

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

1

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA

GENESIS DEL ACTUAR HUMANO

UNA LECTURA DE BERGSON A PARTIR DE
"LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGION"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

MAESTRA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

AGNES BELIERES BELIERES

MEXICO, D. F.,

273760

2000



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.

Indice

	Página
INTRODUCCION	5
1- Justificación del tema elegido.....	6
1-1 Actualidad de Bergson	6
1-2 Importancia de <i>Las dos fuentes de la moral y de la religión</i>	8
1-3 El hilo conductor del actuar humano	12
1-4 Método de trabajo	13
2- Grandes rasgos del pensamiento bergsoniano.....	14
2-1 Diálogo constante con la ciencia	14
2-2 El sentido de lo real	15
2-3 Orientación hacia las cuestiones metafísicas	18
 PRIMERA PARTE: UNA PSICOLOGIA ABIERTA A UNA MORAL	 23
 Capítulo 1 : La defensa de la libertad:	
<i>El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia</i>	25
1- El hecho de la libertad	27
2- Refutación del determinismo físico	29
3- Irreducibilidad de lo cualitativo a lo cuantitativo	32
4- Refutación del determinismo psicológico	34
5- La duración y el tiempo espacializado	39
6- La imposible definición	43
7- El acto libre	44
8- Conclusión	46
 Capítulo 2 : La defensa del espíritu:	
<i>Materia y memoria</i>	48
1- La metafísica positiva como método	50
2- La realidad independiente del espíritu	55
3- Alma y cuerpo	59
4- La percepción	62
5- La continuidad de la materia	66
6- La acción	68
7- Conclusión	71

SEGUNDA PARTE: UNA COSMOLOGIA ABIERTA A UNA RELIGION:

<i>La evolución creadora</i>	73
1- Teoría del conocimiento y teoría de la vida	75
2 - Las distintas teorías de la vida y sus insuficiencias	78
2-1 La hipótesis transformista	78
2-2 La especificidad de la vida	80
2-3 Las insuficiencias del mecanismo y del finalismo	82
2-4 Insuficiencias de las teorías evolucionistas	85
3- La solución de Bergson: impulso vital y evolución creadora	89
3-1 El impulso vital	89
3-2 Divergencia y complementaridad	91
3-3 Las líneas de evolución, instinto e inteligencia.....	92
3-4 La evolución creadora	95
4- El sitio del hombre	96
4-1 Tendencia hacia la acción libre, la individuación y la asociación	96
4-2 El hombre, culmen de la evolución	98
5- La fuente de la evolución creadora	102
5-1 Acercamiento a la naturaleza de la fuente	102
5-2 ¿Es panteísta Bergson?	105
5-3 La noción de creación	107
5-4 ¿Es posible la creación de materia?	108
6- Conclusión	110

TERCERA PARTE: UNA MORAL IMPULSADA POR LA MISTICA

<i>Las dos fuentes de la moral y de la religión</i>	111
1- Las exigencias de la vida en sociedad	114
1-1 Obligación y moral estática	115
1-2 Función fabuladora y religión estática	118
1-3 La naturaleza, fuente de lo cerrado y estático	121
2- El llamado interior al heroísmo	122
2-1 Aspiración y moral dinámica	122
2-2 Misticismo y religión dinámica	126
2-3 Dios, fuente de lo abierto y dinámico	130
3- El progreso moral	133
3-1 Idea moderna de progreso	133
3-2 La idea bergsoniana de progreso moral	134
3-3 Proyección hacia el futuro	138
4- La educación	140
4-1 El fin de la educación	140

4-2 Necesidad de la educación	141
4-3 Las dimensiones de la educación	142
4-4 Sugerencias prácticas	144
5- Conclusión	145

CONCLUSION : SINTESIS DE LA TEORIA BERGSONIANA

DE LA ACCION	147
--------------------	-----

1- La acción, principio de la evolución creadora	148
1-1 La fuente de la evolución creadora es esencialmente acción	149
1-2 La evolución creadora no produce cosas sino acciones	151
1-3 El actuar humano como creación, apogeo de la evolución	152
2- En el hombre todo está orientado hacia la acción	154
3- Los principios del actuar humano	157
3-1 Un actuar esencialmente libre	157
3-2 Un actuar inserto en la duración	159
4- La fecundidad del actuar	161

