



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**LA CRÍTICA BERGSONIANA A LA MODERNIDAD: HACIA UNA  
ÉTICA VITALISTA.**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
CAMELIA LAMADRID GONZÁLEZ**

**DIRECTOR: DR. JOSÉ EZCURDIA CORONA**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**MÉXICO, D.F.**

**OCTUBRE 2013**



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 esta 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.

La crítica bergsoniana a la Modernidad: hacia una ética vitalista.

Camelia Lamadrid González

2013

Para Alba, mi *élan vital*.

Quiero manifestar mi más sincero **agradecimiento** a:

El Dr. José Ezcurdia, por dirigir el presente trabajo con tanta paciencia, sin su apoyo llevarlo a buen fin habría sido imposible.

Carlos Jasso, por hacer la revisión de redacción y a su familia por recibirme en su casa.

La Mtra. Gabriela Hernández por acceder a ser la Revisora de esta tesis. Así como a la Dra. Leticia Flores y a los doctores Ignacio Díaz y Gerardo de la Fuente porque amablemente aceptaron dedicar tiempo a la lectura de este trabajo.

El Consejo Académico del Posgrado en Filosofía por otorgarme la prórroga necesaria para poder concluir este trabajo, así como al personal de la Coordinación, quienes en todo momento me ayudaron en los procesos académico - administrativos.

El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otorgarme la beca que me permitió realizar estudios de maestría en esta gran Universidad.

Raquel y David, mis padres, por su presencia incondicional durante toda mi vida.

Mario, porque su compañía y apoyo fueron fundamentales para retomar y terminar este proyecto.

# ÍNDICE

Introducción	1
I. Vida y libertad	
1. El yo como mixto	5
2. Crítica a Kant y a la ciencia moderna	15
3. La cuestión del planteamiento del problema de la libertad	24
4. Bergson y la noción de libertad	30
II. Sociedad Cerrada y Sociedad Abierta	
1. Cuando la vida parece detenerse: lo cerrado	37
2. La moral estática o de la obligación	41
3. Moral cerrada y sociedad cerrada	44
4. Sociedad cerrada: jerarquía y guerra	47
5. La moral dinámica o de la emoción creadora	49
6. Intuición, libertad y justicia: la moral abierta y la sociedad que se abre	54
III. Metafísica de la vida y crítica a la modernidad:	
1. La intuición como plano de conocimiento de la vida	58
2. La intuición mística	65
3. Mística y mecánica	68
4. El mal uso de la ciencia	72
5. Diagnóstico sobre la cultura moderna	74
Conclusiones	
- Hacia una ética vitalista	83
Bibliografía	91

## INTRODUCCIÓN

La filosofía de Henri Bergson ha tenido una presencia discontinua en la historia del pensamiento filosófico. El concepto de intuición y la crítica a los excesos del racionalismo; la reivindicación que hace de la metafísica y la idea de que la filosofía debe ser un esfuerzo por trascender la condición humana, tuvieron amplia aceptación más allá de los contextos universitarios franceses a principios del siglo XX. Durante aquellos años y en adelante, las obras de Bergson influyeron en otras corrientes de pensamiento de diversos intereses y de diferentes latitudes. Psicólogos, literatos y, por supuesto, filósofos europeos y americanos, heredaron de la filosofía bergsoniana nociones como memoria, virtualidad, impulso vital y datos inmediatos de la conciencia, entre otros.

Durante la segunda mitad del siglo pasado la filosofía bergsoniana parece caer en el olvido debido varias razones, entre ellas las interpretaciones que califica la obra de Bergson como un anti intelectualismo o bien como un espiritualismo trasnochado. Al mismo tiempo, en esos años cobran relevancia los grandes *relatos* filosóficos que al desplazarla toman el lugar de la metafísica moderna: por un lado, la concepción del existencialismo nietzscheano como un nuevo humanismo y por otro como el materialismo histórico del marxismo.

Sin embargo, si se observa con detalle veremos que la filosofía de Bergson nunca abandonó la trama subterránea del pensamiento francés contemporáneo, por el contrario, es precisamente de ahí de donde vuelve a surgir con toda su potencia y toda su riqueza, a partir de la recuperación que hace Deleuze del *bergsonismo*. Desde de la lectura deleuziana de Bergson se vuelve a ver con claridad su itinerario filosófico y los caminos que abre su pensamiento a la reflexión contemporánea.

La perspectiva vitalista se convierte en nuestros días, en terreno fértil desde el cual es posible replantear los problemas actuales. Como en tiempos de Bergson, el ser humano del presente, no logra un equilibrio en el uso de la inteligencia y la intuición; ciencia y filosofía no son complementarias; las estructuras sociales siguen la tendencia a ser cerradas, verticales y bélicas, donde tiende a cancelarse la posibilidad de la libertad. La humanidad sigue ciega y sorda ante la vida.

En este contexto la filosofía de Bergson sigue siendo un pensamiento de amplios alcances críticos y de una profunda claridad en la lectura de la cultura moderna. Y es precisamente en este sentido que se plantea el objetivo central del presente trabajo: mostrar que partir de la

perspectiva crítica y diagnóstica de Bergson sobre la racionalidad moderna, es posible esclarecer el contenido de una ética cuya fundamentación radica en su metafísica de la vida.

Para ello, nos propusimos hacer un análisis de las ideas centrales del bergsonismo a lo largo de su obra pero con particular énfasis, sobre aquellas que se desarrollan en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Ya que a partir de la recuperación de estos dos textos nos ha sido posible comprender la forma y el sentido de los planteamientos éticos vitalistas de Bergson.

En el primer capítulo abordamos la relación entre la vida y la libertad. En un primer momento, vemos que para Bergson la confusión que origina el planteamiento moderno del problema de la libertad es la cuestión relativa a la construcción de la subjetividad. Así, para comprender la perspectiva vitalista de la libertad en contraste con las concepciones mecanicistas que están en la base de otras teorías modernas de la libertad, es indispensable analizar la noción del *yo* como un mixto. Es decir, como un compuesto de una identidad profunda y auténtica que se despliega en la duración y, otra superficial y representacional, que corresponde al ámbito del espacio.

En un segundo momento, abordamos la crítica puntual que hace Bergson a las nociones de libertad que suponen por un lado, la filosofía kantiana y por otro, la ciencia moderna.

Más adelante, en un tercer apartado, vemos que el tema de la libertad puede ser planteado básicamente de dos maneras, desde las posturas de origen mecanicista como el determinismo o la psicofísica o bien, desde una posición vitalista que ve en la acción libre una expresión auténtica de la vida que se manifiesta a través de ella.

En el cuarto apartado, para cerrar este capítulo, exponemos con más detenimiento la concepción bergsoniana de la libertad que nos permite prever con mayor claridad el sentido de una ética vitalista.

En el segundo capítulo abordamos las dos posibilidades de plantear el problema de la libertad, ahora en el terreno de la estructura social y moral. Exponemos la manera como Bergson concibe la sociedad cerrada en contraste con una sociedad abierta. Con este propósito, primero nos ocupamos de establecer las características de lo cerrado a nivel biológico y psicológico. Más adelante, en un segundo momento, vemos cómo ocurre esto en el ámbito de los sistemas morales creados por la sociedad. Mostramos la concepción bergsoniana de la moral estática como una moral de la obligación en la que el individuo se debe a la estructura establecida. En un tercer momento, vemos que en la moral estática, la libertad queda anulada debido a que la inteligencia imita al instinto y crea hábitos que reproducen y mantienen el sistema social que se caracteriza por ser vertical, jerárquico y



bélico. Esto último lo abordamos en el cuarto apartado de este capítulo. El quinto apartado lo dedicamos a exponer las características de lo abierto como tendencia contraria a lo cerrado y estático. Vemos la noción de moral dinámica como una moral completa que comprende al ser humano en su totalidad, con sus partes orgánica, racional y espiritual o divina. En esta moral el individuo actúa de manera libre expresando la vitalidad de su ser y, esta acción libre, tiene su origen en la emoción como principio de toda intuición.

En la última parte de este capítulo, en el sexto apartado, planteamos la cuestión de la posibilidad de transitar de una sociedad cerrada hacia una abierta donde la libertad y la justicia son asequibles.

En el tercer capítulo, sostenemos que más allá de las críticas puntuales a la filosofía y las ciencias modernas, el vitalismo de Bergson implica un diagnóstico de la Modernidad como una cultura fundada en el ideal de progreso. Idea que está centrada solamente en el desarrollo material y abusa del racionalismo como único modelo de conocimiento.

Para iniciar este capítulo, en el primer apartado, mostramos que, a diferencia de la inteligencia representacional que es de vocación utilitaria, la intuición bergsoniana es la auténtica vía de conocimiento de la vida. Esta forma de intuición debe ser entendida como una especie de simpatía, mediante la cual, es posible coincidir con el impulso vital en su verdadera dimensión: la duración. La intuición de la vida es el inicio de la apertura de la conciencia o, como lo dice Bergson, del alma.

En el segundo apartado de este capítulo, exponemos la importancia de la intuición mística como el medio por el cual es posible superar la inteligencia representacional y, con ello, experimentar y prolongar la incesante fuerza vital como amor divino.

Posteriormente, en un cuarto momento, mostramos el señalamiento que hace Bergson a la ciencia moderna como una ciencia carente de intuición que, ciega ante la vida, tiende hacia la destrucción: creación de armas para la guerra y herramientas para el sometimiento.

Para finalizar este capítulo, en el quinto apartado, abordamos el diagnóstico sobre la cultura moderna que, lleva a cabo Bergson. Vemos que la Modernidad se presenta como una cultura que lleva en su seno la contradicción. Por un lado, las sociedades modernas, industriales y capitalistas han alcanzado un desarrollo insospechado y, por otro, este desarrollo está llevando a la humanidad a un estado de injusticia, conflicto y autodestrucción.

Bergson explica por qué la Modernidad ha tomado esta forma contradictoria, mediante lo que denomina como Ley de dicotomía y Ley del doble frenesí y señala que el problema fundamental de la cultura moderna es el haber centrado toda la atención en solamente uno de los aspectos del complejo fenómeno de lo humano, es decir, el carácter racional.

En esta lectura de la Modernidad, además de distinguir los aspectos negativos, Bergson reconoce las contribuciones de la ciencia y señala que ésta requiere de una reconducción con el propósito de apoyar a la humanidad para actualizar su verdadero propósito. Igualmente reconoce en la democracia moderna atisbos para encontrar un camino hacia la apertura de la sociedad, ya que los valores democráticos fundamentales como la libertad, la igualdad y la fraternidad son precisamente las características de la humanidad que se reconoce como creación divina.

Finalmente, a modo de conclusión, retomamos de forma sintética el camino que seguimos en este trabajo para mostrar las ideas más relevantes de Bergson que contribuyen al proyecto de una ética vitalista. Una ética que toma la forma de una moral de la aspiración, en oposición a una moral de la presión, donde la acción libre es la actualización afirmativa de todas las virtualidades del ser humano. Mostramos que la posibilidad de una ética vitalista se centra la concepción bergsoniana de la libertad como característica esencial del ser humano que es capaz de recrearse así mismo.

De esta manera, el alcance diagnóstico del pensamiento de Bergson nos permitió identificar el tema de la libertad como una asignatura pendiente para la sociedad moderna, ya que ésta se presenta como una sociedad cerrada que le da la espalda a la vida como impulso en constante creación.

Respecto al sistema de citas del presente trabajo es importante advertir que las citas de las obras de Bergson que aparecen a lo largo del cuerpo del texto se hacen con las siglas en francés porque la fuente original es la edición Oeuvres de Presses Universitaires de France. Sin embargo por tratarse de un trabajo en español, las citas también se presentan en español para lo cual nos hemos valido de la traducción de José Antonio Míguez de las Obras escogidas de Bergson editadas por Aguilar. Hay algunas citas extraídas de otras ediciones en cuyo caso está señalada la fuente al final de la cita. También se encuentran en el texto central algunas citas de otros autores que resultan importantes para la exposición de nuestro trabajo, como es el caso de Deleuze, Kant y Agustín de Hipona. En estos casos hacemos la referencia del título de la obra y la página. Respecto a las citas de obras escritas sobre Bergson y su filosofía, estas se encuentran como notas a pie de página con el propósito de apoyar en la explicación o sustento de las ideas que se desarrollan en la tesis.

# CAPÍTULO I

## Vida y libertad

*“...Porque si bien tenemos siempre la sensación de que nuestra alma nos está cercando, no es que nos cerque como una cárcel inmóvil, sino que más bien nos sentimos arrastrados con ella en un perpetuo impulso para sobrepasarla, para llegar al exterior medio descorazonados, y oyendo siempre en torno nuestro, esa idéntica sonoridad, que no es un eco de fuera, sino el resonar de una íntima vibración.”*

MARCEL PROUST, *En busca del tiempo perdido*.

### 1. El yo como mixto

El yo es un concepto que guarda importantes vínculos con toda reflexión de carácter metafísico, ético y, por supuesto, psicológico. Por esta razón Bergson emprende su reflexión en torno a la libertad, abordando este tema.

Con el propósito de desarrollar su teoría de la libertad como esencia del ser humano, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), primeramente, Bergson expone su concepción de la duración como experiencia psicológica. Analiza el yo que experimenta (que es aquella existencia de la que más seguros estamos, porque nos percibimos de manera interior), para mostrar que esta identidad, en realidad, es un mixto entre espacio y tiempo, o dicho de otra forma, entre espacio y duración.

Lo que pone de manifiesto Bergson al descomponer este mixto, es que el ser humano es el resultado de la mezcla de estos dos ámbitos que, por separado, son dos tipos diferentes de multiplicidades: Una, es la multiplicidad cuantitativa que es la propia de lo exterior, del espacio y se presenta como yuxtaposición de cosas o elementos separados unos de otros de forma clara y distinta y de manera homogénea. La otra multiplicidad es la cualitativa, es la propia de la duración. Esta se despliega de manera interior como una sucesión heterogénea, como una organización compleja que revela cambios de naturaleza y no de grado como en la primera:

*"Distingamos, por tanto, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad*

*cualitativa; por debajo del yo de los estados bien definidos, un yo en el que la sucesión implica fusión y organización." (DI, 85, 95).*

Como se puede ver, para nuestro autor, una conciencia se va configurando a partir de las diversas mezclas que se dan entre las dos distintas formas de multiplicidad y que corresponden directamente al tiempo y al espacio.

Respecto al ámbito del tiempo, tenemos que la temporalidad real de la conciencia es duración. La conciencia, en tanto que duración, es heterogénea en términos cualitativos, como lo podemos percibir en el diálogo interno, cuando pasamos de una idea a otra con tal facilidad como si cada uno de estos pensamientos fueran diversos aspectos de una misma cosa. Esta multiplicidad organizada, entretrejida podemos decir, es la heterogeneidad de la conciencia.

Esta conciencia que dura, es cambio en sí mismo pero en su movimiento se conserva el pasado para crear cada nuevo estado. En la vida de la conciencia no hay movimiento sin que haya cambio de naturaleza, lo subjetivo se resuelve como una creación nueva a cada momento que a la vez contiene una virtualidad, un gesto de lo futuro, en cuyo proceso de actualización se verificarán más diferencias de naturaleza. La duración es pues la dimensión de la temporalidad pura.

Ahora bien, esta identidad que dura que se despliega en el ámbito del tiempo puro, es lo que llamamos el yo profundo. A diferencia de este y, en relación constante, existe también una identidad exterior que se presenta como los diversos estados diferenciados de esta conciencia. Se despliega en el espacio y, por lo tanto, es un yo superficial o simbólico del yo profundo.

Existe pues un yo representacional que pertenece al ámbito de la materia donde la multiplicidad de las cosas es cuantitativa. En la dimensión espacial donde las diferencias que se presentan son de grado y no de naturaleza como en el caso de la temporalidad profunda o de la vida interna. En el espacio los objetos son siempre actuales, presentes, no tienen un pasado que conservar ni un porvenir por prefigurar. Esta es una multiplicidad numérica, es la dimensión del espacio puro.

En este sentido, en el momento en que una conciencia analiza y divide en diversos estados su experiencia interior, está haciendo una representación espacial de sí.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 81: "Querer discernir en este íntimo hacerse, en este devenir puro, en esta duración real una multiplicidad numérica y discontinua de estados yuxtapuestos, es evidentemente falsear la realidad viva de la conciencia. Para hacer ese recuento de estados distintos en mi yo, tendría que salir de mí mismo y mirarme desde fuera, entonces lo que vería no serían ya mis impresiones siendo, sino mis impresiones sidas, pasadas, muertas, desprendidas, como inertes colgajos, del proceso vivo de la conciencia. En una palabra, para contar estados de conciencia

De esta forma tenemos que el ser humano es un mixto entre espacio y tiempo que deviene que en una identidad híbrida que se despliega en esta interrelación permanente entre su yo profundo y su yo superficial. Ambas manifiestan de forma, igualmente mezcladas, las necesidades interiores de una identidad original y las necesidades y exigencias de la vida material y social de esa conciencia. Sin embargo en la medida en que el exterior, es decir, el espacio, es el terreno de la convivencia social, el ser humano tiende a reconocerse exclusivamente en esta parte de sí. El ser humano tiende a asumir el yo representacional como su identidad original. Las exigencias de la vida práctica, la necesidad humana de establecer comunicación con los otros mediante lenguajes, le obliga a identificarse con el yo que nos ella nos refracta.

La vida exterior de nuestro yo es el ámbito de lo común, es, como veremos más adelante, la res extensa cartesiana, es el ámbito fenoménico de Kant, es el espacio.

Al respecto dice Bergson :

*"La tendencia en virtud de la cual nos figuramos claramente esta exterioridad de las cosas y esta homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar. Pero a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida social, en la misma medida se acentúa también más la corriente que se lleva nuestros estados de conciencia de dentro afuera: poco a poco, estos estados se transforman en objetos o en cosas; no se separan solamente unos de otros sino incluso de nosotros. No los percibimos entonces más que en el medio homogéneo en el que hemos cuajado la imagen y a través de la palabra que les presta su trivial coloración. Así se forma un segundo yo que encubre el primero, un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan fácilmente por palabras. Y que no se nos reproche aquí el desdoblamiento de la persona e introducir en ella bajo otra forma la multiplicidad numérica que habíamos excluido en primer lugar."* (DI, 91, 103)

En el *Ensayo*, nuestro autor plantea que la naturaleza espacial de la estructura de nuestro pensamiento, y por lo tanto de nuestro lenguaje, es, en todo caso, útil para la vida práctica y fundamental para el desarrollo de todo tipo de conocimiento científico. Por ello es que los humanos tendemos a asumir el ámbito de la materia, como si fuese el ámbito de la vida.<sup>2</sup> Necesitamos representar, simbolizar, exteriorizar todo para

---

necesito objetivarlos, solidificarlos, transformarlos de subjetivos e íntimos en objetivos e impersonales. Mas lo psicológico es lo eminentemente subjetivo."

<sup>2</sup> Más adelante explicaremos que para Bergson la duración no sólo es el ámbito de la vida interna de una conciencia sino que es en realidad el ámbito de la vida en general como tal; así como el espacio no sólo es el ámbito de las exigencias de la vida práctica y la sociedad, tampoco es solamente el terreno del lenguaje como actividad simbólica, sino que el espacio es el ámbito de la materia, de las cosas. Veremos que para Bergson todo lo que se presenta en el espacio son cosas.

comunicarnos con los demás y, de esta manera, no resulta extraño formarnos una idea, un símbolo de nuestro yo al igual que de todo lo que experimentamos.

El yo profundo, queda entonces encubierto e incluso reemplazado por el yo simbólico, que la convivencia con los otros nos refracta. Éste yo que se objetiva es una suerte de representación de nuestra identidad fundamental; es el yo que asumimos como el auténtico, porque está hecho sobre la base de los hábitos, de las prácticas y de las relaciones con los otros.<sup>3</sup>

Se trata de la imagen de nosotros mismos de la que no dudamos, ya que es el yo con el que operamos en sociedad y de esta recibimos, a cada momento, una confirmación de dicha identidad. Este yo social, símbolo de la vida interna, se desarrolla en el medio homogéneo del espacio, se distingue en diversos estados susceptibles de contarse, yuxtaponerse, adicionarse, restarse, etc., percibiéndose como estados diferenciados de los que se puede hablar en términos cuantitativos o numéricos, como cosas perfectamente medibles. Decimos por ejemplo: “la pierna me duele mucho más que ayer”, “te quiero menos ahora que cuando nos conocimos”, “es tanta la tristeza que siento que no cabe en mí”, etc. Es decir, representamos los estados interiores como objetos mensurables.

El problema que muestra Bergson es que creemos que esa representación tiene una legitimidad ontológica, entonces el yo social usurpa el lugar del yo fundamental, asumimos que somos nuestra representación; como a continuación podemos leer:

*"Pero nos contentamos las más de las veces con lo primero, esto es con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye a la realidad con el símbolo. Como el yo así refractado, y por esto mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde poco a poco de vista el yo fundamental."* (DI, 85, 95)

En este reemplazo del yo social por el yo profundo, Bergson encuentra el gran error de la tradición moderna al plantear el problema de la libertad y otras cuestiones de orden filosófico. La subjetividad moderna es aquella que se conforma con una sombra de sí, que se erige como el *yo pensante* sobre el cual se construye toda certeza. Esta

---

<sup>3</sup> Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 78: “Según Bergson, la coacción social tiene por característica esencial introducirse en la conciencia individual, llegar a serle interior bajo la forma del ‘yo social’. Esta se refiere al ‘yo superficial’ de *El ensayo*. La personalidad exterior sirve de lugar de paso entre lo individual y lo social. Psicológicamente, permite una delimitación: en ella, la exteriorización personal se equilibra con el desvanecimiento de la persona por la realidad social. La obligación moral y social llegan a ser uno de los hábitos del yo superficial y, en caso de conflicto, se pueden oponer desde el interior a las veleidades desviacionistas o anárquicas del individuo. El yo social, en este caso, constituye un aspecto muy importante del yo superficial.”

identidad hecha en el molde de una racionalidad acostumbrada a las exigencias del lenguaje, que se concibe a sí misma como idea, es decir, como símbolo, evoca la estructura espacial establecida por el paradigma de la matemática moderna.<sup>4</sup>

Así es como Bergson, al examinar la noción del yo, lo explica como una combinación, como un mixto de tiempo y espacio. El ser humano, como hemos dicho, es el resultado de la relación de esas dos dimensiones. Porque la conciencia que experimenta, que se vive profundamente, al mismo tiempo es una conciencia que traduce su interioridad original de manera ilegítima, en una representación común que le permite cobrar una dimensión social, práctica y comunicativa. La estructura del lenguaje, las palabras y las letras que forman estas palabras, se convierten en el molde de nuestro pensamiento. El mecanismo lingüístico mediante el cual damos cuenta de la realidad y la comprendemos, se toma como la realidad misma.

Hay que recordar que para el vitalismo bergsoniano la realidad profunda antes que nada es duración, y ésta, veremos más adelante, es el ámbito en que se despliega siempre en constante creación la vida. Todo tipo de representación de la vida es solamente un símbolo. Esto es así ya que debido a la exigencia de la vida práctica y la necesidad de generar conocimiento científico, la tendencia de la conciencia es ir desde adentro hacia afuera, de lo intensivo a lo extensivo, de la temporalidad a la espacialidad. Además, como la realidad parece estar configurada sobre la estructura del lenguaje éste recrea permanentemente la concepción representacional de la realidad. En este sentido, vemos que el lenguaje, tal como lo conocemos no puede dar cuenta del yo profundo, no puede “atrapar” en su red a la duración, cuya naturaleza es, como vimos, movimiento, cambio permanente, multiplicidad cualitativa. Señala Bergson al respecto:

*"En lugar de una vida interior cuyas fases sucesivas, cada una única en su género, resultan inconmensurables con el lenguaje, obtendremos un yo recompuesto*

---

<sup>4</sup> Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 79, 80: "La idea de número no se constituye en realidad sobre el tiempo, sino más bien sobre el espacio. Esto es visible claramente si consideramos lo que es un número. Un número es la síntesis de una multitud de unidades. Pero cada una de estas unidades no desfila pura simplemente en el tiempo, sino que se detiene, por decirlo así, en espera de que las siguientes unidades vengan a yuxtaponerse a ella. Esa detención implica una especie de extensión del presente que se amplifica hasta abarcar de una vez por todas las unidades contenidas en el número constituido. Esa simultaneidad de las unidades, esa extensión del presente, eso es ya espacio."

Asimismo Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 29: "La teoría del número, o de la multiplicidad, como descripción, es fundamental: [...] Todo número es la síntesis de una multiplicidad, cerrando sobre sí sendas unidades. Para asirlas, debemos por una parte despojarlas de sus cualidades propias y reducirlas a simples momentos y por otra parte, no confundirlas. Sin el espacio en el cual yuxtaponemos las unidades determinadas como simples diferencias sin diferencia, no podemos efectuar las operaciones elementales".

*artificialmente, y estados psíquicos simples que se agregan y se disgregan al igual que se hacen, para formar palabras, las letras del alfabeto. Y esto no será ya solamente un modo de representación simbólica, porque la intuición inmediata y el pensamiento discursivo no son sino una misma cosa en la realidad concreta, y el mecanismo porque nos explicábamos de antemano nuestra conducta terminará por gobernarla.” (DI, 154, 178.)*

Son varios los problemas que se vislumbran como consecuencia del reemplazo de una subjetividad por otra, ya que en el ámbito de la ética estaremos actuando con los valores que supone una subjetividad simbólica en lugar de una auténtica.

¿Cuáles podrían ser estos valores? Todos aquellos que se identifican con una racionalidad que busca la claridad y la distinción, que combate toda posible confusión, contradicción o complejidad. Estos valores tendrían como objetivo homogenizar el actuar humano, etiquetar las personalidades, proporcionar explicaciones que simplifiquen las dinámicas sociales.

Así, en el ámbito de la identidad representacional, todo lo que decimos de nosotros mismos es algo impersonal, algo ajeno que intenta recrear de manera simple nuestra vida.

Sin embargo, como hemos visto, desde el punto de vista de Bergson, es comprensible que el ser humano asuma su identidad simbólica, porque es la forma heredada de vivir en comunidad, ya que la vida social se da precisamente en el espacio común, en el espacio homogéneo. No obstante, también nos dice Bergson, si miramos de cerca y penetramos en este yo simbólico, ahí mismo, en el fondo, podemos encontrar este flujo vital de conciencia que no está sujeto a las leyes de la materia:

*“Es el mismo yo quien percibe estos estados distintos y quien, fijando enseguida más su atención, verá fundirse estos estados entre sí como agujas de nieve al contacto prolongado con la mano. Y, a decir verdad, para facilidad del lenguaje, hay completo interés en no restablecer la confusión allí donde reina el orden, y en no turbar por ningún concepto este ingenioso arreglo de estados en cierto modo impersonales por el cual ha cesado de formar “un imperio en un imperio.” Una vida interior de momentos muy distintos, de estados netamente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social.” (DI, 92, 103.)*

Para nuestro autor es claro que la contradicción entre la subjetividad profunda y la superficial siempre tiende a resolverse a favor de lo extensivo sobre lo intensivo. Se beneficia el interés de la inteligencia representacional en mantener un orden diferenciado de conceptos (sentimientos o sensaciones), aún cuando estos sean sólo los símbolos que nos permiten organizarlos en detrimento de la experiencia misma. Sin embargo, la contradicción propia de



una identidad mixta no desaparece al “resolverse” por la preeminencia del yo superficial sobre el profundo. El ser humano actuante está incompleto, su acción no expresa su experiencia particular.

Ahora bien, si Bergson plantea que el ser humano es un mixto de dos coordenadas de naturaleza distinta, producto de la mezcla entre el espacio y el tiempo: ¿Por qué, de manera invariable, asumimos como auténtica nuestra identidad superficial (espacial) y, no damos legitimidad alguna, a nuestra identidad profunda (temporal) aún cuando se trata de nuestra experiencia más íntima y primaria?

La respuesta inmediata y evidente la venimos prefigurando con anterioridad. Hemos dicho en varias ocasiones que la inteligencia representacional es la que acomoda bien a la vida en sociedad y, por consiguiente al lenguaje y a la producción de conocimiento científico. Sin embargo, como también hemos mencionado, Bergson nos muestra que no podemos negar la existencia de la dimensión profunda y vital de la realidad humana.

Esta dimensión vital aunque es lo más íntimo que tenemos los seres humanos, es la parte de nosotros que no se identifica con la inteligencia sino a la intuición. Es precisamente mediante la intuición y no mediante la razón que podemos ponernos en contacto con nuestro yo interno. De ahí que el bergsonismo se desarrolle en estas dos coordenadas que se señalan desde el principio de su itinerario filosófico en el *Ensayo: inteligencia e intuición*.

Inteligencia e intuición son las dos vías mediante las cuales una conciencia aprehende la realidad. Son dos formas de experiencia diferentes pero, veremos más tarde en este trabajo, complementarias. La primera, corresponde al yo representacional y la segunda al yo profundo. Mediante la inteligencia desarrollamos conocimiento y tecnología; mientras que mediante la intuición logramos entrar de golpe la duración de la vida. La inteligencia es de vocación utilitaria, sus objetivos son pragmáticos, pretende resolver las necesidades a diferencia de la intuición que solamente está interesada en el fenómeno de la vida.

A partir de estas dos formas de experiencia de la realidad se desarrollan la ciencia y la metafísica. El método racional de la ciencia le permite generar conocimiento, datos, medios de clasificar, ordenar la diversidad de la realidad. La metafísica teniendo por método la intuición permite la experiencia de la vida en su real movilidad, da la posibilidad del autoconocimiento de una conciencia.

A lo largo de este trabajo iremos desarrollando las consecuencias y los alcances de estas dos formas de la experiencia de la realidad. Por ahora nos es importante señalar que para llegar a comprender cabalmente lo que se plantea en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), última obra de Bergson y la única que dedica expresamente a su pensamiento ético, es

necesario entender el planteamiento de las diversas multiplicidades que hace posible la concepción de la libertad como una característica de la vida que se va desplegando como autocreación siempre nueva.

