque tanto su memoria como su imaginación y su lenguaje, viven y son de lo que la sociedad ha depositado y dejado en ellos.

Las reglas y los principios de la ley moral se nos imponen para el despliegue ordenado de la sociedad. Implican además una resistencia a los deseos y caprichos personales; éstos son contenidos y ordenados por el deber. Por ello el deber se ha entendido como la resistencia a sí mismo, y la obligación, como la fuerza externa al individuo que somete las pasiones. Según Bergson, esta idea de la obligación ha provocado en las teorías morales, un malentendido acerca de su origen y de su esencia. Las teorías morales han

⁵ *Ibid.*, p. 5

hablado de una obligación *racional* que se impone a la voluntad para el autodomínio de las pasiones. Sin embargo, para Bergson la obligación se funda en el hábito y no en las máximas de la razón. Un “imperativo categórico”, a la manera kantiana, no es lo que obliga, sólo es una resonancia racional de la obligación. El conjunto de hábitos representa el todo de la obligación. Por medio del hábito el todo de la obligación ejerce su fuerza sobre la conciencia individual.

Para Bergson, un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva y no racional. El deber no es más que el conjunto de hábitos; es decir, los actos inteligentes de los individuos de la sociedad que terminan por ser una imitación del instinto y reproducen la regularidad de una sociedad instintiva. La obligación social es *vivida* como hábito antes de ser *pensada* y *justificada* por la razón, en la forma del imperativo categórico: “es necesario porque es necesario”.

Aunque la sociedad humana está compuesta de individuos inteligentes, conscientes y capaces de elegir, tal parece que la regularidad de la sociedad humana se asemeja a la regularidad del instinto mediante el hábito “moral”. Cada hábito es un tanto contingente, pero el conjunto de ellos tiene una fuerza comparable a la del instinto por su intensidad y por su regularidad. Esta fuerza conjunta es lo que Bergson llama “el todo de la obligación”.

Podría pensarse que esta caracterización sería más propia de sociedades más primitivas o “naturales”; sin embargo, la estructura de la obligación permanece como intención de la naturaleza aun en las sociedades más avanzadas y espiritualizadas.

Dice Bergson que la vida social es inherente al instinto y a la inteligencia. Tanto la sociedad humana como la animal son una organización

que subordina al todo social los elementos particulares mediante reglas o leyes. Las sociedades animales son invariables y poseen una regularidad casi perfecta, mientras que las sociedades humanas se caracterizan por estar abiertas, por ser variables. En la sociedad animal, las reglas son impuestas por la naturaleza, cada individuo tiene una función determinada y su organización es, por tanto, invariable; en cambio, en la sociedad humana, la organización es variable, aquí cada individuo necesita de una regla para el buen desarrollo de la sociedad; parecería que sólo una cosa es natural: la necesidad de una regla.

Moral cerrada y moral abierta

Los hábitos morales tienden a la cohesión social; nos imponen una actitud de solidaridad con los miembros de nuestro grupo y una actitud agresiva ante los de otro. La cohesión social es debida a la necesidad que tiene una sociedad de defenderse contra otras. Si bien el hombre se ve enriquecido por la sociedad mediante el conjunto de principios y hábitos que representan la adquisición de una cultura de siglos de civilización; en la base de las sociedades se encuentra un instinto primitivo y una necesidad de hábitos que refuerzan la cohesión social, que mantienen el orden establecido para poder defenderse de las otras sociedades. La fijación de la estructura social es lo característico de una moral cerrada. Para la sociedad cerrada la obligación social termina en los límites de su propia estructura, la moralidad se cumple en los ámbitos limitados de la familia, el grupo, la nación. Pero una moralidad universal que involucre la obligación del individuo ante la humanidad, no puede surgir de una moralidad cerrada de virtudes domésticas y cívicas. La obligación social es siempre de un lugar, regional, "étnica"; entre la sociedad cerrada y la humanidad entera existe

una diferencia de naturaleza y un contraste, el mismo que existe entre lo cerrado y lo abierto. La moral cerrada del todo de la obligación obliga primeramente, que se ame a quienes pertenecen al mismo grupo contra todos los demás; en la sociedad cerrada el amor a la humanidad es indirecto, se adquiere mediante un rodeo racional que postula el amor al otro por medio del amor a Dios.

Pero Bergson quiere que llegemos a amar a la humanidad por medio de un salto por encima de la familia y la nación. Este salto hacia un amor universal implicaría otro género de obligación moral, otra filosofía y otra religión que se superponen a la presión social.

Bergson ha delineado su teoría de la obligación moral reduciendo la moral a su más simple expresión; de esta forma ha encontrado un concepto límite, la *moral cerrada* como estructura fundamental de la sociedad humana. Pero por el otro extremo construye otro concepto límite que acaba de completar el cuadro de la moral y que desarrolla más la teoría de la obligación haciendo que éste concepto se despliegue y se transfigure. Comienza entonces a delinear las características de la *moral abierta*.

La primera característica de la moral abierta consiste en que ésta se encarna en una personalidad modelo que guía con su ejemplo y transmite su emoción a los otros individuos. La moral cerrada se reducía a máximas impersonales, a leyes generales y deberes fijos; en cambio, la moral abierta se despliega en el llamado que hace el héroe, el santo o el místico para vivir de una manera plena.

La existencia misma de estas personalidades extraordinarias es el llamado y la exhortación hacia otro género de moral. "Mientras que la obligación natural es presión o compulsión, en la moral completa y perfecta

hay un llamamiento”.⁶

La moral cerrada es una moralidad que constriñe y reduce la conducta a reglas y leyes de funcionamiento, el bien moral se expresa en un deber abstracto y general, y la virtud consiste en conducirse cumpliendo, con la aprobación de la inteligencia, los hábitos necesarios. La moral abierta es, por el contrario, una fuerza que unifica la multiplicidad de máximas, en la individualidad de un hombre que rompe con el todo de la obligación.

Los deberes y las obligaciones de la moral cerrada corresponden a un todo social determinado; a menudo éstos son contrarios a los de otros grupos sociales. La moral abierta es una moralidad verdaderamente universal, en la medida en que toma a la humanidad y no a la sociedad como el todo moral.

Para Bergson, la diferencia entre las dos morales no es de grado, es de naturaleza. La moral de la obligación obliga sólo a cumplir con la sociedad, no con la humanidad. Del amor y la obligación con nuestro grupo social no se puede saltar al amor y la obligación con toda persona humana y aun con todo ser vivo. La obligación social está definida en gran parte por oposición a otro grupo social, por contradicción con el otro.

La moralidad abierta debe romper los límites de la obligación social natural para alcanzar el amor a la humanidad. Esto implica un cambio radical en la actitud hacia los otros, un cambio de disposición ética en las relaciones y acciones cotidianas.

La obligación social es un todo que funde lo social y lo individual. Aunque los intereses individuales no siempre coinciden con los sociales, la obligación está en la conciencia individual como un sustrato de actividad

⁶ *Ibid.*, p. 16

instintiva que mantiene la estabilidad a la que tiende naturalmente el todo social. Individuo y sociedad se integran en un yo social que se cierra sobre sí mismo, éste es el principio, el medio y el fin de toda acción moral posible dentro de una sociedad que se cierra sobre sí misma. Por ello, Bergson habla de una *moral cerrada*.

La moral abierta podría caracterizarse por una disposición amorosa del individuo. Pero aquí el amor debe entenderse como *amor puro que se basta a sí mismo*, y que no depende del objeto amado, sino del ímpetu vital del sujeto. Se trata del amor a la humanidad, un amor que no se sujeta a un objeto determinado pero que es por ello, un amor absoluto, completo, *místico*.⁷ El motor de este amor absoluto es una emoción creadora; pero aquí otra vez, la emoción es un concepto determinado que no debe confundirse, según Bergson, con una simple agitación superficial del alma, con el sentimiento. La clave del sentido de la diferencia entre la emoción y el sentimiento es su relación con la representación intelectual. Bergson distingue así dos tipos de emociones, dos tipos de sentimientos y dos manifestaciones de la sensibilidad, los cuales no comparten entre sí la misma naturaleza, sólo los identificamos mediante las palabras.

Este conjunto de afecciones se divide en dos: afecciones derivadas de una representación intelectual; podríamos hablar, en este caso, de "emociones intelectuales". En ellas el estado sensible resulta de un estado intelectual, no se

⁷ Más adelante veremos el sentido del misticismo en Bergson. (Vid. *Infra* nota número 15). Podemos adelantar que el amor puro ha sido expresado con mayor fuerza y contundencia por los místicos. Bergson dice que la mística no ha tomado su expresión amorosa de la poesía o del sentimiento romántico del amor, sino que éstos han tomado de la mística la expresión y el sentimiento mismo del amor, su éxtasis y su fervor. El lenguaje de la pasión amorosa ha surgido de la experiencia primigenia de los místicos donde el impulso vital continúa su despliegue libre y creador, y se hace visible para nosotros en el ámbito moral, como *elán d' amour*, como la experiencia de un amor absoluto para toda la humanidad.

produce el sentimiento (efimero) sin una representación intelectual. Las emociones de esa otra naturaleza son aquellas que no se derivan de representación intelectual alguna, sino que preceden a la representación e incluso son el fundamento y la fuerza motriz de una creación intelectual. La emoción creadora, no intelectual, intuitiva y simple, precede toda representación, emana del alma del individuo y lo empuja a crear e inventar y a transmitir su emoción por medio del lenguaje y la acción moral. Esta emoción creadora genera el pensamiento, desarrolla la invención y activa la imaginación.

Al conceder a la emoción un lugar importante en la génesis de la moral, de ninguna manera ofrecemos una "moral del sentimiento", pues se trata de una emoción capaz de cristalizar en representaciones e inclusive en doctrinas. Ni de esa doctrina, ni de doctrina alguna se hubiese podido deducir esta moral. Ninguna especulación puede crear una obligación ni nada que se le parezca.⁸

Ha quedado claro que la moral se explica, por una parte, por el mecanismo de la presión social sobre el individuo; Bergson insiste en que, por otra parte, debe explicarse la estructura de la obligación por un fundamento, una fuente viva de la moral que no depende de la presión social, sino de la emoción que atrae a realizar una máxima. Pero las dos formas de la moralidad se han fundido en una sola en la que la moral de la obligación ha prestado su estructura imperativa, mientras que la moral de la emoción ha prestado su sentido humanitario, trascendiendo la estrechez de los imperativos para que éstos tengan una significación universal.

En la moral de la sociedad actual lo dinámico de la aspiración moral se ha detenido en la estructura de la obligación, es lo más antiguo y remoto que permanece como fundamento de la moralidad; lo estático de la obligación social

⁸ *Ibid.*, p. 24

es la cristalización y objetivación del movimiento creador original, pero la estructura estática de la obligación se trasciende y se abre gracias al impulso latente de la emoción originaria. De esta manera, la sociedad humana no ha quedado detenida totalmente en la regularidad e intemporalidad del instinto, pero tampoco ha podido ser una sociedad completamente abierta y creadora. La relación entre la moral cerrada y la moral abierta constituye lo que podemos llamar la *dinámica de la moralidad*.