BIBLIOGRAFIA	164
--------------------	-----

INTRODUCCION

“Lo que, en Bergson, ha llamado en primer lugar la atención de sus contemporáneos, lo que ha hecho el inmenso éxito de su doctrina, fue una cierta manera inédita de presentar los problemas, de abordarlos, y de resolverlos; fue su don para las imágenes, y para todas esas palabras mágicas: intuición, duración, continuidad, flujo móvil de la conciencia, impulso vital (...) Pero el alma del bergsonismo, que hace su propio valor, y que asegura su perennidad, es algo a la vez más simple, mucho más simple, pero también más difícil de captar, algo que no se deja aprisionar en una fórmula o en una palabra, que va más allá de todas las fórmulas utilizadas por el filósofo para expresar su pensamiento.”¹

¹CHEVALIER, Jacques: *Bergson*, Ed. Plon, Paris, 1926, Traducción libre, p. VIII

1 - Justificación del tema elegido:

1-1 Actualidad de Bergson:

Antes de la segunda guerra mundial, el bergsonismo ha conocido un gran éxito. Bergson no sólo despertó el interés de los medios filosóficos, sino que fascinó también a una gran muchedumbre a menudo poco acostumbrada a la especulación filosófica. Uno de los alumnos y más tarde amigo de Bergson nos cuenta:

“Una gran muchedumbre se apretaba en el salón del Colegio de Francia alrededor de la cátedra (...) Había ahí filósofos y sabios, jóvenes, muchos jóvenes ansiosos de aprender y de actuar, hombres cansados por una opresión intelectual demasiado larga, y también mujeres en gran número, sin duda asustadas por el éxito, pero también interesadas por esas profundas cuestiones.”¹

Sin duda la belleza y sencillez del lenguaje contribuyen a ese éxito -recordemos que el filósofo recibe en 1928 el premio Nobel de literatura- pero, a nuestro parecer, es sobre todo su regreso, en el campo de la filosofía, a la preocupación por los problemas metafísicos -a los cuales ningún ser humano es completamente indiferente- lo que despierta este gran interés. En efecto, en las corrientes filosóficas de esa época, el pensamiento de Henri Bergson corresponde a una verdadera apertura. Charles Peguy, también ex-alumno del maestro, habla de una ‘*liberación*’. Frente al neo-positivismo, al neo-kantismo y al materialismo, la metafísica está rehabilitada en sus derechos. La influencia de Bergson no se limita a su país, y se extiende mucho más allá de las fronteras francesas: en Inglaterra, España, Estados Unidos, donde nuestro autor irá varias veces, sea para dar conferencias, sea en misión diplomática. La filosofía mexicana ha recibido también la influencia bergsoniana. Varios pensadores de importancia en México han tenido, cada cual a su manera, el sello de Bergson. A este respecto, es interesante leer el *Homenaje a Bergson*, publicado por la UNAM en 1941 -año de la

¹Ibid., pp. 54-55

muerte del filósofo- homenaje en el cual aparecen artículos de José Gaos, Eduardo Nicol, Samuel Ramos, Oswaldo Robles, José Vasconcelos y Joaquín Xirau.

Sin embargo, este gran entusiasmo parece haberse apagado muy rápidamente después de la guerra. El interés del gran público se ha volcado en particular hacia el existencialismo de Sartre o el nihilismo de Nietzsche, como si la metafísica hubiera hecho, con Bergson, un último intento antes de morir definitivamente; como si el bergsonismo hubiera sido el *'canto del cisne'* de la metafísica. Actualmente es poco frecuente encontrar en las universidades un curso que le esté dedicado. Si exceptuamos el estudio de Gilles Deleuze³, no hubo importantes publicaciones recientes sobre Bergson, cuando, por el contrario, las publicaciones sobre Nietzsche son incalculables. Pocos alumnos deciden consagrar una tesis al estudio de Bergson. ¿Tenemos, en consecuencia, que concluir que se trata de un mero fenómeno de moda? No lo pensamos.