Como se ha mencionado anteriormente, la multiplicidad cualitativa, que es propia de la duración, está en la base de la vida y por lo tanto de la libertad. Pero ¿cómo pensar esta dimensión que a pesar de ser la que percibimos desde dentro, nos resulta poco comprensible porque no se trata de una suma de estados que nos podemos explicar de una forma diferenciada? Para exponer esta multiplicidad, en contraste con la multiplicidad cuantitativa, Bergson recurre constantemente a metáforas, muchas de ellas relacionadas con lo auditivo y principalmente con la música, tal como lo escribe en estas líneas:

*"Ciertamente, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente, pero de dos cosas, una. O retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa [...] bien me propongo explícitamente contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de alguna manera, dejen huellas idénticas de su paso."* (DI, 59, 64)

Con esta imagen del sonido de la campana vemos que hay dos maneras de abordar la realidad. Se puede percibir cada sonido diferenciadamente, si es que así nos lo proponemos, ya sea para contarlos, para medir la duración o para apreciar su intensidad. Es decir, analizamos el sonido. O bien, podemos percibirlo como conjunto, como una experiencia interna que nos hace sentir algo complejo y significativo, como la sensación que nos produce una melodía conocida. Por ejemplo, estos sonidos ligados armoniosamente, nos pueden suscitar algún tipo de recuerdo que nos lleve a vivir un cierto estado de ánimo. En el primer caso, al analizar los sonidos los disociamos y, por decirlo así, los pensamos técnicamente en el terreno cuantitativo. Podemos organizar las notas musicales según sus valores numéricos de tal forma que podemos obtener un resultado específico. Por otro lado, la percepción integral de los sonidos puede llegar a conmovernos y a hacernos “entrar de golpe” en la vida interna, experimentando así, algo que no se puede prever. Este golpe de realidad que no amerita ningún concepto para introducirnos al mundo de la vida, es precisamente la intuición.

Así mediante un esfuerzo de intuición es que se accede a la duración, que como hemos dicho, es la temporalidad de la vida, en contraste al espacio (o tiempo espacializado) que es el ámbito de la materia. En este sentido, todo aquello que experimenta la conciencia profunda es vida, es un flujo creativo que no está sujeto a las

determinaciones exteriores ya que es de naturaleza interna, inextensa y cualitativa. Por ello, en la medida en que se va moviendo va cambiando de naturaleza y no de grado como lo hace la materia. De esta manera los pensamientos, sentimientos y sensaciones son vida y en tanto se van desplegando, se van creando con la complejidad propia de la misma:

*“El sentimiento mismo es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por consiguiente sin cesar; si no fuese así, no se comprendería que nos encaminase poco a poco a una resolución: nuestra resolución será tomada inmediatamente. Pero vive porque la duración en la que se desarrolla es una duración cuyos momentos se penetran; al separarse estos momentos unos de otros, al desenvolverse el tiempo en el espacio, hemos hecho perder a este sentimiento su animación y su color.”* (DI, 88, 99.)

Y más adelante completa:

*“Una sensación, sólo por el hecho de prolongarse, se modifica hasta el punto de hacerse insoportable. Lo mismo no permanece aquí lo mismo, sino que se refuerza y se agranda con todo su pasado”* (DI, 102, 115)

Para Bergson, las emociones contienen en su interior de manera virtual muchas sensaciones, sentimientos e ideas, y cada una de éstas es única e irreplicable debido a su naturaleza vital. En este sentido, la experiencia interna de una conciencia no tiene definición, no se puede conceptualizar; para comprenderla sería menester volver a vivir esa experiencia, pero aún así nada podría ser igual, ya que en lo vivo no hay manera de regresar al pasado, la duración no cesa. Intentar revivir una experiencia, sería la reconstrucción artificial de aquellos estados de la conciencia, que a lo sumo, nos puede dar una suerte de explicación pero no una experiencia original.<sup>5</sup>

Al respecto de los sentimientos, en el *Ensayo* Bergson aborda la emoción estética y el sentimiento moral de la piedad, mostrando en ambos casos un progreso intensivo. Al hilo de su exposición, en primera instancia, diríamos que los sentimientos son más y menos intensos en la medida en que se despliegan. Sin embargo, más adelante, cuando profundizamos en este yo que dura, nos damos cuenta de que se trata de experiencias que, aunque en efecto se van multiplicando de manera compleja, no crecen en grado, sino más bien cambian de

---

<sup>5</sup> Cfr., Ignacio Izuzquiza, *La arquitectura del deseo*, p. 36: “La duración es el nombre de una serie fluida, en constante movimiento y de dirección irreversible. Es, por definición, la negación del estatismo o de un orden mecánico en el que hay ‘antes’ y ‘después’. Es el ámbito reservado y lleno por la pura fluidez, para el puro proceso. Bergson utiliza, en su descripción de este rasgo de la duración múltiples ejemplos, que se encuentran cortados por un denominador común: la referencia a los estados de conciencia y la referencia al tiempo”.

naturaleza.<sup>6</sup> Cada momento de este progreso al estar interpenetrado con los precedentes deja de ser algo, para empezar a ser otra cosa. Dicho de otro modo, van actualizando su virtualidad de tal suerte que pueden, sobre la base de lo anterior, convertirse en algo nuevo. Lo mismo ocurre con todas las sensaciones que preceden a los sentimientos y a las ideas, a la par que van actualizándose contienen otras virtualidades. Es decir, se van fortaleciendo.

Cuando, por lo contrario, “salimos” de la experiencia y hacemos una representación de ella, cuando nuestro yo superficial organiza yuxtaponiendo los diversos estados por los que pasamos al sentir piedad por alguien, podemos analizar de mayor a menor, o como se elija, el número de hechos psicológicos asociados a este sentimiento. De esta manera es que el sentimiento pierde su verdadero impulso.

Como hemos dicho, la conciencia es como un flujo interno de vida que dura, a diferencia de la materia inerte el tiempo la afecta. En la medida en que dura la conciencia se va recreando de una manera novedosa. En cambio, los objetos no tienen historia, no tienen memoria porque no les afecta el tiempo, no viven, no tienen pasado ni futuro, simplemente están en la dimensión del espacio. Las cosas están en un eterno presente. Si acaso hay algún cambio en ellas, se trata del cambio de una conciencia que las percibe.

En suma, el ser humano es una mezcla de tiempo y espacio, y debido a las exigencias del lenguaje y de la vida práctica, nos movemos en el ámbito común que es indispensable para entablar nuestras relaciones sociales, así que reemplazamos el yo social por el yo profundo y vital. Exteriorizamos nuestra experiencia interna y la extendemos en el ámbito homogéneo que es el espacio. Concebimos la subjetividad como un cúmulo de estados diferenciados que podemos explicar mediante las leyes que gobiernan la materia, cristalizamos y simplificamos la vida como el cadáver que se examina en una morgue para explicar cómo es que funcionó este mecanismo mientras estuvo vivo. En este contexto donde la inteligencia y el uso y control de la materia tiene el mayor peso ¿cómo puede el ser humano volver sus ojos a sí

---

<sup>6</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 37: “La reaparición del problema [de la duración] se encuentra en la noción de multiplicidad psíquica; un estado psicológico intenso es aquel que aglutina en una suerte de multiplicidad una multiplicidad de sensaciones representativas y afectivas. ¿En qué consiste esta multiplicidad? Bergson consagra páginas muy brillantes y tupidas a una teoría del número. En efecto, para mostrar que la duración es puramente cualitativa, se debe demostrar que no es medible; ahora bien, toda medida es espacialización; se debe demostrar que el número, presupone necesariamente la medida, y es de origen espacial. La teoría del número viene a mostrar la identidad de la multiplicidad numérica y medible (cuantitativa) con el orden del espacio. Porque si todo número, o toda cantidad medible, es espacial, lo que no es cuantificable, a saber, la cualidad, será necesariamente del orden de la duración. El supuesto del razonamiento bergsoniano es que todo lo que no es cuantitativo es cualitativo, y viceversa. Supuesto que no es difícil de asumir”.

mismo, a su interior mediante la intuición y manifestar su libertad?

El ser humano debido a esta doble naturaleza es capaz de acceder a su propia vida interna, lo que más adelante Bergson llamará espíritu; sin embargo también está atado a su condición material y a las determinaciones de la vida en sociedad. Es precisamente esta condición corporal y social de la vida humana que lleva a inteligencia, siempre de vocación utilitaria, a desarrollar los grandes paradigmas del pensamiento moderno. La razón en la modernidad se erige como la piedra angular de todo desarrollo y en contraste con todo espiritualismo, surge la imagen mecanicista del mundo. El estudio de la vida orgánica y de todo fenómeno humano queda debajo de la mira de la ciencia; todo parece ser susceptible de medición y de control, no queda lugar para una verdadera experiencia integral de la vida y menos aún para su expresión como esencia libre.

Así, para desarrollar su teoría de la intuición como método de la metafísica (filosofía) y como única vía de acceso a duración de la vida, y su correlato en la vida humana como conciencia, Bergson lleva a cabo un análisis crítico de la ciencia y la filosofía modernas.

## **2. Crítica a Kant y a la ciencia moderna.**

Como se ha señalado, la preocupación central de Bergson al escribir el *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, es el tema de la libertad. En el desarrollo del planteamiento de este problema, nuestro autor expone una serie de reflexiones a partir de la revisión de autores clásicos de la Modernidad, como Descartes, Kant, Leibniz y Spinoza, así como de teorías científicas de su tiempo.

En el primer capítulo de este libro Bergson expone su idea de la experiencia psicológica del yo y la manera como percibimos la intensidad de nuestros diversos estados de conciencia. Para ello, Bergson retoma numerosos trabajos (la mayoría de ellos publicados en la década de los 80 del s.XIX) de filósofos y científicos que desde diversos frentes buscan explicar fenómenos psicológicos mediante mecanismos fisiológicos.

En su segundo capítulo, dedicado a mostrar su idea de las diversas multiplicidades para llegar a la exposición de la duración, trae a cuentas investigaciones recientes en su época acerca las teorías más relevantes sobre el tiempo, el espacio, la infinitud, la noción de número y la cantidad. Con todo esto a la vista, Bergson lleva cabo una crítica a la ciencia de su tiempo, empezando por analizar las teorías psicológicas.

Debemos recordar que en el siglo XIX la psicología no era considerada una disciplina independiente, sino, más bien, una perspectiva filosófica que se ocupa de temas de orden metafísico, epistemológico y antropológico. A finales de siglo, los estudios psicológicos están

fuertemente influidos por la psicofísica y, así, la psicología se convierte en una disciplina experimental cuyo objetivo principal es el estudio de los fenómenos observables de la mente o de la conciencia humana. En este contexto, la pregunta por la configuración de la subjetividad y por los alcances de ésta, apunta a rastrear la naturaleza del sujeto para comprender si de alguna manera, la libertad, es parte de ella; si nuestro yo puede ser voluntad libre.

Con tal propósito, Bergson da inicio a una reflexión crítica en dos sentidos: Por un lado, conoce y dialoga con sus contemporáneos, que contribuyen, de una u otra forma, a la discusión en torno a temas como el conocimiento, el tiempo, la función de la ciencia, la vida, y por supuesto, la libertad, entre otros. Este diálogo activo lleva a nuestro filósofo a la conclusión de que todas estas teorías y explicaciones, al estar fundamentadas en un mecanicismo, desembocan en concepciones de la realidad en términos de causalidades, determinismos o manifestaciones psicofísica. Es decir, todas ellas tienen como telón de fondo el espacio, señalamiento que explicaremos con claridad más adelante.

Por otro lado, la crítica bergsoniana se enfila hacia la filosofía kantiana, particularmente en las conclusiones del *Ensayo* y, esto es así, porque Bergson encuentra en el pensamiento de Kant una síntesis de toda la filosofía moderna, incluyendo el cartesianismo y sus adversarios. En este sentido, Bergson se propone mostrar que la noción de sujeto trascendental no “resuelve” el problema de la libertad y que lejos de eso solamente lo evade.

A este respecto, nuestro autor plantea que existe una suerte de engaño en este sujeto que parece haber encontrado una salida a los problemas que plantea la doble naturaleza humana, el mixto entre el espacio y el tiempo. Por otro lado, Bergson señala que tanto Kant como la ciencia moderna, han instalado el espacio en el corazón de la realidad, y sostiene que le han quitado al tiempo su temporalidad, su movimiento. La crítica de Bergson apunta así a los modelos de conocimiento de la Modernidad que han establecido, no solamente, una forma de conocimiento, sino también una forma de ser, con pretensión de universalidad. Este esquema de métodos, conceptos y valores, según Bergson, sólo puede dar cuenta de la parte material, estática e inerte de la realidad, ocultando sin querer, la parte verdaderamente vital: la vida como duración.

En oposición a esta cosmovisión reduccionista y determinista, Bergson propone un dinamismo que garantiza por naturaleza la espontaneidad de la vida. Sostiene que no todo fenómeno pertenece al terreno de la investigación científica, por lo menos, no desde la visión de la realidad que supone la ciencia moderna cuyo paradigma es la físico-matemática, siendo un ejemplo de ello la conciencia humana. Sobre esta línea de pensamiento se lee el siguiente

señalamiento:

*"El error de Kant consistió en tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber advertido que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros, y que cuando reviste la forma de un todo homogéneo es que se expresa en el espacio. Así la distinción misma que él establece entre el espacio y el tiempo viene nuevamente, en el fondo, a confundir el tiempo con el espacio y la representación simbólica del yo con el yo mismo. Juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y no duración." (DI, 151, 174.)*

Como vemos esta crítica a Kant radica el hecho de suponer que la vida de la conciencia es también un ámbito en el cual se aplica la causalidad como en el ámbito de la física. El sujeto de Kant percibe sus diversos estados de conciencia de una manera diferenciada como proyectados en el espacio y hace de los estados de conciencia fenómenos que están precisamente en el medio homogéneo que permite que sean analizados para su conocimiento.

La confusión que Kant crea al separar de esta forma los ámbitos del tiempo y el espacio, acarrea como consecuencia que la vida de la conciencia parezca ser susceptible de ser explicada en la medida en que se pueden rastrear las causas o motivaciones que llevan a esa conciencia a actuar de tal o cual manera. Cuando se introduce la conciencia al ámbito representacional, ésta queda supeditada a la espacialidad, de tal forma que, pareciera que el planteamiento de la posibilidad de la libertad tendrá que ser ubicado en el terreno de la ciencia. De esta manera, la psicología tendrá como propósito el ubicar las regularidades y las causas de los diversos estados de una conciencia que la llevan a actuar de determinada manera, para poder prever otras conductas y otros estados de similar o idéntica naturaleza en ese mismo yo, o incluso en cualquier otro sujeto.

Veamos lo referido por Bergson:

*"...Por ello [Kant] se vio llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio; es, al menos, lo que él admite implícitamente cuando atribuye a la relación de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior. Desde ese momento, la libertad se convertía en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esta percepción interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creía firmemente en la libertad. La elevó pues a la altura de los nóúmenos; y como había confundido la duración con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente extraño a la duración, inaccesible por consiguiente a nuestra facultad de conocer [...] Desde este momento queda anulada toda diferencia entre la duración y la extensión, entre la sucesión y la simultaneidad; ya no nos queda más que proscribir la libertad, o, si se la respeta por escrúpulo moral, introducirla con muchas consideraciones en el dominio intemporal de las cosas en sí, cuyo umbral misterioso no traspasa nuestra conciencia" (DI, 151, 174.)*

Esta crítica de Bergson a Kant apunta en dos sentidos: la pretensión de Kant de universalizar el determinismo mecanicista aún en la esfera de la vida interior, haciendo incomprensible el que afirme el hecho de la libertad, por un lado y, por otro, por las implicaciones de orden epistemológico que se desprenden de esto: es posible conocer en el ámbito fenoménico mientras queda excluido el ámbito de los noumenos.

Para Bergson el tema del yo como experiencia psicológica, no es un asunto del que verdaderamente se ocupe Kant. Desde su punto de vista, le falta ese sentido de interioridad propio de la conciencia, y lo que hace el filósofo alemán, al erigir el sujeto trascendental, es traer la voluntad humana al plano del fenómeno natural cuyo medio propio no es otro sino el espacio.<sup>7</sup> Kant considera que el ser humano es libre ya que, sostiene, el origen de su acción se encuentra en la razón y ésta no puede estar afectada por nada que le sea exterior. Sin embargo, igualmente afirma, que la acción es un fenómeno. Esta es la razón por la cual se encuentra sometida a las leyes de la causalidad lo que implica una necesaria determinación. Por lo tanto, en relación con su carácter empírico la libre acción es imposible aún cuando Kant creía firmemente en su existencia en relación con su carácter inteligible, es decir, como aspecto de la razón.

Para Bergson, Kant no resuelve el problema de la libertad, por el contrario, en la medida en que hereda en su filosofía la metafísica mecanicista y el dualismo cartesiano, aún en su sujeto trascendental, cancela toda posibilidad del acto libre.

Kant reconoce que la voluntad humana dota de forma a lo real pero establece que el conocimiento humano tiene como límite el ámbito de lo fenoménico, y deja fuera de éste a la razón, arguyendo que lo subjetivo no es susceptible de conocimiento. La voluntad humana, entonces, sólo se puede comprender como un fenómeno que obedece a los principios que rigen la naturaleza.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cfr, Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 38: "Kant establece entre el tiempo y el espacio un paralelismo que aborda el tiempo homogéneo, pero que no es un verdadero paralelismo, porque el tiempo homogéneo es espacio [...]. Kant carece de una crítica del tiempo [...] ¿Cómo Kant habría podido hacer esta experiencia [de la duración], sino en la apercepción del sentido íntimo? Ahora bien, le ha faltado el yo, o al menos no ha percibido más que el aspecto empírico, fenomenal, determinado, es decir, el aspecto más superficial. El resto, no lo ha juzgado accesible. Parece que Bergson reprocha a Kant carecer de un verdadero 'sentido' [interno]."

<sup>8</sup> Cfr, Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 84: "Bergson considera esta dirección en la que Kant 'no se compromete' [la de la duración], como un cartesianismo revivificado [...] Dos enseñanzas kantianas vale la pena retener: la autonomía de lo sensible y de la existencia, y el valor y la eficiencia del acto por el cual el sujeto liga, ordena y construye lo real. Por estos dos descubrimientos Kant fue un innovador, [pues] contra el empirismo, afirmaba el valor de lo *a priori*, el acto del espíritu que es la forma; contra el dogmatismo, el poder del espíritu humano, la organización de la experiencia, y la especificidad de lo sensible. A cambio, el debió, por ello, restringir el contenido del conocimiento a lo



Leemos en la *Crítica de la Razón Pura*:

*“No obstante, la misma causa pertenece también, desde otro punto de vista, a la serie de los fenómenos. El mismo hombre es fenómeno. Su voluntad posee un carácter empírico que es la causa (empírica) de todos sus actos. Entre las condiciones que determinan al hombre de acuerdo con ese carácter no hay ninguna que no esté contenida en la serie de los efectos naturales y que no obedezca a la ley que los rige, ley según la cual ninguna causalidad de lo que sucede en el tiempo es empíricamente incondicionada. Por consiguiente, ningún acto dado puede comenzar por sí mismo en términos absolutos, ya que sólo puede ser percibido como fenómeno. (p. 475)*

Vemos entonces, que el problema de la libertad visto desde la perspectiva kantiana, se torna en un determinismo al igual que toda teoría moderna que enfrenta este tema. Bergson retoma y analiza diversos planteamientos sobre la naturaleza de la conciencia y la posibilidad de la libertad, pero en todos ellos encuentra un mecanicismo que implica un determinismo o bien una psicofísica.

El problema que encuentra Bergson, en las teorías deterministas de la libertad, es que en todos los casos, sus planteamientos se fundamentan en la demostración de que a un cierto estado cerebral corresponde un cierto estado determinado, o una serie de estados de la conciencia. Sin embargo, es un asunto que se da de manera obvia, debido a que se ha observado en un gran número de casos el paralelismo de lo fisiológico con lo psicológico. En consecuencia, vemos que la mayoría de nuestras acciones se explican mediante motivos o causas y creemos comprender nuestros diversos estados de conciencia por las circunstancias en las que se producen:

*“...Desde ese momento él [el determinista] no duda ya en considerar la obra que se representa en el teatro de la conciencia como una traducción, siempre literal y servil, de algunas de las escenas que ejecutan las moléculas y los átomos de la materia organizada. El determinismo físico al que así se llega no es en absoluto otra cosa que el determinismo psicológico, que pretende verificarse a sí mismo y fijar sus propios límites apelando a las ciencias de la naturaleza.” (DI p.109 edición Sígueme)*

Vemos como la vida de la conciencia, desde esta perspectiva, no es otra cosa que un agregado de estados que responden a los principios de la materia, por ello es que Bergson dice que de alguna manera todas las teorías psicológicas de su tiempo contraen la conciencia a un

---

fenomenal, es decir, admitir la relatividad. Es precisamente sobre este acto del sujeto y sobre la naturaleza propia de lo sensible que podrá insertarse la innovación bergsoniana, que define propiamente lo que Kant podría haber hecho y no ha hecho. Entre los noumenos inaccesible y los fenómenos relativos a la conciencia, lo real falta de una manera deliberada. Es tarea pues de Bergson reencontrarlo.”

determinismo físico.<sup>9</sup>

En el fondo de todo determinismo se encuentra una explicación mecánica que da cuenta de la libertad en términos de atracción y repulsión de moléculas, asunto que se puede ver claramente cuando Bergson escribe:

*“Como, por otra parte, el principio de la conservación de la energía se ha supuesto inflexible no hay átomo alguno, ni en el sistema nervioso ni en la inmensidad del universo, cuya posición no esté determinada por la suma de las acciones mecánicas que los otros átomos ejercen sobre él. Y el matemático que conociera la posición de las moléculas o átomos de un organismo humano en un momento dado así como la posición y el movimiento de todos los átomos del universo capaces de influenciarla, calcularía con una precisión infalible las acciones pasadas, presentes y futuras de la persona a quien este organismo pertenece, como se predice un fenómeno astronómico.”* (DI. pp.105-106 edición Sígueme.)

En este sentido Bergson muestra, que aún las teorías modernas que pretenden defender la libertad o el libre albedrío, asumen una determinación de orden físico, cuantitativo; en el que, o bien se prevé la acción a realizar asumiendo que ésta no puede ser de otra forma, o se concibe el acto libre como la elección de una acción entre otras posibles; todas previsible o incluso preexistentes, ajenas a la voluntad, dispuestas por causas exteriores a ella.

Esta pretensión de extender los criterios de la ciencia hacia otros terrenos de la vida humana como la ética es, desde el punto de vista de nuestro autor, uno de los problemas más graves del pensamiento moderno. Ya que ampliar toda la realidad al ámbito de las ciencias físicas, incluyendo la dimensión de la conciencia y su actuar, no deja lugar para una voluntad libre, negando además a la conciencia como lo que realmente es, como duración.

No obstante, el origen de este problema es el hecho de que la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento reales, haciendo una ilegítima traducción de lo inextenso en lo extenso, de la duración en el espacio.

Mediante el lenguaje matemático, particularmente geométrico, se representa y se comprende todo fenómeno. Como hemos visto, es el medio homogéneo que constituye el espacio en la dimensión de la vida práctica, el terreno que se presta mejor al lenguaje y a las exigencias de

---

<sup>9</sup> Cfr. Jacques Étienne, 'Bergson y la idea de causalidad' donde se realiza una análisis de la noción de causalidad a través del despliegue de la filosofía bergsoniana, p. 591: "Bergson intenta defender vigorosamente los derechos, según él desconocidos, de la vida psíquica. Fascinados por los éxitos de las ciencias de la naturaleza, numerosos psicólogos están persuadidos que su disciplina sólo accede a la dignidad de la ciencia en la medida que los acontecimientos psíquicos son expresados de manera cuantitativa; de la sensación remontan al excitante, el cual es cuantificable y se esfuerzan por encontrar en el mundo psíquico una correspondencia, igualmente cuantificable [...] La categoría de la cantidad no se encuentra en su lugar en el mundo de la conciencia. Cuando la conciencia se expresa en términos matemáticos, lejos de hacerle derecho, se regresa al mundo físico con el cual, cierto, ellos encuentran relaciones, pero al cual es irreductible."

la sociedad. Por ello, lo cualitativo se confunde con lo cuantitativo y la sucesión con la simultaneidad, tal como pasa en la psicofísica:

*"A decir verdad, la psicofísica no ha hecho más que formular con precisión y llevar a sus consecuencias extremas una concepción familiar al sentido común. Como hablamos antes que pensamos, como también los objetos exteriores, que son del dominio común, tienen para nosotros más importancia que los estados subjetivos por los que pasamos, tenemos el máximo interés en objetivar estos estados introduciendo en ellos, en la mayor medida posible, la representación de su causa exterior. Cuanto más aumenten nuestros conocimientos, más percibiremos la extensión detrás de lo intensivo y la cantidad detrás de la cualidad, y tenderemos a poner el primer término en el segundo, y a tratar nuestras sensaciones como magnitudes. La física, cuyo papel consiste precisamente en someter al cálculo la causa exterior de nuestros estados internos, se preocupa lo menos posible de estos estados mismos: sin cesar, y decididamente, los confunde con su causa." (DI, 49, 52.)*

Bergson critica a la psicofísica, porque ésta cree ver en los síntomas o efectos de los estados de la conciencia, a la conciencia misma y pretende medir estos estados, evaluar sus alcances, sus características e incluso prever estados futuros de esta conciencia. Pero esta inclinación de objetivar la vida interior también es propia del sentido común. En la vida cotidiana necesitamos explicarnos de alguna manera nuestras sensaciones, sentimientos e ideas. Por ello, constantemente creemos ver en nuestras características externas nuestro yo fundamental; aún cuando nos percibimos de una manera interior estamos habituados a identificarnos con la percepción de nosotros que nos refleja de la sociedad.

La psicofísica es una interpretación de lo cualitativo como cuantitativo y se propone medir las sensaciones comparándolas con las precedentes y siguientes. Para mostrar esto, Bergson, revisa investigaciones sobre el mecanismo de las sensaciones, como la de Delboeuf y la de Tannery, dando cuenta de la manera como percibimos la intensidad del calor. En estas y en otras teorías psicofísicas Bergson encuentra el mismo problema:

*"...Toda psicofísica está condenada por su mismo origen a caer en un círculo vicioso, pues el postulado teórico en el que reposa la condena a una verificación experimental, y ella no puede ser verificada experimentalmente más que si primero se admite su postulado. Es que no hay punto de contacto entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad. Se puede interpretar una por otra, erigir a una como equivalente de la otra; pero, tarde o temprano, al final o al comienzo, habrá que reconocer el carácter convencional de esta asimilación." (DI.p.57 edición Sígueme.)*

La psicofísica asume que los estados de conciencia cobran existencia en su representación, pero no hay manera de demostrar mediante su representación que estos pensamientos o sensaciones son experimentados por una conciencia. Es decir, la psicofísica proyecta en lo extenso lo inextenso, la percepción interior de la conciencia en su

representación, que a su vez se toma como su condición de posibilidad. La psicofísica se funda, entonces, en una petición de principio.

De nueva cuenta observamos que la crítica central que hace Bergson a la ciencia moderna, es que ésta haya espacializado el tiempo. Todo desarrollo científico, tiene como paradigma la matemática, sobre todo la geometría, e incluso la psicología hace sus investigaciones bajo estos preceptos.

Entonces el conocimiento de la realidad se convierte en el conocimiento de la suma de partes artificialmente detenidas y recompuestas. Por ello, Bergson señala que la ciencia moderna no opera sobre el tiempo real (propio de la vida) que es la duración sino a costa de eliminarla, congelando la duración en espacios de tiempo y deteniendo su movilidad en partes de movimiento recorrido.

Por esta razón Bergson dice que los pensadores modernos caen en la misma confusión que los antiguos eleatas, que creen ver en el movimiento una suma de inmovilidades, que quieren hacer espacio con tiempo. Para mostrar esto, Bergson retoma las clásicas paradojas de Zenón en las que se intenta ilustrar el planteamiento del problema del movimiento como algo imposible.

En el *Ensayo* Bergson recuerda la paradoja de Aquiles y la tortuga y lo expone de esta forma:

*"De esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil han nacido, a nuestro parecer, los sofismas de la escuela de Elea: porque el intervalo que separa dos puntos es divisible infinitamente, y si el movimiento estuviese compuesto de partes como las del intervalo mismo, jamás sería salvado el intervalo. Pero la verdad es que cada uno de los pasos de Aquiles es un acto simple, indivisible, y que después de un número dado de estos actos, Aquiles habrá sobrepasado a la tortuga. La ilusión de los eleatas proviene de identificar esta serie de actos indivisibles y sui generis con el espacio homogéneo que los sostiene. Como este espacio puede ser dividido y rehecho según una ley cualquiera, se creen autorizados a reconstruir el movimiento total de Aquiles, pero no ya con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: sustituyen en realidad a Aquiles persiguiendo a la tortuga por dos tortugas reguladas la una sobre la otra, dos tortugas que se condenan a hacer el mismo género de pasos o de actos simultáneos, pero de manera que no se alcancen jamás."*  
(DI, 75, 84)

La paradoja de Zenón, pretende demostrar la imposibilidad del movimiento. Básicamente lo que sostienen los eleatas es que un móvil no puede recorrer un tramo de longitud porque primero tendría que llegar a la mitad de éste y así, recorrer la mitad de la mitad hasta el infinito, de tal suerte, que no sería posible en realidad este recorrido aunque parezca para los sentidos que así es. De esta manera, la ventaja que le da Aquiles a la tortuga nunca podría ser franqueada. Es como si cada competidor se encontrara en su propia realidad

espacial sintiendo que corre.

Como se ha visto, para Bergson el origen de este error es precisamente la confusión entre el espacio recorrido y el acto por el que se recorre; y tanto los eleatas como los modernos, abordan este acto como si fuera una cosa mensurable, algo divisible, como lo es el espacio recorrido de un punto a otro por el corredor o por un móvil.<sup>10</sup>

Como en el caso de Kant, en la filosofía de Zenón de Elea, no existe la percepción del sentido interno, se hace caso omiso de la temporalidad interna de la conciencia y por lo tanto, de la temporalidad de la vida que es duración. Entonces si se niega el movimiento interior, de la misma se niega el movimiento evolutivo de la vida como creación constante y, como consecuencia, se niega también la posibilidad de la libertad.<sup>11</sup>

En suma, la ciencia moderna es para Bergson esencialmente, una teoría de la inmovilidad, aún cuando pretende estudiar el movimiento. Toda explicación científica está atravesada de una u otra forma por la categoría del espacio en la medida en que hace traducciones de lo inextenso en lo extenso, haciendo parecer la duración como suma de inmovilidades, como elementos que debido a su interacción, dan como resultado efectos determinados, comprensibles por sus causas específicas.