A pesar de que la moral de la emoción y la aspiración, la moral dinámica, es la fuente viva y originaria de la apertura del individuo hacia nuevas formas de relación social, ésta se encuentra solidificada en la estructura de la obligación; pero las máximas pueden reavivarse y encontrar el impulso original cuando adquieren una significación universal, como si retornaran a la emoción viva de los hombres que las experimentaron: los creadores y reformadores religiosos, los místicos y los santos, y los héroes de la vida moral cotidiana. Todos ellos han podido reencontrar este impulso creador y han podido romper la resistencia de la naturaleza misma manifestada en la moral cerrada, abriendo para la humanidad nuevos caminos de la vida social y una nueva dimensión de la vida espiritual.

La moral se ha compuesto así con base en estas dos formas. Bergson divide el todo moral actual y obtiene dos morales puras que limitan y demarcan la moralidad real: la moral de la *obligación* y la moral de la *aspiración*. La dos no son más que los polos contrapuestos y complementarios de la manifestación de la vida en la sociedad humana.

Verdad es que si se descendiese hasta la raíz de la misma naturaleza, tal vez comprenderíamos que es la misma fuerza que se manifiesta directamente en la

especie humana, una vez constituida, y que luego obra indirectamente por medio de individualidades privilegiadas para impulsar a la humanidad hacia adelante.⁹

Según Bergson al profundizar en el aspecto dinámico de la moral se tiene la impresión de coincidir con el esfuerzo generador de la vida. Es de esta fuente de donde brota la fuerza de amar a la humanidad y es también la coincidencia con este impulso vital el fundamento de la moral que se manifiesta como aspiración, vitalidad, movimiento, alegría y entusiasmo, que con el ejemplo de un individuo puede mover a todos los demás. Este fundamento explica el otro extremo del mismo impulso vital que constituye la estructura original de la sociedad humana y que se manifiesta como la presión y la obligación social sobre los individuos para mantener el todo de manera estática, solidificado, objetivado en un mecanismo de hábitos.

Entre la primera moral y la segunda hay, pues, la misma diferencia que entre el reposo y el movimiento. La primera es reputada inmutable, y si cambia olvida al instante que ha cambiado o no reconoce el cambio. La forma que presenta en cualquier momento pretende ser la definitiva. Pero la otra es una impulsión, una exigencia de movimiento; es, al principio, movilidad. Por esto, y aun solamente por esto, podría desde luego definir y probar su superioridad.¹⁰

Bergson niega que la obligación social sea de índole racional o se imponga por la fuerza de la razón. Los dos polos extremos, las dos morales puras que Bergson nos ha descrito, delimitan también el alcance de la inteligencia. La moral cerrada, estática, es infraintelectual, pertenece a la estructura natural de la sociedad, es la moral del instinto devenido en hábito; por otro lado, la moral abierta, dinámica, es supra-intelectual, es *sobre-natural* porque constituye el

⁹ *Ibid.*, p. 25

¹⁰ *Ibid.*, p. 30

esfuerzo del genio humano personalizado por superar la mera estructura natural de la obligación.

El intelectualismo en la teoría moral

Tenemos pues que la moralidad es el ámbito práctico de la vida humana, pero que en él no es la inteligencia la que guía, ni la que determina la acción. La moral cerrada se caracteriza por un conjunto de hábitos que corresponderían al instinto en las sociedades animales, es como una *segunda naturaleza*. La moral abierta se funda en la intuición y en la emoción, es más que inteligencia aunque pueda plasmarse en lenguaje y en doctrina moral.

Si el hombre hubiese superado la moral cerrada, pero no hubiese alcanzado la moral abierta, la moralidad quedaría encerrada en el plano de la inteligencia. Pero la inteligencia, en su función reflexiva, lo único que puede producir es una moral apática e indiferente; lo que ocurre es que la inteligencia produciría una moral contemplativa, pues la contemplación es parte de su función teórica, pero la moral es el ámbito de lo práctico. Así, según Bergson, la inteligencia ha producido diversas filosofías morales que proponen la ataraxia y la apatía, de los epicúreos y los estoicos, e incluso en la vida contemplativa de Platón y Aristóteles. La inteligencia produce dualismos entre cuerpo y alma, y se enfrenta a las pasiones queriendo dominarlas sin comprender que, en el ámbito de la moral, lo efectivo es lo habitual y lo emotivo. Bergson afirma que las filosofías morales de la contemplación no llegan más que a plantear, por distintas vías, una semivirtud que es

desprendimiento de la vida real del hombre.¹¹ Por eso la actitud de contemplación de los filósofos griegos, la actitud *theórica*,¹² es la propuesta de estos filósofos al problema moral.

La razón propone fines determinados a toda acción humana, pero ello no implica que esta facultad sea efectiva en los actos morales. La afirmación de Bergson es contundente: ningún fin se impone a la voluntad sólo porque lo propone la razón. Aunque la razón coordine los efectos de la voluntad no puede equipararse a la fuerza de la presión social. La razón sólo tiene fuerza y es efectiva *contra otras razones*. Existen pues fuerzas de distinta naturaleza que actúan sobre nuestra voluntad; éstas son racionales o instintivas, pero la determinación de la razón no tiene la efectividad del instinto o del hábito. La razón es una facultad reflexiva que involucra una discusión de los fines y de los medios, la acción debe ser inmediata y no reflexiva, y ésta es precisamente la naturaleza del hábito.

Por ello, para Bergson una moral que se funda en consideraciones racionales introduce, sin darse cuenta, fuerzas de orden distinto. La razón no está en el mismo nivel de las otras fuerzas instintivas que actúan sobre la voluntad. Bergson considera que la verdadera obligación es immanente al todo social como fuerza de cohesión, la razón sólo puede agregar principios y sistemas coherentes de medios y fines morales, que tratan de organizar las obligaciones y los hábitos que ya existen como fuerzas de presión social. La razón construye sistemas morales en el que se expresa la obligación social que el sentido común reconoce, y que la mayoría de los individuos reconoce también como fines

¹¹ *Vid.* p. 34 "Quien se detenga entre los dos extremos estará en la región de la pura contemplación y practicará en todo caso de modo natural, al no atenerse ya a lo uno y al no haber llegado ya a lo otro, esa semivirtud que es el desprendimiento".

¹² En el sentido de que es contemplación y ciencia.

aunque no se cumplan del todo. Para Bergson una teoría moral debe fundamentarse en la vida social:

[...] fuerza es reconocer que el hombre es un ser vivo; que la evolución de la vida, en sus dos principales líneas, se ha realizado en la dirección de la vida social; que la asociación es la forma más general de la actividad viviente, puesto que la vida es organización; y que desde ese momento se pasa por transiciones insensibles de las relaciones entre células, en un organismo, a las relaciones entre individuos, en la sociedad.¹³

Si la vida es organización las teorías de la obligación son inútiles porque la obligación es una necesidad de la vida; también resulta inoperante, pues dichas teorías sólo justifican, de manera incompleta, una obligación que era anterior a toda la reconstrucción intelectual.

El desarrollo de la vida social habría podido quedarse en la constitución de sociedades cerradas regidas por obligaciones estrictas, pero la variación de la vida no se ha quedado ahí, al surgir personalidades únicas como los místicos, que se han conducido hacia la humanidad con el impulso de amor, el sueño de una transformación radical de las sociedades no ha muerto. Con su acción amorosa han dado un empuje que el conjunto de la humanidad no hubiera alcanzado por sí solo y en un determinado momento de la evolución social; Bergson considera que cada una de estas almas han marcado un punto culminante en la evolución de la vida.

La emoción creadora que ha agitado a esas almas privilegiadas y que ha sido un desbordamiento de vitalidad, se ha extendido en tomo suyo. Siendo entusiastas, han irradiado un entusiasmo que no se ha extinguido nunca por completo y que puede

¹³ *Ibid.*, p. 51

siempre renovar su llama.¹⁴

El llamado que hacen las almas privilegiadas para actuar amorosamente provoca una emoción que conmueve en lo más profundo a los demás individuos, es una emoción a la cual no se pueden resistir porque atrae con una fuerza creadora y amorosa que coincide con el impulso vital y anima el alma de cada uno. La emoción que produce el místico es inexplicable en tesis morales o racionales. Esta fuerza creadora no es exclusivamente moral. La aspiración y tendencia de este impulso vital no se abarca mediante categorías abstractas e intelectuales.

Para Bergson el impulso vital está presente junto con la presión social en el desarrollo de la vida. Estas dos manifestaciones de la vida permiten el desarrollo y la conservación de las leyes sociales, pero, a su vez, abren la posibilidad de transformar el todo social mediante el esfuerzo creador de las personalidades únicas que llaman a romper la cohesión del todo de la obligación moral. Así pues, la experiencia mística no es un ideal moral, sino que está ya presente en la moralidad y en la educación. La experiencia mística no debe entenderse como una visión o un éxtasis que tiene un alma privilegiada, sino como el impulso de amor que la invade capaz de revelar la fuerza de la vida y que motiva a una transformación de la conducta moral.¹⁵

La experiencia mística es una coincidencia con el impulso vital;¹⁶ el alma del místico emana una energía que lo empuja a crear e inventar y transmitir

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ El sentido del *misticismo* en Bergson no debe entenderse como contemplación o éxtasis pasivo, como desprendimiento del mundo, sino en un sentido activo y práctico. El místico es el hombre que practica una moral amorosa que no se restringe al ámbito de la obligación social de su comunidad y que a menudo lo transforma.

¹⁶ El místico cristiano interpreta esta experiencia como una coincidencia con Dios mismo.

su emoción por medio del *lenguaje* y la *acción moral*. Bergson interpreta de la siguiente manera la *experiencia mística* en su inmediatez:

Los verdaderos místicos se abren simplemente a la oleada que los invade. Seguros de sí mismos, porque sienten dentro de sí algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquellos para quienes el misticismo no es sino visión, transporte, éxtasis. Lo que han dejado pasar a su propio interior es un flujo descendente que a través de ellos querría ganar a los otros hombres: la necesidad de extender en torno suyo lo que han recibido, la sienten como un impulso de amor, al que cada uno imprime el sello de su personalidad, amor que en cada uno es una emoción nueva, capaz de transportar a otro tono la vida humana; amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo, y que por él, para él, otros hombres dejen abrir su alma al amor de la humanidad; amor que podrá también transmitirse por medio de una persona unida a ellos o a su recuerdo vivo y que haya conformado su vida a este modelo.¹⁷

En este primer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Bergson ha establecido y desarrollado la tesis central de su teoría moral. También ha sostenido su crítica principal a las teorías morales intelectualistas que pretenden sostener que la moralidad está determinada por la razón. Bergson emprende así un camino distinto al de la tradicional teoría moral; su fundamento es *la vida* y el hecho de que el hombre es un ser vivo en una sociedad viva.

El impulso de amor como fundamento de una moral abierta nos permite advertir que las sociedades humanas son manifestaciones de la vida, que no se explican por sí mismas, sino sólo dentro del contexto de la evolución de la vida, y que es ella la que depositó en un determinado punto de su evolución a la vida humana en su despliegue, es ella la fuerza que se manifiesta en la acción moral de los místicos.

¹⁷ *Ibid.*, p. 54

Religión estática

Es un hecho que no ha existido en la historia una sociedad sin religión. Para Bergson, la religión es una parte fundamental de la estructura de la obligación social; por ello inicia el análisis de la primera y más primitiva estructura de la religión, que bien puede considerarse como religión natural. Sus elementos siguen presentes en las religiones modernas de sociedades más civilizadas.