Bergson ha tenido en la historia de la filosofía un papel importante que no podemos pasar por alto. Lo quiera uno o no, forma parte de los clásicos de la filosofía. Su pensamiento tiene siempre un interés como lo tiene el de Descartes o de Kant. En efecto, Bergson introduce en el patrimonio filosófico de la humanidad, ideas y conceptos nuevos. Con las nociones de duración, de intuición, de impulso vital, de moral cerrada o abierta, abre un nuevo campo de inteligibilidad de la realidad, en armonía con los adelantos de las recientes ciencias de la vida. Rompe con los cuadros matemáticos inadecuados e impotentes para dar cuenta de la vida, muy en especial de la vida humana. Cada gran filósofo puede ser considerado como una respuesta a nuevos problemas que surgen en el curso de la historia. El pensamiento de Bergson es un intento para adecuar la filosofía a las ciencias de la vida, y en eso, tiene un gran interés histórico.

No pensamos, sin embargo, que la obra de Bergson tenga solamente un interés histórico, y que ésta estaría hoy completamente superada. No damos nuestra adhesión a

³DELEUZE, Gilles: *El bergsonismo*, Ed. Cátedra, Col. Teorema, Madrid, 1987, Traducción por Luis Ferrero Carracedo.

una concepción historicista de la filosofía que ve en cada filósofo un valor momentáneo y rehusa reconocerle una dimensión de perennidad. Muchas de las grandes intuiciones de Bergson tienen todavía su vigencia, y pueden constituir una respuesta a las preocupaciones del hombre actual. Su concepción de la duración tiene algo que aportar a la civilización del instante. Dentro de las corrientes posmodernas, muy escépticas en cuanto a la posibilidad para la razón de alcanzar cualquier verdad, la síntesis positiva de Bergson es hoy muy actual. Ciertamente Bergson no es anti-intelectualista, como algunos lo afirmaron. Al criticar la inteligencia, su única ambición es delimitar el campo de validez de la misma. Alcanza de hecho, un equilibrio entre una absoluta confianza en el poder de la razón humana propia de la modernidad, y una desconfianza absoluta en la misma, propia de la posmodernidad. Quizá el materialismo y el positivismo han perdido hoy, en los medios filosóficos, algo de su fuerza; sin embargo, están aún muy presentes en las mentalidades y en la vida práctica de muchos hombres. Frente a ello, Bergson sigue recordando la libertad y la dimensión espiritual del ser humano, así como la posible apertura del mismo a una dimensión que lo trasciende. Finalmente, su pensamiento sobre la insuficiencia de la técnica para el desarrollo pleno de la humanidad es más que nunca actual. Son algunas de las razones que nos han empujado a profundizar en la obra de Bergson.

1-2 Importancia de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*:

Ahora bien, era necesario encontrar, para nuestro estudio de la obra de Bergson, una clave de lectura que fuera a la vez significativa y fecunda. De hecho, existen muchas interpretaciones del bergsonismo. Para unos, Bergson es un literato irracionalista que se limita a criticar el poder de la inteligencia. Ya nos hemos pronunciado acerca de esa posición. Otros hacen de Bergson una interpretación de tipo panteísta. Nuestro autor sería el Spinoza de la edad biológica. Efectivamente, *La evolución creadora* se presta a este tipo de interpretación. Muy a menudo se pasa por alto la última obra: *Las dos*

fuentes de la moral y de la religión, como si no tuviera importancia filosófica, como si fuese una obra menor, sin mayor relevancia. Ese tipo de lectura es, por ejemplo, la de García Morente⁴. Esa manera de proceder no nos parece del todo legítima. En primer lugar, si se quiere estudiar objetivamente la producción filosófica de un autor, no se puede pasar por alto una obra, aunque ésta esté considerada en ruptura con los demás trabajos. En segundo lugar, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, lejos de ser una obra menor, a nuestro parecer, constituye una piedra fundamental del edificio bergsoniano. Es comparable con la piedra angular que da a todo el conjunto su significado. Ilumina retrospectivamente toda la construcción filosófica. Además, una lectura atenta y abierta de la obra, permite sin duda evitar algunas interpretaciones erróneas de las obras anteriores. Seguramente, esta última obra representa una ruptura en el pensamiento del autor. No creemos, sin embargo, que sea absoluta. Corresponde más bien a la maduración de una reflexión filosófica llevada a lo largo de toda una vida. Nuestro objetivo, por lo tanto, es leer la obra de Bergson en su conjunto, o por lo menos las grandes obras, a partir de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* o, dicho de otra manera, mostrar el carácter central, aunque gradual, de la preocupación moral y religiosa en la obra de Bergson. Pensamos que lo que era primero en la intención -el interés por la moral y la religión- ha sido lo último en la realización.