En la ciencia moderna hay una excesiva matematización, y esta perspectiva nos hace perder de vista el flujo de la vida que es aquello a lo cual sólo se puede acceder por la vía de la intuición. Según Bergson, basta con identificar el problema de la confusión del tiempo con el

---

<sup>10</sup> Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 84: "Los famosos argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento descansan precisamente en esta confusión entre el movimiento mismo y el espacio recorrido. Como el espacio es infinitamente divisible, como además se piensa el movimiento tendido a lo largo del espacio, claro es que la divisibilidad infinita del espacio se aplicará también al movimiento. Pero la verdad es que el movimiento en sí mismo es algo irreductible al espacio, y, por tanto algo simple e indivisible, algo radicalmente dinámico, sin que se pueda cortar, so pena de detenerlo, es decir, de anularlo. Pensar el movimiento desde fuera, como pensar la duración desde fuera, es pensar la inmovilidad, es pensar el espacio. La conciencia mirada, pues, a través de la forma bastarda y extensa del tiempo en general, se deshace en seguida en trozos sólidos, exteriores unos a otros, en eso que llamados estados de conciencia. La verdad es que la conciencia no tiene esos estados. Ya hasta la misma palabra nos avisa de la incorrección. Estado es un participio pasado. La conciencia, empero, prolonga el pasado en el presente; no es algo que ha sido, sino algo que está siendo, un flujo constante en donde no hay modo de distinguir trozos y partes exteriores, a no ser que, congelado el río, cese de correr y se quiebre el hielo en trozos separados."

<sup>11</sup> Cfr. Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 234: "Como el bergsonismo en general se piensa bergsonianamente y como se demuestra el movimiento andando, así la libertad se encuentra probándola, es decir, decidiendo, sin traducciones ni transposiciones de ninguna clase; el acto, al expresarse en su propia lengua, presupone siempre la libertad; al igual que la intuición toma al tiempo temporalmente, es en la opción gratuita que la voluntad se confiesa 'automotiva'. Las aporías gordianas y el escrúpulo de Zenón son fracturados en su conjunto por la espontaneidad atenta de una apuesta que es libertad. En lugar de prever indirectamente un libre arbitrio problemático, Bergson se instala de golpe y de manera simple en la evidencia de lo inmediato".

espacio para poder emprender un camino de regreso a la vida, para reencontrarnos con este *yo* que dura y que no es otra cosa que ese flujo vital, que es por naturaleza libre.

### **3. La cuestión del planteamiento del problema de la libertad**

Como hemos podido apreciar, la cuestión del planteamiento del problema de la libertad a grosso modo, presenta dos opciones: la de un mecanicismo determinista, en el cual está incluida la psicofísica; o bien, la de un dinamismo vitalista.

En el primer caso, Bergson se propone mostrar la concepción de la libertad mecanicista, que se encuentra en la base de toda teoría moderna sobre la voluntad humana. La libertad, desde esta perspectiva, es el resultado de una serie de combinaciones de elementos que configuran la conciencia, y estos elementos están regidos por las leyes de la materia, de tal suerte que los actos de esta conciencia, aunque parezcan contingentes o libres son en consecuencia, necesarios. En esta concepción de la libertad se asume como realidad fundamental las leyes que gobiernan los fenómenos físicos y no a los fenómenos en sí mismos.

Señala Bergson, que esta concepción mecanicista que resulta en un determinismo físico de la realidad, implica también un determinismo de orden psicológico. Así toda investigación psicológica y (diríamos también) ética, está hecha en el entendido de las regularidades y principios de la materia; así, las acciones humanas se explican en términos de interacción moleculares en el cerebro que dan como resultado sensaciones, sentimientos o ideas cuyo telón de fondo es el sistema nervioso:

*“...y los movimientos moleculares cuyo teatro es el sistema nervioso, componiéndose entre sí o con otros, darán a menudo como resultado una reacción de nuestro organismo sobre el mundo circundante: de ahí los movimientos reflejos, de ahí también las acciones llamadas libres y voluntarias.”* (DI, p. 105 edición Sígueme).

Es de esta manera que el determinismo mecanicista explica la libertad, pero para Bergson, esto es solamente una traducción de una reacción, de un reflejo, como voluntad. En otras palabras, el determinismo apela a los mecanismos de las leyes físicas para dar cuenta de aquello que es irreductible a la materia, despliega lo inextenso en el medio homogéneo de la extensión, haciendo creer que la ésta es la realidad de la conciencia.

Nos encontramos nuevamente con el problema de la confusión del *yo* profundo con el *yo* social. Como se acaba de mencionar, el determinismo identifica como la realidad a la representación de la vida interior. Por una parte, toma por reales los síntomas físicos

de un estado de conciencia y por otra, entiende las acciones humanas como efecto de estas causas de orden físico. Se toma entonces la vida de la conciencia como un cúmulo de estados diferenciado que se desarrollan en una multiplicidad numérica; donde se confunde la cantidad de las causas con la cualidad de los efectos. A propósito de las sensaciones Bergson expone un ejemplo:

*"Asociamos entonces a una cierta cualidad del efecto la idea de una cierta cantidad de la causa; y finalmente, como ocurre con toda percepción adquirida, ponemos la idea en la sensación, la cantidad de la causa en la cualidad del efecto. En ese preciso momento, la intensidad, que no era más que un cierto matiz o cualidad de la sensación, se convierte en una magnitud. Nos daremos cuenta fácilmente de este proceso si disponemos de un alfiler, por ejemplo, en la mano derecha, y nos pinchamos con él cada vez más profundamente la mano izquierda. Se sentirá primero como un cosquilleo, luego un contacto al que sucede un pinchazo, en seguida un dolor localizado en un punto, y por último una irradiación de este dolor en la zona circundante. Y cuanto más reflexionemos, más nos daremos cuenta que lo que ahí se produce son unas veces sensaciones cualitativamente distintas, otras veces variedades de una misma especie." (DI, 31, 31.)*

Debido a esta confusión de la cualidad con la cantidad y de lo inextenso con lo extenso, es que estamos acostumbrados a pensar que cuando tenemos una sensación, en este caso de dolor, éste es mayor o menor en relación con su causa. Sin embargo, dice nuestro autor, si lo vemos detenidamente, las sensaciones al ser estados psicológicos, son progresiones que van irradiando, comprometiendo un mayor número de "partes" del cuerpo. En el caso del alfiler pinchando la mano, sentimos que el dolor es mayor a medida que el alfiler penetra más y esto es así porque se ven involucradas más partes del cuerpo, no porque el dolor en sí crezca. Es decir, mientras más cantidad de músculos, nervios, huesos, etc., estén afectados el dolor parecerá más intenso, pero en realidad, dice Bergson, este dolor cambia de naturaleza, no de cantidad. Las sensaciones se van desarrollando como complejidad creciente y van tomando diferentes matices.

Las sensaciones, así como los sentimientos e ideas, según Bergson, son tratados como cosas y no como movimiento, como duración. Lo que obtenemos de tal concepción es una imagen de la experiencia de la conciencia en términos matemáticos, ya sea como cantidad de espacio o bien como cantidad de tiempo espacializado, olvidando que el *yo* profundo es duración, es movimiento vital.

Bergson afirma, de esta manera, que los sentimientos, las sensaciones y todo elemento de la conciencia es lo mismo que un ser vivo y hay que recordar que en la dimensión de la vida no se admite ningún cambio de grado. Los cambios, más bien, son siempre

cualitativos, sin embargo, pasamos por alto esta naturaleza cualitativa de la conciencia al tomar por auténtico el yo simbólico que mejor responde a las exigencias de la vida social en lo cotidiano:

*"Ciertamente, la conciencia pura no percibe el tiempo bajo forma de una suma de unidades de duración; abandonada a sí misma, no tiene ningún medio, ninguna razón incluso para medir el tiempo, pero un sentimiento que durase un número de días dos veces menor, por ejemplo, no sería ya para ella el mismo sentimiento: faltarían a este estado de conciencia una multitud de elementos que han venido a enriquecer y a modificar su naturaleza. Es verdad que, cuando damos a este sentimiento un cierto nombre, cuando lo tratamos como a una cosa, creemos poder disminuir su duración en la mitad, por ejemplo, y también en la mitad de la duración de todo el resto de nuestra historia; esto, parece, sería siempre la misma existencia a escala reducida. Mas olvidamos entonces que los estados de conciencia son progresos y no cosas, y que si los designamos a cada uno por una sola palabra es para mayor facilidad del lenguaje; que viven y que, por eso mismo, cambian sin cesar; que, por consiguiente, no se sabría restarles momento alguno sin privarles de alguna impresión para modificar así la cualidad."* (DI, 28, 147).

Como se puede observar, para Bergson, el ámbito de la conciencia es el ámbito de la vida misma. Cada estado psicológico vive, se va creando nuevo a cada instante, conserva el pasado en el presente, va progresando, anunciando una tendencia hacia el futuro, de tal suerte que, nuestros sentimientos no son cosas que podríamos medir en términos de mayor o menor intensidad.

Sin embargo, debido a que nuestro lenguaje y nuestro pensamiento están hechos sobre la base de la estructura representacional, cuando designamos a un sentimiento con un nombre lo etiquetamos y lo medimos, diciendo por ejemplo que algo me duele mucho más hoy que ayer o que me duele la mitad de lo que me dolía hace dos días. En cambio, desde la perspectiva del vitalismo ni los sentimientos, ni las sensaciones son cosas, sino *progresos* que no cambian en cantidad, sino en naturaleza. De esta manera el dolor que siento hoy y el que sentí hace dos días son diferentes, sus cualidades cambiaron, no hay un aumento o disminución de la misma sensación, sino una multiplicidad cualitativa.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 77, "Pero, además, cuando decimos que una sensación aumenta, siempre tenemos más o menos presente en la conciencia la causa material productora de esa sensación. Esa causa material sí podemos evaluarla y determinar su cantidad. Más como esa causa está enlazada con mi sensación en relación de causa a efecto, sucumbo a la invencible tentación de aplicar a la sensación las mismas evaluaciones matemáticas que aplico a su causa material. Así, inconscientemente, introduzco en mi visión de mi mismo una idea previa, un concepto preconcebido de magnitud. Pero ese concepto de magnitud pertenece a la física y es aplicable a la materia, no al espíritu, no al estado de conciencia."



Solamente, identificando y resolviendo de alguna manera el reemplazo del *yo* social (lo extenso) por el *yo* profundo (lo inextenso y vital), es que se puede situar en su justa dimensión el problema de la libertad. Es condición de posibilidad de una teoría de la libertad dinámica, el hecho de comprender que la libertad es una consecuencia natural de la vida. Es decir, una teoría dinamista de la libertad es posible solamente si somos capaces de volver los ojos a nosotros mismos y reconocer nuestro *yo* profundo, nuestro *yo* vivo y libre, purificado de símbolos y groseras representaciones. A este respecto dice Bergson:

*"Se forma aquí, en el seno mismo del yo fundamental, un yo parásito que continuamente minará el terreno al otro. Son muchos los que viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se convertiría en persuasión si el yo todo entero se la asimilase; la pasión, incluso repentina, no presentaría ya el mismo carácter fatal si aquel reflejase en ella, al igual que en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si nos comunicase tan sólo ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues es del alma entera, en efecto, de donde proviene la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental la serie dinámica de la cual se refiere."* (DI, 110, 125).

Vemos que para Bergson, la posibilidad del acto libre depende de que nuestros sentimientos e ideas provengan del *yo* fundamental y no de su parásita representación. Incluso si nuestras pasiones más arrebatadas provienen del genuino *yo* fundamental, ésta sería una decisión libre, que no puede ser afectado por ningún tipo de determinación exterior. La libertad de pensamiento y de acción, desde una perspectiva mecanicista, está determinada por la sociedad en la medida en que actuamos creyendo que el *yo* social es el auténtico. Sin embargo, una acción o un pensamiento verdaderamente libre será aquel que es resultado del *yo* que dura, en cuyo movimiento se recrea con la totalidad y complejidad de su historia.

Recordemos que en la vida no hay vuelta atrás, la duración es la movilidad cualitativa de lo vivo; por ello, es que cada pensamiento o acción de una conciencia, aunque va cambiando de naturaleza, es el resultado de una configuración vital que conserva el pasado. Al mismo tiempo que una conciencia se actualiza, contiene más virtualidades que le permiten ir tomando nuevas cualidades

---

De igual modo, Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 203: "La crítica de la noción de intensidad en el *Ensayo sobre los datos inmediatos* es ya sobre este punto esclarecedora. El sentido común mecanicista pretende que un dolor que se intensifica va realmente de menos a más y de poco a mucho; éste se inflaría, por así decir, o se contraería en el espacio. El análisis psicológico demuestra, al contrario, que nuestras sensaciones no se transforman en cantidad, sino en cualidad: nuestras sensaciones se modulan sin cambiar en magnitud."

Todo lo vivo tiene un mecanismo de memoria mediante el cual conserva el pasado en la creación de lo nuevo. En este sentido la acción libre no es una elección entre varias acciones posibles, como sostienen los defensores del libre albedrío, pero tampoco es la única acción posible como consecuencia del conocimiento de una serie de causas previas o motivos, según el determinismo asociacionista, sino es la acción que lleva a cabo un *yo* auténtico, una conciencia que actualiza la totalidad de su ser en ese sólo acto.<sup>13</sup>

Pero como señala Bergson, hay una obsesión por el espacio que nos hace ciegos a la realidad de la vida, a nuestro propio yo. En el pensamiento moderno hay una excesiva matematización aún en la reflexión sobre lo humano, asumiendo que la voluntad humana es susceptible de representación y por lo tanto es perfectamente medible y predecible:

*"E incluso aunque no se construya sobre el papel una figura geométrica, se piensa en ella involuntariamente, casi inconscientemente, desde el momento que se distinguen en el acto libre varias fases sucesivas, representación de los motivos opuestos, duda y elección -disimulando así el simbolismo geométrico bajo una especie de cristalización verbal-. Ahora bien, es fácil ver que esta concepción verdaderamente mecanicista de la libertad concluye, por una lógica natural, en el más inflexible determinismo [...] En resumen, defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer preceder la acción de una especie de oscilación mecánica entre los puntos X e Y. Si opto por X, los primeros me dirán: has dudado, deliberado, pues Y era posible. Los otros responderán: has escogido X, pues tenías alguna razón para hacerlo, y cuando se declara Y igualmente posible, se olvida esa razón [...]" (DI, 116, 133.)*

Así, Bergson ve en el planteamiento moderno del problema de la libertad, un mecanicismo que desemboca en un determinismo absoluto. El plantear las posibilidades de elección libre de una conciencia como un problema matemático que entrega de antemano las variables a considerar, preestablece y prevé toda posible elección, entonces ¿dónde queda la libertad?

La crítica que hace nuestro autor a las concepciones mecanicistas de la libertad es el hecho de que ven a la conciencia como un agregado de estados psicológicos a los que les dan un nombre, una definición que les permite reconstruir artificialmente una personalidad y explicar con esto sus acciones. El determinismo se queda con la representación lingüística de los estados de conciencia, conservan lo más impersonal y explican con la misma

---

<sup>13</sup> Cfr. Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 91: "Por otro lado, entre más la conciencia se retira de las profundidades del mundo para dirigirse a la naturaleza [en sentido kantiano] y el espacio, más ella es capaz -como lo muestra la astronomía- de previsión, de proyección, de predicción, y al mismo tiempo se aleja más de la personalidad. El mayor error de los partidarios del determinismo y de aquellos del [falso] libre albedrío, consiste en confundir mundo y naturaleza, o más bien en confundir la dirección del mundo y la de la naturaleza, y en sustituir la personalidad por el sujeto anónimo. Ahora bien, es claro que el sujeto y la personalidad pertenecen a órdenes distintos".

representación estados de diferentes conciencias: el determinismo objetiva el sujeto, hace del *yo* un objeto.

En cambio, para Bergson y su concepción dinamista de la libertad, el acto libre es aquel acto vital, en el que ese *yo* se expresa por entero, y que en definitiva, no podría ser otro porque de ser así, no sería la acción de esa conciencia. Cuando la vida hecha conciencia actúa, sus acciones son de naturaleza libre:

*"Porque la acción cumplida no expresa ya entonces tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar: responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra experiencia pasada [...] Es en las circunstancias solemnes, si se trata de la opinión que hemos de ofrecer a los demás y sobre todo a nosotros mismos, cuando escogemos a despecho de lo que se ha convenido en llamar un motivo; y esta ausencia de toda razón tangible es tanto más sorprendente cuanto que somos más profundamente libres."* (DI, 112, 128)

Y más adelante señala:

*"Nos acercaremos más a la realidad conviniendo en designar por los signos invariables X e Y, no estas tendencias o estados mismos, ya que cambian sin cesar, sino las dos direcciones diferentes que nuestra imaginación les asigna para una mayor facilidad del lenguaje. Quedará claro, por lo demás, que se trata de representaciones simbólicas y que, en realidad, no hay dos tendencias, ni incluso dos direcciones, sino más bien un yo que vive y se desenvuelve por el efecto de sus mismas vacilaciones hasta que la acción libre se desgaja a la manera de un fruto en sazón."* (DI, 114, 130 y 116, 133.)

La acción auténticamente libre, proviene de nuestro *yo* profundo, retoma la totalidad de nuestra experiencia, la trae a cuentas y la hace "hablar" con una espontaneidad honesta y conmovedora. Se trata de una acción creativa (creadora) en el sentido en que los supuestos motivos o causas ni siquiera son evidentes. Las acciones libres surgen de la vida misma y por ello, en la medida en que son determinaciones voluntarias, son de alguna manera un tanto incomprensibles, o mejor dicho, inexplicables. El acto libre, para aclarar la idea anterior, es un golpe de vida, una duración y, a esta dimensión, sólo se puede acceder por vía de la intuición y no mediante la inteligencia representacional que hace un esquema para discernir entre opciones.

Para Bergson la elección libre no puede ser representada para su análisis, esto sería asumir que algo de naturaleza temporal –que dura- pueda ser inmovilizado en signos, lo cual, de nueva cuenta, implica la confusión entre lo sucesivo y lo simultáneo, entre el espacio y el tiempo. Este desplazamiento desde lo interior hacía lo exterior pasa inadvertido por el ser humano, que muchas veces llega al fin de su vida sin darse cuenta de su naturaleza libre. La

verdadera acción libre requiere de un esfuerzo de introspección, de autoconocimiento.

En suma, el problema de la libertad, tal como es presentado por los pensadores modernos, es para Bergson un pseudo problema<sup>14</sup> cuyo origen es el malentendido entre el tiempo y el espacio, confusión equivalente a la que tuvieron los antiguos acerca del movimiento y el móvil:

*“Es que se pasa por grados insensibles de la duración concreta, cuyos elementos se penetran, a la duración simbólica, cuyos elementos se yuxtaponen, y de la actividad libre, por consiguiente, al automatismo consciente. Es que, si somos libres todas las veces que queremos entrar en nosotros mismos, raramente nos acontece el quererlo. Es en fin que, incluso en los casos en que la acción se cumple libremente, no se sabría razonar sobre ella sin desplegar sus condiciones en el espacio, exteriormente unas a otras, y no ya en la pura duración. El problema de la libertad nació pues de un malentendido: ha sido para los modernos lo que fueron, para los antiguos, los sofismas de la escuela de Elea, y como estos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad.” (DI, 156, 180.)*

Esta confusión, como hemos visto, se explica porque nuestra inteligencia está hecha para la vida práctica, para la vida social. A nuestro yo fundamental se le exige constantemente “salir” hacia el orden espacial para poder resolver las necesidades básicas e interactuar con los demás. En la Modernidad, este malentendido fue llevado al extremo por el mecanicismo, por las filosofías cartesianas e incluso por Kant. La universalización del científicismo, cuyos paradigmas centrales son la máquina y la matemática, se expandió al terreno de la moral y al terreno de la vida misma. Por ello, para mostrar la naturaleza vital de la libertad, Bergson lleva a cabo un diagnóstico crítico del pensamiento moderno, que ha dado origen al problema sobre este fundamental tema.

#### **4. Bergson y la noción de libertad**

Lo primero que Bergson quiere poner en relieve, al desenmascarar las concepciones modernas de la libertad, es demostrar que se trata de un falso problema y hacernos ver que si se plantea este tema en su justa dimensión, la libertad tiene que ser concebida como una experiencia psicológica de la conciencia y no como un problema moral. Por

---

<sup>14</sup> Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 106: “Los problemas metafísicos, ciertos problemas metafísicos son insolubles, porque se ha querido realizar lo imposible: se ha querido detener una corriente, solidificar un proceso; en vez de penetrar dentro del objeto mismo para adquirir de él una intuición integral, se ha permanecido fuera y se ha tomado una visión externa, un cliché que de antemano puede predecirse ha de ser falso. Así ocurre en el problema de la libertad del hombre. Deterministas por un lado, partidarios de la libertad por otro, ambos adversarios convienen en un proceder común en querer *reconstruir* y no revivir la acción humana. Pero si en vez de buscar la libertad o la determinación en el acto humano ya hecho, la buscásemos en el acto humano haciéndose, veríamos quizá desaparecer en cierta manera hasta el problema mismo.”

esta razón, la libertad es el tema central de el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, ya que la libre voluntad la ejerce un *yo* profundo que se percibe de manera interior, de forma inmediata y directa.

En este libro, Bergson no aborda el tema de la libertad como si fuese un problema propio de un tratado de moral. Lejos de esto, lo que hace es mostrar que la libertad no es un problema pero que ha sido considerado así debido a que el pensamiento moderno se ha obsesionado con la noción del espacio y ha hecho de la matemática, y de todo lenguaje verbal y escrito, el molde sobre el cual se construye la realidad.<sup>15</sup>

Por esta razón, es que Bergson dice en el prefacio a esta obra, que el problema de la libertad le es común tanto a la psicología como a la metafísica.

Según Bergson, esta confusión que está en la base de todos los planteamientos sobre la libertad, presenta las mismas características que el origen del problema del movimiento y del cambio, desde los tiempos de Zenón de Elea. Es lo mismo confundir el movimiento con el móvil que recorre un tramo, que reemplazar el *yo* profundo con el *yo* social, la vida con lo inerte, la libre voluntad con la posibilidad de una elección de entre diferentes opciones o con un determinismo total. Como se ha advertido desde el principio, el origen de estos problemas de orden filosófico se encuentra en la confusión del tiempo con el espacio. De ahí que sea fundamental en la filosofía bergsoniana su planteamiento sobre la duración. La duración es la verdadera temporalidad de la realidad, es la temporalidad de la vida que a cada momento se resuelve como una creación imprevisible debido a su carácter absolutamente dinámico.

Aunque en el *Ensayo* no llega a desarrollar propiamente su concepción de la vida, como más adelante lo hace en *La evolución creadora*, Bergson nos muestra que la duración es la temporalidad de la conciencia humana, de la misma forma que es la temporalidad de la vida. Por ello mediante la experiencia de la vida interna, es que podemos llegar a introducirnos en la duración del impulso vital.

De hecho, para reconocer esta vida en su carácter más profundo, es necesario, en cierta forma, violentar nuestros hábitos de pensamiento, que como hemos visto, desarrollamos para satisfacer las exigencias de nuestra condición social y nuestras

---

<sup>15</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 43: "Negar la libertad, es confundir el tiempo con el espacio, es rechazar la duración en beneficio del tiempo homogéneo. El problema de la libertad se desvanece ante una aproximación correcta de la conciencia individual; una comprensión justa de la vida psicológica del yo que fluye, muestra la libertad como un dato inmediato de la conciencia. Pero, al mismo tiempo, Bergson muestra que esta libertad no es traducible a ningún concepto filosófico, a ningún lenguaje

necesidades de tipo práctico. En este sentido, la inteligencia no es el camino que nos conduce a la libertad, por el contrario, nos lleva a su planeamiento representacional, exterioriza la experiencia interior esquematizándola. Analizar una experiencia psicológica, significa quitarle lo que tiene de particular, y al definirla, la hace impersonal y se cree que se le puede dar esta misma definición a otro estado de conciencia en la que nos parece encontrar las mismas características.

Sin embargo, una experiencia humana es absolutamente irrepetible, como la vida misma. Porque la experiencia de la conciencia al ser parte del flujo vital, está viva, progresa, se multiplica cualitativamente, va tomando diversas coloraciones, dice Bergson, va cambiando de naturaleza hasta resultar, en el mejor de los casos, en una acción libre.

*“En vano se argüirá que, si no hay dos estados profundos del alma que sean semejantes, el análisis podrá discernir en el seno de estos estados diferentes elementos estables, susceptibles de compararse entre sí. Esto sería olvidar que los elementos psicológicos, incluso los más simples, tienen su personalidad y su vida propia, y el mismo sentimiento, sólo porque se repite, es un sentimiento nuevo.”* (DI, 132, 151.)

Así, todo estado de la conciencia o del alma, como dice nuestro autor, en tanto que tiene vida propia no puede repetirse o ser igual a otro, ni siquiera a sí mismo una vez que ha progresado. Aún cuando nos parezca que volvemos a tener un mismo sentimiento una y otra vez, en cada ocasión es siempre nuevo, tiene algo diferente pero al mismo tiempo conserva algo del pasado, por lo cual, lo reconocemos.

Ahora bien, si cada elemento psicológico tiene vida propia en el sentido en que son elementos de un sistema vivo y vemos que cada elemento contiene en sí mismo al sistema, entonces podemos decir que la conciencia humana es la conciencia de la vida. Y como hemos visto, la temporalidad propia de la conciencia, así como de la vida, es duración, entonces, el acto de una conciencia que se va desplegando, que se va, efectivamente actualizando, se resuelvan en un acto libre.<sup>16</sup> En este sentido es que decimos que la vida es creación constante y, la libertad, por lo tanto, es un resultado natural de este permanente y

---

<sup>16</sup> Cfr. Frédéric Worms, 'La concepción bergsoniana del tiempo', *Philosophie*, p. 80: "El tercer capítulo de *El ensayo*, que trata sobre la libertad, puede presentarse como la simple consecuencia del anterior, tanto si se toman en cuenta los análisis más profundos de la acción y de la creación, como aquellos de la voluntad. Es libre el acto que actualiza la sola duración de la persona: no aquel que encara un fin o 'realiza' un posible o un motivo exterior, sea este racional y universal, sino aquel que se 'desprende' por un proceso continuo de intención y de esfuerzo, de una duda y un progreso en el tiempo. En este sentido, sólo el acto libre abre verdaderamente un futuro, en el momento mismo donde éste se completa, y jamás en su anticipación. Todos los otros actos se mantienen en el instante de la representación, no producen nada nuevo."

dinámico flujo vital.

A diferencia de todo determinismo, la concepción bergsoniana de la libertad insiste en que ésta no es el resultado de una serie de deliberaciones racionales sino que es una experiencia:

*"Pero el determinista, incluso cuando se abstiene considerar como fuerzas las emociones graves o los estados profundos del alma, los distingue, sin embargo, unos de otros y llega así a una concepción mecanicista del yo. Nos mostrará este yo oscilando entre dos sentimientos contrarios, yendo de aquí para allá y optando por fin por uno de ellos. El yo y los sentimientos que lo agitan se encuentran de esta manera asimilados a cosas bien definidas, que permanecen idénticas a sí mismas durante todo el curso de la operación. Pero si es siempre el mismo yo el que delibera y si los dos sentimientos contrarios que le conmueven no cambian ya, ¿cómo se decidirá jamás el yo, en virtud incluso de este principio de la causalidad que invoca el determinismo? [...] Verá entonces, de un lado un yo siempre idéntico a sí mismo, y del otro sentimientos contrarios, no menos invariables, que se los disputan; la victoria corresponderá necesariamente al más fuerte [...] La verdad es que el yo, sólo por haber experimentado el primer sentimiento, ha cambiado ya un poco cuando el segundo sobreviene: en todos los momentos de la deliberación, el yo se modifica y modifica también, por consiguiente, los dos sentimientos que le agitan. Se forma así una serie dinámica de estados que se penetran, se refuerzan unos a otros y terminan concluyendo en un acto libre por una evolución natural." (DI, 113, 128.)*

Bergson muestra en el *Ensayo* que, a pesar de que no se lo proponen, los defensores de la libertad al asumir una concepción mecanicista del yo, hacen desembocar su defensa de la libertad en una postura del mismo corte. Lo que hacen los deterministas, es plantear frente a la conciencia sentimientos contrarios de entre los cuales debe elegir, como si estos sentimientos fueran ajenos a ella. Como si fueran cosas de las cuales se puede hacer una elección objetiva, sin tomar en cuenta que, por el simple hecho de tratarse de sentimientos son propios de la conciencia y ésta, como los sentimientos mismos, no son cosas estáticas sino un flujo dinámico en el que cada sentimiento o pensamiento se está interpenetrando con los demás. La conciencia es este impulso vital que en la medida en que evoluciona es libre y, llega a su mejor expresión de libertad, cuando la totalidad de dicha conciencia brota en su infinita vitalidad.