Se suele considerar que el hombre es un ser racional y que su vida se guía por la razón, pero sólo un ser inteligente como él es capaz de tener supersticiones e incluso guiarse por ellas. La vida humana también depende de creencias irracionales.

El análisis que se hace de la evolución humana está basado en un orden preestablecido acumulativo de experiencias en un sentido lineal y ascendente. La historia de la humanidad se ha interpretado como el curso que va de sociedades primitivas y supersticiosas hasta las sociedades actuales más desarrolladas. Según esta idea en las sociedades actuales la fuerza de la civilización habrían provocado la sustitución de la superstición, la mitología y la ignorancia por la ciencia, la razón y la moral. Pero este análisis es incompleto si se queda en la descripción externa y estática de la evolución humana sin atender a lo que la

motiva. Para Bergson, la religión y la moral de las sociedades actuales conservan la estructura fundamental que da origen a lo imaginario y lo supersticioso y cumple la misma función que en las sociedades más “naturales”. La naturaleza de la religión y de la superstición deben explicarse, pues, dentro de un análisis de la estructura del espíritu humano.

La función fabuladora

Bergson distingue la representación fantástica de otros productos de la imaginación y denomina *fabulación* al acto que la produce; ésta es un elemento fundamental en la vida social y no sólo un producto secundario. De la fabulación se derivan creaciones poéticas, pero esta tendencia ha sido precedida históricamente por la religión. La fabulación es una necesidad social que exige al espíritu esta función. La razón de ser de la función fabuladora es la religión. La fabulación, dice Bergson, es más un efecto que una causa de una estructura social esencial: la religión.

La superstición es una forma de la función fabuladora que opera como contrapeso de la inteligencia. La ficción y la fabulación son experiencias falsas que sustituyen la experiencia real de la inteligencia cuando ésta amenaza el todo de la obligación. Inteligencia y superstición están relacionadas esencialmente: “sólo son supersticiosos los seres inteligentes”.

Bergson se plantea entonces el problema de la necesidad natural de la fabulación en la sociedad. La fabulación obedecería a una reacción de la naturaleza ante algún peligro para la conservación del todo social.

La función fabuladora hace las veces de un instinto de conservación, es *un instinto virtual*. La evolución de la vida tiene como fuerza

motriz un impulso vital que se determina en distintas direcciones. La teoría de la evolución de la vida desarrollada por Bergson en *La evolución creadora* supone dos puntos culminantes de la evolución: instinto e inteligencia. El concepto central de esta teoría es el *impulso vital*, entendido éste como un empuje que se transmite a través de los individuos desde su desarrollo interno, y que se despliega exteriormente en una multiplicidad de partes a lo largo de la evolución de la vida. Para Bergson, el hombre debe ser concebido primordialmente como ser vivo antes que como ser racional:

El hombre ofrece dos rasgos esenciales: la inteligencia y la sociabilidad. Pero desde el punto de vista en que nos colocamos, estos caracteres adquieren una significación especial. No interesan solamente al psicólogo y al sociólogo. Reclaman desde luego una interpretación biológica. Inteligencia y sociabilidad deben ser situadas en la evolución general de la vida.¹⁸

La sociabilidad se encuentra en estado de tendencia en la naturaleza. Sus formas más acabadas son las sociedades de insectos y la sociedad humana. Estos dos tipos de vida social, de asociaciones perfectas, una instintiva y la otra inteligente, son dos tendencias divergentes y complementarias de la evolución de la vida; aunque al desarrollarse las líneas de la evolución han tenido que dividirse y separarse, algo de la primera permanece en la segunda ya sea de manera virtual o latente. “[...] alrededor de la inteligencia queda una franja de instinto y en el fondo del instinto subsiste un resplandor de inteligencia”.¹⁹

Bergson considera que lo social subyace en lo vital, está en su esencia; a pesar de la diferencia radical de las formas alcanzadas y de la separación creciente de los caminos recorridos, la evolución desemboca en la vida social, como si la

¹⁸ *Ibid.*, p. 63

¹⁹ *Ibid.*, p. 64

vida no hallara su forma más perfecta más que en la sociedad. La sociedad subsiste a través de la subordinación del individuo que se sacrifica al todo, pero sólo progresa en la medida en que la sociedad deja actuar libremente al individuo. En las sociedades de insectos impera el orden organizado por una disciplina fija e inmutable; en cambio, en las sociedades humanas la naturaleza concede, mediante la inteligencia, la libertad de transformar el todo social para mantener el orden y lograr que las voluntades individuales se inserten en la voluntad social.

Pero surge una contradicción entre la naturaleza y la inteligencia. Si la inteligencia llega hasta sus últimas consecuencias fragmenta el todo social que debe subsistir; es aquí donde según Bergson el instinto virtual en las sociedades humanas sirve de contrapeso al poder disolvente de la inteligencia:

La inteligencia amenaza entonces romper en ciertos puntos la cohesión social, y si la sociedad debe subsistir, hace falta que en estos puntos haya un contrapeso para la inteligencia. No pudiendo ser este contrapeso el instinto mismo, puesto que su lugar está ocupado justamente por la inteligencia, es necesario que una virtualidad de instinto, o si se prefiere el residuo de instinto que subyace alrededor de la inteligencia, produzca el mismo efecto; este instinto no puede obrar directamente, pero puesto que la inteligencia trabaja a base de representaciones, suscitará representaciones "imaginarias" que contrapesen la representación de lo real y que logren, por medio de la propia inteligencia, contrarrestar el trabajo intelectual. Así puede explicarse la función fabuladora.²⁰

Para que la sociedad progrese es necesario que ésta se preserve, pero el progreso encierra la iniciativa e inventiva creadoras de voluntades individuales y esto compromete la disciplina del todo social. El hombre guiado por la inteligencia cultiva el egoísmo.

²⁰ *Ibid.*, p. 65

El papel que tiene dentro de las sociedades la función fabuladora es el de evocar percepciones ilusorias bastante precisas para que la inteligencia, que se rige por percepciones presentes, se determine por éstas. Bergson establece entonces la primera función (de carácter *social*) de la religión estática: *la religión es [...] una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.*²¹

Esta reacción se manifiesta en la unidad que existe entre religión y moral. La obligación moral se sostiene en leyes que son costumbres consolidadas y reconocidas por el interés social, formulables mediante principios morales. El hombre se liga a los otros y a sí mismo por las costumbres de la sociedad; los modos habituales de ser, de comportarse dentro de los lineamientos que la sociedad establece adquieren un carácter religioso. Moral y religión tienen su fundamento esencial en la sociedad, no se refieren a temas distintos; por esto Bergson dice: “originalmente la costumbre es toda la moral y como la religión prohíbe apartarse de ella, la moral es coextensiva de la religión”.²² Tanto las leyes morales como la religión protegen al todo social del peligro que corre cuando el individuo piensa tan sólo en sí mismo.

La segunda función de la religión tiene también un importante efecto sobre la sociedad, pero de manera indirecta; es más bien una función *individual* y más psicológica. El hilo conductor del análisis de la religión estática es también en esta segunda función el hecho de que en la vida social actúa el instinto; pero en la sociedad humana las funciones del instinto han sido realizadas por la inteligencia. La religión se presentará ahora como una representación

²¹ *Ibid.*, p. 67

²² *Ibidem.*

intelectual que se opone a la inteligencia misma para restablecer el equilibrio natural de la sociedad, amenazado por el desarrollo de la inteligencia.

El hombre es un ser inteligente, tiene la capacidad de reflexionar, de observar y comparar; es además el único ser vivo que tiene conciencia de su muerte, de su finitud, es por esto que para Bergson en el hombre la vida adquiere otra dimensión, pues sabe que un día dejará de sentir y de ser parte de este desarrollo vital. "Si el impulso vital aparta a los demás seres vivientes de la representación de la muerte, el pensamiento de la muerte debe amortiguar en el hombre el movimiento de la vida".²³

Ante la certeza de su muerte el hombre opone la imagen de la continuación de la vida después de la muerte valiéndose de las representaciones de la inteligencia. La segunda función de la religión es para Bergson *la reacción defensiva de la inteligencia contra la inevitabilidad de la muerte*. Las ideas religiosas son las representaciones que el instinto virtual produce desde el interior de la inteligencia para restablecer el equilibrio que fue perturbado por ella misma.

El flujo de la vida continúa su despliegue, no conoce fines porque ignora la muerte. En este caso la inteligencia que está hecha para trabajar mecánicamente sobre la materia, para prever y determinar la causalidad de los hechos y sus efectos, no puede entender el sentido dinámico de la vida, deberá entonces trabajar con un margen reservado a lo imprevisto, al accidente. La inteligencia humana, nos dice Bergson, ha de atenerse a una acción muy limitada sobre la materia y sobre la vida que no comprende completamente; debe tener conciencia de que la vida continúa en su "marcha hacia adelante".

²³ *Ibid.*, p. 72

Función general de la religión estática

Las representaciones religiosas tratan de abarcar la totalidad vital, tratan de vislumbrar el fin de la marcha vital y para ello fabrican imágenes que nos alejan de la conciencia de nuestra finitud.

De acuerdo con la función *natural* de la inteligencia y su trabajo sobre la materia,²⁴ el hombre comprende el mundo mediante una explicación racional basada en la consecuencia mecánica de causas y efectos. Los acontecimientos naturales son explicados a partir de un orden lógico que proporciona confianza al individuo gracias a la capacidad que tiene la ciencia moderna de ampliar cada vez más el campo de la previsión. Por eso, la explicación del universo es integral a los ojos del hombre civilizado y moderno porque se funda en un encadenamiento mecánico donde no queda espacio para la imprevisibilidad. Ante lo imprevisible y lo que queda más allá de la explicación mecánica, como la muerte o la enfermedad, debe surgir de la propia inteligencia una explicación *sobrenatural*.

Las creencias en lo sobrenatural tienen su origen en la reacción defensiva de la naturaleza contra la desesperanza frente a un porvenir siempre incierto. Esta reacción suscita imágenes que alejan la representación deprimente de la finitud y de lo imprevisto. La creencia significa confianza y seguridad ante el

²⁴ La función de la inteligencia y su trabajo sobre la materia y la espacialización del tiempo, son temas que hemos abordado en la primera y en la segunda partes de este trabajo. *Vid. supra* capítulo *Inteligencia e instinto*.

temor vital. En el origen de las religiones no está el temor como causa sino que la religión es, dice Bergson, *la reacción contra el temor ante las fuerzas superiores de la naturaleza*. En el origen de la religión está la emoción ante lo sublime y lo infinito que resulta la naturaleza.

El principal objetivo de la función fabuladora consiste en consolidar la sociedad. Por un lado sostiene al propio individuo y por otro, fortalece la integridad social. Individuo y sociedad se implican recíprocamente en la religión estática. Los individuos constituyen la sociedad en su conjunto y la sociedad conforma a los individuos. Se establece así una circularidad entre sociedad e individuo en la que prevalece la fuerza de la presión social, pero esta vez, bajo la formas que fabrica la función fabuladora: espíritus y dioses. El círculo cerrado de la religión estática es roto por el individuo que coincide con el impulso creador. Se crea así una religión esencialmente individual pero profundamente social.

[...] la función fabuladora, que pertenece a la inteligencia, y que sin embargo, no es inteligencia pura tiene precisamente este objeto [restablecer el orden natural]. Su papel es elaborar la religión de que hemos tratado hasta ahora, que llamamos estática, y de la que diríamos que es la religión natural [...] *Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia.*²⁵

²⁵ *Ibid.*, p.