Imaginamos en seguida una primera objeción que se nos podría hacer: no hay nada menos bergsoniano que el pensar que el autor se haya propuesto demostrar algo, o poner las bases metafísicas de una futura moral o de una futura religión. En efecto, su única intención, como lo veremos más adelante, es la de investigar lo real y no la de construir un sistema. Por eso, su pensamiento se desarrolla a la manera de un organismo vivo. En consecuencia, hay que estudiarlo siguiendo su desenvolvimiento natural. En este sentido va el consejo de Vladimir Yankelevitch al iniciar su *Henri Bergson*.

⁴GARCÍA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Colección Austral, nº 1495, Madrid, 1972

“Una melodía tocada al revés, comenzando por la última nota y terminando por la primera, no sería sino una inaudita cacofonía (...) El orden temporal y la sucesión de los momentos no son detalles protocolarios en el bergsonismo (...) La primera condición exigida para comprender el bergsonismo de Henri Bergson es la de no pensarlo a contrapelo del tiempo. El bergsonismo quiere que se le piense en el sentido mismo de la futurición, es decir, al derecho.”⁵

Desde luego, no es nuestra intención empezar por el estudio de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Seguiremos la cronología de las obras, que nos parece tan esencial como a Yankelevitch. Sin embargo, leeremos la obra de Bergson como releemos la vida de un hombre, a la luz de su acabamiento y de su fin. Al ver a un niño, es prácticamente imposible imaginar lo que será su futuro, ya que se trata de un ser humano libre. Sin embargo, cuando releemos la vida de un hombre en su totalidad, podemos ver lo que en él, cuando niño, fue determinante para su desarrollo futuro. No queremos pues dejar de lado esa luz retrospectiva que *Las dos fuentes de la moral y de la religión* proyectan sobre la totalidad de la obra. El mismo Bergson reconoció la validez de tal procedimiento utilizado por Jacques Chevalier.

“Aprecio vivamente el método que inspiró su pequeña obra italiana, en la que el término del desenvolvimiento (...) ilumina e interpreta todo el desenvolvimiento anterior de mi pensamiento, sin atentar, no obstante, al orden histórico.”⁶

De hecho, el paralelismo entre la obra y la vida es muy propio y adaptado al filósofo Henri Bergson. No cabe duda que su trabajo filosófico se superpone y se identifica con una profunda búsqueda personal. Para él, no vale la crítica que Kierkegaard hacía al idealismo, reprochando a los filósofos de no vivir personalmente en sus enormes edificios sistemáticos. Bergson sí vivía en su obra y esperaba de ella respuestas para su vida. De lo contrario, para él, la filosofía no hubiera cumplido con su vocación.

Nuestra propuesta es luego la siguiente: mostrar que las tres primeras obras posibilitan una moral y una religión; más específicamente, que *El ensayo sobre los datos*

⁵ YANKELEVITCH, Vladimir: *Henri Bergson*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962, Traducción por Francisco Gonzalez Aremburu, p. 12

⁶CHEVALIER, Jacques: *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid, 1960, Traducción por José Antonio Miguez, p. 340

inmediatos de la conciencia y Materia y memoria, al tratar problemas de psicología asentando la libertad del ser humano, están abiertos a una posible moral; y que *La evolución creadora*, de contenido cosmológico, al poner en evidencia la existencia de una fuente del dinamismo evolutivo de la vida, está abierta a una religión. Evidentemente, estas tres primeras obras no son, en sentido pleno, de contenido moral y religioso, pero hacen posible una moral y una religión. En fin, la última obra: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la única de contenido propiamente moral y religioso, estudia la vinculación que existe entre moral y religión y fundamenta en cierta medida la primera en la segunda, cuando toda la época moderna, por el contrario, había intentado desvincularlas. Encontramos un apoyo para nuestra tesis en las palabras mismas de Bergson, en una de sus cartas escrita en 1911, por lo tanto, anterior a su última obra, pero que apunta hacia ella. Este texto nos parece tan esencial que nuestro trabajo podría considerarse como un comentario del mismo.