La experiencia de cada conciencia es única y es imprevisible porque se va configurando a cada momento tal como todo lo vivo lo hace. No se puede detener esta experiencia ni se pueden retener sus elementos sin que pierdan su vitalidad. Así, debido a la naturaleza vital de la experiencia psicológica, la libertad no sólo es posible, sino necesaria. No en los términos de la necesidad causal sino como una característica orgánica del gran flujo de vida que florece en cada conciencia con una imprevisible, singular y original forma de ser y de actuar:

*"Sin duda, mi estado actual se explica por lo que había en mí y por lo que actuaba en*

*mi hace un poco. No encontraría otros elementos en el análisis. Pero una inteligencia, incluso sobrehumana, no hubiese podido prever la forma simple, indivisible, que da a estos elementos completamente abstractos su organización concreta. Porque prever consiste en proyectar en el porvenir lo que se ha percibido en el pasado, o en representarse para más tarde una nueva ensambladura, en otro orden, de los elementos percibidos. Pero lo que no se ha percibido nunca y lo que es al mismo tiempo simple, resulta necesariamente imprevisible. Ahora bien, tal es el caso de cada uno de nuestros estados, considerado como un momento de una historia que se desarrolla: es simple, y no puede haber sido percibido ya, puesto que concentra en su indivisibilidad todo lo percibido junto con lo que, además, le añade al presente. Es un momento original de una no menos original historia.” (EC, 499, 6.)*

El estado actual de cada conciencia es el resultado de su historia en su constante progreso, y debido a este constante e indivisible movimiento progresivo, es que resulta imposible prever estados de conciencia a futuro. No puede ser determinada una historia únicamente por las percepciones que se tienen del pasado en cada estado, tampoco hay manera de adelantarnos al presente (que nunca antes se ha percibido) ya que contribuye a la creación de cada nuevo estado. Sin embargo, no hay que olvidar, que en la conciencia que se actualiza y va dando resultados novedosos, coexisten interpenetrándose, todas sus experiencias previas mediante la memoria, de tal suerte, que sólo se resolverá en acto libre, aquel en el que todas estos elementos indiferenciados de la conciencia se manifiesten.<sup>17</sup>

En este sentido vemos que la antropología bergsoniana concibe al humano como un ser único, irrepetible, incomparable incluso con otras personas; por eso, su carácter libre está garantizado.

Las acciones de cada persona son el producto de su particular historia, de su manera peculiar de experimentar cada vivencia. De esta manera, en la medida en que una persona vuelve los ojos a su yo profundo, expresará libremente su singular vitalidad:

*“Más si por el contrario, [se] toma estos estados psicológicos con la coloración particular que revisten en una persona determinada y que viene a cada uno del reflejo de todos lo demás, entonces justamente no hay necesidad de asociar varios estados de conciencia para reconstruir la persona: ella está toda entera en uno solo de éstos, con tal que se sepa escogerlo. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, ya que sólo el yo habrá sido su autor, visto que aquella expresa el yo todo entero.” (DI, 109, 124.)*

El acto libre para Bergson, es aquel en el que se expresa la personalidad entera del yo

---

<sup>17</sup> Michel Jouhaud, 'Bergson y la creación de sí para sí', p. 203, respecto a la emergencia de una conciencia que actualiza su forma: "Condensación del presente por una memoria que no olvida nada, renovación constante de la forma de esta experiencia acumulada, porque el pasado vivido no se agrega numéricamente, sino la penetra y la colorea toda entera; es así que se debe representar la existencia en la duración, que coincide con la autocreación."



fundamental que lo ejerce. En este caso no hay determinaciones exteriores, no hay influencia de otras personas o de situaciones externas. Es el *yo* profundo quien se manifiesta plenamente.

Vemos que para Bergson la libertad es algo propio del individuo, cada persona manifiesta su carácter libre en la medida en que todo su ser se expresa y se modifica en las acciones que lleva a cabo. La libertad bergsoniana se cumple en el caso de que haya un registro perfecto entre el alma que actúa y la acción realizada. Cuando las acciones de una persona expresan su peculiar personalidad, de tal suerte que se puede saber que nadie más lo pudo haber hecho así, es cuando más libre se es.<sup>18</sup>

El acto libre de Bergson, a diferencia de la libertad de los deterministas, es un acto liberador, porque hay una correspondencia directa entre la persona que la ejerce y la acción que surge desde el interior de su alma para manifestarse en toda su complejidad y por lo tanto en toda su originalidad.

La concepción dinamista de la libertad que Bergson opone a las de los deterministas, es una vuelta al individuo y una apuesta a recuperar la experiencia particular de cada ser humano. Defiende la naturaleza original y única del sujeto vivo, en contraste con su objetivación que es su representación, esto es, la personalidad que refracta la sociedad de cada individuo y la homogenización de sus experiencias personales como si fueran cosas medibles, repetibles, incluso definibles mediante la inteligencia.

Vemos que en *El ensayo*, Bergson de ninguna manera hace planteamientos de orden ético, sin embargo, sienta las bases para desarrollar más adelante una reflexión en este sentido en su última obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932).

Hacia al final de *El Ensayo*, Bergson dice:

*"Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad. Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que él cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa, pero no un progreso; se descompone la extensión, pero no la duración. O bien, aunque nos obstinemos en analizarla, se transforma inconscientemente el progreso en cosa y la duración en extensión. Sólo porque se pretende descomponer el tiempo concreto, se desenvuelven sus momentos en el espacio homogéneo; en lugar del hecho que se cumple, se introduce el hecho cumplido, y como se ha comenzado por congelar en cierto modo la actividad del yo, se ve resolverse la espontaneidad en inercia y la libertad en necesidad. Es por lo que toda definición de la libertad dará la razón al determinismo."* (DI, 143, 165.)

---

<sup>18</sup> Asimismo, Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 94: "La verdadera revolución copernicana en filosofía, admitiendo que la filosofía no sea solamente un saber que se añade a las ciencias, consistiría en retornar de la astronomía a la conciencia como saber del sentido interno. No es fuera de nosotros que se encuentra la libertad, sino más bien en nosotros mismos. No tenemos que leer en la astronomía nuestra verdad y menos en ella elegir el método para conocernos. Nosotros somos a la vez el *telos* y el *arché*, la verdad y el camino, el fin y el método".

Vemos con toda claridad, la noción bergsoniana de la libertad: somos libres en la medida en que nuestras acciones dan cuenta de nuestra vida en toda su complejidad.

En suma, la libertad no puede ser definida en términos positivos, no puede ser analizada, ya que es pura espontaneidad vital. La libertad, luego entonces, no es una cuestión de tomar decisiones en la vida, es más bien una consecuencia natural de la vida. El acto libre se lleva a cabo en la duración, es decir, en el tiempo que está transcurriendo y no en el ya transcurrido, o sea, en su representación espacial. Por esta razón dice Bergson que la libertad es, antes que nada, una experiencia espontánea e irrepetible.

## CAPÍTULO II

### Sociedad cerrada y sociedad abierta

*“Cuando [la ciudad celeste] haya llegado a este su destino [la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía en Dios] ya no vivirá una vida mortal, sino absoluta y ciertamente vital. Su cuerpo no será ya un cuerpo animal, que por sufrir corrupción es lastre del alma, sino un cuerpo espiritual, libre de toda necesidad, sumiso por completo a la voluntad. En su caminar según la fe por país extranjero tiene ya esta paz, y guiada por la fe vive la justicia cuando todas sus acciones para con Dios y el prójimo las ordena al logro de aquella paz, ya que la vida ciudadana es, por supuesto, una vida social.”*

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*.

#### 1. Cuando la vida parece detenerse: lo cerrado

En el marco de las ideas expuestas en el capítulo anterior, la libertad bergsoniana no sólo es posible sino que es una condición propia de la naturaleza humana, aunque no podamos decir lo mismo de la naturaleza en general. Por el contrario, en la medida en que el ser humano se “separa” de la naturaleza o su medio, su conciencia está en condiciones de identificar y asumir su verdadero *yo* y, por lo tanto, de salir de los esquemas de las sociedades humanas así como de la necesidad y teleología propia de los ciclos y sociedades naturales (animales o vegetales).

Hay que recordar que para Bergson, los seres humanos somos el desarrollo más acabado de la evolución y que ésta ha tomado diversos caminos, ha formado diferentes especies, tipos de vida y organizaciones, que no son diferentes entre sí en relación de grados o niveles de evolución, sino que son caminos divergentes: las especies presentan una diferencia de naturaleza.

La vida, sin embargo, conserva ciertas formas de operar en común, siendo indiscutible, por ejemplo, que toda sociedad implica organización y ésta a su vez, reglas o leyes. Así, hablar de libertad en el ser humano individual, inevitablemente nos lleva a preguntarnos sobre el tipo de organización social en que se pueden establecer sujetos libres.

En este punto es importante recordar también, que como muestra Bergson, el hábito en los seres humanos es lo mismo que el instinto en los animales y que las sociedades humanas tienden a buscar el bien de la organización olvidando las voluntades

individuales. Por ello es, que la vida social exige, de alguna manera, que los individuos se formen sobre la base de las necesidades de la vida práctica, aún a costa de los intereses más genuinos y originales que cada personalidad pueda tener.

Ahora bien, para comprender el estudio que Bergson lleva a cabo sobre las sociedades y la libertad, es importante tener en cuenta, en un primer momento, el planteamiento que nuestro autor hace acerca de las diversas direcciones que va tomando la vida en el proceso de evolución y su relación con la forma material o corporalidad que toma y, como segunda instancia, que esto implica una forma de disonancia, parafraseando al mismo Bergson, entre el ritmo propio de la vida en general y el de las formas particulares que cobra cada especie, e incluso, cada ser vivo particular.

La vida en relación con la materia, se expone en *La evolución creadora*, va desplegándose como planteamiento y solución de problemas.<sup>19</sup> La vida como movimiento, se adapta a la forma material que crea, es decir, la vida cobra una forma material específica de un cuerpo y, para que esto suceda, el movimiento vital se detiene. Es por ello que Bergson señala que cuando la vida se despliega en diversas especies, cada una de éstas es un detenimiento del impulso vital, un alto que hace la vida en su progreso lineal para convertirse en un movimiento circular. Se trata de un círculo cerrado que “usa” toda esta energía cinética para crear formas materiales en función de los problemas que la vida va planteando. Este señalamiento lo expresa Bergson en las palabras siguientes:

*“La vida en general, es la movilidad misma; las manifestaciones particulares de la vida sólo a disgusto aceptan esa movilidad, y constantemente se retrasan con respecto a ella, que siempre va delantera, mientras aquéllas no quisieran moverse del sitio. En general, la evolución tendría lugar lo más en línea recta posible; cada evolución especial es un proceso circular; Como torbellino de polvo que el viento levanta al pasar, los seres vivos giran sobre sí mismos suspendidos en el gran soplo de vida. Por lo tanto son relativamente estables e, incluso imitan de un modo tan perfecto la inmovilidad, que los tratamos como cosas más que como progreso, olvidando que la propia permanencia de su forma no es más que el trazado de un movimiento”.* (E.C. p. 121-122. Edición Espasa-Calpe,)

---

<sup>19</sup> Cfr. Gilles Deleuze en *El Bergsonismo*, pp. 108-109.: “Cada línea de la vida se relaciona con un tipo de materia, que no sólo es un medio exterior, sino que en función del mismo ser vivo se fabrica un cuerpo, una forma. Por esta razón, el ser vivo aparece, en relación de la materia, ante todo como planteamiento de problema y capacidad de resolver problemas: la construcción de un ojo, por ejemplo, es ante todo la solución de un problema planteado en función de la luz”. Y agrega Deleuze que para Bergson esta característica de la vida es mucho más relevante que la determinación negativa de necesidad.

Esta tendencia de la vida a materializarse es, evidentemente, el origen del hábito del pensamiento de espacializar el tiempo o, mejor dicho, la temporalidad. Cuando la vida en general se condensa en cuerpos, organismos y especies existe un detenimiento de la vida en su verdadero y profundo movimiento. Ya que en contraste con la materia que es sólida y ocupa un lugar en el espacio, el tiempo es en esencia, un despliegue o progreso tendiente a la complejidad cuyo impulso se dirige siempre hacia adelante sin posibilidades de una vuelta atrás. Por esta razón Bergson insiste en la existencia de una disonancia entre el movimiento de la vida en general y el de los seres vivos, ya que estos últimos, en lugar de permitir el progreso del movimiento vital, tienden a utilizarlo en el diseño de una corporalidad que les permita subsistir y desarrollarse en una circunstancia dada, o sea, en su medio ambiente.

En este sentido, es que se origina el concepto de *lo cerrado* en el bergsonismo, se trata de esta tendencia de la vida a girar sobre sí misma hasta condensarse en un cuerpo que cobra la forma en que pueda, de manera más exitosa, resolver los problemas que plantea el medio. Otra manera de decirlo, es que la tendencia de la vida general a cerrarse, a corporalizarse, se debe a las necesidades que presenta la vida y, por esta razón, los cuerpos de los seres vivos tienen por fuerza que presentar determinadas características.

Ahora bien, en *Las dos fuentes*, Bergson sostiene que las sociedades humanas, ante todo, están constituidas por voluntades libres. Sin embargo desde el instante en que estas voluntades se organizan, en mayor o menor medida, imitan la estructura de un organismo en el cual el hábito desempeña el papel del instinto o la determinación natural. En este sentido, cabe preguntarnos ¿De qué manera es que las diversas voluntades libres, que sostiene Bergson, somos los seres humanos, podemos formar sociedades libres cuando la tendencia de las sociedades humanas es, al igual que en las sociedades animales, a crear reglas en función del éxito de la comunidad, ignorando al individuo y su peculiar subjetividad?

Para exponer las similitudes y diferencias entre las sociedades animales y las humanas, Bergson constantemente hace referencia a las organizaciones que presentan los himenópteros como las colonias de hormigas y abejas. Desde el punto de vista de Bergson, los insectos, particularmente los himenópteros, son la especie más elevada en la línea evolutiva de la vida animal, pues han logrado el más alto desarrollo del instinto.

Mientras que los seres humanos, debido al desarrollo de la inteligencia, representamos la culminación de nuestra propia línea evolutiva. Dicho símil se puede leer en *Las dos fuentes*:

*"Al final de la primera [línea evolutiva] se halla el instinto de los insectos, y, más concretamente de los himenópteros; al término de la segunda está la inteligencia humana. [...] De este modo, la vida social es inmanente, a la manera de un ideal indefinido, tanto al instinto como a la inteligencia; este ideal halla su realización más completa en la colmena o el hormiguero, de una parte, y de otra, en las sociedades humanas. Ya sea humana o animal, una sociedad es siempre una organización: implica una coordinación y generalmente también una subordinación de elementos, unos en relación con otros. Ofrece pues, simplemente vivido o, además representado, un conjunto de reglas o leyes." (DF, 997, 21-22.)*

De aquí se deduce que el formar sociedades como característica inherente a la vida, es condición indispensable para su desarrollo, por lo menos, tal como la conocemos y podemos concebir. De esta manera, es evidente que toda sociedad implica organización, jerarquía y reglas a seguir. En el caso de las sociedades humanas, éstas atienden, por decirlo así, a dos necesidades básicas: las instintivas propias de la naturaleza y las de las proclividades individuales, propias de la inteligencia. Sin embargo, las leyes o reglas que genera la sociedad humana no son naturales aunque así lo parezca, son producto de la inteligencia que necesita resolver las necesidades prácticas en función de la comunidad y, entonces, imita a la naturaleza.

Las leyes, así como la obligación humana no se siguen ni se producen por instinto, porque el ser humano, no hay que olvidarlo, es impredecible y, sobre todo, libre. No obstante, como acabamos de señalar, las sociedades humanas tienden a imitar las organizaciones naturales, así que la capacidad del ser humano, de hacer hábito, suele arraigarse tan profundamente que solemos pensar que se trata de instintos naturales, tal y como lo podemos leer en palabras de Bergson:

*"La célula vive para sí misma y también para el organismo, aportándole y tomando de él la vitalidad. Si es preciso, se sacrificará al todo, y entonces, sin duda, si fuera consciente, se diría que lo hacía para sí misma. Y probablemente, este sería el estado del alma de una hormiga que reflexionara sobre su conducta; sentiría que su actividad se mantiene en el punto intermedio entre el bien de la hormiga y el del hormiguero. Ahora bien, es a este instinto fundamental a lo que hemos unido la obligación propiamente dicha: implica, en su origen, un estado de cosas en el que lo individual y lo social no se distinguen uno del otro. Y por esta razón podemos decir que la actitud a la que corresponde es la de un individuo y una sociedad replegados sobre sí mismos. Individual y social al mismo tiempo, el alma gira aquí en círculo. Está cerrada." (DF, 1006, 33.)*

Vemos con más claridad a lo que se refiere Bergson cuando nos habla del reemplazo del *yo* profundo por el *yo* social. Aquí, el sujeto gira sobre sí, sin posibilidad de reconocer en su profundidad al *yo* que dura y que se crea a cada momento. Se piensa que las decisiones que se toman y las acciones que se emprenden son genuinamente también para sí, para el individuo, sin percibir el reemplazo, la confusión o, mejor dicho, la asimilación total, de estos dos aspectos del sujeto: lo social y lo individual. Así es como entra en juego la obligación, que no es otra cosa más que esta tendencia del ser humano a cerrarse y a girar sobre sí sin posibilidad de distinguir entre su *yo* profundo y su *yo* social. Cuando el alma percibe estos dos estadios como uno solo, “gana” el todo en detrimento del individuo, se mantiene una estructura en la que se antepone la obligación que es instinto, a la libertad, tal como ocurre en el caso de la colmena, en la que cada abeja ocupa su lugar y hace lo que tiene que hacer. En el caso de las sociedades humanas, el alma de cada individuo se cierra para obrar en arreglo al establecimiento y mantenimiento de un orden social, en el que el deber ser es el ideal a alcanzar, tal como lo sugiere un imperativo categórico.

## **2. La moral estática o de la obligación.**

En *Las dos fuentes* encontramos que para Bergson, existen dos tipos de moral. Una, en la que el alma humana se cierra y obra en función de la estructura social sin que haya siquiera una distinción entre esta dimensión y la dimensión individual. Ésta, como vimos anteriormente, es una moral en la que la sociedad detiene el movimiento vital, se hace un alto en el impulso creador. Los miembros de la sociedad que suponen una moral de este tipo, se sienten parte de la comunidad a la que pertenecen y, claro, obran en función de su permanencia y protección. En este sentido decimos que esta moral es estática, porque para en seco a la vida como impulso creador con el propósito de establecer pequeñas sociedades cerradas que ven por sí, enfrentándose, cada vez que sea necesario, con otras sociedades igualmente cerradas, tal como lo hacen los seres vivos al materializarse en especies.

La otra moral posible, según Bergson, es la moral abierta que tiene como fundamento el movimiento vital y pone en acción al alma humana por un movimiento de aspiración. Esta moral mueve a los seres humanos a sentirse parte de una totalidad, de una humanidad en la que no hay de fondo divisiones ni jerarquías, aún cuando en la vida práctica tenga que haber una organización que permita su funcionamiento. De este tipo de moral hablaremos más adelante, por ahora es importante comprender las

implicaciones de una moral estática y cerrada que tiene como fundamento a la obligación.

Cuando Bergson habla de moral, entendemos que se refiere a esta capacidad de elección que cada ser humano tiene. Sin embargo, como se ha visto, esta posibilidad de elección está determinada por otra característica humana que es la tendencia a crear hábitos, característica que está vinculada de origen a otra más, que es crear organizaciones sociales. Este hábito de crear hábitos, desde el punto de vista de Bergson, es comparable por completo al instinto en las sociedades animales a tal punto que podría pensarse sin temor a equívocos, que la naturaleza humana es más instintiva que inteligente, más necesaria que libre como lo podemos ver en las siguientes palabras de Bergson:

*"Consideremos dos líneas divergentes de evolución y un tipo de sociedad en cada uno de sus extremos. El tipo de sociedad que parecerá más natural será, evidentemente, el instintivo: el lazo que une entre sí a las abejas de una colmena se asemeja mucho más al que mantiene unidas, coordinadas y subordinadas unas a otras a las células de un organismo. Supongamos que por un instante la naturaleza haya querido, en el extremo de la otra línea de evolución, obtener sociedades en las que se dejara una cierta libertad a la elección individual; habrá hecho que la inteligencia obtenga en ellas resultados comparables, en cuanto su regularidad, a la que el instinto consigue en la otra: habrá recurrido a la costumbre. Cada uno de éstos hábitos, que podremos llamar 'morales', será contingente. Pero su conjunto, quiero decir, el hábito de adquirir hábitos, como se halla en la base misma de las sociedades y condiciona su existencia, tendrá una fuerza comparable a la del instinto, tanto en intensidad como en regularidad. Esto es precisamente lo que hemos llamado 'el todo de la obligación'." (DF, 996, 21.).*

Como vemos, la obligación es una necesidad de orden social en la que, simultáneamente, se tiene la conciencia de que existe la posibilidad de sustraerse a esa necesidad. En este sentido, si pensamos en una sociedad de insectos en la que se tuviera un instante de conciencia, por naturaleza ésta buscaría otra manera de volver al instinto, es decir, desarrollaría algún sistema de costumbre que conserve la organización preestablecida. En el caso de las sociedades humanas ocurre algo similar, aún cuando las acciones humanas son impredecibles y no atienden a la necesidad, el hábito de seguir adquiriendo hábitos, dice Bergson, hace las veces de esta estructura natural comparable a la necesidad, y esta estructura de costumbres es lo que nuestro autor identifica como el todo de la obligación.<sup>20</sup> Es la base de

---

<sup>20</sup> Cfr, Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 188: "La subordinación del individuo a la especie, en una colmena o en un hormiguero, es asegurada automáticamente por el instinto: para obedecer al 'deber', no hay más que dejarse ir, ofrecerse ciegamente al grupo. El individuo sigue pues la línea de la menor resistencia, él es desinteresado por pereza; y de igual manera, en las sociedades cerradas, lo fácil, es



cohesión de la sociedad, es este *yo* social que se superpone al *yo* profundo que nos *presiona*, y nos obliga a actuar para mantener la organización a la que pertenecemos.

Esta estructura interna de las sociedades puede tomar varias formas: puede ser un sentido de familiaridad en la que antepone a la familia en su conjunto al momento de tomar una decisión, puede también expresarse como patriotismo, localismo o regionalismo, en la que cada ser humano reconoce en sí mismo una cultura que le hace diferente a los demás. Los nacionalismos, suelen exaltar los valores y costumbres como algo loable, de tal suerte, que se presenta a los otros, como algo que podría o incluso debería ser adoptado por otros pueblos. Cada conjunto de costumbres encuentra un sólido respaldo en cada una de las culturas que lo desarrolla. Son diversas sus formas, pero toda cultura tiene un mismo fundamento: el hábito de crear hábitos, de crear reglas, de usar toda su energía para consolidarse y mantenerse e ir resolviendo los problemas que el medio le plantea.

Sobre la base de la estructura social es que nos formamos y no solemos darnos cuenta del programa que ha trazado la sociedad para cada uno de nosotros. Igual que las hormigas en el hormiguero, cumplimos con nuestro papel, aún cuando en la sociedad humana pueda parecer menos rigurosa la labor, y muy pocas veces hacemos un esfuerzo de reflexión, de ir a la profundidad de nuestro *yo* individual, en el que podemos reconocer nuestra originalidad y nuestra fuerza vital. Nos encontramos inmersos en el todo de la obligación porque nos hemos tenido que adaptar a las obligaciones particulares que, en cada caso, enfrentamos en la vida en sociedad. Los humanos somos parte de una familia, de una comunidad, de un país, y en la medida que estos grupos se van multiplicando, las obligaciones también. Así que el ser humano se halla tan asimilado a la sociedad, que no se puede decir que la obligación sea ya una presión que venga desde afuera, por el contrario es una forma de ser de cada individuo. Al respecto dice Bergson:

*"Así pues, la obligación no procede precisamente del exterior. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo. Si la conciencia desde lo hondo nos revela, a medida que se profundiza, una personalidad cada vez más original, incommensurable con las otras y, por otra parte, inexpresable, en la superficie de nosotros mismos nos encontramos en una relación de continuidad con los demás, nos parecemos a ellos, y nos une una disciplina que ha creado entre ellos y nosotros una*

---

cumplir con el deber; lo difícil y lo valiente, es sustraerse a éste. Pero la inteligencia no tarda, a fuerza de curiosidad e indiscreción, en entorpecer el confort de la especie; al desenvolver en el civilizado la aprehensión de la muerte, al favorecer el egoísmo del individuo, al patrocinar las técnicas homicidas, por su habilidad misma, en fin, y por su aptitud infinita para plantear problemas, la inteligencia se vuelve dialécticamente contra la vida que ella misma debería servir. El individuo va pues a resistir a su deber. Para resistir a esta resistencia, los hombres han inventado la obligación moral."

*dependencia recíproca. Instalarse en esta parte socializada de sí mismo, ¿será acaso para nuestro yo el único modo de aferrarse a algo sólido? [...] No hablaremos por el momento, sin embargo, del esfuerzo que necesitaríamos para llegar hasta el fondo de nosotros mismos. Si bien este esfuerzo es posible, de hecho es excepcional, y es en la superficie, en el punto en que se inserta en el tejido de las otras personalidades, también consideradas en su exterioridad, donde nuestro yo encuentra normalmente un punto en que apoyarse. Su solidez radica en esa solidaridad. Pero en el punto en que se apoya, queda el mismo sociabilizado. La obligación, que nos representamos como un lazo entre los hombres, ata, en primer término, a cada uno de nosotros a sí mismo.” (DF, 986, 7.)*

Hemos visto que para Bergson, la obligación es un hábito respecto a la sociedad, como lo es la necesidad a los fenómenos naturales. Al ser esto así, se esperaría que la obligación se entienda como el producto del yo social o superficial que antepone al yo profundo; que la obligación tiene su origen en la sociedad misma y que se impone al individuo como una exigencia que le permite seguir adaptado a ella sin dificultades. Sin embargo, explica Bergson, que la obligación implica al individuo, ésta no viene solamente desde el exterior, ya que cada conciencia está formada en el molde social. Aún en nuestro yo profundo y singular, tenemos similitudes con los otros miembros de la sociedad, por ello es que, dice nuestro autor, existe una parte de nosotros mismos, de nuestra personalidad más original, que está socializada. Es precisamente en esta parte de nuestro yo, en la que encontramos la base firme para llevar a cabo nuestras acciones, para obrar en función de la obligación que no es otra cosa que el hábito de seguir operando en función de la sociedad y, por tanto, de la parte socializada de nuestro yo.

En este sentido, cumplir con *nuestra* obligación, nos permite tener un buen registro de nuestra conciencia individual con nuestra conciencia social, nos hace sentir satisfechos por haber cumplido con lo que teníamos que hacer.

### **3. Moral cerrada y sociedad cerrada**

Como vimos, la moral que denominamos estática es aquella que al girar sobre sí tiende a cerrarse y, ésta, corresponde a sociedades igualmente cerradas, generadas por la naturaleza instintiva de los seres vivos, que en los humanos cobra la forma de una estructura de hábitos o costumbres. La sociedad cerrada, desde el punto de vista de Bergson, es aquella que tiene como eje rector el afecto por los más cercanos; es el amor que sentimos por la familia, por nuestros amigos, por nuestros conciudadanos y, que en caso necesario, nos opone a otras familias u otras comunidades. Es decir, las sociedades humanas tienden a cerrarse y a desligarse de las demás organizaciones, alejándose cada vez más de un genuino sentimiento

de fraternidad humana.

Se puede pensar que el afecto por los más cercanos, nos irá preparando para sentirlo por grupos humanos de mayor dimensión, como si la vida en familia nos prepara para la vida en comunidad: en nuestro barrio, en nuestro pueblo, en nuestro país y así sucesivamente hasta llegar a un nivel planetario o quizá universal.

Pero esta idea para Bergson es nuevamente otra confusión, es una traducción ilegítima de lo cuantitativo en lo cualitativo. El hecho de que el ser humano pueda ser sensible a las sociedades conformadas por un mayor número de individuos, no significa que pueda verdaderamente sentir el amor por la humanidad. De hecho, esta diferencia de grado en realidad es, desde el punto de vista de Bergson, una diferencia de naturaleza: es precisamente la diferencia entre lo cerrado y lo abierto.

La nación es a lo cerrado lo que la humanidad a lo abierto. Aquel que se siente ligado profundamente a su familia y a su patria, inevitablemente está en contra de los demás, tal como en la actualidad se manifiesta en los países más poderosos de la tierra, al decir que quienes no estén con ellos, están en su contra. No existe un sentido de humanidad y, por el contrario, se usa el argumento del amor a los nuestros para ejercer de una manera “legítima” e implacable toda la violencia que somos capaces de producir. En ese sentido, la sociedad cerrada funciona de manera óptima en la medida en que tiende a asimilarse a la naturaleza:

*"Pensemos en una hormiga que tuviera un atisbo de reflexión y diera en pensar que es necio trabajar sin descanso para las demás. Sus tentaciones de pereza no durarían, desde luego, más que unos instantes, el tiempo que brillara la luz de la inteligencia. En el último de los instantes, cuando el instinto, al recuperar su superioridad, la devolviera por la fuerza a su tarea, la inteligencia, reabsorbida por el instinto, diría a modo de adiós: es preciso porque es preciso. Este 'preciso porque es preciso' no sería más que la conciencia momentánea de una presión sufrida, la tracción que ejercería el hilo al estirarse tras haberse aflojado momentáneamente. [...] En pocas palabras, un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva o sonámbula; o se le experimenta como tal en el estado normal, o se le representa como tal si la reflexión despierta el tiempo suficiente como para que pueda formularse, pero no tanto como para que pueda buscar razones. Pero, entonces, ¿no es evidente que en un ser racional un imperativo tenderá a tomar la forma categórica tanto más cuanto más la actividad desplegada, aunque inteligente, tienda a adoptar una forma instintiva? Ahora bien, una actividad que, aunque inteligente en principio, deriva hacia una imitación del instinto, es precisamente lo que se llama, en el hombre, un hábito."* (DF, 995, 19-20.)

De esta manera, es que para Bergson la moral kantiana es una moral de hormiguero o de sonámbulos, ya que para él, los momentos de reflexión del individuo que forma parte de la organización social, son reabsorbidos por la estructura social en forma de obligación. Así la inteligencia tiende a asegurar la regularidad del estado de cosas que exige la sociedad,

poniendo en marcha el hábito de pensar y actuar en función de los otros, tomando la forma del instinto natural y actuando, por tanto, como si se tratase de una necesidad. Por ello, dice Bergson, que cuando un individuo humano asume un imperativo categórico, sus acciones imitan al instinto o, en la práctica, se tornan instintivas. Así, el imperativo categórico de obrar sólo de forma en que la máxima de esa acción se convierta en una ley universal, hace de toda decisión moral una necesidad, tal como en las leyes de la naturaleza.<sup>21</sup>

Desde la perspectiva de Bergson, bajo este precepto universalista de Kant, la originalidad de la personalidad humana y su libertad quedan totalmente anuladas, dando paso solamente al mantenimiento de los hábitos, tal como las leyes lo son en las organizaciones de insectos, como ya señalamos, particularmente de los himenópteros.