Religión dinámica

La función primordial de la religión estática consiste en prevenir, mediante su función fabuladora, los peligros que la inteligencia provoca a la sociedad. Es una religión *infraintelectual*, natural. La estructura social más primitiva tiene ya a la inteligencia como sustituto del instinto y junto con ella a la función fabuladora. Pero, la religión natural no es la única estructura que se ha producido en la historia; por un esfuerzo espiritual el hombre pudo salir de la simbolización y fabulación propias de la religión natural, y logró coincidir con la corriente evolutiva de la vida. De esta manera surge una *religión dinámica* unida a una intelectualidad superior. Bergson caracteriza a la religión dinámica como *supraintelectual*. La religión dinámica es, pues, la otra forma esencial de la religión.

La religión dinámica tiene una significación moral más alta en comparación con la religión estática; en esta última, el hombre se subordina a la función fabuladora para mantener una realidad imaginaria que sostenga el orden y la estabilidad del todo social. En cambio, la confianza en el equilibrio de la estructura social en la religión dinámica, depende del amor a la humanidad y del apego al impulso de la vida.

A través del *misticismo* la religión dinámica transporta al alma a un plano más elevado desde donde coincide con la vida y se relaciona con los otros; la religión dinámica da, mediante el misticismo, la seguridad social y la confianza en su estabilidad, al igual que la religión estática, pero esta seguridad será eminente en comparación con la otra; esto se debe a la diferencia de

naturaleza, más que de grado, que hay entre estas dos formas de la religión. Para Bergson la diferencia se nota en los alcances que su acción tiene para la humanidad.

Religión dinámica y misticismo

El misticismo está en relación directa con el ímpetu vital, es por esto que Bergson considera que difícilmente se lo puede encontrar en estado puro, pues siempre que lo podemos hallar se encuentra en estado de disolución; aunque esto no significa que no se pueda sentir su influencia en la sociedad y en el llamado que hace al alma humana, un llamado amoroso que se filtra sutilmente hasta en las almas más escépticas. El hombre logra coincidir con el impulso vital mediante un esfuerzo espiritual, que se concreta en el misticismo. Alcanzar pues, lo que parece inaccesible e inasible para la visión estática de muchos hombres, es lo que logra el místico:

Si todos los hombres, o muchos hombres, pudiesen elevarse a la altura a que se eleva este hombre privilegiado, la naturaleza no se hubiera detenido en la especie humana, pues el místico es en realidad más que hombre, el verdadero misticismo es excepcional, no por accidente, sino en virtud de su misma esencia.²⁶

La perspectiva que abre el misticismo a la humanidad a través del eco que produce su llamado amoroso y su presencia activa en las almas de los hombres, transforma la visión que tenemos de la vida; nuestro apego a ella será

²⁶ *Ibid.*, p. 122

revitalizado por el contacto con el principio creador que nos ha comunicado. Asimismo transforma a la religión estática, que aparenta haber obtenido ese contacto con el impulso vital mediante la función fabuladora; ésta seguirá dándole así a la sociedad el apoyo que necesita, aunque nunca podrá elevarse tan alto como la religión dinámica. Esto implica una nueva orientación en la estructura natural de la religión; ahora el dios que ha salido de la función fabuladora se verá opacado por aquel impulso que se revela e ilumina mediante la acción de las almas privilegiadas.

Ya hemos visto en el primer capítulo de este apartado que la religión estática es natural al hombre porque consolida el todo social y lo mantiene en su estructura; en cambio, la religión dinámica, a través de los místicos, sostiene a la sociedad comunicando el esfuerzo espiritual que manifiesta la vida. En La evolución creadora la vida se manifestaba como el flujo vital, el impulso creador. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* este impulso creador es *amor* que se advierte y se transmite a través del misticismo; ahora el círculo cerrado que mantenía la estructura social en la sociedad estática ha sido roto por el esfuerzo espiritual de un hombre que abre el sentido de su acción social hacia la humanidad.

Existe un puente necesario entre lo estático y lo dinámico, entre lo cerrado y lo abierto, este puente es la intuición humana que hace que el hombre se trascienda a sí mismo mediante el esfuerzo creador. La oposición y reunión de éstas dos formas de la religión no supone que una se instale en el lugar de la otra dentro de la sociedad y la suplante, más bien expresa que es el hombre quién las ha convertido en tentativas que sirven para aprehender la vida.

El esfuerzo espiritual que realiza el místico alcanza las dimensiones de una coincidencia absoluta con el impulso vital. Por eso rompe los límites de la

sociedad natural, los límites de la especie, y de la conducta moral natural. De esta manera, aparece para Bergson la figura del misticismo absoluto:

[...] el misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, sino es que es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina.²⁷

La experiencia de la creación por la que pasa el místico en este contacto es una emoción supraintelectual que precede a las ideas, es la irrupción del impulso creador. Esta apertura a la vida creadora pone en contacto al místico con el *origen dinámico* de la vida. Pero la experiencia que viven los místicos se traduce en amor a la humanidad; este privilegio debe entenderse como un servicio que se expresa a través de las obras y los actos que logran romper el círculo social cerrado y que se abren a todos los hombres. El misticismo es completo cuando es acción, creación y amor. La acción humana, nos dice Bergson, guiada por amor, motivada por el esfuerzo creador y principio de la vida, es un poder que “mueve montañas”.

La acción creadora es la que nos permite distinguir al misticismo completo de otras experiencias y misterios paganos a lo largo de la historia. Desde el punto de vista de Bergson, éstos últimos no pueden considerarse misticismos, pues unos se quedaban en el plano intelectual, o en los casos en que trascendían este plano se abstraían de toda relación con el mundo negando así la acción moral.

Uno de los antecedentes del misticismo completo se manifestó en el pensamiento griego. Bergson explica que su desarrollo estuvo determinado por

²⁷ *Ibid.*, p. 125

la razón teórica a pesar de los esfuerzos realizados por almas privilegiadas que trataron de ir más allá de la inteligencia, para obtener un contacto y una revelación de una realidad trascendente. Sin embargo, al no desprenderse de la representación intelectual, su esfuerzo fue captado por corrientes de pensamiento de una intelectualidad superior. Así, nos dice Bergson, se puede describir una continuidad de los temas místicos en el pensamiento griego desde el entusiasmo dionisiaco, que continuó en los misterios órficos y que se prolongó hasta la secta pitagórica, la cual desarrolló una doctrina religiosa de gran rigor y contenido intelectual (p. e. su teoría de los números); después encontramos estos elementos en los mitos platónicos aunque más desarrollados y conformando ya una doctrina filosófica. Más tarde, aparece una influencia del espíritu platónico en el misticismo alejandrino, específicamente en Plotino. Y aunque la doctrina de Plotino llega a la contemplación de Dios en el éxtasis del alma, no superó la etapa de la contemplación, de la representación de Dios, y rechazó la acción como debilitamiento de la contemplación que le permitía llegar a Dios.

El pensamiento griego se mantuvo fiel al intelectualismo; por esto no se pueden considerar sus experiencias contemplativas o incluso extáticas cercanas al misticismo pleno, pues aquí la contemplación no se transformó y se fundió en acción. De esta manera, Bergson considera que el misticismo no fue alcanzado por el pensamiento helénico.

Acerca del pensamiento hindú,²⁸ Bergson advierte prácticas antiguas que hablan de experimentar una “embriaguez divina” luego de tomar una bebida

²⁸ Hay que advertir que en la época de Bergson todavía no se conocía a fondo la diversidad de las doctrinas místico-religiosas orientales. Su concepción es una generalización de aspectos conocidos de éstas.

preparada para conducirlos a un estado de éxtasis; también se encuentran una serie de ejercicios destinados a suspender la sensación y a inhibir la actividad mental hasta suprimirla. Los estados hipnóticos que se producían no tienen nada de místicos, aunque pueden ayudar como caminos de una ascesis para obtener una experiencia mística, sobre todo por la suspensión de la función crítica de la inteligencia.

Representado por las dos corrientes o doctrinas más importantes, el budismo y el brahmanismo, el pensamiento hindú se caracterizó por la evasión de la vida, debido a lo cruel que resultaba el sufrimiento de su pueblo; el conocimiento era sólo un medio para lograr la liberación. Por medio de la suspensión de los sentidos y de la inteligencia, se renunciaba a la vida material y pasajera en este mundo para unirse y absorberse así en el Todo; hasta lograr el nirvana, un estado donde se ha suprimido el deseo no sólo en la vida, sino también *de la vida misma* pues ésta representa sufrimiento. Esta renuncia a la vida es renuncia a la acción en vida, por medio de la obra y la doctrina, es pues un estado de éxtasis prolongado que retrae al alma sobre sí misma.

El pesimismo que expresa el pensamiento hindú no ha creído en la fuerza que tiene la acción mística; en donde la acción abre un nuevo camino a la redención por medio del amor universal. El misticismo completo es acción porque ha logrado trascender la contemplación en acción moral; no se ha cerrado a una contemplación pasiva y personal del impulso creador, sino que por el contrario ha fundido su contemplación en acción, la acción revelada no es misterio, sino que es la sobreabundancia abierta del crear que se apodera del místico; la embriaguez del místico no es un desprendimiento, sino una plenitud de vida que no puede más que realizarse en la vida práctica.

El empuje místico, donde quiera que se ejerza con bastante fuerza, no se detendrá ya ante la imposibilidad de obrar. Tampoco insistirá ya sobre doctrinas de renunciamento o prácticas de éxtasis; en lugar de absorberse en sí misma, el alma, engrandecida, se abrirá a un universal amor [...] Concluyamos, pues, que ni en Grecia ni en la India antigua hubo misticismo completo, ya porque el impulso fue insuficiente, ya porque fue contrariado por circunstancias materiales o por una intelectualidad muy estrecha. Su aparición en un momento preciso es lo que nos hace asistir retrospectivamente a su preparación, como el volcán que surge de golpe explica en el pasado una larga serie de terremotos.²⁹

El misticismo cristiano

Para Bergson el misticismo completo es el *misticismo cristiano*. Éste comparte estados por los que pasó el misticismo antiguo pero los místicos cristianos han hecho un esfuerzo completamente nuevo. La vitalidad creadora se apoderó de ellos, la energía que despedían tenía una audacia y un poder de realización extraordinarios. Bergson piensa en San Pablo, Santa Teresa, San Juan, entre otros, que con su acción han hecho patente la corriente de vida y el impulso amoroso con el que han tenido contacto.

Los arrobos y éxtasis que sufre el místico son comprensibles, según Bergson, si tomamos en cuenta el trastorno que implica el paso de lo estático a lo dinámico, de lo cerrado a lo abierto, de la obligación moral a la aspiración; de los principios y deberes a la emoción amorosa que agita y conmueve su alma en pos de la humanidad.

Las almas privilegiadas del verdadero misticismo no se detienen en el éxtasis porque éste no es el fin de su camino. Al sentirse absorbida en el éxtasis el alma mística trasciende el momento fugaz de la unión contemplativa. La unión con Dios le proporciona al místico una alegría inmensa, su alma está absorbida

²⁹ *Ibid.*, p. 129

en Dios por el pensamiento y el sentimiento, está habitada por Él, pero su voluntad también es dirigida por Dios porque su libertad coincide con la actividad divina. Su éxtasis se convierte en acción constante.