“Las consideraciones expuestas en mi *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* tienden a poner en evidencia el hecho de la libertad; las de *Materia y memoria* hacen tocar - al menos lo espero - la realidad del espíritu; las de *La evolución creadora* presentan la creación como un hecho; de todo eso, se desprende claramente la idea de un Dios creador y libre, que engendra a la vez la materia y la vida, y cuyo esfuerzo de creación se continua, del lado de la vida, por la evolución de las especies y por la constitución de las personas humanas. De ahí deducimos, por consiguiente, la refutación del monismo y del panteísmo en general. Pero, para precisar todavía más las conclusiones y decir algo más, habría que estudiar problemas de un orden totalmente nuevo, los problemas morales.”⁷

Esperamos ahora haber justificado el subtítulo de la tesis: “*Una lectura de Bergson a partir de ‘Las dos fuentes de la moral y de la religión’*”. Sin embargo, nos queda por justificar el título: ‘*Génesis del actuar humano*’, en apariencia poco vinculado al subtítulo, y sin referencia directa a un tema clásico de Bergson.

⁷Carta del 12 de junio de 1911 al Padre De Tonquedec, en : BERGSON, Henri: *Écrits et paroles*, PUF, París, 1959, Torno II, Traducción libre, p. 365

1-3 El hilo conductor del actuar humano:

Intentando profundizar el carácter central del problema moral y religioso en la obra bergsoniana, nos pareció cada vez más que existía un objeto de estudio hacia el cual todo convergía desde puntos de vista distintos, como hacia un punto focal: el problema de la acción, y de manera más específica del actuar humano. Este punto permite en particular el enlace entre moral y religión que es como la última piedra del edificio. Ciertamente sería injusto robar a Maurice Blondel su título de '*filósofo de la acción*' para atribuírselo a su contemporáneo Henri Bergson. Sin embargo, este último tiene también algo que decir acerca del problema de la acción, el cual evidentemente toca a la moral y a la religión. Un mismo objeto puede ser estudiado desde muchas perspectivas, cada autor teniendo su enfoque propio. Blondel analiza la voluntad y descubre en ella una dialéctica, es decir, un contraste entre lo que se quiere y lo que se hace - el resultado efectivo del acto -. La perspectiva de Bergson es distinta. No le interesa tanto el describir el acto como el hacer la génesis de la acción. Entendemos aquí génesis en un sentido amplio, no sólo como principio temporal, sino también como principio metafísico. En las dos primeras obras, el actuar humano aparece como un actuar libre, o por lo menos, que puede serlo, porque el hombre no solamente es materia, sino espíritu que se inserta en la materia. En *La evolución creadora*, la acción está sumergida en la gran perspectiva de la evolución de la vida y de su origen, y aparece como la figura de proa de la evolución. Veremos hasta qué punto Bergson, al estudiar la evolución de las especies vivas, se enfoca más en la perspectiva dinámica del hacer que en la más estática del ser. En el origen del gran movimiento de la vida que desemboca en la aparición de seres capaces de actuar libremente, está una fuerza creadora libre, un principio absoluto en perpetua actividad. Por último, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* hacen la génesis del actuar humano, no lejana sino cercana examinando esta vez cuáles son las fuerzas que mueven a la voluntad libre. Descubre, al lado de la presión social, otra fuerza: la aspiración mística. Esta no es otra cosa sino una

moción divina de la voluntad individual. Dios aparece así como una fuente posible del actuar humano y, por consiguiente, como una fuente posible de la moral.

1-4 Método de trabajo:

Para desarrollar nuestro tema, hicimos una selección en nuestras lecturas, dando una prioridad absoluta a la obra misma de Bergson. De vez en cuando, haremos referencia a algún comentario, pero sólo de manera marginal. Exceptuamos sin embargo, *Las conversaciones con Bergson* de Jacques Chevalier, que nos han parecido muy importantes para el estudio de la evolución del pensamiento del filósofo, en particular del pensamiento moral y religioso.

En cuanto a la estructura del trabajo, seguirá la cronología de las cuatro grandes obras de Bergson: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria*, *La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Las demás publicaciones del autor nos servirán solamente de ilustración, para el desarrollo de algún punto específico. En efecto, en ellas están agrupadas conferencias dadas por Bergson, para explicar algún punto particular de sus obras. Habitualmente no desarrollan un tema completamente nuevo.