Tal como las sociedades de insectos, ninguna sociedad humana puede hacer caso omiso de este llamado instintivo a la defensa de lo que siente que le pertenece, sin importar qué grado de civilización crea tener. El instinto, que en los seres humanos, en realidad es una estructura moral, opera cuando las circunstancias lo requieren y sus acciones se presentan como necesarias. Bergson expone esta idea al abordar el ejemplo de lo que pasa en circunstancias que amenazan una sociedad, como en el caso de la guerra:

*"De hecho, cuando afirmamos que el deber de respetar la vida y la propiedad ajena es una exigencia fundamental de la vida social, ¿de qué sociedad hablamos? Para responder, nos bastaría considerar lo que ocurre en tiempo de guerra. El crimen, el pillaje, así como la traición, el fraude y la mentira, no sólo se consideran lícitos, sino incluso meritorios. Los beligerantes dirán, como las brujas de Macbeth: 'lo hermoso es feo y lo feo es hermoso' [...] Del mismo modo, la paz siempre ha sido, hasta ahora, una preparación para la defensa, e incluso para la guerra. Nuestros deberes sociales se orientan hacia la cohesión de la propia sociedad, de buen o mal grado, nos imponen una actitud que consiste en la disciplina ante el enemigo. En otras palabras, el hombre al que apela la sociedad para disciplinarlo, ciertamente se ha enriquecido gracias a ella con todo lo que ha adquirido durante siglos de civilización, pero no es menos cierto que esta misma sociedad tiene necesidad de ese instinto primitivo que recubre de tan espeso barniz."* (DF, 1000, 26)

Vemos que los seres humanos al estar tan asimilados al todo de la obligación, necesitamos

---

<sup>21</sup> Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p 64, 65: "Para formular un imperativo categórico o para pretender que un fin es necesario absolutamente, la razón debe apoyarse sin saberlo en una necesidad que no tiene nada de racional, porque es biológica. Los diversos fines que la razón puede tomar para construir un sistema moral –pues puede construir sistemas indefinidamente–, son fines ya socializados y que llevan ya en su seno el todo de la obligación. La razón, dándose un fin, no se percató de que se da la sociedad, y con ello la presión característica de la moral cerrada [...] Así es como se explica que la inteligencia, destinada a la emancipación del individuo, acabe por aconsejarle la sumisión. Lo hace de buena fe: la vemos demostrar que la regla moral es una regla que uno se da a sí mismo y que obedecer a la regla moral es la verdadera libertad. Razonamiento ideológico: de hecho, toda moral es heterónoma."

aferrarnos a nuestra comunidad y a su defensa a toda costa. Sin embargo, así como en el caso de los individuos, las diferentes situaciones que enfrenta una sociedad, tienden a presentarse en muchos escenarios posibles y sus integrantes tienen que resolverlas de maneras diversas. Aquello que le exige la sociedad al individuo bajo circunstancias estables, puede tomarse en su opuesto y, de esta manera, una moral universalista como la kantiana, en cuyo centro se encuentra el imperativo categórico, es irreconciliable con los sujetos particulares que enfrentan circunstancias igualmente particulares e inesperadas.

El sujeto, por las razones arriba expuestas, para recuperar el ancla y sostenerse, tiende a la parte más básica de su ser, a su instinto, aún cuando se trata de un ser racional y libre. Pero cuando ocurre que, de manera excepcional, el individuo se arroja a la inseguridad de la decisión individual en la cual expresa toda su personalidad, aún con lo que hay de social en él, es cuando logra ejercer verdaderamente su libertad. Por el contrario, cuando los individuos no pueden reconocerse sino como parte y forma de una sociedad cerrada, parece indudable el hecho de que la jerárquica sea inherente a toda organización, tal como se observa en otras sociedades de seres vivos.

#### **4. Sociedad cerrada: jerarquía y guerra**

Las sociedades cerradas, como se ha dicho, son aquellas que se fundamentan en las “leyes de la naturaleza”, las que imitan la organización de las sociedades animales debido a la necesidad de recuperar el instinto primitivo. Pero dice Bergson, que este tipo de organización social está planeado por la naturaleza precisamente para sociedades muy básicas y simples, por ello es que los seres humanos, debido a su carácter racional deberían estar llamados a superar esta condición instintiva que da lugar a la jerarquía y a la cerrazón. Sin embargo la inteligencia humana, como hemos visto, tiende a asimilarse con la naturaleza y termina por inclinar toda construcción moral hacía lo instintivo.

Así, para Bergson, la moral propia de las sociedades cerradas es una moral incompleta, ya que sólo atiende las necesidades básicas del ser humano en tanto ser vivo, pero deja de lado su carácter creador. La inteligencia queda, entonces, supeditada al plan de la naturaleza cuyo objetivo es conservar a toda costa la estructura social. De la misma manera, en las sociedades cerradas se practica una moral incompleta, la justicia que presenta es relativa, a diferencia de lo que Bergson llama una justicia absoluta que corresponde a una moral completa que es aquella que se vive en una sociedad abierta.

La moral basada en el todo de la obligación, es solamente una parte de la moral, es aquella que asegura el orden preestablecido, la subsistencia del grupo; pero falta la otra parte

en la que la libre voluntad se expresa, y ésta, proviene del espíritu. Entonces, mientras los seres humanos permanezcamos moralmente cojos, no podemos sino seguir creando sociedades donde, sólo por el instinto y la imposición del más fuerte, sigue predominando la jerarquía y la guerra. La moral de la guerra y del sometimiento, supone una justicia en la que a cada uno se le da lo que le corresponde bajo el criterio de utilidad del individuo a la sociedad. Esta es la justicia que Bergson denomina relativa y en este sentido apunta:

*“Entendida así la jerarquía de clases, cargas y ventajas son tratadas como una especie de masa común que sería repartida después entre los individuos según su valor y, por consiguiente, según los servicios prestados: la justicia conserva su balanza; mide y se atiene a la proporción debida. De esta justicia que puede no expresarse en términos utilitarios, pero que no por ello permanece menos fiel a sus orígenes mercantiles, ¿cómo pasar a otra que no implica intercambios ni servicios y que es la afirmación pura y simple del derecho inviolable de la inconmensurabilidad de la persona con todos los demás valores? Antes de responder a esta cuestión, admiremos la mágica virtud del lenguaje, quiero decir, del poder que una palabra otorga a una nueva idea cuando se aplica a ella después de haberse aplicado a un objeto preexistente, modificándolo e influenciando el pasado de modo retroactivo. Sea cual sea la manera como nos representemos la transición de la justicia relativa a la justicia absoluta, se haya producido en varios momentos o de un solo golpe, en ello ha habido creación. Ha surgido algo que no habría podido no ser y que no habría sido de no haberse cumplido determinadas circunstancias, sin la existencia de algunos hombres, quizá sin la de un hombre determinado.” (DF, 1035, 71.)*

Como vemos, Bergson afirma la posibilidad de transitar de una justicia relativa a una absoluta, esto es, de una moral cerrada a una abierta. Recordemos que la moral de las sociedades cerradas es una moral incompleta y la segunda parte de la moral, dice Bergson, no estaba contemplada en el plan de la naturaleza. Este segundo elemento es la superación de la condición racional del ser humano, es cuando la inteligencia deja de imitar y servir a la naturaleza.

Según hemos dicho, para Bergson la inteligencia no supone ni sustenta la esencia libre del ser humano, por el contrario es la experiencia de la conciencia humana como duración lo que la garantiza. No obstante, nuestro autor sostiene que el impulso vital ha alcanzado el plano de la inteligencia humana induciendo en sus procesos tendencias de acción que aseguran su libertad. Esta idea se sostiene en el entendido de que muchas han sido las ocasiones en las que el ser humano ha engañado los mecanismos naturales, por ejemplo en el caso de evitar la procreación. Ahora bien, esta observación busca dar sentido a que, en la medida en que el ser humano se aleja del instinto natural, la inteligencia humana va desplazándose hacia una disposición de apertura que permite la expresión de la creatividad propiamente humana.

Mientras que los otros seres vivos se cierran y giran sobre sí, quedándose en el plano que les corresponde, el ser humano es capaz de manipular, entremezclar los diversos ámbitos y franquear su propio plano para expresarse como voluntad libre y creadora.

### **5. La moral dinámica o de la emoción creadora**

En torno a estas dos caracterizaciones de la moral, es pertinente plantearnos: ¿Es posible el paso de una moral cerrada a una abierta? ¿Cómo devolverle su movimiento a la vida?

Hemos señalado de forma breve, que la inteligencia humana ha sobrepasado los límites previstos por el plan de la naturaleza, sin embargo, esto ni implica que se desvincule de ella en todos los sentidos, ya que en el movimiento irradiante que experimenta un alma que se abre, la naturaleza en su totalidad (animales, plantas, etc.) es abrazada. De esta manera la moral cerrada empieza a abrirse y, en la medida en que se deja complementar por su contraparte, hasta llega a ser una moral completa, capaz de atender al ser humano en su doble naturaleza: la orgánica y la racional- espiritual y que más adelante veremos como racional-divina.

Esta moral que recupera el dinamismo de la vida es la de un alma abierta que se mueve del centro hacia afuera, desde un localismo hacia la humanidad entera pero no con una diferencia de grado sino de naturaleza. Se trata, como lo mencionamos antes, de una experiencia de auténtico amor divino, que tiene alcance cósmico y se resuelve como caridad en el sentido cristiano.

Esta contraparte de la moral cerrada es una actitud que Bergson describe de la siguiente manera:

*"La otra actitud sería la del alma abierta. ¿Qué es, pues, lo que deja entrar? Si dijéramos que abraza a la humanidad entera, no iríamos demasiado lejos; incluso no avanzaríamos lo suficiente, ya que su amor se extenderá hacia animales, las plantas, la naturaleza entera. Y, sin embargo, ninguna de las cosas de que de ese modo vendrían a ocuparla sería suficiente para definir la actitud que ha tomado, puesto que sería capaz, si fuera necesario, de prescindir de todas. Su forma no depende de su contenido. Acabamos de llenarla y, del mismo modo podríamos ahora vaciarla: la caridad subsistiría en aquél que la posee, incluso cuando no hubiera en la tierra ningún otro ser viviente." (DF, 1006, 34.)*

La moral abierta, entonces, es una cualidad de ciertas almas que trascienden la estructura del yo social y que son capaces de penetrar en las profundidades del yo auténtico, que como se ha dicho, no es otra cosa que una voluntad libre y creadora. Las almas de este tipo se abren a la humanidad por un auténtico impulso de amor, en el sentido en que el amor no se restringe a

la sociedad en la que este sujeto ha nacido y crecido. Este amor del que habla Bergson, es el amor de Dios que vincula al individuo, único e irrepitible, con la totalidad de su creación.

La moral de este género es indefinible debido resulta por su carácter universal y vital. Cada acción que ejerce un alma abierta, cobra su forma y su contenido en el instante en que se lleva a cabo y lo hace de tal forma que, en esa acción, irradia la totalidad de la personalidad de su autor y la emoción que le dio origen, que le dio vida. En este actuar del alma abierta a la vez que hay autocreación, existe un movimiento que ejerce en los otros en forma de aspiración. Así, podemos decir que un alma abierta en su obrar mueve a los demás a actuar en ese mismo sentido.

Pero ¿Por qué es el amor divino, la caridad, aquello que hace que un alma se abra y recupere el movimiento vital? Si el carácter racional del ser humano pareciera ser aquello que garantizaba su relación con Dios, debido a la idea de que el humano está hecho a imagen y semejanza de su creador y a diferencia de los otros animales de la tierra, ¿Por qué no es la inteligencia la que nos puede regresar a la auténtica realidad de la vida?

Si recordamos lo que abordamos en el capítulo anterior acerca de los alcances de la inteligencia representacional, entendemos que ésta, como la característica especial del ser humano frente a otros seres vivos, le ha otorgando la posibilidad de ir más allá de la naturaleza (*natura naturata*) pero al mismo tiempo, en la medida en que los seres humanos se han formado sobre la base de las necesidades sociales y prácticas, la misma inteligencia se ha tornado esquematizante y artificial. Así, el carácter racional del ser humano cuando se adapta y aliena con la estructura social e imita el instinto, no puede ser el origen de una moral abierta, pues para abrirse necesita un esfuerzo especial, una reflexión profunda que, aunque parezca paradójico, supere a la razón y permita, algo parecido a una conmoción. Este movimiento hasta cierto punto violento, que puede introducir a una conciencia al movimiento profundo de la vida, al amor universal, es un esfuerzo de intuición.

Ahora bien, aquello que en realidad es capaz de mover a un sujeto de una moral estática y cerrada hacia una de carácter abierto y, por lo tanto, completa, no es propiamente la intuición, sino su génesis o su origen, que es la emoción.<sup>22</sup> Bergson encuentra en la emoción,

---

<sup>22</sup> Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 79: "Para comprender la distinción [entre la moral abierta y la moral cerrada] se debe acudir a la teoría a la emoción de *Materia y memoria*. El hombre que se alista a actuar toma conciencia desde el principio de su acto bajo una forma emotiva. Lejos de que el sentimiento se fije en él mismo de manera intelectual, el espíritu entero se lanza hacia delante en el ejercicio de la libertad. La mayor parte de las emociones son superficiales y proceden de actos materiales. Una emoción profunda puede anunciar un acto libre o una intuición que compromete la personalidad en su conjunto."



una experiencia fundamental y poderosa que rompe con todo esquema conceptual y muestra a la vida en su dinámica original y originaria, como creación. A continuación podemos leer, en palabras de Bergson, la distinción de los dos tipos de emoción:

*"Hay que distinguir dos especies de emoción, dos variedades del sentimiento, dos manifestaciones de la sensibilidad, que no tienen entre sí otra cosa en común que el ser estados afectivos distintos de la sensación y el no reducirse, como ésta, a la mera transposición psicológica de una excitación física. En la primera, la emoción es consecutiva de una idea o imagen representada; el estado sensible es resultado, desde luego, de un estado intelectual que no le debe nada, que se basta a sí mismo y que, si sufre su efecto de rebote, entonces pierde más de lo que gana. Lo que ocurre es una agitación de la sensibilidad a causa de una representación. Pero la otra emoción no es determinada por una representación de la que sería la continuación y de la que seguiría siendo distinta." (DF, 1011, 40.)*

Básicamente, Bergson hace una distinción entre la sensación y la emoción. La sensación es una excitación de la sensibilidad del alma que se genera a partir de una idea o imagen. Es decir, a partir de un concepto de la inteligencia o de una representación esquemática. Por el otro lado, la emoción es en realidad el origen de cualquier idea o acción. La verdadera emoción precede a toda imagen del mundo y a toda estructura intelectual que le demos a este mundo. Por ello dice Bergson que la emoción es lo que se encuentra en el fondo de toda moral y de toda metafísica y no a la inversa como suele creerse:

*"La primera [emoción] es infraintelectual; de ésta se ocupan generalmente los psicólogos y en ella se piensa cuando se opone la sensibilidad a la inteligencia o cuando se hace de la emoción un vago reflejo de la representación. Pero de la otra diríamos de buen grado que es supraintelectual si la palabra no evocara inmediatamente y exclusivamente la idea de una superioridad de valor; se trata también de una anterioridad en el tiempo de la relación que hay entre lo que engendra y lo que es engendrado. En efecto, únicamente la emoción de este segundo género puede llegar a ser generadora de ideas [...] La obra genial es, las más de la veces, algo que sale de una emoción única en su género, que se hubiera creído inexpresable y que ha querido expresarse. Pero, ¿no es esto lo que ocurre con toda obra, por imperfecta que sea, en la que hay una parte de creación? Cualquiera que se dedique a la composición literaria ha podido comprobar la diferencia que hay entre la inteligencia dejada a sí misma y la que consume con su fuego una emoción original y única, nacida de una coincidencia entre el autor y su objeto, es decir, de una intuición." (DF, 1012, 41, 43.)*

Vemos con mayor precisión, la diferencia de naturaleza entre estos dos tipos de emoción: la primera que es equivalente a una sensación, no genera nada, es más bien, el producto de una representación o de una idea. El otro tipo de emoción, llamada por Bergson como supraintelectual, es la emoción creadora, es aquella capaz de originar ideas, de ser la fuente de

las más geniales obras y suscitar un estado de conmoción estética. En este sentido, el primer tipo de emoción, es decir, sensación, corresponde al plano de la inteligencia; mientras que el segundo, la emoción creadora, corresponde al plano de la intuición.<sup>23</sup>

En *La evolución creadora*, Bergson expone la diferencia entre estos caminos de desarrollo del conocimiento humano, la inteligencia en su sentido más tradicional es indispensable para las exigencias de la vida social y el desarrollo de conocimiento científico; mientras que la intuición es una experiencia profunda e incomprensible, indeterminada, que nos impulsa a la acción. Esto es así porque la intuición es en su origen, una emoción preñada ideas, es un conjunto de virtualidades que se actualiza en la medida en que se despliega el medio al que verdaderamente pertenece: la realidad vital.

A la luz de esta distinción, podemos comprender con más claridad la diferencia entre la dimensión moral propia de una sociedad cerrada, a diferencia de la de una sociedad que se abre. En el caso de la primera, la mecánica que presenta, al estar basada en el todo de la obligación, es la de una presión que nos empuja a actuar siempre en función de la sociedad. Acciones en pro de nuestro yo social que, al corresponderse directamente con las necesidades colectivas, producen un sentimiento de placer en la medida en que se asimilan con las individuales. Por otro lado, la emoción creadora, se puede describir como un movimiento que atrae, que mueve por efecto de aspiración. Es pues el entusiasmo del progreso creativo:

*"El sentimiento que caracteriza a la conciencia de este conjunto de obligaciones puras, suponiéndolas todas cumplidas, sería un estado de bienestar individual y social comparable al que acompaña al funcionamiento normal de la vida. Se asemejaría al placer más que a la alegría. En la moral de la aspiración, por el contrario, se halla implícitamente contenido el sentimiento de un progreso. La emoción de la que hablamos es el entusiasmo de una marcha hacia adelante, entusiasmo por el cual esta moral se ha hecho aceptar por algunos y a través de ellos se ha propagado por el mundo. 'Progreso' y 'marcha hacia adelante', por lo demás, se confunden aquí con el entusiasmo mismo. Para tomar conciencia de ello no es necesario que nos*

---

<sup>23</sup> Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 118: "Evidentemente, no se trata de nuestras emociones ordinarias o infraintelectuales. Éstas son relativas a nuestras necesidades. Van siempre precedidas de una idea o una imagen representada, de la que dependen: así el miedo, la cólera. Son próximas a las sensaciones. Provocan una agitación de superficie, cuyo efecto se dispersa, o también una oscilación de las partes sin desplazamiento alguno. La emoción que nos interesa es *supraintelectual*, precede a todas las ideas y, a todas las imágenes que se pueden sacar de ella. Nace de una elevación de las profundidades que lleva adelante el todo del alma y que primeramente permanece indivisa. Se halla en el origen de todas las creaciones del arte, de la ciencia, de la moral. Pero lo esencial es el alcance prodigioso que Bergson asigna a esta afectividad superior. Barre el postulado intelectualista que vicia a casi todas las teorías de la emoción. *La emoción no es nada menos que la irrupción del principio creador en persona, en su simplicidad y en su indivisión original.* O más bien, no es que el principio entre en nosotros, sino que nosotros, súbitamente somos transportados a él. La emoción es el raptó del individuo por la vida."

*representemos una meta que se persiga o una perfección a la que nos aproximemos. Es suficiente que la alegría del entusiasmo haya algo más que en el placer del bienestar, sin que este placer implique esa alegría, pero envolviendo a la alegría e incluso reabsorbiendo en ella ese placer.” (DF, 1018, 49.)*

Vemos entonces que en una moral cerrada, los individuos actúan en el sentido de cumplir con las obligaciones propias de la sociedad. En este caso, el sujeto no es capaz de distinguir entre las obligaciones de orden social y las del individuo. Por el contrario, yendo a contracorriente, las hace coincidir y, de esta manera, el *yo* profundo se ve acallado por la estructura social que se impone; como si el individuo solo pudiera actuar y desear en el sentido que la sociedad le exige.

Este tipo de moral supone un movimiento de presión. La estructura social, presiona al individuo para adherirse al todo de la obligación. Cuando, en efecto, los deberes se cumplen, surge este placer propio del patriota o del buen padre de familia. Contrariamente a esto, en una moral abierta, cuya base es la humanidad en su conjunto, un solo individuo puede movilizar a las personas por aspiración, es decir, atrae a los individuos y los inspira a tomar acción.

La moral dinámica, o de la aspiración “seduce” a las personas, las conmueve profundamente, de tal manera, que no pueden evitar querer actuar en consecuencia. Este tipo de acción produce una alegría mucho más amplia y profunda que la del placer del deber cumplido.<sup>24</sup> Esta moral de la aspiración se pone en práctica por algunos individuos especiales, que son almas privilegiadas capaces de experimentar la verdadera emoción creadora, introduciéndose por vía de intuición en el movimiento originario de la vida, del amor divino:

*"Pero del mismo modo que ha habido hombres geniales que han ampliado los límites de la inteligencia, y así como, por la misma razón, ha sido dado a individuos, de tiempo en tiempo, mucho más de lo que se hubiera podido conceder de golpe a la especie, así también han surgido almas privilegiadas que se sentían unidas a todas las almas y que, en lugar de permanecer en los límites del grupo ateniéndose a la solidaridad establecida por la naturaleza, se han abierto a la humanidad en general por un impulso de amor. La aparición de cada una de éstas fue algo así como la aparición de una nueva especie compuesta por un solo individuo, y así el empuje vital ha conducido, de tiempo en tiempo, en un hombre determinado, a un resultado que no se*

---

<sup>24</sup> Cfr, Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 191: “La moral dinámica no prescribe la obediencia a un formulario preestablecido, puesto que ella se sobrepasa a sí misma sin relajarse, puesto que ella está más allá de todas las formas, puesto que su inquietud infinita la lleva más lejos que todas las leyes. No le preguntes pues que es *lo que* hay que hacer: ¡más bien hay que preguntar en qué punto del movimiento se encuentra la movilidad! La virtud está en el ‘gesto’, como la movilidad o la libertad. ¿La caridad no es ella misma un ‘buen movimiento’ que es frecuentemente un *primer* movimiento, un impulso del corazón?”

*hubiera podido conseguir de golpe para el conjunto de la humanidad. Cada una de estas almas marcó un cierto punto de la evolución de la vida, y cada una de ellas manifiesta bajo una forma original un amor que parecía ser la esencia misma del esfuerzo creador.” (DF, 1056, 97.)*

Así, este camino que sobrepasa los límites de la inteligencia representacional y social, y se abre hacia la humanidad entera mediante un impulso vital, ha sido tomado solamente por algunos. Este impulso no le es dado a todo el mundo, sólo unas cuantas almas superan la moral estática para dar paso a una moral dinámica, que franquea los límites del interés por la familia y la nación y se elevan mediante la emoción creadora hacia el amor por la humanidad.<sup>25</sup> Para Bergson estas almas geniales, cuya aparición ha sido fundamental en el desarrollo de la humanidad, han logrado movilizar a los otros por un impulso que atrae a otras a moverse en el mismo sentido. Son personalidades ejemplares como santos, místicos, héroes, fundadores o reformadores religiosos, entre otros.

## **6. Intuición, libertad y justicia: la moral abierta y la sociedad que se abre.**

Una vez que hemos llegado a este punto en el que recuperamos las ideas centrales del bergsonismo en relación con las sociedades, es tiempo de preguntarnos nuevamente: ¿Cómo es posible transitar de una sociedad cerrada hacia una abierta? Y agregamos ¿Cómo hacerlo cuando la moral completa y la justicia absoluta se alcanzan solamente por algunas almas privilegiadas?

Pues bien, hay que recordar que los seres humanos han encontrado la manera de “engañar” a la naturaleza y sacarle la vuelta a su plan para permanecer como seres libres y no como parte de su mecanismo finalista. De igual manera, es importante no perder de vista que el ser humano es un fin de la vida, más que un medio, a diferencia de otros seres vivos. En este sentido, el ser humano tiene la posibilidad de superar su condición y, por vía de la emoción supraintelectual, recuperar la conciencia de su ser original más allá de su papel dentro de las estructuras sociales.

Estas ideas nos permiten ubicar, de manera mucho más precisa, el momento en que una sociedad cerrada transita hacia la apertura, al anularse los fuertes lazos que unen a unos

---

<sup>25</sup> Cfr. Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 184: “He aquí el tema central de la ética bergsoniana: entre la moral ‘estática’, que es la moral de la ciudad, y la moral ‘dinámica’, no hay ningún pacto posible, ninguna transacción. El sentido común, que ama las bellas gradaciones regulares, querría extraer progresivamente del amor familiar y del patriotismo el amor a la humanidad, como querría –si es idealista, extraer la percepción del recuerdo, si es materialista, ver nacer el recuerdo de una extenuación creciente de la percepción: nada vendría a interrumpir este *crescendo* ejemplar al fin del cual nosotros encontraremos las más bellas virtudes de la conciencia humana, -el sacrificio, la caridad y el heroísmo”.

individuos con otros de su misma comunidad, cuando la solidaridad es rebasada y cada individuo encuentra en todo ser un hermano. Sin embargo, como hemos visto, la fraternidad humana, no puede darse de manera directa, no podemos convivir con todos los seres que forman la humanidad, sino que se trata de un amor que se prodiga de manera indirecta, a través de Dios como lo proponen las religiones (aún cuando casi todas las religiones tienden a ser estáticas y a promover sociedades cerradas).

Ahora bien, no hay que olvidar que el ser humano necesita también de su instinto primitivo y social que ha sido su origen. De no ser así, la estructura orgánica que sostiene la vida material no sería posible, por ello, el impulso vital encuentra su coincidencia solamente en unas cuantas almas que logran sacudir a otras y, generar movimientos que literalmente han revolucionado a la humanidad de cuando en cuando. Bergson describe la experiencia de las almas privilegiadas de la siguiente manera:

*"Porque el amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre a Dios, sino el amor de Dios hacia todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con un amor divino [...] Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que todo lo ha hecho, sería capaz de entregar a quien supiera interrogarle el secreto de la creación. Su esencia es incluso más metafísica que moral. Querría, con la ayuda de Dios, terminar perfeccionando la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que habría sido inmediatamente si hubiera podido constituirse definitivamente sin la ayuda del propio hombre. O bien, para emplear palabras que dicen, como veremos, lo mismo en otro lenguaje: su dirección es la misma que la del impulso de la vida; es ese impulso mismo, íntegramente comunicado a hombres privilegiados, que quisieran imprimirlo a la humanidad toda y, mediante una contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esa cosa creada que es una especie, hacer un movimiento de lo que es, por definición, una detención."* (DF, 1174, 247-248.)

De nueva cuenta, vemos que Bergson habla del amor divino, como ese amor no humano en el sentido de que no se llega a él por vía de progresión cuantitativa, ya que no se trata del amor que crece en la medida en que primero se ama a la familia, luego a la nación y luego a la humanidad. El amor divino es entonces el que tendría Dios por toda su creación. Ese impulso amoroso mediante el cual, ciertos individuos son dados a trascender y a atraer a la acción a los otros, es coincidente con el impulso vital. Esas personalidades privilegiadas, que como se ha dicho, pueden tomar la forma de fundadores o reformadores religiosos, héroes, místicos, tienen como finalidad que la humanidad vuelva sus ojos hacia sí misma y reconozca su temporalidad primigenia, para dejar atrás el estatismo y el enclaustramiento circular y vicioso de las sociedades que tienen como valor central la obediencia.

El héroe o el místico quieren inspirar a otros a la apertura de la sociedad y, dar paso al

movimiento creador, para dejar de ser creación controlada por las leyes de la naturaleza y el instinto y convertirse así, en un verdadero conjunto de voluntades libres y, por lo tanto, creadoras. Cuando esto ocurre, el ser humano se aleja de la *natura naturante* para regresar a la *natura naturans*<sup>26</sup>, y el ser humano se reconoce como ser libre, como creador y no solamente de creatura.

Como en el caso de la moral que se abre completando la moral previa al ensancharse en un impulso de amor divino hacia la humanidad y hacia lo universal, incluyendo todo tipo de seres, la sociedad que se abre no excluye sus formas precedentes. En el transcurrir humano, Bergson encuentra un progreso que va evolucionando hacia formas cada vez más complejas y acabadas que tienden a la superación de la naturaleza en general, para crear una condición humana que no es posible encerrar nuevamente en una naturaleza y/o en una caracterización específica. En todo caso, esta condición en la medida en que se actualiza, es voluntad libre y sus creaciones son, por anticipado, imposibles de conceptualizar.

Por ello, ninguna apertura es posible sin la emoción creadora, génesis de la intuición. Debido a esto, es que dice Bergson que la emoción precede a toda nueva moral y a toda nueva metafísica. La emoción creadora es la que mueve hacia nuevas concepciones del mundo y hacia nuevas conductas. Una moral que se caracteriza por ser abierta y que se mueve por aspiración, que se corresponde con una religión dinámica y que supone una metafísica vitalista, puede ser posible sólo en la medida en que un alma ha sido llamada a experimentar la emoción creadora. Según Bergson, una moral abierta no es el fundamento de una metafísica vitalista, ni viceversa, sino que ambas son expresiones de la prolongación de esta emoción, que en el caso de la moral cobra la forma de voluntad y en el caso de la metafísica, toma la forma de inteligencia, no representacional sino intuitiva.

Cada alma privilegiada, de esta manera, ha contribuido a la evolución de la humanidad devolviéndole a la vida su movimiento, recuperado la totalidad de los planos por los que ha pasado la humanidad. En esta experiencia de introducción al movimiento original de la vida, el alma se libera de todo obstáculo material.