[El alma mística] Ya antes sintió a Dios presente, creyó percibirlo en las visiones simbólicas, inclusive se unió a Él en el éxtasis; pero nada de esto era durable, porque era sólo contemplación: la acción reducía el alma a sí misma y la separaba así de Dios. Ahora es Dios quien obra por ella y en ella; la unión es total y por consiguiente definitiva.³⁰

Los antecedentes del misticismo completo se quedaron en el éxtasis del alma y no lograron trascender el nivel de la pura contemplación; a pesar de esto Bergson advierte que en ellos estaba ya prefigurada una cierta acción, ya que la transmisión de la experiencia mística es la necesidad de anunciar a los hombres lo que el alma privilegiada vio, que hay un estado donde la paz y el amor emanan de la fuente de la vida. La doctrina está muy lejos de comunicar la experiencia mística, es decir, de hacer coincidir a los hombres con el fluir de la vida misma. Las palabras que componen el mensaje del místico sólo sugieren y describen su experiencia porque no pueden expresar lo que es inexpresable; el éxtasis de aquellos místicos de la contemplación se queda retraído en el interior del alma privilegiada, no se prolonga vívidamente hasta los demás hombres.

La trascendencia del estado de contemplación se da sólo mediante la acción creadora que se funde en la vida práctica; esta trascendencia se ha dado para Bergson en el misticismo completo, es decir, en la obra de los místicos cristianos. Su experiencia no se propaga sólo por doctrina, poesía y prosa; el impulso que invade su alma se despliega en amor a la humanidad; al sentir la superabundancia de vida esparcen naturalmente su ímpetu mediante la acción moral.

³⁰ *Ibid.*, p. 132

Misticismo y renovación

El amor místico no deriva de una idea o de un instinto por amar al prójimo. Bergson advierte que no se trata de un ideal de fraternidad recomendado por los filósofos para el bien de la humanidad, ni de un amor altruista del hombre por el hombre. El amor místico a la humanidad no pertenece a lo sensible ni a lo racional; es más bien la base que sostiene a la razón y al sentimiento, pues se trata del amor que ha creado todo: “es el impulso mismo comunicado íntegramente a los hombres privilegiados, que desearían imprimirlo a la humanidad entera”.³¹

La necesidad que tiene el místico de comunicar su experiencia a los hombres y de transformar a la humanidad con el ejemplo de su acción amorosa, advierte Bergson, lo enfrenta con un grave problema que le impide llevar a cabo su misión. El hombre al que se dirige tiene que sobrevivir en el mundo, para conseguir su alimentación y mantener dignamente sus condiciones de vida utiliza su inteligencia que le proporciona los útiles necesarios en esta empresa. Ante la preocupación del hombre por abrirse camino en la tierra, el místico transmitirá lentamente su mensaje de amor, enfrentándose al poder disolvente de la inteligencia expresado en la acción utilitaria. Frente a la inteligencia pragmática la intuición mística del impulso creador resulta ser sólo una ilusión fantasmagórica, una bella ficción que fabrican las almas desequilibradas de los místicos y, en última instancia, una evasión ante el incierto porvenir del hombre en la tierra.

Sin embargo, Bergson considera que el llamado del misticismo puede conservarse y propagarse aun cuando la actividad de la inteligencia se

³¹ *Ibid.*, p. 134

intensifica a tal grado que va más allá de lo que la naturaleza hubiera esperado, abriendo paso a la tecnología y provocando que la sociedad se organice a partir del mecanicismo;³² la inteligencia va más allá de lo que la naturaleza diseñó. Lo que Bergson llama el mecanicismo no es ya el conjunto de los útiles fabricados para el desarrollo humano, sino un sistema de máquinas y de relaciones humanas mecánicas, que bien estructuradas política y socialmente podrían ser la base de desarrollo para el misticismo.

Sin embargo, el mecanicismo es un sistema que rige y ordena toda la vida como si fuera una segunda naturaleza instintiva y con los mismos fines de conservación de la especie y de preservación del todo de la obligación. Existe el peligro latente de que el mecanicismo no permita el desarrollo del misticismo, sino que acabe por asfixiarlo. El desarrollo tecnológico no se ha producido para el mayor bienestar de la mayoría de la población mundial, sino todo lo contrario. La sociedad se ha cosificado y todo está fundado en esta causalidad mecánica. El misticismo tendrá que mantenerse dentro de esta estructura social a pesar de que la mecánica esté contra él, llegará el momento en que su aparición en la sociedad no sólo sea benéfica sino necesaria; cuando el esfuerzo intelectual gire sobre sí mismo y se encuentre con el espíritu que lo motiva, con la energía creadora que le da vida.

La mística deberá conservarse dentro de una sociedad tecnificada, en donde la propagación del impulso vital no puede ser inmediata, según lo que vimos anteriormente. Para Bergson la formación de pequeños grupos, de

³² Sesenta y un años después de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* el panorama que ofrece el mecanicismo mundial nos demuestra que las condiciones para el despliegue del misticismo son cada vez peores, a tal grado que la disposición mística misma está en peligro de desaparecer, así como las disposiciones de creación libre: la filosofía y la poesía. En la parte final de este trabajo trataremos el tema del mecanicismo.

sociedades espirituales, permitirá transmitir el llamado que hace el misticismo, y mantener así la experiencia mística que le da vida hasta el día en que una crisis en el interior de la estructura social provoque un cambio en la parte espiritual de la humanidad.

La propagación del misticismo depende en gran medida de la relación estrecha que mantiene con la religión estática; ésta es entendida por Bergson como la cristalización o sedimentación de lo que el misticismo depositó en el alma de la humanidad;³³ es por la religión que se transmiten y conservan las experiencias que tuvieron los místicos, a través de la enseñanza doctrinal, accesible e inteligible para todos los hombres. Por tanto, el misticismo no se opone a la religión estática, sino que a través de ella permanece latente el impulso originario de los místicos.

La intuición mística

El misticismo debe abordar el problema de la existencia de la naturaleza de Dios, el cual lo relaciona con la religión y la filosofía. El misticismo no cuestiona la existencia de Dios porque él mismo representa el medio por el cual se experimenta su presencia; la experiencia mística expresa la existencia de Dios independientemente de las ideas elaboradas por la filosofía acerca de su naturaleza. Lo que se percibe o se puede percibir, existe, es dado en una experiencia. La religión, en cualquiera de sus dos formas (dinámica o estática), considera a Dios un ser que está en relación con nosotros. La religión le presenta a la filosofía un Dios que ésta no reconoce porque plantea otros

³³ *Cf.* p. 135

problemas, ya que la filosofía aborda de otro modo el problema de la existencia de Dios, y le atribuye un sentido completamente distinto que el de la religión; el Dios de los filósofos no es el mismo que el de la religión, sea estática o dinámica, ni el de la mayoría de los hombres.

Para la filosofía el problema de la existencia de Dios tiene que ver, según Bergson, con la concepción que se tenga de la relación entre la idea y la cosa. Desde Platón es natural concebir por encima del mundo sensible un mundo de ideas dominado por la idea de las ideas que es la Idea del Bien, la cual es concebida como la divinidad. Las ideas son modelos inmutables que las cosas del mundo sensible tratan de imitar; la verdadera realidad sería ese sistema de ideas inmutables regidas por la idea del Bien, y el mundo de las cosas, de lo concreto, es sólo una apariencia que se nos escapa de las manos por su inestabilidad y diversidad. Por su parte, Aristóteles, influido por Platón, concibe a la divinidad como Pensamiento que se piensa a sí mismo, es la eternidad que sólo obra por atracción de su perfección. En esta concepción lo que es real es inmutable y eterno, el mundo "terrenal" está supeditado y es una idea producida por el motor inmóvil que es la divinidad, sus características serán las de la imperfección y la mutabilidad, no puede ser eterno ni perfecto porque es causado por Dios.

Para Bergson la diferencia que existe entre el Dios de la filosofía y el de la religión, tanto estática como dinámica, se relaciona con el ámbito de la actividad práctica. Para poder obrar sobre la realidad, la inteligencia enmarca su radio de acción a partir de conceptos o ideas, a los cuales las cosas se refieren, porque debe existir una reciprocidad entre las cosas y las ideas para ordenar así el mundo y poder trabajar sobre él. Encerrando la movilidad de la realidad en marcos conceptuales fijos resulta más cómoda y segura la fabricación que lleva

a cabo la inteligencia. Los conceptos, ideas y tomas fijas a partir del movimiento son para los ojos humanos lo real y lo esencial; lo dinámico y cambiante de la vida es entonces una deficiencia de lo esencial, es algo que está acercándose al concepto, pero que todavía no es. Bergson responde a esto que el error consistió en tomar a lo inmóvil como lo real, olvidando que lo real es movible o más bien movimiento; resulta claro entonces por qué se genera una lucha ante estas concepciones, que el misticismo enfrenta cuando su experiencia de la divinidad es tan inasible para las mentes pragmáticas porque no expresa un concepto claro y definido de lo que ha vivido.

La duración se convierte de este modo en una degradación del ser, el tiempo en una privación de eternidad. Toda esta metafísica está implícita en la concepción aristotélica de la divinidad. Consiste en divinizar el trabajo social preparatorio del lenguaje y el trabajo individual de fabricación que exige patrones o modelos [...]. Cuando se reconstituye así el origen y la significación del Dios de Aristóteles, se pregunta uno cómo los modernos tratan de la existencia y de la naturaleza de Dios embarazándose con problemas insolubles que no se plantean más que cuando se considera a Dios desde el punto de vista aristotélico y se consiente en llamar con tal nombre a un ser que los hombres nunca han pensado invocar.³⁴

La experiencia mística debe ser una experiencia privilegiada por la cual el hombre puede comunicarse con un principio trascendente. Bergson se pregunta ahora por las condiciones de posibilidad de la experiencia mística. La filosofía rechaza la verosimilitud del misticismo por no adecuarse a lo empírico o a lo racional. La experiencia mística no aporta una certeza definitiva al filósofo, a menos que éste considerara convincente una experiencia privilegiada y única, cuya prueba sólo es la experiencia misma. Bergson parte entonces de la consideración de varias experiencias, con las cuales se obtienen conclusiones

³⁴ *Ibid.*, p. 139

probables que se pueden adicionar y lograr una coincidencia con el principio de la vida. Este método de “líneas de hechos” Bergson lo considera el único que puede hacer avanzar a la metafísica; requiere, asimismo, de la colaboración de distintas disciplinas que refuercen y aporten sus concepciones para ver en qué medida la experiencia mística prolonga y alimenta a la doctrina del impulso vital. Y de esta manera, mostrar que la experiencia mística es posible. El misticismo se explicará entonces, dentro del contexto de la evolución de la vida, teniendo como fundamento el impulso vital.

En obras anteriores como *Materia y memoria* y *La evolución creadora* Bergson advirtió la presencia de este impulso en los datos proporcionados por los “hechos” de la vida que estudiaban disciplinas como la biología, la psicología, la fisiología y la metafísica; pero dicha advertencia era anunciada gracias a la intuición creadora, la cual nos permite ver el sentido dinámico y el desarrollo abierto y en expansión de la vida en todas sus manifestaciones. En la diversidad de datos que nos proporciona el mundo exterior así como en los recuerdos e innumerables vivencias que nos vienen del mundo interior a través de los estados emotivos, encontramos, subyacente a esta corriente de vivencias y de datos, el impulso vital que les da vida y los motiva. Es la energía que pasa a través de la materia lanzada desde el origen mismo de la vida y que continúa su despliegue a lo largo de la evolución creadora.