En fin, ya que nuestro trabajo pretende ser una lectura de Bergson, a menudo hemos dejado que él hable, por eso las abundantes citas a lo largo de todo el estudio.

Después de presentar el tema y el método de nuestro estudio y antes de entrar en su desarrollo, siguiendo la cronología de las obras, nos parece bueno, como segundo punto de nuestra introducción, subrayar algunos rasgos característicos del pensamiento de Bergson, de su manera de filosofar, que nos pueden ayudar a la comprensión a veces difícil de la obra.

2 - Grandes rasgos del pensamiento bergsoniano:

En toda filosofía, podemos distinguir los resultados obtenidos y el método que permitió llegar a esos resultados. A menudo la consideración del método es muy importante para entender un pensamiento. En algunos filósofos, como en Descartes o en Husserl, gran parte de la filosofía está constituida por el método. Quizá no pasa exactamente igual en Bergson. Sin embargo, sería un grave error pasar por alto el examen de su manera propia de filosofar. Por eso, queremos subrayar algunos rasgos muy significativos de su manera de abordar la filosofía.

2-1 Diálogo constante con la ciencia:

Bergson no es un filósofo que piense al margen de su tiempo, aislado de los adelantos científicos. Estos constituyen, al contrario, un incentivo para su reflexión filosófica. Con mucho empeño se enfrasca en la lectura de las nuevas teorías, las vuelve a pensar por sí mismo, y sólo se permite criticarlas cuando las ha asimilado verdaderamente. A este respecto, cabe mencionar la impresionante literatura sobre la afasia recopilada para el trabajo preparatorio a *Materia y memoria*, o la gran penetración de la teoría relativista de Einstein. En una conferencia, Bergson ha precisado esa actitud de su filosofía frente a la ciencia.

“No podía encontrar mejor oportunidad para recordar en dos palabras la actitud que toma, con respecto a la ciencia, la filosofía que intentamos constituir. Esa actitud (...) es una actitud de respeto. Ninguna filosofía se ubica más cerca de la ciencia, ninguna exige del filósofo un esfuerzo tan grande para ponerse al corriente de los procedimientos y aplicaciones del método científico.”⁸

Si consideramos la perspicacia científica de nuestro autor o la extensión de sus conocimientos, bien podríamos compararlo a Descartes, Pascal o Leibniz. En efecto sabemos que las matemáticas despertaron primero su interés, hasta el punto de hacerle

⁸BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo II, Op. cit., p. 358

dudar en emprender una carrera filosófica. En 1877, cuando todavía estaba en el liceo, ganó el primer premio de matemáticas en el famoso 'Concurso General', con una solución tan original que el jurado la juzgó digna de publicación. En 1922, consagró todo un estudio: *Duración y simultaneidad*, a la discusión de la teoría física de Einstein sobre la relatividad. Para la elaboración de sus dos primeras obras -*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *Materia y memoria*- se interesó por los trabajos de la recién nacida ciencia psicológica, llamada psicofisiología, que intentaba estudiar la mente humana con el método experimental. Un poco más tarde, para *La evolución creadora*, ocuparon la atención de Bergson las ciencias de la vida: biología, anatomía, fisiología, paleontología y sobre todo las nuevas teorías evolucionistas de Lamarck y Darwin. Por último, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, volvió a examinar las explicaciones sociológicas de la moral o de la religión, en particular las de Durkheim y de Levy Brühl.

2-2 El sentido de lo real:

Este interés por la ciencia, Bergson lo comparte con una de las corrientes filosóficas dominantes en ese fin de siglo XIX - el positivismo - fundado por el francés Auguste Comte. Con el calificativo de positivo, Comte quiere enraizar la filosofía en los hechos y le atribuye la función de coordinarlos en un sistema general. La define como:

“(...) el estudio de las generalidades de las diversas ciencias, interrogándolas como sumisas a un método único y comprensivas de un plan general de investigaciones.”⁹