El ser humano deja de ser un fin para ser un medio de paso de la vida, no ve en el futuro cosas que resolver y, simple y llanamente, se entrega a la acción. Ésta es la razón por la que estas almas privilegiadas, como las de los profetas y los místicos cristianos, encuentran su ser

---

<sup>26</sup> Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* p. 30. La cita completa: "Al pasar de la solidaridad social a la fraternidad humana, rompemos pues, con una cierta naturaleza, pero no con toda la naturaleza. Cambiando el sentido de la expresión de Spinoza, podría decirse que nos separamos de la *naturata naturata* para volver a la *natura naturans*. Entre la primera moral y la segunda hay, pues, la misma diferencia que entre el reposo y el movimiento."

como personas de acción más que de ideas. Son seres ejemplares, su forma de vida inspira o, mejor dicho, aspira y llaman a los otros a seguirlos, a imitarlos, a *vivir* como ellos.<sup>27</sup>

Para Bergson, el ejemplo más significativo de este tipo de almas es el místico.<sup>28</sup> El místico a diferencia del religioso, se deja atravesar por el amor divino y en consecuencia adquiere una nueva forma de vida, cada una de sus acciones son expresión de este amor y quiere hacer participar de él a todo cuanto le rodea.

La experiencia del religioso, por el contrario, es más de carácter intelectual y social. Las religiones, desde cualquier punto de vista, cumplen un papel eminentemente social, quizá aún sin proponérselo y fomentan la solidaridad social más que la fraternidad humana pues son instituciones sociales. La experiencia mística, en contraste, se presenta como una vivencia eminentemente individual, es un contacto directo de la divinidad con el alma y trasciende a toda forma material, social o conceptual.

En suma, una sociedad se abre cuando sus miembros están en disposición de abrir sus almas hacia el movimiento de la vida, cuando sus individuos se reconocen como seres libres y creadores, ideas perfectamente expuestas por Deleuze en el siguiente señalamiento:

*“Sin duda, esta liberación, esta encarnación de la memoria cósmica en emociones creadoras, tiene lugar en almas privilegiadas. Salta de un alma a otra <<de tarde en tarde>>, atravesando desiertos cerrados.... Y de alma en alma, traza el diseño de una sociedad abierta, de una sociedad de creadores en la que se pasa de un genio a otro por la mediación de discípulos, espectadores u oyentes”.* (El Bergsonismo, p. 118)

---

<sup>27</sup> Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 187: “La relación de la moral estática y la moral dinámica es la misma que aquella de lo cerrado a lo abierto, de la presión a la atracción o la aspiración; para convertirse a lo dinámico, es decir, al movimiento, hay una mutación que hay que atreverse a recorrer. Esta mutación, esta obertura y movilización del alma es llevada a cabo, según Bergson, gracias a los profetas primero, al cristianismo después.”

<sup>28</sup> Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 107: “Más allá del alma misma del artista en la cual las producciones pueden servir de modelos al estudio de la invención, pero no constituir un ‘punto de vista definitivo’, el alma mística es aquella en la que la acción se expresa en la creación más generosa y la más continua: lo que no sólo engendra momentáneamente saludables delirios evasivos (porque el arte libera de la inmediata necesidad) sino recrea el mundo inmediata y totalmente según las normas de su sueño: un ‘ideal’ que incluye todas las formas de la actividad creadora, particularmente las obras que llamamos sociales y que se les designa en la órbita mística por la bella expresión ‘hacer la caridad’: [la cual no tiene relación con el] amor [que] no designa más que una condescendencia hipócrita del rico, del in-jurioso, y [sólo] tiene sentido, buen sentido, [entendido como] justicia”.

## CAPÍTULO III

### Metafísica de la vida y crítica a la Modernidad

*“Hay otro error muy de moda que estoy ansioso de evitar como al mismo demonio, me refiero a la idea de progreso, este oscuro faro, invento del actual filosofar, aceptado sin garantías de la Naturaleza o de Dios, esta linterna moderna arroja un haz de caos sobre todos los objetos de conocimiento; la libertad se diluye, el castigo [chatiment] desaparece. Todo el que desee ver la historia con claridad, deberá primero apagar esta luz traicionera. Esta idea grotesca que ha florecido en el suelo de la fatua modernidad, ha relevado al hombre de sus deberes, ha exonerado al alma de responsabilidades, ha liberado la voluntad de todos los lazos que le imponía el amor a la belleza.”*

CHARLES BAUDELAIRE, “Sobre la idea moderna de progreso aplicada a las Bellas Artes”.

#### 1. La intuición como vía de conocimiento de la vida

Hemos visto que el ser humano, desde el punto de vista de Bergson, es el final de una de las dos grandes líneas de la evolución que se encuentran de forma paralela, los himenópteros y los seres humanos, en tanto seres racionales. La inteligencia humana es el objetivo central de la evolución en el caso de esta línea, es, por decirlo así, su producto más acabado. Sin embargo, hemos dicho también, que la inteligencia humana está hecha sobre la base de las necesidades de la vida práctica y de la vida social. La inteligencia es analítica y de vocación utilitaria, su propósito es resolver las necesidades de la vida material y sostener así la estructura preestablecida. Opera sobre el ámbito del espacio y la materia; genera y se mueve en el terreno de las representaciones de la vida pero no tiene forma de acceder a la vida en su verdadera realidad, en su duración.

Por ello, dice Bergson que la inteligencia es incapaz de abrazar a la vida. En primer lugar, porque la inteligencia es uno de los productos de la evolución de la vida y, de ninguna manera, una parte puede dar cuenta del todo. Y en segundo lugar, debido a que la inteligencia ha seguido su evolución en función de las necesidades materiales, se ha alejado de la vida en su intensidad y ha tomado el camino hacia afuera, hacia lo extenso.

Bergson lo expresa con las palabras siguientes:



*"Pero de ahí debería resultar también que nuestro pensamiento, en su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo creado por la vida en circunstancias determinadas, para actuar sobre cosas determinadas, ¿cómo abrazaría él la vida, sino es más que una emanación o aspecto suyo? Depositado, en el curso de su ruta, por el movimiento evolutivo, ¿cómo podría aplicarse a lo largo del movimiento evolutivo mismo? Otro tanto valdría pretender que la parte iguala al todo, que el efecto puede reabsorber en él su causa, o que el canto rodado abandonado en la playa dibuja la forma de la ola que le ha traído hasta ella."* (EC, 489, VI.)

En su forma puramente lógica, el pensamiento, es inteligencia representacional. En este sentido es que decimos que, debido a que la inteligencia opera en el ámbito de de la materia y sus relaciones, ésta se encuentra irremediamente inmersa en las leyes de la física, la geometría y la lógica. Entonces, ¿De qué manera el ser humano puede acceder a la vida? ¿Cómo puede conocer algo que ni siquiera puede concebir? ¿Cómo aprehender un progreso en permanente movimiento?

A diferencia de la inteligencia, la intuición es capaz de coincidir con la duración. La intuición es un esfuerzo del espíritu por superar los obstáculos de la materialización de la vida, y los hábitos del pensamiento representacional. La intuición es una noción que se ha venido configurando a lo largo de la filosofía bergsoniana en relación permanente con la duración y la memoria. Se trata de un acto de atención mediante el cual la intuición coincide con la duración porque se presenta como una tensión, como un esfuerzo que mantiene al espíritu atento. La intuición es la disposición del espíritu para experimentar de forma directa la vida en su auténtica dinámica, como proceso creativo, por ello se presenta de manera inversa a la manera en que procede la inteligencia. Desde el punto de vista de nuestro autor, la inteligencia se presenta más bien, como una distención, como un relajamiento de la atención, que conduce al pensamiento al terreno del espacio, de las representaciones, en términos de regularidades y de repetición. Es así que a la inteligencia se le escapa la vida como duración y, sin duda alguna, como progreso creador.

En este sentido, Bergson presenta a la intuición como la auténtica vía de conocimiento de la vida, ya que la inteligencia es, como hemos mencionado, una distención y hasta un abandono del espíritu que deja al pensamiento en la comodidad del hábito equiparado al instinto. La intuición bergsoniana, entonces, va en el sentido contrario de toda la tradición moderna en ciencia y en filosofía, ya que la inteligencia es

considerada, desde cualquier punto de vista, como la expresión más elevada del espíritu humano. Incluso, se asume que es la característica esencial de lo humano.

Para Bergson, el camino que se debe seguir para que el humano alcance su verdadera plenitud, es el de la intuición. La intuición entendida como el acto de una conciencia, que mediante un esfuerzo de atención llega a reconocer su naturaleza espiritual, eminentemente creadora. Al respecto Bergson señala:

*"Toda la repugnancia de los filósofos a considerar las cosas bajo este punto de vista, [el de la intuición,] proviene de que el trabajo lógico de la inteligencia representa a sus ojos un esfuerzo positivo del espíritu. Pero, si se entiende por espiritualidad una marcha adelante hacia creaciones siempre nuevas, hacia conclusiones inconmensurables con las premisas e indeterminables a su respecto, cuando se halle ante una representación que se mueve entre relaciones de determinación necesaria y a través de premisas que de antemano contienen su conclusión, habrá que decir que sigue la dirección inversa [a la de la espiritualidad], la de la materialidad. Lo que se nos aparece, desde el punto de vista de la inteligencia, como un esfuerzo, es en sí un abandono."* (EC, 675, 213.)

El rechazo de la perspectiva intuitiva en el aspecto epistemológico por el pensamiento moderno, como lo señala Bergson, es comprensible debido al carácter racionalista que permea la cultura moderna casi en su totalidad y, como hemos venido exponiendo, es precisamente esta perspectiva filosófica el objeto de crítica de Bergson porque la lógica moderna induce al pensamiento hacia lo exterior, hacia lo espacial y simbólico. No así, en dirección de la realidad viva.

La racionalidad moderna es sorda y ciega. No escucha ni ve a la vida como duración, como progreso. La perspectiva lógica, retoma el fenómeno de lo vivo cuando hace una traducción de lo intensivo en extensivo del movimiento en repetición y que en nuestra perspectiva no se trata de otra cosa más que una traducción ilegítima. Por ello dice Bergson que la inteligencia es un abandono de la conciencia ya que reduce el dinamismo de la vida a las representaciones espaciales.

Mientras la razón lógica descompone el movimiento en partes, lo fija y hace reconstrucciones artificiales, que le impiden percibir los cambios cualitativos que va presentando la vida en su despliegue<sup>29</sup>, la intuición, se alza como una simpatía que logra

---

<sup>29</sup> Cfr., Ignacio Izuzquiza, *La arquitectura del deseo*, p. 39: por vía de intuición se accede a la verdadera temporalidad de la vida que no puede aprehender la lógica tradicional precisamente por su carácter complejo, heterogéneo y siempre nuevo: "La duración comporta, en su misma estructura, una radical exigencia de heterogeneidad. Es, quizá, este rasgo, lo que hace su pensamiento tan insoportable, y lo que exige una nueva lógica para poder ser entendida. La heterogeneidad es el ámbito de la pura cualidad,

introducir a la conciencia en el flujo vital y le permite coincidir con ella de manera interior.

Para caracterizar con mayor claridad estas dos maneras diferentes de conocer, Bergson, recurre constantemente a ejemplos relacionados con la música o con las diversas formas de arte. En el caso de la poesía, nos muestra que cuando un oyente percibe el poema en su conjunto dinámico, podemos experimentar una coincidencia con lo que el autor ha querido expresar y, en todo caso, nos contagiamos de esta fuerza que fluye en una verdadera obra artística. Cuando el espíritu presenta esta disposición y mantiene la atención logra franquear el espacio y la materia y se introduce de golpe en el flujo creador de la vida. Pero cuando esta atención se dispersa, cuando se relaja la tensión, se empieza a observar con los ojos de la inteligencia, y nos quedamos en el plano analítico, en el cual sólo percibimos letras, palabras, frases combinadas, etc. En suma, lo que percibimos, es extensión y complicación ilimitada en lugar de cualidad y complejidad creciente, idea que Bergson ilustra así:

*"Cuando un poeta recita sus versos, puedo interesarme tanto en ellos que penetre en su pensamiento, me introduzca en sus sentimientos y reviva el estado simple que ha esparcido en frases y en palabras. Simpatizo entonces con su inspiración, la sigo con un movimiento continuo que es, como la inspiración misma, un acto indivisible. Ahora bien, basta que se relaje mi atención, que yo afloje lo que había en mí de tenso, para que los sonidos, hasta entonces sumergidos en el sentido, se me aparezcan distintamente, uno a uno, en su materialidad. No tengo nada que añadir a esto; basta que suprima alguna cosa [...] Admiraré entonces la precisión de los entrelazamientos, el orden maravilloso del cortejo, la inserción exacta de las letras en las sílabas, de las sílabas en las palabras y de las palabras en las frases. Cuanto más avance en el sentido completamente negativo del relajamiento, más extensión y complicación habré creado; y cuanto más aumente a su vez la complicación, más admirable me parecerá el orden que continúa reinando, inquebrantable, entre los elementos. Sin embargo, esta complicación y esta extensión no representan nada positivo: expresan una deficiencia del querer."* (EC, 672, 210.)

Bergson, concibe a la inteligencia como una deficiencia de la voluntad humana, ya que al pensar en términos lógicos o geométricos, la conciencia cae nuevamente en el orden preestablecido y no encuentra novedad alguna, por lo que no aporta tampoco, ningún proceso creativo. Esto ocurre frecuentemente en el caso de la experiencia estética pero también en el ámbito de la ética, por ejemplo, en el caso de la sociedad, la inteligencia nada aporta a un cambio moral, como es necesario para que una sociedad se abra. Por el contrario, la inteligencia tiende a girar sobre sí misma, tal como lo hacen las

---

de la diferencia, del policentrismo, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Es el puro *reino de la dispersión*, de la originalidad."

sociedades que no logran pasar de un esquema de valores nacionalistas hacia un genuino amor por la humanidad.

Vemos que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, la intuición requiere de un esfuerzo verdadero ya que es el camino que sigue la conciencia desde la materia hacia el espíritu. La inteligencia, por su parte, sigue el camino inverso en el que la conciencia va del espíritu a la materialidad.

Cuando escuchamos un poema, una pieza musical u observamos una obra plástica y, analizamos las frases, los versos y los colores, interrumpimos el flujo vital que corre en sus profundidades. Para poder experimentar este flujo de vida de manera directa, es necesario un esfuerzo de intuición y de concentración en el conjunto armonioso que da como resultado algo nuevo, distinto de la suma de las partes o de sus posibles combinaciones.

Para Bergson, en ese sentido, la experiencia estética como característica humana, es un buen ejemplo de que el conocimiento por vía de la intuición es posible. La sensibilidad que nos permite ponernos en contacto con otras almas mediante una obra artística o mediante algo que nos produce placer, es la misma que requerimos para encontrarnos con lo vivo, con original de un objeto o evento.

La inteligencia, por el contrario, tiene por objetivo la materia inerte. La mirada inteligente es aquella que ve las cosas disociadas, las partes dispuestas una en seguida de otra, desvinculadas. La mirada intuitiva, por el contrario, percibe el entramado complejo de relaciones que tiene como telón de fondo el flujo vital. Este trasfondo que dota de sentido y armonía a la realidad, es aquella memoria cósmica de la que hablábamos en el capítulo anterior. Una conciencia cuando entra a este plano por vía de intuición, se experimenta a sí misma como parte de la totalidad. La conciencia que intuye se aligera, franquea la materia y se instala en la duración. Bergson, encuentra en la sensibilidad estética, un ejemplo claro de cómo funciona la intuición como un esfuerzo del espíritu:

*"Que un esfuerzo de este género no es imposible, lo demuestra ya la existencia, en el hombre, de una facultad estética al lado de la percepción normal. Nuestro ojo percibe los rasgos del ser vivo, pero yuxtapuestos unos a otros y no organizados entre sí. La intención de la vida, el movimiento simple que corre entre líneas, que las enlaza una a otras y les da una significación, esto se le escapa. Dicha intención es lo que el artista trata de aprehender colocándose en el interior del objeto por una especie de simpatía, abatiendo, por un esfuerzo de intuición, la barrera que interpone el espacio entre él y su modelo." (EC, 645, 178.)*

La intuición es pues, esta suerte de simpatía por la que la conciencia, o el yo profundo, coincide la duración y se contagia de la creatividad de la vida. En este sentido, el espíritu del artista, como el del místico, es aquel que por vía de intuición, se introduce en el movimiento vital y él mismo lo experimenta internamente, se funde con la duración y se deja atravesar por el ímpetu creador de la vida.<sup>30</sup>

Entonces vemos que en el proceso creativo del artista o en la percepción del espectador, la intuición, es una acción de concentración desinteresada en términos utilitarios, ya que el arte y la sensibilidad estética, cobran sentido más bien el ámbito de lo espiritual. El arte por útil que resulte, como por ejemplo en el caso de la arquitectura, transforma la pura materia útil en una obra que conmueve, que toca el alma o que sacude la conciencia.

La intuición no busca un conocimiento que resuelva algún problema práctico, tal como lo hace la inteligencia, precisamente por esta búsqueda de un conocimiento inútil, la intuición es la única vía de acceso de la vida y, se erige, según Bergson, como el método propio de la metafísica como disciplina filosófica.

Para Bergson es muy claro, mientras el conocimiento científico se desarrolla sobre la base del razonamiento lógico, la filosofía lo hace mediante el esfuerzo del espíritu que es la intuición.

En este contexto, la intuición bergsoniana, cobra un significado particular, que no se puede comprender a la luz de las nociones que en este sentido, se desarrollaron en la tradición filosófica moderna, ya que no se trata de una intuición intelectual, ni de una intuición sensible, sino de un método de autoconocimiento cuya finalidad es el acceso a la verdadera realidad.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Cfr. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 118: "Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos (al menos los pertenecientes a la mística cristiana, que Bergson describe como actividad sobreabundante, acción y creación en su totalidad). En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (estos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar. Animado por la emoción, el filósofo despejaba ya líneas que se repartían los mixtos dados en la experiencia, y prolongaba su trazado hasta más allá del 'giro', indicando en la lejanía el punto virtual donde todos se encontraban. Todo sucede como si lo que permanecía indeterminado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como si la 'probabilidad' propiamente filosófica se prolongase en certeza mística. Sin duda el filósofo sólo puede considerar al alma mística desde fuera y desde el punto de vista de sus líneas de probabilidad. Pero precisamente la existencia misma del misticismo otorga una probabilidad superior a esta transmutación final en certeza, y también como una envoltura o un límite a todos los aspectos del método."

<sup>31</sup> Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 36: "La tarea de la filosofía no consiste solamente en hacer abstracción de los sentidos (*abstrahere mentem a sensibus*), sino, siendo esta determinación insuficiente, hacer el esfuerzo de hacer abstracción de la inteligencia (*abstrahere mentem ab intelligencia*). Bergson señala que la conciencia llegará a sí misma si este esfuerzo es logrado. Resolver la cuestión de la filosofía al recobrar una verdad verdaderamente para sí, y no sumisa a las exigencias del esquematismo trascendental del

A lo largo de la obra bergsoniana, la intuición se va constituyendo en relación con las nociones de duración y de memoria como el eje de su epistemología cuyo fundamento se encuentra en su metafísica de la vida. La intuición como método de la filosofía tiene como objetivo ir al origen de los problemas aparentemente insalvables para señalar que existe una confusión en el fundamento de su planteamiento. Si, como ya se ha dicho, tal confusión se aclarara, entonces estos problemas, en cierta forma, dejarían de existir. Un ejemplo clásico de este tipo de planteamientos es problema de la libertad, que se expone con toda claridad en *El ensayo*, y que hemos abordado en el primer capítulo de este trabajo.

Problemas como éste, para Bergson, en realidad son *pseudo problemas*, ya que si se aclara la confusión que los han generado y se comprende que la vida es una energía espiritual que actúa en cada ser humano, que no solamente somos carne, huesos, cerebro y pensamiento lógico, encontraremos que la libertad es una consecuencia de nuestro ser espiritual y, sobre todo, que bajo ninguna circunstancia puede estar determinada por la materia.

Por otro lado, la intuición en su sentido metodológico, además de encontrar el origen de los *pseudo problemas* y denunciarlos, invita a la filosofía a luchar en contra de la tendencia de la razón a sostener la ilusión que impide ver las diferencias de naturaleza, ahí donde sólo parece haber diferencias de grado. Para Bergson, la ilusión sobre la cual se ha desarrollado la ciencia y, también la metafísica, está arraigada en la estructura de nuestro pensamiento, es parte de su mecanismo. El pensamiento, como lo hemos señalado en numerosas ocasiones, tiene como función central instrumentalizar la materia, para asegurar la supervivencia y la adaptación del humano a su medio.

Para Bergson son dos los errores de nuestro pensamiento al pensar la realidad y establecer los problemas para abordarla. Básicamente existen dos tipos de pseudoproblemas: los que sólo parecen existir debido la confusión que presentan sus términos entre el “más” y el “menos”; y los problemas mal planteados, en los que sus términos se presentan como *mixtos mal analizados*.

Un ejemplo clásico del bergsonismo respecto al primer tipo, es el problema del no ser. En la idea de no ser no hay “menos” sino “más” que en la idea de ser. La idea de no-ser, implica la idea de ser más una operación lógica de negación, que en todo caso, parece

---

espacio, es liberarse de la inteligencia y del simbolismo (que entrañan el verbalismo), es conocerse a sí mismo.”

confirmarse cuando encontramos que un ser no corresponde con la expectativa que nos habíamos hecho de él. Como ejemplo del segundo caso, está el problema de la libertad, en el que, como vimos en el primer capítulo, dice Bergson se confunden dos tipos de multiplicidad, la cuantitativa y la multiplicidad cualitativa.

En ambos casos, el error que señala Bergson en estos planteamientos, es que el pensamiento ve diferencias de grado o de intensidad, en donde existen diferencias de naturaleza. Por ello la intuición es un esfuerzo que sigue el camino inverso al de la inteligencia y la materia, es una fuerza que nos impulsa a ir más allá de la experiencia para llegar a sus condiciones, a su fuente. Es precisamente en los datos inmediatos de la conciencia, donde podemos encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza.

## **2. La intuición mística**

La intuición como vía de conocimiento y como acción, permite al ser humano, sobrepasar la característica utilitaria del pensamiento y, en ello radica, según Bergson, la posibilidad de tener una auténtica experiencia de lo humano. En este punto, el ser humano deja atrás las necesidades que le plantea el medio para su subsistencia, supera su condición racional y logra experimentarse como espíritu. Pero para llegar a este momento en el que el espíritu humano esté en condiciones de experimentar nuevamente la auténtica realidad vital, es necesario solventar de alguna manera las necesidades mínimas indispensables de la vida material. Por ello, Bergson señala que para que el ser humano llegue a su verdadera plenitud, a una verdadera conciencia del sentido de la evolución creadora, el ser humano requiere apoyarse en su inteligencia utilitaria sin dejarse absorber por ella.

Intuición e inteligencia, son dos aspectos del ser humano que, si vemos con detenimiento, aunque sean de naturaleza diferente, son complementarios para el desarrollo de la humanidad. Es indispensable resolver las necesidades materiales y sociales, pero para que esto ocurra de una forma auténticamente positiva, es urgente que las sociedades y los individuos, se abran y vuelvan los ojos al impulso creador del que cada uno participa como producto y causa.

Con tal propósito, ciencia y filosofía deben complementarse en este esfuerzo para que la humanidad alcance, prolongue e incluso supere una conciencia plena de su ser. En efecto, tanto en filosofía como en ciencia, se entretengan estos dos aspectos para comprender y explicar la realidad. Sin embargo, la tendencia de la inteligencia a esquematizar, sigue pesando más que cualquier otro esfuerzo, es el lastre de su carácter utilitario. Para poder franquear la inteligencia representacional y dar un salto hacia la comprensión de la vida en su original devenir, es necesario que la ciencia deje de ser la ciencia que conocemos, que rompa los

esquemas y se torne intuitiva<sup>32</sup>:

*"Con lo que acabamos de decir, sin duda sobrepasamos las conclusiones de La evolución creadora. Habíamos querido permanecer tan cerca de los hechos como fuera posible. No dijimos nada que no pudiera ser confirmado un día por la biología y en espera de esta confirmación, teníamos resultados que el método filosófico, tal como nosotros lo entendemos, nos autorizaba a considerar como verdaderos. Pero aquí ya no estamos más que en el dominio de lo verosímil. Sin embargo, no dejaremos de repetir que la certeza filosófica posee grados, que apela a la intuición al mismo tiempo que al razonamiento y que si la intuición que se adhiere a la ciencia es susceptible de ser prolongada, sólo puede serlo por la intuición mística. De hecho, las conclusiones que acabamos de presentar completan de manera natural, aunque no necesaria, las de nuestros trabajos precedentes. Una energía creadora que sería amor y que querría extraer de sí misma seres dignos de ser amados, podría así sembrar mundos cuya materialidad, en tanto que opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente la distinción entre lo que ha sido creado y aquello que crea, entre las notas yuxtapuesta de la sinfonía y la indivisible emoción que las ha dejado salir de ella [...] Esta doble cuestión, la intuición mística la plantea y la responde al mismo tiempo. Seres destinados a amar y a ser amados han sido llamados a la existencia, y la energía creadora debe ser definida como amor. Siendo distintos de Dios, que es esta misma energía, no podrían surgir más que en un universo y es ésta la razón por la que el universo ha surgido." (DF, 1193, 272.)*

Sólo mediante la intuición mística se puede ir más allá de la ciencia y de la filosofía, y así, aprehender la duración, experimentarla y prolongarla hacia este impulso creador que, para Bergson, no es otra sino amor divino.

Se trata, en ese sentido, del amor del que hablábamos en el capítulo anterior, es la incesante fuerza vital que surge de Dios y que da forma y fondo al universo en su totalidad. No es el afecto hacia los demás como en la familia ni la preocupación por los otros como en la solidaridad social. El amor divino es aquel que anima al espíritu humano y que lo hace vibrar sin contención alguna, es energía creadora que supera toda corporalidad, atraviesa la materia y le devuelve la movilidad a lo que se había estancado y cerrado girando sobre sí.

Este es el amor que se experimenta mediante la intuición mística; el misticismo como intuición, implica un esfuerzo en sentido inverso al de la materialidad, como hemos visto, va de la naturaleza hacia el espíritu, desde lo humano hacia lo divino, de la determinación a la

---

<sup>32</sup> Cfr, Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 81: "La vida misma es invención: ella es más que conocimiento del bien, o sumisión al deber: hay en ella creación y recreación de sentimientos; la ética presupone, como la poética, de hombres inspirados [...] Así, eso que hace que el hombre sea hombre, es que él es el ser por el cual un mundo se agrega a un mundo. El mundo de las cosas que existen por su genio, útiles y máquinas, obras de arte y de buena voluntad, nada, sin duda, puede ser conocido y ejecutado sin la inteligencia, pero ésta no es realmente inteligente más que al servicio de una inspiración que es a la vez naturaleza y gracia."



libertad.<sup>33</sup>

Este esfuerzo de superar la materialidad de la vida es algo excepcional, que se presenta en unos cuantos individuos y de cuando en cuando en el transcurso de la historia. Resultaría ingenuo pensar que la humanidad entera y de golpe pueda fundirse con la duración y experimentar el amor divino. Mientras el ser humano siga atado a sus condiciones materiales y su inteligencia siga desarrollando útiles y armas para asegurar su subsistencia, no puede encontrarse con Dios, ni siquiera con la humanidad en el sentido cabal.

Así, las pocas almas verdaderamente capaces de sobreponerse a su ser material e, incluso, a su condición humana en el sentido racional, son las de los místicos y particularmente las de los místicos cristianos. Según Bergson, los místicos son seres especiales que encuentran a Dios y experimentan dentro y, a través de sí, su amor como caridad. Este tipo de amor es aquel que inspira y anima una verdadera toma de conciencia hacia la humanidad, hacia la naturaleza y el universo. Por ello, el místico cristiano es el único capaz de difundir este amor más allá de su experiencia personal, el místico cristiano no busca la fascinación de sus seguidores, ni la idolatría sino que inspira en la gente a su alrededor a buscar su propio ser y su propio llamado.<sup>34</sup>

Así, la caridad cristiana como forma de amor es la auténtica vía para una posible revolución ética. Los místicos cristianos a diferencia de los místicos orientales y griegos que buscan un estado de iluminación personal mediante ejercicios de ascesis y de introspección contemplativa de forma aislada, son seres que se dejan atravesar por el amor de Dios para

---

<sup>33</sup> Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 118: "El misticismo es para Bergson el retorno a las fuentes. Al exigir 'un esfuerzo en sentido inverso de la naturaleza' –porque la naturaleza tiende a la clausura, al fascismo, a la guerra– reconcilia al hombre con la Naturaleza: lo coloca en su verdadera destinación que es su coincidencia con el impulso creador manifiesto en la vida. Esta coincidencia engendra una forma de amor que no se puede comparar a ninguna intensificación o generalización de sentimientos naturales y sociales, que se designen habitualmente bajo esos términos que, de hecho, tienden más a la conservación del grupo por la lucha interindividual, que a una generosidad universal. El amor místico es de otra esencia. Siguiendo la dirección del impulso vital la humanidad debía haber sido 'divina'. El amor místico es la que constituye como tal al restituir la libertad a su destinación primera: querer en Dios y no querer más que Dios. Es esta *conversión del querer* que marca de algún modo el paso de lo natural a lo espiritual, de lo cerrado a lo abierto; y el amor no es nada menos que el órgano vital de este retorno".