En el extremo de las dos líneas de evolución encontramos los modos en que se materializó el impulso: el instinto en la sociedad de insectos y la inteligencia en la sociedad humana. En la sociedad de insectos la intuición³⁵ se

³⁵ La noción de *intuición* en su sentido más general es analizada en la primera parte de este trabajo. Sin embargo, recalamos que el término es empleado aquí por Bergson para expresar la disposición ante la vida que tienen los animales, la cual no encierra una reflexión previa a la acción. La intuición natural subraya el apego a la vida, lo que facilita la forma sonámbulica de su actuación que se

degradó hasta convertirse en instinto, la conciencia adquirió la forma sonambúlica para mantener el orden dentro de su organización. En cambio, en la sociedad humana la inteligencia se propuso fabricar, en lo social como en lo práctico, instrumentos e instituciones morales útiles para la conservación del todo social. Tanto en la sociedad instintiva como en la sociedad inteligente subsiste como elemento esencial de su desarrollo el elemento contrario que las distingue; es decir, existe una franja de inteligencia alrededor del instinto, así como hay un marco intuitivo que encierra a la inteligencia. Sólo a través de la intuición el hombre puede advertir el impulso vital en su interior y reconocer así el principio creador de la vida; la coincidencia con dicho principio sólo se logra por una intensificación superior, por un esfuerzo espiritual guiado por la intuición creadora que sólo las almas privilegiadas de los místicos logran desarrollar al máximo.

Querer expresar la intuición mística en términos de inteligencia y pretender traducirla por medio de fórmulas ha impedido a la filosofía comprender el sentido del misticismo. El alma mística absorbida en el amor sublime le parece al análisis filosófico sólo una emoción infra-intelectual que agita al alma luego de una representación. Lejos está de expresarle y sugerirle que Dios es amor y objeto de amor, el filósofo sólo ve una actitud contemplativa y de desprendimiento, un acto decorativo de la religión estática. La emoción que absorbe al místico es supra-intelectual, es la fuente creadora de la vida y de las representaciones que tenemos de ella. Para el místico este impulso vital es amor. El amor es creación, vida e impulso

que constituye nuestro ser. El amor que los místicos sienten es un poder de creación; sólo se puede entender como energía creadora que se expresa y se transmite en la acción, en la actividad moral dentro de la sociedad. El ser místico y actuar *por amor* es una disposición especial moral ante la vida y ante los demás. Y de hecho toda transformación moral, toda apertura de la sociedad cerrada sólo puede surgir de la acción amorosa y única de los individuos que se guían en la vida por el impulso de amor.

No debemos esperar de los místicos la expresión de un concepto cerrado y construido a priori de su experiencia de comunión con el impulso vital; ni debemos buscar un sistema de ideas y representaciones que reproduzcan su experiencia original. No se puede definir lo que ellos han experimentado reduciéndolo a un concepto estático y cerrado porque sobre un recorte de lo real es imposible pretender exponer lo que sólo se resuelve parcialmente en términos de la propia experiencia mística, que nunca podrá ser definida del todo porque siempre es creación constante. Quizá haya que buscar la explosión del impulso vital que late en la sociedad contemporánea, como la reacción necesaria ante el mecanicismo que impera como poder dominante de la vida moderna.

Mecánica y mística

Sociedad cerrada y sociedad abierta

El análisis de la dinámica de la moralidad realizado en la tercera parte del trabajo ha dado como resultado dos tendencias fundamentales en el desarrollo de la humanidad: *la sociedad cerrada y la sociedad abierta*.

La sociedad cerrada, surgida de la sociabilidad inherente a la especie humana, es la forma natural y originaria de la sociedad. Tiene como fundamento a la inteligencia y la constituyen dos elementos: *la religión estática y la obligación moral*. Ésta última mantiene la cohesión del todo social mediante una presión infra-intelectual ejercida a cada individuo, y sostiene a la sociedad entera en actitud de defensa o ataque ante las demás. Por su parte, la religión estática ofrece un mecanismo de defensa contra el poder disolvente de la inteligencia; este mecanismo es la *función fabuladora* que crea las simbolizaciones religiosas suficientes para disminuir la incertidumbre ante el porvenir, el temor a la muerte, el egoísmo natural y la impotencia de la fuerza humana ante la omnipotencia de la naturaleza.

La *sociedad abierta* es, por el contrario, la tendencia que constituye el principio de unidad de la humanidad entera, que va más allá de la diferencia étnica, social o histórica. Hay que entenderla como una fuerza más que como una estructura rígida propia de la sociedad cerrada. Por ello, la sociedad abierta nunca se realiza del todo, pero algo de ella logra manifestarse en la aspiración individual de personalidades únicas que rompen el círculo cerrado de la sociedad. En los místicos o almas privilegiadas se manifiesta la fuerza que tiende a la sociedad abierta; en cada una de sus irrupciones logra una transformación moral del hombre, aunque después vuelva a cerrarse el círculo social sobre el todo de la obligación; y entonces la aspiración individual se paralice y se convierta en presión social. La sociedad cerrada surge así como cristalización, detención, fragmentación, de la fuerza originaria de la tendencia a la sociedad abierta que lleva en sí misma el impulso vital. La sociedad abierta, fundada en una intuición mística difundida, surge de un esfuerzo supra-intelectual que va más allá de la sociedad natural. Sus elementos constitutivos son la *religión dinámica* basada en el misticismo como disposición amorosa, y la *aspiración moral* que nace también del misticismo. Pero ella sólo se realizaría como unidad y complementación de la *mística* y la *mecánica*.

La diversidad de esfuerzos realizados para abrir el círculo de la sociedad cerrada se unificaría en algo único: *el impulso vital*. Este esfuerzo creador supra-intelectual motiva a las individualidades privilegiadas y constituye el misticismo, en donde el individuo tiene plena conciencia de la intuición que envuelve a su inteligencia y la despliega hacia todos los ámbitos de su vida, traspasando las diferencias y convirtiéndose en amor a la humanidad. Surge pues, una religión dinámica que se opone a la religión estática. La aspiración moral

nueva se conforma tomando elementos de la sociedad cerrada, pero poco a poco se diluye en ella mediante la propagación de símbolos que proporciona la función fabuladora. De esta manera se estructura la *dinámica de la moralidad*.

La mecánica en la era industrial moderna

[...] el misticismo no sabría extenderse sin animar una "voluntad de poder" muy particular. Se tratará de un imperio a ejercer, no sobre los hombres, sino sobre las cosas, precisamente para que el hombre no tenga en adelante tanto imperio sobre el hombre.³⁶

El último tema de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* exige preguntar por el sentido que Bergson le da a la *mecánica*, para después abordar las condiciones de existencia y relación armónica entre mecánica y mística.

En esta relación encontraremos una crítica a las condiciones de la mecánica moderna (la vida tecnificada contemporánea) y una perspectiva hacia lo que Bergson consideraría el reto que tiene la humanidad para seguir avanzando como una fuerza espiritual y no quedarse paralizada y reducida a ser sólo una especie. De la humanidad misma depende su propio porvenir.

La invención mecánica es la fuente del desarrollo de la técnica que se ha producido a la par del crecimiento de las necesidades de la sociedad humana. No hay razón para que la humanidad abandone el camino de la invención mecánica

³⁶ *Ibid.*, p. 180

como medio de satisfacción de las necesidades básicas; pero la invención mecánica ha producido una infinidad de nuevas necesidades artificiales. La creación de necesidades artificiales ha alentado y dirigido el desarrollo del espíritu moderno de invención mecánica.

La invención mecánica es un don natural que había estado limitada a la utilización de energías *naturales* y espontáneas que no requerían la intervención humana para estar a disposición. Gracias a la ayuda de la ciencia natural la invención mecánica aceleró su crecimiento y se fortaleció, de otra manera ninguna revolución industrial habría sido posible. La unidad moderna de la ciencia y el espíritu de invención mecánica permitieron utilizar energías acumuladas durante millones de años (como el petróleo) y ponerlas al servicio de la técnica.

No es la ciencia, sino el espíritu de invención quien ha creado necesidades cada vez más artificiales; en lugar de satisfacer las necesidades más elementales de todos los hombres y ofrecer condiciones de vida óptimas en el mundo entero, se ha orientado a crear necesidades artificiales que sólo demandan una minoría. La invención mecánica no se ha ejercido para el bien de la humanidad; ha creado una infinidad de necesidades artificiales de consumo restringido y desatado energías incontrolables; ha generado una materialización y mecanización creciente de la vida alejándola cada vez más no sólo de sus necesidades más esenciales, sino también del desarrollo espiritual.

Bergson se pregunta en el final de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* cómo podrá propagarse como una *necesidad espiritual* el misticismo verdadero, dentro de una humanidad absorbida en una vida mecanizada que paradójicamente crea necesidades artificiales, pero que cada vez resulta más inoperante para satisfacer las necesidades básicas de muchos. Para Bergson, la

transformación de la sociedad moderna sería posible si la *mecánica* y la *mística* se complementaran para asegurar un desarrollo equilibrado de la sociedad y de cada uno de sus miembros.

El hombre no se elevará por encima de la tierra más que si una maquinaria poderosa le suministra el punto de apoyo. Deberá, para destacarse de la materia, apoyarse fuertemente en ella. En otros términos, la mística llama a la mecánica, y ello no se ha hecho notar bastante, porque la mecánica, merced a un accidente en el cambio de [orientación], ha sido lanzada a una vía al final de la cual estaban el bienestar excesivo y el lujo para un pequeño número, en lugar de la liberación para todos.³⁷

Para Bergson, la mecánica se ha desviado de su esencia. Su función había sido dar continuidad a nuestros órganos que son instrumentos naturales. Las herramientas en conjunto son la prolongación del cuerpo de la humanidad. La naturaleza nos había dotado de inteligencia como medio de fabricación de los instrumentos que el hombre necesita para su supervivencia. Pero estas máquinas que convierten en movimiento energías potenciales acumuladas durante millones de años, le han dado a nuestro organismo una extensión y una potencia tan formidable que resulta desproporcionada para nuestra dimensión y fuerza, que seguramente, dice Bergson, no había sido prevista en la conformación de nuestra especie. Por ejemplo, la energía nuclear ha escapado totalmente del control humano.

El desarrollo de la invención mecánica pudo haberse producido a la par de un despliegue espiritual. La invención mecánica tiene sin duda un impulso espiritual, pero se limita a transformar la materia para mecanizarla; puede sobrepasar sus límites y mecanizar la vida social entera. El cuerpo de la humanidad se ha incrementado en fuerza y tamaño desmesuradamente por el

³⁷ *Ibid.*, p. 178

efecto de la mecánica, pero su alma no ha mantenido el mismo progreso, ella sigue siendo tan pequeña y tan débil que no puede dirigir los designios corporales ni completar las funciones humanas, individuales y sociales. Esta es la tesis central de Bergson.

Los problemas provocados por este vacío entre el *cuerpo* y el *alma* son políticos, sociales e internacionales. Para resolverlos y darle al cuerpo agrandado un alma capaz de dirigirlo y moverlo, haría falta desencadenar una energía potencial acumulada, pero esta vez moral y espiritual.

La mecánica exige a la mística el fortalecimiento del alma. Si antes se ha dicho que la mística llama a la mecánica ahora es la mecánica quien llama a la mística. Los orígenes de la mecánica son tal vez más místicos de lo que puede creerse, sólo que el espíritu de invención perdió su sentido; la mecánica debe recuperar el sentido de su esencia y encontrar su dirección verdadera para poder satisfacer a la par las necesidades corporales y espirituales del hombre.

Si un genio místico surgiese, arrastraría tras de sí a una humanidad de cuerpo inmensamente agrandado y de un alma por él transfigurada. Querría hacer de ella una especie nueva, o más bien liberada de la necesidad de ser una especie. Quien dice especie dice estacionamiento colectivo, y la existencia completa es movilidad en la individualidad.³⁸

La sociedad abierta es la plenitud de existencia, la movilidad pura individualizada; esta sociedad *mística*, amorosa es la fuerza immanente y la tendencia del desarrollo humano. Pero su avance no se realiza de manera completamente libre, se encuentra a cada paso con resistencias y fuerzas contrarias, con materializaciones surgidas de su propio avance. La sociedad

³⁸ *Ibidem.*

mística no se realizará jamás porque si se realizara ello significaría que se habría detenido totalmente y cerrado sobre sí.

La evolución de la vida se detuvo hasta la formación de un cuerpo inteligente, cuya inteligencia está rodeada por una franja de intuición: el cuerpo humano. Pero la inteligencia continuó su propio desarrollo complicando y elevando el desarrollo material hasta una perfección mecánica que la naturaleza no había previsto. La fuerza de la técnica será ilimitada cuando la invención mecánica haya sabido mecanizar la materia y liberar en ella la energía acumulada durante el proceso de evolución de la vida. El obstáculo material será casi superado, y el fin de la mecánica estará casi cumplido, pero ahora queda por liberar la *energía espiritual* contenida en la vida mecanizada para dirigirla hacia la apertura de la sociedad, hacia el misticismo moral.

La sociedad abierta como tendencia absoluta de la humanidad sería el retorno a la simplicidad de la vida en un mundo en donde la intuición mística esté difundida dentro de una experiencia científica ampliada y una mecánica desarrollada al máximo.

CONCLUSIÓN:

LA VITALIDAD RECOBRADA

[...] Una filosofía que se esfuerza por resolver la inteligencia y la intuición [...] nos da más fuerza para actuar y para vivir. Pues con ella no nos sentimos ya aislados en la humanidad, ni la humanidad nos parece tampoco ya aislada en la naturaleza a la que domina [...] todos los seres organizados, desde el más humilde al más elevado, desde los primeros orígenes de la vida hasta el tiempo en que estamos, [...] no hacen más que volver visible a nuestros ojos un impulso único, inverso al movimiento de la materia y en sí mismo indivisible. Todos los vivientes están en él, y todos ceden a ese mismo impulso formidable. El animal se apoya en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, [...] en una carga arroyadora, capaz de derribar todas las resistencias y de franquear muchos obstáculos, quizá incluso la muerte. (La evolución creadora).

☞ Después de haber abordado la metafísica de Bergson tomando las líneas de investigación que hemos desarrollado a lo largo del trabajo, podemos concluir este estudio describiendo el método general de la metafísica bergsoniana y sus alcances, así como reflexionando acerca de las líneas de investigación que Bergson ha abierto, y que hoy siguen siendo importantes problemas para la filosofía.

La metafísica de Bergson comprende la duración y la vida, particularmente, la vida social humana, a partir de la idea de que la experiencia nos muestra distintos grupos de hechos o *líneas de hechos* que llevan una dirección, pero que no son definitivos o acabados. La metafísica bergsoniana se apoya en la experiencia de la intuición de la duración y no en la representación intelectual de relaciones estables y acabadas; la temporalidad es la característica primordial de la realidad.

La metafísica se dispone a captar los fenómenos que estudia en movimiento y evolución. La realidad no se nos ofrece de manera estática y, por tanto, no podemos obtener un conocimiento definitivo y estable. No podríamos construir un sistema cerrado y deducir de él conclusiones precisas de diversos fenómenos. Pero tampoco la realidad ofrece una única vía de duración, la realidad y la vida son una multiplicidad y una diferenciación de tendencias, cuyas direcciones

no están preconcebidas y que, a menudo, no están determinadas. De esta manera, la metafísica de Bergson se abre camino para buscar el conocimiento en direcciones divergentes pero complementarias. La intuición es el camino para acceder a la comprensión de la duración y de la diversidad de la vida.

La principal diferencia entre el método de la intuición y el método de la inteligencia es, según Bergson, el desinterés pragmático y el interés por la vida, la simpatía inmediata por todo proceso vivo, que caracteriza al primero; y el interés pragmático de uso de la materia y el desinterés por la comprensión de la vida, que caracteriza al segundo. La intuición no es un método irracional ni carece de precisión; se propone seguir las líneas opuestas y complementarias que ofrecen los fenómenos, desarrollándolas y buscando el origen común de ambas o la fuerza que las unifica. La metafísica de Bergson logra una investigación de la diversidad y la particularidad concretas en distintos ámbitos de la realidad, al mismo tiempo que, consigue reunir la diversidad en una fuerza unitaria, en un impulso único y absoluto al que logra acceder por medio de la intuición.

La experiencia de intuir la duración sólo nos abre caminos de investigación, líneas de movimiento, direcciones hacia donde es posible que se muevan los hechos. Pero estas líneas no van tan lejos como para obtener conclusiones categóricas, son procesos, tendencias; no obstante, podemos prolongarlas hipotéticamente, encontrar la complementación de las tendencias opuestas y contrastar las líneas hipotéticas con los hechos que podemos observar.

Estas diferentes direcciones deben converger en algún punto, unificarse y completarse para obtener un conocimiento sintético. El método de la metafísica de Bergson prolonga hipotéticamente algunas direcciones en las que obtendrá conclusiones simplemente probables y en cuyos extremos hipotéticos encontrará

limites opuestos. Sólo si logra una síntesis de las probabilidades obtenidas de estas prolongaciones hipotéticas, de los límites establecidos y de la búsqueda por caminos distintos, puede obtener un conocimiento de una mayor certeza, que traza, a su vez, nuevas líneas de investigación. La metafísica de Bergson no nos ofrece un conocimiento dogmático, sino un conocimiento en proceso de elaboración y que puede ser retomado en sus diferentes direcciones; no es un sistema cerrado, sino una unidad de líneas de investigación diversas y abiertas. Pero tampoco es un conjunto de puros conocimientos hipotéticos; la metafísica de Bergson se apoya en datos recabados por la ciencia, se construye en un diálogo constante con las demás filosofías y obtiene certezas fundamentales sobre las que construye las diversas investigaciones; por ejemplo, la idea de que la realidad no es una yuxtaposición de objetos y hechos y una discontinuidad, sino una duración. Así pues, el conocimiento metafísico se elabora en la convergencia de esos caminos divergentes de investigación, en la conjunción de esas hipótesis, y en la contrastación de las prolongaciones hipotéticas.

En nuestro estudio hemos seguido la investigación realizada por Bergson acerca de la evolución de la vida y la dinámica de la sociedad humana. Podemos denominar a esta investigación una *metafísica de la vida*, la cual integra en un nuevo proyecto del conocimiento metafísico, una concepción de la evolución de la vida y una concepción del hombre y de la sociedad.

Comenzamos en la primera parte de este trabajo, por establecer la diferencia entre el método de la intuición y el método de la inteligencia. Aquí comenzó la división de distintas líneas de hechos complementarias y divergentes: intuición-inteligencia, metafísica-ciencia. La contrastación de estos dos pares de líneas constituye el proceso de lo que denominamos *la reforma*

bergsoniana de la metafísica, en la cual advertimos la diferencia ética entre ciencia y metafísica, pero también una necesaria complementación todavía no realizada.

Esta diferencia es la base de la reforma de la metafísica emprendida por Bergson, y el argumento fundamental de la crítica a la ciencia y a la inteligencia. Entre la metafísica y ciencia no hay una diferencia teórica o metodológica, sino esencialmente ética. La disposición con la que la ciencia y la metafísica relacionan los objetos de conocimiento es distinta. La ciencia, guiada por la inteligencia, lo hace a partir de la finalidad pragmática, la utilización; la metafísica, como esfuerzo de intuición, a partir del desinterés pragmático y el interés por el fenómeno de la vida. Por ello, la ciencia se dirige primordialmente hacia el conocimiento y la utilización de la materia; la metafísica, hacia la intuición de la vida.

La primera línea de hechos que abordamos, en la primera parte del trabajo, es la línea de la conciencia. Ciencia y metafísica, inteligencia e intuición, son formas divergentes de la conciencia humana. Al adentrarnos en la conciencia descubrimos que ella es una continuidad de estados y no una yuxtaposición de representaciones; captamos que la conciencia es duración y que captarla en duración requiere una intuición precisa que supere la representación intelectual.

La conciencia significa *memoria*, duración recuperada, conservación del pasado en el presente y anticipación del futuro. conciencia es, para Bergson, atención a la vida. Por medio de la conciencia, la duración se hace presente como la unidad temporal entre el pasado inmediato y el futuro inminente. Por ello hablamos de la conciencia como una corriente continua de duración interior.

El acceso a la duración se realiza por medio de la intuición del yo. La intuición del yo significa la recuperación de la experiencia vivida. Pero también significa recuperar el autoconocimiento del espíritu, de lo vivo, que había quedado olvidado merced al predominio del conocimiento científico de la materia, la reducción de lo temporal a lo espacial y la utilización de esquemas mecánicos y estáticos a los fenómenos vitales.

La intuición de la duración es la base para la construcción de una metafísica de la vida, una metafísica de la diferenciación orgánica. La intuición es la captación de la totalidad orgánica, de la totalidad vital, salta de la aprehensión del yo a la aprehensión de la multiplicidad de duraciones y la diferenciación de los seres vivos. La intuición comprende la duración como un solo proceso de cambio, una fuerza evolutiva y una continuidad vital.

En la segunda parte del trabajo, abordamos la teoría bergsoniana de la evolución de la vida. La intuición de la duración se convirtió ahora en la intuición del impulso vital, la fuerza única cuya evolución ha sido un proceso de diversificación. Para Bergson, la vida es un progresivo despliegue y un impulso creador que se divide en dos grandes líneas, vegetales y animales.

Continuamos la línea del desarrollo de la conciencia; y partimos de la hipótesis de Bergson: la conciencia es coextensiva con la vida.

La conciencia conserva la temporalidad y a partir de ello posee la facultad de elegir: prever y recordar. La vida es la tendencia al desarrollo de la conciencia; y la conciencia significa capacidad de acción. Todos los seres vivos son potencialmente conscientes; la conciencia es un principio inmanente a la vida que se adornece en donde no hay movimiento y se desarrolla en donde cada vez existe mayor movimiento libre; estos son sus dos límites, también son los límites en los que la vida evoluciona.

La vida tiene dos caminos: el movimiento cada vez más libre y eficaz o el abandono de la facultad de obrar, la inconciencia y la inmovilidad. La evolución de la vida se dividió en dos caminos, uno, hacia la inconciencia y la inmovilidad, y otro, hacia el movimiento cada vez más libre, el reino vegetal y animal. Los límites entre ellos no son absolutos, puede haber una conciencia que despierta en la planta y una conciencia que se adornece en el animal.