<sup>34</sup> Cfr. Jacques Étienne, 'Bergson y la idea de causalidad', p. 660: "La persona excepcional irradia [su estado de alma] alrededor de ella; su causalidad, si se puede emplear el término, es del orden del llamado que emana su manera de vivir. Aquel que se abre a este llamado, aún débilmente, siente nacer en él una persona capaz de invadirlo todo entero. A la socialización, típica de la primera fuente, responde la personalización, característica de la segunda. Abrirse a ese proceso supone que se percibe un eco, una complicidad naciente[...] Lejos de ser reducido a un papel pasivo o a padecer la peligrosa fascinación de un guía, aquel que se abre al llamado absoluto del cual son portadoras las personalidades superiores, entra él mismo en un proceso de personalización, a obedecer a aquello que hay de más noble y más profundo en él mismo.

difundirlo hacía la humanidad entera.<sup>35</sup>

Mediante sus acciones y sus palabras, el místico inspira a los demás a transformarse. La experiencia mística tiene como propósito movilizar lo estático, abrir lo cerrado, convertir la vida humana en vida divina:

*"En la porción del universo que es nuestro planeta, probablemente en nuestro sistema planetario entero, tales seres [los hombres], para producirse, han tenido que constituir una especie que, a su vez, ha necesitado una multitud de otras especies que han sido su preparación, su sustento o su residuo: en otros lugares tal vez no haya más que seres radicalmente distintos, suponiendo que aún sean múltiples y mortales. En la tierra, en cualquier caso, la especie que es la razón de ser de todas las demás sólo parcialmente es ella misma. Ni siquiera pensaría en llegar a serlo por completo si alguno de sus representantes, mediante un esfuerzo individual que se ha añadido al trabajo general de la vida, no hubiera conseguido romper la resistencia que le oponía el instrumento, a triunfar sobre la materialidad y, en fin, a encontrar a Dios. Estos son los místicos, han abierto una vía por la que otros hombres podrán andar."* (DF, 1194, 273.)

Ahora bien, si los místicos en tanto seres excepcionales, son capaces de mostrar a otros seres humanos el camino para llegar a Dios, es de suponerse que, aunque tome mucho tiempo, en algún punto la humanidad experimentará una transformación tanto de orden moral, como decíamos anteriormente, como de orden ontológico-metafísico. Para lo cual los seres humanos requieren liberarse de su condición material y biológica.

Un cambio tan radical, según Bergson, sería posible si la vocación utilitaria de la inteligencia trabajara en pos de la espiritualidad e ideara los instrumentos necesarios para asegurar la subsistencia de la humanidad sin dejarse absorber por el trabajo práctico y las estructuras de dominación y guerra que supone la sociedad cerrada.

### 3. Mística y mecánica

Para Bergson, la existencia de los místicos o de personalidades que han generado e impulsado movimientos sociales, ya se trate de religiosos o de grandes reformadores, es el

---

<sup>35</sup> Cfr, Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 113: "Con razón o sin ella, Bergson encuentra, al contrario, en el misticismo griego y en el misticismo oriental, un cierto descrédito de la acción: primacía de la contemplación en la filosofía de Plotino, 'evasión de la vida' en la ascesis de los hindús, he aquí que se detiene la filosofía del impulso vital y, en despecho de su admiración, Bergson no reconoce aquí un 'misticismo completo', sobre todo después de haber encontrado 'los grandes místicos cristianos' y sus 'actividades sobreabundantes' [...] Al devenir acción, el misticismo completo rompe las resistencias que se deben más o menos directamente a la presencia de la materia: inteligencia que se alcanza a sí misma por fin en la filosofía griega, pesimismo oriental de un pensamiento a quien el mecanicismo no ha aún revelado su poder ilimitado sobre la naturaleza. Es por lo que, con los místicos cristianos, todo cambia. [...] Aquí, como en la obra precedente, es una cierta discontinuidad en el curso de la historia que permite percibir una continuidad: todo sucede como si los místicos incompletos fuesen bosquejos de aquel que será completo".

motor que ha producido algunos de los cambios más significativos en la historia de la humanidad. Estos hombres y mujeres que han sido ejemplo de acción, e incluso, de subversión, han inspirado a otros a seguir sus pasos, movilizandó así, la estructura establecida.

Sin embargo, infundir en la humanidad este amor divino de alcances cósmicos cuya esencia es la caridad, según Bergson, es una tarea que la mística no puede llevar a cabo por sí sola. Por más esfuerzo que haga el místico por difundir su experiencia y llame a los otros a vivirla, este camino sólo le será dado a unos cuantos. Para que la humanidad en su totalidad esté en condiciones de llevar a cabo una revolución espiritual, es necesario que se apoye en su condición racional y, por supuesto, en su vocación instrumental.

En efecto, durante mucho tiempo se creyó que la ciencia y sus desarrollos tecnológicos cristalizados en la industrialización, llevarían al ser humano a un progreso tal que la humanidad entera podría alcanzar la felicidad. Bergson cree que esto es posible pero en un sentido diferente de las visiones ingenuas de la ciencia, propias de la Modernidad. Como es bien sabido, la industrialización y el maquinismo cambiaron por completo las formas de vida de los seres humanos y en general de todos los seres vivos, todo cobró un carácter mercantil. Y es precisamente en este punto donde Bergson encuentra el verdadero problema, la pérdida del sentido hacía el bienestar y hacía la felicidad al que pudo haber llegado la humanidad. Las máquinas, que liberaron al hombre de la esclavitud del trabajo forzado y le dejaron tiempo para vivir, para cultivar el intelecto y su espíritu, al mismo tiempo, empezaron a hacer productos que vender; se empezaron a crear necesidades artificiales. Así, el ser humano con apoyo en la mecánica, en la tecnología y la ciencia, emprendió su camino hacia la felicidad sin sospechar que estaba yendo, más bien, hacia el camino del placer y de la autodestrucción.

Uno de los aspectos relevantes para Bergson, y que muchas veces no ha sido colocado en la valoración de su programa filosófico, es que corregir este camino es posible pero sin abandonar el desarrollo tecnológico. Por el contrario, la humanidad no puede superar su condición sino a costa de apoyarse en la tecnología, este es el medio que la vida le dio al ser humano para resolver sus verdaderas necesidades. La mística, entonces, necesita de la ciencia y de sus aplicaciones prácticas. Necesita de la tecnología, de la mecánica:

*"Es indudable que el misticismo llama al ascetismo y que uno y otro serán siempre patrimonio de un pequeño número de personas. Pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia. ¿Cómo podría propagarse, incluso diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor a no tener que comer? El hombre no se alzar4 por encima de la tierra a no ser que una maquinaria poderosa le proporcione el punto de apoyo. Deber4 apoyarse*

*fuertemente sobre la materia para poder separarse de ella. En otros términos, la mística llama a la mecánica.”* (DF, 1238, 329.)

Al final de *Las dos fuentes*, nuestro autor se dedica, con especial énfasis, a afrontar esta aparentemente paradójica relación que se da entre la mística y la mecánica. Cuando Bergson llega a la conclusión de que la realización de la fuerza mística, depende de que ésta se expanda más allá de los pequeños círculos de iniciados, a primera vista, se podría pensar que el método adecuado es el que sigue la intuición, es decir, la filosofía. Y no es así, todo lo contrario, el camino que puede conducir a la humanidad hacia una elevación de su espíritu, es la ciencia y con más precisión, la mecánica. En la mecanización de la fuerza laboral, Bergson encuentra la liberación humana de las ataduras de su condición material.

Cuando el ser humano no tiene que trabajar de sol a sol para su subsistencia diaria ni tiene que asegurar a cada momento la estructura social, puede poco a poco formar sociedades abiertas con religiones dinámicas y, de esta manera, la inteligencia y toda su fuerza productiva, edifica la base material sobre la cual las almas estarán en condiciones de abrirse y de expandirse.

La inteligencia de que la vida proveyó al ser humano dio como resultado un desarrollo material y técnico totalmente desproporcionado con el espíritu del ser que lo creó, rebasando todo posible cálculo. Los seres humanos hemos agrandado nuestro cuerpo de una manera insospechada. Si las herramientas eran en principio prolongaciones de nuestro cuerpo como la pinza del brazo, por ejemplo; cuando se comienza con el control y manejo de las fuerzas cinéticas con el uso del vapor, el carbón, el petróleo, etc., los humanos nos hicimos enormes cuerpos, fuera de toda proporción. Hemos llegado a ser una gran materia sin espíritu; cuerpos ávidos de más materia, de excesos innecesarios, de placer y no de felicidad.

La ciencia pues, tiene que reconducirse y, además de resolver las necesidades básicas de la humanidad, ocuparse de lo que “no se ve” y lo que “no se toca” para que podamos volver nuestros ojos a lo originario, para poder coincidir con la vida en su devenir.

Bergson asume que los estudios de fenómenos considerados como sobre naturales o de habilidades vistas como sobrehumanas, tales como la presencia de espíritus (fantasmas) y, la comunicación entre dos personas que no tienen una conversación, es decir, la telepatía, deberían ser abordados con rigor científico.<sup>36</sup> La ciencia, desde el punto de vista de nuestro

---

<sup>36</sup> Cfr. Alicia Rodríguez Serón, ‘El papel de la ciencias en la filosofía de Bergson’, p. 220: “[...] podemos encontrar otras tantas muestras de esta especie de conversión bergsoniana en cuanto a la revalorización de la ciencia. Desde luego, mejor considerada, la actuación de la ciencia se aplicará a ámbitos hasta entonces reservados a la metafísica. Por ejemplo, en una conferencia de 1913, Bergson hace corresponder a la ‘ciencia’ estudios atribuidos más habitualmente a la metafísica, nos referimos a ciertas cuestiones consideradas de ‘metapsicología’ (‘fantasmas de vivos’, telepatía) y que, en la Society

autor, tendría que abrirse a la investigación de aquello que la gente vive, lo que experimenta.

Esta afirmación aunque parezca excéntrica, nos parece que alcanza nivel de señalamiento sobre la importancia del estudio de la mente pero sobre todo, del cerebro y sus procesos. Porque, como hemos visto para Bergson la observación y la autoobservación de las experiencias de la conciencia, como datos inmediatos, es lo que nos permite expresarnos como seres únicos y libres. Así, comprender los mecanismos mediante los cuales distraemos la atención de nuestro yo originario, para dar paso a la formación de nuestra personalidad en el molde de la estructura social y de la vida práctica, nos puede permitir encontrar y fomentar, el desarrollo de las originalidades que *duran* en el fondo de las diversas formas que toma la vida en su despliegue. Como se puede ver en el planteamiento siguiente de Bergson:

*"Pero incluso aunque sólo se acepte una parte de lo que la ciencia psíquica adelanta como cierto, nos quedará lo suficiente para que adivinemos la inmensidad de la terra incógnita cuya exploración no ha hecho más que comenzar. Supongamos que de ese mundo desconocido nos llegue un vislumbre, visible a los ojos del cuerpo. ! Qué transformación para una humanidad generalmente habituada, diga lo que diga, a no aceptar como existente más que lo que puede ver y tocar! La información que nos llegaría así no se referiría quizá más que a lo que hay de inferior en las almas, en el último grado de espiritualidad. Pero no haría falta más para convertir en realidad viva y activa una creencia en el más allá que parece encontrarse en la mayoría de los hombres, pero que las más de las veces, no deja de permanecer verbal, abstracta e ineficaz. Para saber en qué medida cuenta, es suficiente ver cómo los hombres se arrojan al placer: no lo apreciarían hasta ese punto, si no vieran en el placer tanta influencia sobre la nada, un medio de burlar a la muerte. En realidad, si estuviéramos seguros, absolutamente seguros de sobrevivir, ya no podríamos pensar en otra cosa. Substituirían los placeres, pero sin brillo y descoloridos, ya que su intensidad radicaba en la atención que poníamos en ellos. Palidecerían como la luz de nuestras lámparas al sol de la madrugada. El placer sería eclipsado por la alegría."* (DF, 1244, 337.)

Si en efecto, la ciencia se dispone a contribuir en la expansión de la conciencia humana, la vida mística podría ser experimentada por todo individuo. El ser humano podría reconocer, según Bergson, la realidad espiritual del ser humano más allá de su estado físico, más allá de lo corporal.<sup>37</sup> Con una certeza de este tipo, el ser humano no tendría tanto temor a la muerte y

---

for Psychological Research de Londres, Bergson proclama alto y fuerte como investigaciones de las 'ciencias psíquicas': 'Esta nueva ciencia recuperará pronto el tiempo perdido'. El prestigio del rótulo 'científico' se puede percibir en el uso que nuestro filósofo hace de él."

<sup>37</sup> Cfr también, Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 102: "Queda por saber que es esta fuerza [la conciencia]. Ella es sin duda esta energía de naturaleza psíquica que anima a todos los seres de todos los mundos. Es por lo que los trabajos de William James abren una vía que desemboca tanto en las 'ciencias psíquicas' como en la lectura de Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz. El estudio de los grandes místicos se desprende de un fondo de investigaciones que tratan sobre todo lo que, en la vida individual, desborda la conciencia clara y las actividades del cuerpo que trabaja en el universo de los

con ello no tendría la necesidad de crear distractores como los lujos y el placer, en cambio, encontraría la tranquila alegría de quien conoce su origen y el camino de vuelta a él.

Encontrar este camino, dice Bergson, es posible con ayuda una ciencia que permita al ser humano ensanchar la franja de intuición que rodea su inteligencia. Solamente apoyándose en una ciencia intuitiva, que cuente con una metafísica a su altura, que guíe su dirección para ser posible superar la estrechez de la materia, la espacialización del tiempo y el detenimiento de la vida.

Es justo en este momento que podemos señalar que la crítica que hace Bergson a la ciencia moderna indica la pérdida de dirección de la creatividad científica o de la invención mecánica. La súper industrialización lejos de ayudar al ser humano a superar su condición material, a través de la satisfacción las necesidades básicas de todo ser humano y de la toma de conciencia de su ser espiritual, le ha atado más a ella creando, entre otras cosas, necesidades artificiales e incluso nuevos y más aterradores instrumentos de guerra.

#### **4. El mal uso de la ciencia.**

La ciencia moderna, desde sus orígenes quiso tomar distancia de las metafísicas y de todo dogma religioso. La ciencia de la Modernidad es una forma de pensamiento que está abocado a la exploración y comprensión de los mecanismos del mundo material. Es precisamente la física, la disciplina que se convierte en el paradigma de toda investigación o interés científico. El control y manejo de las fuerzas físicas es la base, junto con la matemática y principalmente la geometría, del desarrollo tecnológico y sus aplicaciones industriales. Por ello, la ciencia moderna tiene por objeto de investigación la materia inerte y el espacio que ésta ocupa.

Debido a lo anterior, la biología no se desarrolla a la par de las ciencias físicas; primero sufre una suerte de rezago permaneciendo bajo la influencia de los dogmas de fe y, más adelante, pierde de vista la vida en sí misma, para dar paso a una biología que explica lo vivo en términos mecánicos o fisicoquímicos.

En la Modernidad la vocación utilitaria de la inteligencia humana aboca toda su atención al desarrollo de los instrumentos que ayuden al ser humano a resolver sus necesidades prácticas y, en la tecnología (mecánica) alcanza su mayor logro. Sin embargo, según Bergson, quedarse en el nivel material negando la espiritualidad

---

objetos. No es de ningún modo por azar que los temas de la conferencia 'Fantasmas de vivos' e 'Investigaciones psíquicas' reaparezcan al fin de las *Dos fuentes*.

humana, hizo que la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, en lugar de contribuir a la superación de la condición humana, se convirtieran en la base de los mecanismos de producción que promueven la explotación del humano por el humano:

*"Pero la verdad es que la ciencia ha dado lo que se le pedía, y que aquí no es ella la que ha tomado la iniciativa, sino que es el espíritu de invención, que no siempre se ha ejercido en beneficio de la humanidad. Ha creado una multitud de nuevas necesidades, pero no se ha preocupado suficientemente de asegurar a la mayoría o a todos, si fuera posible, la satisfacción de las antiguas. Dicho más simplemente: sin descuidar lo necesario, ha pensado demasiado en lo superficial. Se dirá que estos dos términos son difíciles de definir, lo que para unos es un lujo es para otros una necesidad. Sin duda. Y aquí nos sería fácil perdernos en distinciones sutiles; pero hay casos en los que es necesario ver lo esencial: millones de hombres no tienen el alimento suficiente y los hay que mueren de hambre [...] De una manera general, la industria no se ha preocupado lo suficiente de la mayor o menor importancia de las necesidades que debía satisfacer y se ha inclinado a seguir la moda, fabricando sin otro propósito que vender. [...] Sin discutir los servicios que ha prestado a los hombres desarrollando ampliamente los medios de satisfacer sus necesidades reales, le reprocharemos el haber estimulado en exceso las superficiales, haber impulsado al lujo, haber favorecido las ciudades en detrimento del campo, en fin, haber aumentado la distancia y transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo."* (DF, 1235, 325-327.)

Bergson, siguiendo lo expuesto anteriormente, no niega las contribuciones de la ciencia y la industrialización al desarrollo de la civilización, pero tampoco desconoce los efectos perjudiciales de esta forma de progreso. Como es sabido, la revolución industrial es el nacimiento de la economía capitalista como economía de la explotación. Así la ciencia y la tecnología se ponen al servicio de la generación de más bienes materiales, de mejores formas de explotación, de la creación de armas para la guerra cada vez más sofisticadas y letales.

En momentos anteriores de este trabajo, hemos visto que la guerra es la actividad característica de las sociedades cerrada. Pero en la Modernidad, la guerra se presenta ya no sólo como una defensa o como una conquista, se convierte en una industria:

*"Aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales. La historia nos enseña que esos motivos han sido muy variados. Se reducen cada vez más, a medida que las guerras se hacen más terribles. La última guerra, así como las que se adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización [...] Aunque no se esté amenazado precisamente de morir de hambre, se cree que la vida carece de interés si no se tiene bienestar material, diversión, lujo; se considera insuficiente la industria nacional si se limita a vivir, si no proporciona riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etc. De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas"* (DF, 1220, 307-

308.)

En la Modernidad la guerra cobra una dimensión nunca antes vista, a pesar de que desde siempre, el instinto guerrero es parte del ser humano. Las guerras modernas están motivadas por intereses cada vez más alejados de la naturaleza social del humano. Las razones que llevan a un país moderno a la guerra, al mismo tiempo que son más simples en su fondo son mucho más complejas en su elaboración, tal como las nuevas armas y las nuevas estrategias. De esta manera, las necesidades de las sociedades modernas han cambiado por completo, ya no sólo se trata de proteger a la población asegurando su subsistencia o sus valores culturales. Ahora el objetivo es diferente, se trata de crear las condiciones productivas para alcanzar las nuevas expectativas que tienen todo país moderno. Esto es, riqueza y comodidad.

El primitivo instinto guerrero se sofisticó en la racionalidad moderna como instrumento ya no sólo de defensa o sometimiento de los débiles por los poderosos sino como un poder de exterminio con capacidad de atentar contra la humanidad entera. Al mismo tiempo, la guerra toma un carácter eminentemente mercantil, la industria bélica desde principios del siglo XX es una de las más pujantes y por ende de las más productivas en todo el mundo.

En este sentido va el señalamiento crítico de nuestro autor, las aplicaciones de la ciencia moderna no siempre han sido de ayuda para lograr la superación de la condición humana y el ejemplo de la industria de la guerra es el más claro y contundente. La mecanización del trabajo pudo haber sido el medio por el cual el ser humano lograra liberarse de la esclavitud de las necesidades básicas y tener tiempo para dirigir su atención a sí mismo, encontrar el yo profundo y emprender una revolución de la conciencia. Sin embargo, parece que en la Modernidad, la materia triunfó sobre la vida, utilizando el espíritu de invención humano para la súper producción de armas, mercancías y sueños de lujo y placer.

## **5. Diagnóstico sobre la cultura moderna**

En el desarrollo de las ideas centrales del bergsonismo encontramos que, además de darle forma a su particular pensamiento, nuestro autor lleva a cabo una crítica muy puntual a la filosofía y a la ciencia moderna, y más aún, llega a realizar un diagnóstico de la cultura que, en su conjunto, la Modernidad implica.

Bergson nos muestra que en los diversos frentes de la cultura moderna encontramos como eje de acción, como objetivo de todo desarrollo, ya sea teórico o práctico, la idea de progreso material. La crítica de Bergson a este respecto consiste en señalar las consecuencias de establecer una creencia ciega en el cientificismo que, en un principio,



parecía haber encontrado en la mecánica, la manera de liberar al ser humano de los agotadores y absorbentes trabajos físicos.

El desarrollo, visto como una liberación, es para Bergson una contradicción ya que el maquinismo y los grandes avances técnicos que modernizaron la forma de vida de las sociedades occidentales, lo hicieron a costa del sometimiento de unos hombres por otros, en detrimento del campo y la vida natural, generando necesidades nunca antes vistas y derrochando todo tipo de recursos. El progreso de la humanidad se tradujo en un frenético aumento de la producción material, del crecimiento económico, cuyo fin no es otro que la opulencia y la comodidad.

Ahora bien, es importante comprender a qué se debe esta ansiosa búsqueda del progreso en términos materiales que caracteriza a la Modernidad en contraste con los ideales cristianos de la Edad Media acerca del amor divino como caridad.

Bergson plantea que en realidad el desarrollo tecnológico y económico de la Modernidad, así como los ideales del misticismo cristiano en la Edad Media, son movimientos que comparten un mismo impulso e incluso, en cierta forma, son complementarios. El concepto de Historia, para Bergson, es visto como movimiento evolutivo que va diversificándose en la medida en que éste avanza; de tal suerte que toda etapa histórica, por diferente que sea, proviene de un único impulso.

Se trata de una suerte de dialéctica vitalista en la que la evolución avanza mediante una dinámica pendular. En cada ida y vuelta el péndulo va sembrando y cosechando novedades y, de esta manera, se va configurando la historia, de la misma forma que la realidad se va creando en el despliegue del impulso vital. Por ello el frenesí moderno por generar más y mejores cosas que garanticen al ser humano el bienestar permanente, no es algo del todo novedoso, desde esta perspectiva, su origen se encuentra en la dinámica de toda evolución. Este señalamiento lo podemos ver claramente en el siguiente fragmento:

*"Se trataba del afán de comodidad y lujo que parece haberse convertido en la preocupación principal de la humanidad. Viendo cómo se ha desarrollado el espíritu de invención, cómo muchas invenciones son aplicaciones de nuestra ciencia, cómo la ciencia está destinada a desarrollarse indefinidamente, tendríamos la tentación de creer que se dará un progreso indefinido en la misma dirección. En efecto, nunca las satisfacciones que aportan las nuevas invenciones a las antiguas necesidades determinan a la humanidad a permanecer ahí. Surgen nuevas necesidades, igualmente imperiosas y cada vez más numerosas. Hemos visto cómo iba acelerándose esta carrera hacia el bienestar, en una pista por la que se precipitan multitudes cada vez más compactas. Hoy es ya una avalancha. Pero ¿acaso no debería este mismo frenesí abrirnos los ojos? ¿No habrá otro frenesí del que éste sea*

*la continuación, y que habría desarrollado en sentido opuesto una actividad de la cual aquél resulta ser el complemento? De hecho, es a partir del siglo quince o dieciséis cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la Edad Media había predominado el ideal ascético. No es preciso recordar las exageraciones a que había conducido: ya había habido frenesí" (DF. 1228, 317.)*

Las sociedades modernas que se caracterizan por ser industriales llegaron a este punto debido a un poderoso desarrollo de las capacidades racionales del ser humano. En la Modernidad la vocación instrumental de la inteligencia se vio materializada en la tecnología pero esto sólo pudo ser posible debido a la existencia de su antítesis medieval: la fuerza mística del ascetismo cristiano. Para Bergson el frenesí propio de la Edad Moderna nació con la revolución industrial, pero su impulso proviene desde el cristianismo del Medioevo ya que, por ejemplo, el ímpetu por alcanzar ideales modernos como la fraternidad y la igualdad, ya se encontraba presente en las enseñanzas del auténtico cristianismo.

Bergson explica este evolucionismo histórico mediante lo que él denomina la Ley de dicotomía y la Ley del doble frenesí:

*"No abusemos de la palabra 'ley' en un dominio que es el de la libertad, pero utilicemos este término cómodo cuando nos encontremos ante grandes hechos que presentan una regularidad suficiente, como es nuestro caso: llamaremos ley de dicotomía a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple. Y proponemos llamar ley del doble frenesí a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser perseguida hasta el final -¡como si hubiera un final!-. Digámoslo una vez más: es difícil no preguntarse si no hubiese sido mejor que la tendencia simple hubiera crecido sin desdoblarse, mantenida en su justa medida por la propia coincidencia de la fuerza de impulsión con un poder de detención, que virtualmente no sería entonces otra cosa que una fuerza de impulsión diferente. En ese caso nos habríamos asegurado contra la catástrofe. Sí, pero entonces no se habría obtenido el máximo de creación en calidad y cantidad. Es necesario comprometerse a fondo en una de las dos direcciones para saber lo que dará de sí; cuando no podamos avanzar más, volveremos, con todo lo adquirido, a lanzarnos en la dirección olvidada o abandonada [...] Así se desarrollará el contenido de la tendencia original, si es que se puede hablar de contenido cuando nadie, ni siquiera la propia tendencia convertida en consciente, sería capaz de decir lo que saldrá de ella. Ella da el esfuerzo, y el resultado es una sorpresa." (DF, 1227, 316-317.)*

*Ley de dicotomía* es aquella que se presenta en el movimiento de la vida ya que ésta se despliega formando pares de tendencias en cada dirección. De hecho, el progreso como tal, es posible debido a la dualidad de dirección que toma el movimiento: una acción que se lleva a

cabo de manera repetida generará, necesariamente, otra en sentido opuesto.

La *Ley del doble frenesí* es aquella que impulsa a cada una de estas dos tendencias a actualizarse sin pausa ni vuelta atrás. Es el impulso frenético por consolidar cada tendencia descalificando su par contrario. Debido a esta avidez ciega por ganar, en estos procesos existe una incapacidad para prever los efectos negativos de cada creación. Aunque tampoco puede prever sus efectos benéficos, porque precisamente en esto radica la libertad propia de la vida: no se sabe en qué resultará este impulso vital que mediante una dinámica oscilatoria va recogiendo e incorporando a la creación constantemente experiencias nuevas.<sup>38</sup>

Es aquí donde Bergson señala que si la historia no se desplegara de esta manera doble, quizá se podría desarrollar una única tendencia original que, en el caso de la Modernidad, habría implicado el asegurar el buen uso de la ciencia, la tecnología y la fuerzas industriales para resolver las necesidades básicas de la humanidad y, con ello, preparar las condiciones para el nacimiento de una sociedad abierta que no pretende el placer del bienestar material, sino una tranquila y permanente alegría que sólo el amor divino puede proporcionar. Sin embargo, precisamente en esta naturaleza doble del movimiento radica su posibilidad y su fuerza creadora. Si la evolución fuese lineal, el diseño original de la vida iría actualizándose y cumpliendo un destino previsto desde siempre, donde no quedaría lugar para la creatividad ni para la libertad.

Vemos entonces que la contradicción se encuentra en el seno de la Modernidad, y en ella, nuestro autor ve la posibilidad de que la humanidad explore una nueva dirección en el despliegue de la historia, a pesar de los efectos negativos de los desarrollos tecnológicos e industriales, de los conflictos bélicos generados por el sistema capitalista, del extravío espiritual y, sobre todo, moral de los hombres modernos.

Los ideales de fraternidad, igualdad y libertad que guiaron los movimientos revolucionarios e independentistas más importantes de la historia de occidente a finales del siglo XVIII y a principios del XIX, de tener un carácter religioso, pasaron a ser los conceptos fundamentales del nuevo status civil de los seres humanos. El ciudadano, se puede decir, surge entonces como el protagonista de la democracia, gracias a la matriz Judeocristiana de la

---

<sup>38</sup> Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 96: "Nosotros somos en la historia bajo el régimen de la alternancia. Ahora una, ahora la otra de las tendencias en el individuo mismo o en la propia sociedad: 'el progreso se hace por una oscilación entre dos contrarios' (1126/315). Esta oscilación no obedece a ninguna ley predeterminada, y la aventura humana es una creación imprevisible 'puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea de manera importante las condiciones en las que ella se completará' (1227/315). Los únicos hechos constatables son: la dicotomía de tendencias, y el impulso de éstas que las arrastra a ir hasta el final; las únicas leyes de la historia serán pues, *la ley de la dicotomía* y *la ley del doble frenesí*."

Modernidad.

Cuando la gente del pueblo toma el poder de dirigir su destino y niega la naturaleza humana tal como se conocía hasta entonces, se produce uno de los cambios más radicales que jamás se hayan visto. Empiezan a derrumbarse las monarquías, la nobleza y el poder eclesiástico. La idea de mundo va tomando una nueva configuración, desplazando las estructuras de la jerarquía feudal. Así surgió la incipiente democracia que lentamente fue tomando forma.

Bergson reconoce en la democracia moderna, que se distingue de la griega, por ser un sistema que en teoría puede conducir hacia la creación de una sociedad abierta sustentada en una moral igualmente abierta y en una religión dinámica:

*"Se comprende, pues, que la humanidad no haya llegado a la democracia hasta muy tarde (ya que las ciudades antiguas, que se basaban en la esclavitud y que se desembarazaron de los mayores y los más agobiantes problemas precisamente en virtud de esa inequidad fundamental, fueron falsas democracias). Efectivamente, de todas las concepciones políticas, la democracia es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la 'sociedad cerrada' [...] El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano. Ésta es la democracia teórica, que proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia estas dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas y colocando por encima a la fraternidad. Considérese desde este punto de vista el lema republicano y se encontrará que el tercer término suprime la contradicción, tan frecuentemente señalada entre los otros dos, y que la fraternidad es lo esencial; esto permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor. [...] La declaración americana de independencia (1776), que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre en (1791), tiene, desde luego, resonancias puritanas: 'Consideramos evidente que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables' [...] etc. Las objeciones que se han derivado de la vaguedad de la fórmula democrática provienen del hecho de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso." (DF, 1214, 299-300.)*

La democracia moderna es el sistema más alejado de la naturaleza debido a que en él, el ser humano no se adhiere a la estructura cerrada y jerárquica de las organizaciones sociales que se deben al todo de la obligación. En la democracia cada individuo, como ser único, detenta el poder y, aunque sabe que pertenece a una comunidad que pone límites a su libertad, también sabe que estos límites les son dados a todas las personas. Es decir, se atiende a un ideal de justicia<sup>39</sup> en el que la ley, entendida desde el contexto moderno, se aplica a todo

---

<sup>39</sup> r., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 95: "En efecto, Bergson piensa que la humanidad es la autora de su destino, que ella no ha dejado de contradecir a la naturaleza, y que ella es capaz de proveer el esfuerzo necesario 'para que se complete, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses' (1245/338). La naturaleza quiere la guerra, y el hombre es capaz de oponérsele al proponer sistemas democráticos, fundados sobre un ideal de justicia y no sobre la igualdad natural."

ciudadano y, además de las consabidas obligaciones, todos los ciudadanos tienen derechos por el simple hecho de ser humanos, tal como lo consigna la Declaración de los Derechos del Hombre.

Ahora bien, Bergson señala que los conceptos e ideales contenidos en esta primera Declaración y en otros documentos independentistas, como en la declaración estadounidense, son originalmente de orden religioso y en efecto, la igualdad, la fraternidad, la libertad son principios relacionados con el cristianismo. Cada ser humano forma parte de una gran familia universal, donde todos somos hermanos e iguales. Tenemos libre albedrío para elegir creer o no, para decidir tomar la senda del bien o del mal, pero la ética moderna seculariza sus principios básicos, pretende superar su carácter religioso para transformarlos en conceptos eminentemente humanistas.

Para nuestro autor, negar el origen religioso de los principios morales en la Edad Moderna, y pretender que los desarrollos científicos e industriales, pueden llevar a la humanidad al bienestar permanente, es un error que se ha tenido que pagar muy caro. Porque debido a esta ignorancia de la vida espiritual, el desarrollo de la civilización occidental se ha basado exclusivamente en la idea de progreso material. Así lo que empezó como la instrumentalización del trabajo manual y que luego se desarrolló como mecanización, se convirtió una enorme extensión del cuerpo humano sin conciencia de las implicaciones que de esto se desprenden.

La exagerada corporalidad, la excesiva materialidad de las sociedades capitalistas, desplazó el contenido vital, la moral, el espíritu. El cuerpo es descomunal pero está vacío y, en los intentos por colmar esta falta de energía vital, el ser humano va dando tumbos, va ocasionando conflicto porque no hay una conciencia moral, no hay un alma capaz de reconocer su origen ni su originalidad.

Es así como la mística llama a la mecánica para guiar la fuerza de la tecnología en el camino de la superación de la condición humana. El enorme cuerpo, si se nos permite la imagen, requiere de un alma, de una conciencia moral:

*"Vayamos más lejos. Si nuestros órganos son instrumentos naturales, nuestros instrumentos son, por la misma razón, órganos artificiales. La herramienta del obrero es una prolongación de su brazo; el conjunto de los utensilios y herramientas de la humanidad es, por tanto, una prolongación de su cuerpo. [...] Ahora bien, en este cuerpo desmesuradamente desarrollado, el alma sigue siendo lo que era, demasiado pequeño ahora para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo. De ahí el vacío entre uno y otra. De ahí los tremendos problemas sociales, políticos,*

---

*internacionales, que constituyen otras tantas definiciones de este vacío y que, para llenarlo, provocan hoy tantos esfuerzos desordenados e ineficaces: serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez, moral. Así, pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística. Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de los que se pudiera creer, y no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado más hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo. (DF, 1238, 330.)*

Como hemos visto, el nacimiento de la ciencia moderna es resultado de la evolución (dialéctica vitalista) y no hay que olvidar que se trata de la consolidación de sólo una de las tendencias en las cuales se despliega la vida y la historia. El frenesí que impulsó a la inteligencia instrumental hacia su actualización, hacia el extraordinario avance tecnológico, parece haber perdido su rumbo al dirigir su atención al exterior, al espacio y a la materia.

En la era industrial, donde el deseo de todos es mejorar las condiciones materiales, hacer del trabajo algo menos agotador y mucho más productivo, es donde el ser humano extravió el verdadero y más importante propósito, que según Bergson, era contribuir para que el ser humano pudiera superar su naturaleza instintiva de adaptación, y entonces, poder asumir una moral que tenga como fundamento y propósito el amor del ser humano por el ser humano.

Reconducir el proyecto de la gran maquinaria tecnológica y de la democracia como sistema ético-político es, sin duda alguna, indispensable para que la humanidad actualice su auténtica naturaleza, su origen divino. Pero también, es indispensable que se ponga un freno a la avidez por el poder económico y el lujo, que ha conducido a la humanidad a un estilo de vida peligroso ya que amenaza con volverse en su contra. Por ello, Bergson llama la atención hacia la apremiante necesidad de una profunda reforma moral y la humanidad, podemos decir, requiere de una conciencia de sí, de un conocimiento confiable de sí misma.

Para Bergson, en ese sentido, la ciencia debe reconducirse y fijar al ser humano como conciencia y como su objetivo central. Es fundamental que la ciencia comprenda la auténtica naturaleza dinámica de la realidad, para lo cual, debe incorporar en su estructura y en su proceder a la intuición. Esta última es el complemento indispensable de la razón en la búsqueda del conocimiento del ser humano y del universo.

Bergson piensa que sólo a través de una reforma moral que tenga como propósito dotar al ser humano de conciencia acerca de los peligros que supone el mal uso de la ciencia y, en general, la cultura moderna, la humanidad estará en condiciones de evaluar su estado y de decidir su destino:

*"Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una*

*intuición mística difundida en él; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, será necesario recurrir a los expedientes, someterse a una 'reglamentación' cada vez más invasora, sortear uno tras otro los obstáculos que la naturaleza levanta contra nuestra civilización. Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses." (DF, 1245, 338.)*

Se trata de una reflexión en el sentido de llevar a cabo una auténtica vuelta a uno mismo, en la que se realiza un esfuerzo de reencuentro con el yo profundo, aquel en el que nos reconocemos como parte y todo del impulso vital que es nuestro origen y nuestro fin. Este esfuerzo, por supuesto, dista mucho de un disciplinado ejercicio de la razón como si quisiera llevarse a cabo una operación lógica o de análisis. Más bien, como hemos venido exponiendo, se trata de una disposición del espíritu para dejarse tomar por una inspiración mística. Para lo cual se requiere lograr una verdadera conciencia de sí y no seguir evadiendo la vida interna; cosa difícil de conseguir si se vive inmerso en la cultura moderna, llena de industrias, diversión, avidez por dinero y placer.

Esta es la mayor contradicción de la cultura moderna, por un lado, por vez primera en toda la historia de la humanidad, la razón instrumental se desarrolla al punto idóneo para que el ser humano dé el salto hacia la conciencia de sí. La tecnología se creó para ser capaz de contribuir enormemente a la satisfacción de las necesidades materiales de los seres humanos. A diferencia de las antiguas democracias, en la democracia moderna según se vislumbra la posibilidad de una sociedad que tienda a la apertura. Surge la posibilidad de que el ser humano se reconozca como un ser libre y no como último súbdito en el esquema feudal y cerrado del poder. Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad se enaltecen como valores humanos (aunque de origen religioso) y se pretende que sean los faros que iluminen el camino en la construcción de organizaciones humanas más horizontales y flexibles, que den paso a una sociedad abierta. Sin embargo, en la Modernidad el ser humano se alejó de sí mismo y, de su auténtico propósito, que es llegar, por voluntad propia, a la plenitud de su ser

vital y divino. El ser humano, lo quiera o no, es libre. En la actualidad como en la Modernidad de Bergson, la humanidad está frente una disyuntiva determinante, elegir seguir por la senda lo cerrado, en todos los frentes (social, político, económico, religioso y científico) y continuar ideando cómo lidiar con las consecuencias negativas de ello; o bien, elegir el camino de lo abierto, tomar la ruta hacia la *terra incognita* que somos nosotros mismos para poder reconocernos y ser consecuentes con la auténtica esencia de nuestro ser.



## CONCLUSIONES

### **Hacia una ética vitalista**

La crítica a la Modernidad que lleva a cabo Bergson, como hemos visto a lo largo de este trabajo, apunta a señalar la fuerte contradicción que se encuentra en el seno de la configuración de la racionalidad moderna y cómo, en esta contradicción, la vida queda anulada, devaluada o al servicio de la materia. Esto se debe a la confusión entre las categorías de espacio y tiempo se encuentra en la base de los planteamientos de la metafísica racionalista que surge en la Modernidad pero que encuentra su origen en la antigua concepción sobre la imposibilidad de movimiento de los filósofos de Elea.

La espacialización del tiempo es el error de fondo que da forma al desarrollo de una inteligencia instrumental que tiene como guía el instinto natural de supervivencia y de adaptación al medio. Esta racionalidad de la vida práctica se consolida en las aplicaciones tecnológicas de la ciencia moderna, sobre todo cuando las sociedades se industrializan, surge el capitalismo y toma forma el ideal de un progreso que conduciría a la humanidad al bienestar y la comodidad permanentes.

Las aspiraciones progresistas de las sociedades modernas, como en la actualidad, se tornan en un frenesí por el desarrollo económico; las necesidades básicas de los individuos y las sociedades se incrementan, hay una gran avidez por más y mejores cosas, infraestructura, servicios, bienes. En este frenesí por la producción material, tal como su contradicción de origen lo presagia, la cultura moderna se extravía, pierde la guía de su actuar o, parafraseando a Bergson, la humanidad en la era de la industrialización se convierte en una gran cuerpo carente de vida, de moral, pero sobre todo, de amor.

Ahora bien, no hay que olvidar que la cultura moderna es el resultado de la evolución en la que la racionalidad humana ha alcanzado un desarrollo insospechado, ha desbordado "*el plan original que la naturaleza había trazado*". Lo ha logrado no solamente mediante el desarrollo de la razón, sino también, por haber permitido la introducción, de cuando en cuando, de la intuición en su configuración. Esta aparente contradicción, es más bien el desarrollo dicotómico que se despliega como una dialéctica que toma forma orgánica y que va dando como resultado el transcurrir de la historia.

El diagnóstico que Bergson hace de la cultura moderna, muestra el abuso del racionalismo y del cientificismo en todos los ámbitos del ser humano así como los peligros y las consecuencias negativas que esto conlleva; señala que su carácter racional no puede ser aquello que lo defina y le dé su sentido último, por el contrario, aunque es indispensable asumir esta naturaleza, el ser humano tendrá que superarla si verdaderamente quiere, además de solamente subsistir, encontrar y alcanzar “*la función esencial del universo*”. Bergson muestra, entonces que la naturaleza humana no es meramente racional y que para lograr una experiencia integral de la realidad y de su humanidad, es menester, lograr una trascendencia que aspire a “entrar” al flujo de la vida.

Para nuestro autor, la inteligencia representacional, que alcanza su cumbre en la cultura moderna, ha hecho del ser humano un símbolo de sí. Su lenguaje, sus estructuras sociales y sus desarrollos tecnológicos ponen de manifiesto por un lado, la riqueza material, el poder la ciencia moderna como motor de todo progreso y, por otro, el empobrecimiento del aspecto espiritual, el detrimento de la sensibilidad hacia esa parte inmaterial del ser humano que no es solamente razonamiento lógico, instinto natural o deber moral, sino que es conciencia de sí como impulso vital, como autocreación.

Bergson muestra que el progreso material, orgullo de la cultura moderna, entraña su propia destrucción y esto se debe, a que el ser humano ha perdido la noción de la realidad en tanto horizonte de acción, así como de identidad interna; su espíritu, su origen divino, está aplastado bajo el pesado lastre de la materia. El ser humano moderno está cada vez más cercado por sus sistemas lingüísticos, sociales, económicos, morales y religiosos, en lugar de sentirse más libre y más pleno, más cerca de la expresión del amor.

La sociedad moderna es un sistema que tiende a ser cerrado, que tiene atisbos de dinamismo y apertura pero que, finalmente, retrocede sobre sí e imita al instinto haciendo de la voluntad humana la parte que se debe al aseguramiento de la totalidad del sistema. El todo de la obligación, como le llama Bergson, es este andamiaje que sostiene a la sociedad que actúa por presión, que obedece a los intereses de la sociedad en su conjunto y no a la expresión particular de una voluntad libre. La sociedad cerrada es una sociedad jerárquica y bélica porque necesita tener la certeza de poder enfrentar un ataque externo (o interno) que ponga en riesgo la estructura, es una sociedad destinada a la supervivencia y, por lo tanto, a la violencia como medio de defensa o como medio para imponer superioridad.

Pasar de lo cerrado a lo abierto en la dimensión colectiva no es un asunto de cantidad ni de extensión, nos dice nuestro autor. No se trata de expandir nuestro interés por los otros yendo de la familia a la colonia, a la nación y así sucesivamente hasta llegar a abarcar a la humanidad entera, eso es imposible.

La única manera de experimentarse como parte de una totalidad, como parte de la humanidad así como de otros seres vivos y, sentirse ligado al universo, es mediante el esfuerzo de la intuición que abre la conciencia a nuevas formas de comprensión de la realidad y que le permite experimentar el amor como caridad. En el contexto del pensamiento ético de Bergson la caridad cristiana se traduce en una solidaridad social que tiene su origen en la experiencia integral de ser humano, cuando logra armonizar entre su yo social y su yo profundo e individual.

De la presión del deber social a la inspiración de orden espiritual, toma forma una ética de la aspiración, donde la acción libre es la actualización afirmativa de todas las virtualidades de cada sujeto. Un acto auténticamente libre es aquel en el que se expresa la personalidad de quien lo ejerce, como se reconoce al autor de una obra de arte al entrar en contacto con ella.

En la ética de la aspiración no hay obligación, ni responsabilidad social ni siquiera un imperativo que guíe nuestras acciones. Por lo tanto, en una sociedad auténticamente abierta, que sustenta una moral y una religión dinámicas, la sociedad como tal no es posible. En lo cerrado existe la estructura social, en lo abierto existe la humanidad en su totalidad.

La desaparición de la sociedad como muralla del espíritu humano nos recuerda la pretensión de crear en la tierra *la ciudad de Dios*. Dinamizar las estructuras sociales, para dar paso a una humanidad amorosa y francamente abierta, es optar por el espíritu muy por encima de la materia y de las pasiones humanas. En este sentido el pensamiento de Bergson aunque parece presentar tintes agustinianos, no tienen otra intención que contribuir a la reflexión sobre los excesos del racionalismo y sus consecuencias prácticas. Bergson piensa que la experiencia religiosa aporta a la experiencia ética la mística que le permite tomar forma y sentido, sobre todo en el mundo secularizado de la modernidad.

La crítica bergsoniana y su diagnóstico sobre la cultura moderna tienen que ver precisamente con la falta de equilibrio, con la omisión de una parte fundamental de lo humano como fenómeno vital. El señalamiento se dirige hacia la confusión de lo intenso con lo extenso. El ser humano no es solamente un conjunto de experiencias y

conceptos que se mezclan para dar como resultado una identidad superficial; en todo caso el humano se parece más a un complejo de imprevisibles movibilidades que resultan en un yo profundo en constante re-creación. El ser humano, no se agota en la identidad que le refleja la sociedad, también existe una identidad profunda. Por ello decimos que la identidad de cada humano es un mixto, una mezcla de estos dos ámbitos.

El llamado bergsoniano se dirige al reconocimiento de esta realidad profunda que no es más que impulso de vida. Para lograr acceder nuevamente a la dimensión vital, es necesario invertir el esfuerzo de la razón, dirigir nuestra atención hacía lo interior, dar paso a la experiencia intuitiva. Sin embargo, nos dice Bergson, no se trata de abandonar la otra parte de nuestra identidad. Nuestro carácter racional también es indispensable en la vida humana y, al reconocer y experimentar nuestra dimensión intuitiva y creadora, estaremos en condiciones de redireccionar nuestra inteligencia.

Bergson plantea la necesidad del carácter racional del ser humano y del desarrollo científico para poder llegar a comprender y alcanzar el verdadero propósito de la vida humana. Sin el conocimiento científico, el ser humano es incapaz de crear las condiciones materiales para un desarrollo espiritual y moral. Una sociedad puede transitar hacia la apertura solamente si la humanidad tiene resueltas sus necesidades más básicas.

Esta es la dirección que la intuición debe mostrar a la razón: el desarrollo científico requiere plantear como su objeto central el fenómeno de la vida. La ciencia tiene que empezar por abrir su perspectiva, por flexibilizar sus límites racionales y permitir que la intuición del científico amplíe su catálogo de objetos de estudio y los métodos para abordarlos. En este sentido Bergson señala en *La Evolución Creadora* que la ciencia moderna carente de intuición se encuentra lejos de alcanzar un auténtico progreso, ya que se omite la dimensión metafísica, el aspecto propiamente vital de la realidad. Ciencia y Filosofía no pueden estar desligadas, por el contrario se necesitan para que la humanidad logre un verdadero autoconocimiento. Es decir, para que logre ser conciencia de sí. Por ello Bergson sostiene que la teoría del conocimiento y la teoría de la vida son inseparables.

En este mismo contexto, la crítica de Bergson a la ciencia moderna se dirige a la aplicación del mecanicismo y el finalismo al estudio de la evolución de la vida. Para nuestro autor tanto la teoría darwiniana como el evolucionismo de Spencer presentan el error de mostrar el progreso de la vida como un fenómeno lineal en el cual se pueden identificar claramente su origen y su fin. En ambos casos, la adaptación de las especies

y de los organismos, está totalmente determinada por condiciones externas a ellos. Mecanicismo y finalismo son ciegos a la fuerza vital que va bifurcando las líneas de evolución haciéndolas cada vez más complejas, con más posibilidades de resolver de diversas formas los problemas que el medio le va planteando a la vida.

La vida en su totalidad aunque tiene un único origen, alcanza un grado de complejidad tal que, las múltiples líneas de evolución no pueden identificarse unas con otras. El fenómeno de la vida presenta una inmensa diversidad, porque su fuerza se ha expandido explosivamente a través de la materia y, su evolución, lejos de ser lineal y predecible es totalmente heterogénea y novedosa.

La vida es tan compleja que si se quiere comprender es necesario generar un pensamiento igualmente complejo, flexible, intuitivo, capaz de reconocer en él mismo su propia vitalidad y su esencia creativa. De igual manera si queremos comprender la naturaleza humana y sus propósitos, es necesario, según Bergson, evitar caer en las mismas confusiones y en los mismos excesos de la ciencia moderna al pretender explicar la vida mediante mecanismos para el conocimiento de lo inerte. Exportar modelos de comprensión de la física y la matemática al terreno de la biología, de la psicología y de la filosofía tal como lo hizo la ciencia moderna, ha contribuido a que el ser humano pierda de vista su esencia humana como un ser integral.

De la misma forma como la ciencia moderna ha extendido ilegítimamente los modelos mecanicistas y finalistas al ámbito de la evolución de la vida, cuando el ser humano lleva el determinismo psicológico y la psicofísica al terreno de la ética, comente los mismos abusos.

La libertad bergsoniana es ante todo un fenómeno inmanente a la vida. La acción humana es libre en la medida en que en ella se actualizan las posibilidades esenciales de cada sujeto, cuando en su acción, ese ser se expresa en su originalidad peculiar y se siente pleno. Para Bergson no basta con que el ser humano se sepa libre o crea ejercer su libertad cuando elige entre opciones sino que al llevar a cabo una acción experimente la libertad; que su vida dé cuenta de su libertad, que en sus acciones se exprese su vitalidad.

En este sentido una ética vitalista está lejos de ser una ética del deber ser o una ética del bien común por encima del bien individual. Por el contrario, la posibilidad de concebir una ética en el pensamiento bergsoniano, supone alcanzar una experiencia integral de la realidad en que se logra superar la contradicción de la doble naturaleza humana.

En este sentido y en el contexto de entre guerras que a él le tocó vivir, Bergson piensa que los valores de la democracia teórica al menos como intención, tienden a sobrepasar la estructura de la sociedad cerrada. La democracia moderna dota al ser humano de derechos inalienables; reivindica en un ambiente secularizado los principios de igualdad, libertad y fraternidad, que desde tiempos de la revolución francesa son los ideales a alcanzar en las sociedades.

Sin embargo, como es evidente, el camino de la democracia y de los derechos humanos como sistema ético-político no ha estado exento de las contradicciones internas y de las opiniones encontradas de sus teóricos y las sociedades que las adoptan. El concepto bergsoniano de libertad y, por lo tanto, de democracia, dista mucho de las consecuencias prácticas de los ideales democráticos modernos y contemporáneos. Las democracias actuales, sobre todo las “más avanzadas”, sustentan valores como la tolerancia, la equidad, el aprecio por la diversidad, el respeto a las diferencias, la multiculturalidad y el cosmopolitismo, todo ello basado en una estructura racional.

La racionalidad democrática es un sistema que apela a la inteligencia humana como fuente de las prácticas que fomentan la libertad, la igualdad y la fraternidad. No obstante, si solo se apela a la razón, nos encontraremos con que nuestra inteligencia está hecha en el molde de las necesidades prácticas y de la supervivencia. Hay que recordar que la inteligencia tiende a imitar al instinto. No importa que tan democrática sea una nación, si se encuentra en la necesidad de atacar o intervenir militarmente a otra. Los valores de la democracia en tanto valores racionales, encontrarán eco inmediato en las personas que tienen que imponer su forma de vida o defenderse de las formas de vida de otros. Mientras la libertad, la igualdad y la fraternidad, no sean asumidas como principios inmanentes a la vida entendida como energía espiritual, la democracia nunca podrá consolidarse. El fundamento racional de la democracia es al mismo tiempo el obstáculo que le impide reconocer el origen espiritual de sus principios y, así, persiste su condición contradictoria.

En cambio, en la perspectiva de una ética vitalista, los ideales de la democracia tendrían que recobran su sentido más básico, su vitalidad, para lo cual, sería indispensable que dejen ser ideales y, por el contrario, se reconozcan como necesidades vitales internas de cada ser humano. Esto implica, como hemos dicho, comprender y asumir que el humano no solamente es un ser racional sino que además es espíritu, es emoción, es impulso de vida creándose a cada momento.

Así, una sociedad que tienda hacia la apertura es aquella que se desarrolla en sentido contrario al progreso entronizado por la Modernidad, es aquella que ha logrado una evolución de la conciencia que le permite dar el salto del sistema social de control a la vida libre en comunidad, donde el amor y la congruencia con uno mismo es el impulso de todo actuar.

Es sabido que cuando Bergson piensa en una comunidad libre donde reina el amor, está pensando en las enseñanzas del cristianismo, sin embargo es claro que el cristianismo como institución, no presenta las características de una comunidad libre y amorosa. En este sentido, la ética vitalista no es una ética cristiana, por el contrario, los principios de una auténtica ética vitalista son, en el mejor de los casos, los ideales a alcanzar por el cristianismo, para lo cual, éste tendría que dejar atrás su estructura como religión estática.

Las religiones como organizaciones sociales son, en todos los casos, estructuras jerárquicas y regularmente éstas se imponen, se heredan, se inculcan, se introyectan. Las religiones dinámicas como las llama Bergson, en realidad no son religiones, son formas de vida que se logran mediante el autoconocimiento y la inspiración que nos producen las formas de vida otras personas. De ahí la importancia para Bergson de los seres ejemplares como los místicos. La experiencia mística así como la experiencia estética y la intuición, son las vías de acceso a la vida y al autoconocimiento que nos permite la comprensión del sentido de la vida humana y, con ello, superar el frenesí por la opulencia y el placer y, entonces, aspirar a una duradera y tranquila felicidad.

Ahora bien, el místico como gurú o como líder religioso, el héroe o el mártir, todas estas figuras que aseguran conocer el camino para llegar a Dios, comportan un peligro evidente. La historia nos muestra que el irracionalismo en política conduce a regímenes totalitarios y violentos. Bergson no desconoce esto y aunque señala los abusos de la razón en la cultura moderna, no sostiene que ésta deba ser abandonada en favor de la emoción o del espíritu, como hemos dicho anteriormente.

De hecho la cuestión de fondo que plantea Bergson en *Las dos fuentes* a partir del contexto de entre guerras en el que se escribe esta obra, es su preocupación por encontrar la forma adecuada para mediar entre la naturaleza instintiva del ser humano que tiende a la guerra y a las formas de violentas de represión y la, también naturaleza, espiritual del ser humano. Dicho de otro modo, cómo lograr este camino de lo cerrado a lo abierto. Es claro que para Bergson no hay un paso mecánico, ni místico solamente, para transitar hacia la apertura social ni hacia el dinamismo en religión y en moral. La

opción siempre está en la humanidad como una colectividad de voluntades libres. Solamente el ser humano es capaz de reinventarse a sí mismo y de tomar en sus manos su destino sin olvidar que es un ser libre al mismo tiempo que un ser social.

Como en los tiempos de Bergson, en el presente, la creación de una ética que ponga en el centro de su atención a la vida todavía es una tarea pendiente. Por lo pronto se muestra como una tendencia que va tomando algunas formas en la ética civil de las sociedades contemporáneas.

Como vemos, el diagnóstico de la Modernidad realizado por Bergson no ha caducado, en el presente las estructuras económicas, políticas, religiosas, morales tienden ser cerradas aun cuando sus estrategias para sostener el estado de cosas y el control, hayan tomado formas más horizontales, más flexibles y más sutiles. La ciencia y sus aplicaciones tecnológicas han alcanzado un desarrollo inédito, pero en la mayoría de los casos, el conocimiento sigue parcelado y sin un sentido claro, sigue siendo un conocimiento carente conciencia moral e ignorante de la vida.

En la actualidad, la filosofía bergsoniana todavía nos habla, nos invita a agudizar nuestro sentido interno, a sensibilizarnos. Nos hace un llamado a recuperar la capacidad de experimentar la vida intensamente, literalmente desde dentro y a reconocernos en ella, como los seres libres y creadores que somos.



## BIBLIOGRAFÍA

### Libros de Bergson en francés:

1. Bergson Henri, *Oeuvres*, PUF, 5a ed., París, 1991.
  - I. *Essai sur les donnés immédiates de la consciencie,*
  - II. *Matière et mémoire,*
  - III. *Le rire,*
  - IV. *L'évolution créatrice,*
  - V. *L'énergie spirituelle,*
  - VI. *Les deux sources de la morale et de la religion,*
  - VII. *La pensée et le mouvant.*
2. Bergson Henri, *Mélanges*, PUF, París, 1972.

### Libros de Bergson en español:

1. Bergson Henri, *Obras Escogidas*, Biblioteca Premio Nobel, Traducción y prólogo de José Antonio Miguez, Aguilar, Madrid, 1956.
2. Bergson Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Traducción de Juan Miguel Palacios. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
3. Bergson Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Espasa – Calpe, Madrid 1976.
4. Bergson Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Estudio preliminar y traducción de Jaime de Salas y José Atencia, Tecnos, Madrid, 1996.
5. Bergson Henri, *La evolución creadora*, Espasa – Calpe, Madrid, 1973.

### Sobre Bergson:

1. Bachelard G., *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1990.
2. Ballesteros Álvarez, José Manuel, *La Intuición y la crítica del pensamiento conceptual en Bergson*, Universidad Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía, Madrid, 1990.
3. Barlow, Michel, *El Pensamiento de Bergson*, FCE, México, D.F. 1968.
4. Barthélemy-Madaule, Madeleine, *Bergson adversaire de Kant*, PUF, París, 1966.

5. Cariou, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne cop., Paris, 1976.
6. Deleuze, Gilles, *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
7. Deleuze, Gilles *Henri Bergson: Memoria y Vida*, Selección de textos. Altaya, Barcelona, 1995
8. Ezcurdia, José, *Tiempo y Amor en la filosofía de Bergson*. Universidad de Guanajuato – Ediciones La Rana, Guanajuato, 2008.
9. García Morente, Manuel, *La Filosofía de Henri Bergson*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2010.
10. Gilson, Bernard, *L'Individualité dans la philosophie de Bergson*, J. Vrin, París, 1985.
11. Gouhier, Henri, *Bergson et le Christ des Evangiles*, J. Vrin, París, 1999.
12. González Bedoya, Jesús, *Teoría del hombre en Bergson*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1976.
13. González, Horacio [et. al.], *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2008.
14. Izuzquiza, Ignacio., *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1986.
15. Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Universidad Veracruzana, Xalapa 2006
16. Kennedy, Ellen, *Freedom and the open society. Henri Bergson's contribution to political philosophy*, Garland Publisher, New York. 1987.
17. Levesque, Georges, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975.
18. Maritain, Jacques, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino ensayos de metafísica y de Moral*, Club de Lectores, 1967.
19. Philonenko, Alexis, *Bergson ou De la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, París, 1994.
20. Quintanilla, Luis, *Bergsonismo y política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1953.
21. Rolland, E., *La Finalité morale dans le bergsonisme*, Beauchesne, Paris, 1937.
22. Schwartz, Sanford, *Bergson and the Politics of Vitalism in The Crisis in Modernism*, Burwick, Frederick (ed), Cambridge-Univ-Pr, New York, 1992.
23. Soulez, Philippe, *Bergson politique*, PUF, Paris, 1990.
24. Vasallo, Ángel, *Bergson*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1967.
25. Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson*, PUF, Paris, 1991.

26. Worms, Frédéric, *L'âme et le corps, Bergson*, Hatier, Paris, 1992.
27. Worms, Frédéric, Ed y Rédacteur, *Annalles bergsoniennes II Bergson Deleuze, la phenomenology*. PUF, 2004.

**Otros libros consultados:**

1. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid, 2005.
2. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

**Artículos de Revistas:**

1. Etienne, Jacques, 'Bergson et l'ídee de causalite', *Revue Philosophique de Luovain*, 1989, 87 (76), 589-611.
2. González-Recio, J. Luis, 'La doble naturaleza de la naturaleza y la cultura de las dos culturas', *Revista de Filosofía*, 1998, 11 (19) 55-95.
3. Pardo Jiménez, Jesús, "La propuesta ética de H. Bergson y su crítica al formalismo kantiano", *Estudios filosóficos*, 123 (1994), 207-221.
4. Possenti Vittorio, "La sociedad abierta en el pensamiento del Siglo XX (Bergson, Popper, Maritain)", *Diálogo filosófico*, 1985, (3): 284-290.
5. Rodríguez Serón, Alicia, "Bergson: duración, psicología y acto libre", *Contrastes*, 1997, 2, 241-254.
6. Rodríguez Serón, Alicia, "El papel de las ciencias en la filosofía de Bergson" *Contrastes*, 1988, 3, 211-229.
7. Vort (Malcolm), Wilde (Lawrence), "Socialism and myth, The case Sorel and Bergson", *Rud. Philos.*, 1987 n. 46, 2-7.
8. Worms, F., 'La concepción bergsonienne du temps' en *Philosophie*, 1997, 54, 73-9.