La vida sigue un camino distinto al de la materia. Ésta es inercia, *geometría*, necesidad; con la vida, en cambio, aparece el movimiento libre. La vida es la tendencia a la indeterminación y a la superación de la necesidad.

La vida se ha abierto paso en dos líneas de la evolución animal en cuyos extremos están organismos complejos que viven en sociedades y cuya vida se rige, por un lado, en la línea que desemboca en los insectos, por el instinto; por el otro, en la línea que desemboca en el hombre, la inteligencia. Estas dos formas pertenecen a la facultad de obrar que desarrolló la vida animal.

La evolución de la vida significa memoria orgánica, recuerdo y anticipación, por ello, la conciencia es coextensiva con la vida. Conciencia y materia son formas antagónicas de existencia; la materia es necesidad, la conciencia es tendencia a la libertad. Pero la existencia del ser vivo es la síntesis de estas dos formas: la vida es la inserción de la libertad en la necesidad, la lucha por el desarrollo de la conciencia y el movimiento libre en medio de la inercia y la necesidad de la materia.

La convergencia de todas estas líneas de hechos preparan, para la metafísica de Bergson, un conocimiento más completo de lo que significa la evolución de la vida: el trayecto que se abre la conciencia a través de la materia, que busca liberar la existencia sin conciencia y sometida a la necesidad; y convertir a la vida consciente en una continuidad de creación en la duración.

En la línea del instinto parece que la vida ha fracasado, y aunque sus individuos desarrollan una gran capacidad de acción, las sociedades instintivas son cerradas porque sus individuos no desarrollan su capacidad de acción libre. Sólo en el hombre la conciencia se ha abierto paso, y aunque su sociedad tienda también a ser cerrada, posee, no obstante, la capacidad de evolucionar y abrirse moralmente gracias al impulso de hombres excepcionales, que como ningún otro, logran aprehender el impulso original de la vida en una acción práctica amorosa. Estas dos tendencias derivan en una fuente común: la evolución de la vida.

La vida es una fuerza única que no se ha desplegado en una única dirección y que no siempre ha tenido éxito. En diferentes líneas se ha desviado, retrocedido o detenido por completo, sólo en dos líneas de la evolución la vida ha logrado superar la necesidad material: los artrópodos y los vertebrados, el instinto y la inteligencia. La fuerza vital que evolucionaba llevaba unidos el instinto y la inteligencia, como una poderosa corriente de conciencia que tenía que dividirse para sobrevivir por caminos distintos. Tan sólo en el hombre la cadena de la conciencia virtual, el movimiento necesario y el automatismo, se rompe.

En la tercera parte de nuestro estudio conjuntamos las líneas de hechos desarrolladas en las partes anteriores. Por un lado la intuición se desplegó como un instinto consciente y desinteresado; por otro, la inteligencia se desplegó como invención mecánica y mecanismo de conservación social. En el horizonte de la sociedad humana, seguimos las líneas divergentes, pero esta vez inseparablemente unidas en el interior de la sociedad, de la moral cerrada y la moral abierta, y la religión estática y la religión dinámica.

Es preciso entender al hombre como una línea de la evolución de la vida, es decir, de la corriente de conciencia. La sociedad humana es la forma más

desarrollada en la que la vida ha podido superar la necesidad material y en la que la conciencia ha alcanzado su máximo despliegue. La sociedad humana está provista de dos instintos esenciales: el amor y la ambición, uno en dirección hacia la comunidad y otro hacia la conservación del individuo mismo.

La sociedad humana ha logrado vencer el obstáculo material y convertirlo en instrumento, servirse de él. El esfuerzo que realiza la humanidad está destinado a vencer la resistencia material.

La vida es creación amorosa, evolución creadora, pero sus creaciones tienden a detenerse, a automatizarse. El impulso de la vida expandido en múltiples direcciones se detiene, se termina ante la resistencia material; tan sólo en el hombre el impulso vital continúa y se recobra en la vida moral, la creación, la invención y el amor. Los grandes hombres son reveladores de este impulso continuado, conservado y recobrado. Ellos hacen visible el impulso vital que ha recorrido millones de años de evolución y que en muchas otras direcciones y formas ha sucumbido. Los héroes, los místicos, los reformadores morales, que se conducen con una actitud generosa, amorosa, abierta hacia toda la humanidad son como catalizadores del impulso vital. Por ello, impulso vital e impulso amoroso son lo mismo.

La simpatía es la forma de la comunicación de este impulso. Es la fuerza de religación social que relanza a los individuos hacia un nuevo esfuerzo moral.

La evolución de la vida desemboca en la sociedad como si fuera la acumulación y potenciación del esfuerzo. La sociedad subsiste como acumulación de esfuerzo, sólo sobrevive si subordina al individuo, pero sólo se desarrolla si lo deja en libertad. La sociedad humana es una contradicción constante, una lucha y una tensión interna entre el todo social que tiende a

cerrarse y la tendencia a la libertad individual. La sociedad humana sólo puede sobrevivir si se abre, si se extiende como una sociedad universal que contenga el esfuerzo común y la iniciativa y libertad individual.

En la tercera parte del trabajo, desarrollamos la teoría bergsoniana de la dinámica de la sociedad. Ella se estructura con dos figuras: lo abierto y lo cerrado. La sociedad humana es una tensión constante hacia las dos tendencias opuestas. Sólo ha podido desarrollarse y superar la necesidad natural, gracias al espíritu de invención mecánica. La mecánica es la conjunción de la función natural de la inteligencia, la ciencia pragmática y es también el soporte de toda sociedad humana. Pero la sociedad no se desarrolla solamente dominando la materia y la naturaleza sin poderse dominar a sí misma. Bergson dice que el hombre ha conquistado su cuerpo, pero no ha desarrollado su espíritu. Todas las líneas de hechos que hemos estudiado convergen en la dinámica de la sociedad humana, la vida tiene en ella su forma más desarrollada y la posibilidad de avanzar en la evolución, pero también la posibilidad de detenerse por completo.

La esperanza de la vida está sin duda en el desarrollo armónico de la sociedad humana. La mecánica en nuestros días no sólo amenaza la existencia de otros seres vivos, sino la del planeta mismo. La perspectiva de nuestra sociedad está en su equilibrio, por ello Bergson dice que la mecánica llama a la mística, así como la mística llama a la mecánica, porque ningún desarrollo espiritual, ninguna actividad libre, ni la poesía ni la filosofía, son posibles sin el soporte de la mecánica. Hoy por ello es necesario la apertura mística y amorosa, encarnada en grandes personalidades.

La metafísica de Bergson es una concepción integral del hombre que busca equilibrar su existencia en la totalidad de la vida, asumiendo que el hombre es un ser vivo que debe convivir y coexistir con los demás seres; y para

ello postula equilibrar también las dos potencias de su conciencia: inteligencia e intuición. Lo que significa equilibrar el desarrollo material y espiritual de la sociedad. También significa la coexistencia y la complementación de los dos saberes que poseemos: la ciencia, destinada principalmente a la materia y a la acción práctica; la metafísica, destinada a la vida y al autoconocimiento.

De esta manera, la metafísica de la vida desarrollada por Bergson trata de unificar el conocimiento de las dos direcciones complementarias de la realidad: la vida y la materia. El saber debe completar y enriquecer nuestra existencia como seres vivos y como seres conscientes que deben servirse de la materia pero subsistir en una sociedad abierta y en armonía con la totalidad de la vida.

La invención mecánica ha significado mayor libertad de acción pero también mayor responsabilidad. La esencia de la mecánica, la finalidad de la inteligencia, es ampliar el horizonte de la actividad humana a través del dominio de la materia. La mística completaría este dominio como una función crítica de la sociedad dirigida a comprender la totalidad de la vida. Mecánica y mística, en la perspectiva que la metafísica de Bergson ha abierto, no harían más que completar la finalidad a la que parece estar destinada la evolución de la vida: el dominio de la materia y la existencia libre y autoconsciente de sí misma. Por ello la metafísica de Bergson bien podría expresarse en una sola fórmula: *es la vitalidad recobrada.*

Bibliografía

Obras de Bergson

1. Bergson, H. *La evolución creadora*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, España, 1985.
2. ----- *L'évolution créatrice*. Ed. Alcan, Paris, 1932.
3. ----- *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ed. Porrúa Col. Sepan cuántos n° 590, México, 1990.
4. ----- *Les deux sources de la morale et de la religion*. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
5. ----- *The two sources of morality and religion*. Ed. Henry Hult and Company, Inc., N.Y., Estados Unidos, 1935.
6. ----- *La energía espiritual*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, España, 1982.
7. ----- *El pensamiento y lo moviente*. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, Argentina, 1972.
8. ----- *Introducción a la metafísica*. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina, 1980.
9. ----- *Obras Escogidas: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, La evolución creadora, La energía espiritual, Pensamiento y movimiento*. Ed. Aguilar, Biblioteca Premios Nobel, México, 1959.
10. ----- *Mélanges. (Durée et simultanéité, Correspondance, pièces diverses et documents)*. Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

Obras sobre Bergson

1. Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*. FCE, México, 1980.
2. Deleuze, G. *El bergsonismo*. Ed. Cátedra, Col. Teorema, Madrid, España, 1987.
3. ----- *Memoria y vida*. Alianza Editorial, Madrid, España, 1977.
4. Levesque, H. *Bergson*. Ed. Herder, Barcelona, España, 1975.
5. Lida, R. *Letras Hispánicas. Estudios y esquemas. (Bergson, filósofo del lenguaje)*. FCE-El Colegio de México, México, 1983.
6. Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*. FCE, México, 1989.
7. ----- *Psicología de las situaciones vitales*. FCE, México, 1989.
8. ----- *La reforma de la filosofía*. FCE, México, 1980.
9. Varios autores. *Etudes Bergsoniennes*. Ed. Alcan, Paris, 1942.
10. Varios autores. *Homenaje a Bergson. (La plenitud orgánica, J. Xirau; La marcha de Bergson hacia lo concreto, E. Nicol; Bergson, según su autobiografía, J. Gaos)*. UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, Fac. de Filosofía y Letras, México, 1941.
11. Xirau, Joaquín *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson*. Ed. Leyenda, México, 1944.
12. Xirau, Ramón. *Duración y existencia*. Terres Latines, IFAL, México, 1947.
13. ----- *El Péndulo y la espiral*. Cuadernos de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1959.
14. ----- *Acercas de estar (el tiempo vivido)*. Ed. Siglo XXI, México, 1981.
15. ----- *El espiritualismo moderno*, (en La filosofía, vol. V de *Las humanidades en el siglo XX*). UNAM, México, 1979.
16. ----- *Palabra y silencio*. Ed. Siglo XXI, México, 1968.
17. Yankelevitch, V. *Henri Bergson*. Biblioteca de la Fac. de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1968.

Obras de consulta 

1. Gallegos Rocafull, J. *La experiencia de Dios en los místicos españoles*. Ed. Central, México, 1940.
2. Xirau, J. *Amor y Mundo*. Ed. Península, Barcelona, España, 1983.
3. ----- *El sentido de la verdad*. Ed. Cervantes, Barcelona, España, 1927.
4. ----- *Vida y obra de Ramón Lull. (Filosofía y mística)*. Ed. Orión, México, 1946.
5. Xirau, Ramón. *Poesía y conocimiento*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1980.
6. ----- *De mística*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1992.