Bergson simpatiza de fondo con este deseo de apoyar la reflexión filosófica sobre la experiencia científica. Nunca estuvo verdaderamente atraído o seducido por el pensamiento alemán de cuño idealista, nacido en el surco kantiano. No hay obra de Bergson en la cual éste no critique algún aspecto del pensamiento kantiano. La razón de esa antipatía es, sin duda alguna, la falta de interés que el idealismo - de manera muy

⁹COMTE, Auguste. *La filosofía positiva*, Ed. Porrúa, Col. “Sepan cuantos”, n° 340, México, 1997, p. 33

específica el idealismo absoluto- tiene por los hechos. Bergson no comparte el presupuesto de la identidad entre lo real y lo ideal. El estaba demasiado acostumbrado al trabajo científico, para adherirse a una concepción idealista de la verdad. La realidad no es construcción del espíritu humano. Este debe adaptarse a ella y no imponerle sus leyes. Si es necesario, es decir, si los hechos lo requieren, hay que cambiar de teoría, renunciar a las convicciones primeras. Esa fue precisamente la actitud de Bergson, cuando se dio cuenta que lo real, en particular la realidad del tiempo, resistía a su teoría mecanicista.

“(...) respetuoso con la verdad en todo, me hallaba resuelto a someter mi pensamiento a lo real, en lugar de someterlo a mí mismo (...) a plegar absolutamente mi teoría y mis métodos mismos a las exigencias de los hechos, en una palabra a lo real (...) Jamás establezco de plano que todo está hecho, ni un programa rígido, ni una solución anticipada. Sobre todo, no me propongo nunca una tesis a demostrar.”¹⁰

El deseo de Bergson no es otro que el de sondear lo real, los hechos, y las citas anteriores podrían inclinarnos a clasificarlo como positivista. Efectivamente los grandes positivistas, Comte y sobre todo Spencer, ejercieron una cierta influencia sobre nuestro autor.

“Comencé hace tiempo a leer con interés el *Curso de filosofía positiva*. La idea que se forja Comte de la clasificación de las ciencias según su creciente complejidad fue para mí un motivo de seducción. Pero, luego que leí las primeras lecciones del *Curso*, lo abandoné cuando vi que Comte pedía al Estado que prohibiese la teoría de las ondulaciones de la luz.”¹¹

Como podemos ver, la influencia ejercida por Comte no fue muy profunda, contrariamente a la de Herbert Spencer.

“La influencia predominante que pesaba sobre mi espíritu era la de Spencer, y yo soñaba con extender al Universo entero la explicación mecanicista, aunque precisada y considerada más de cerca.”¹²

¹⁰CHEVALIER, Jacques. *Conversaciones con Bergson*, op. cit., pp. 67-68

¹¹Ibid., p. 321

¹²Ibid., pp. 66-67

A pesar de esa simpatía de fondo por el método positivista, Bergson se aleja del positivismo en muchas de sus conclusiones y es frecuente considerarle como uno de sus más famosos adversarios. La razón de esa divergencia está en las diversas maneras de definir el hecho. Para los positivistas solo tiene rango de hecho lo que puede ser estudiado por la ciencia, ser medido y cuantificado. Bergson, mucho más respetuoso de la realidad en su totalidad, extiende el campo de los hechos más allá de lo cuantificable, en particular al campo de la conciencia y de la vida psíquica.

“En cuanto a mí, siempre he sido un emprista irreductible. Sin embargo, tomo la experiencia toda entera: la experiencia exterior primero, la experiencia interna luego, tal como se produce en todo el mundo y, en fin, tal como se encuentra en algunas almas que se aparecen como almas privilegiadas.”¹³

También debemos atribuir esta actitud, que quiere abarcar la realidad en su totalidad, a un profundo deseo de verdad y sentido de lo real. Rehusar tomar en cuenta los hechos psíquicos sería imponer por la fuerza a lo real una metafísica subyacente. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y en *Materia y memoria*, Bergson abre el campo de la observación a la realidad de la conciencia, lo que le permite rechazar toda psicología mecanicista y materialista. En la *Evolución creadora*, quiere estudiar la vida en toda su especificidad, sin reducirla a una mecánica, pues está claro que la vida no procede de manera mecánica. Finalmente en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, nuestro autor integra a su síntesis los datos de la experiencia mística, que los positivistas pasan completamente por alto.

Pero Bergson, en razón de ese mismo sentido de lo real, sabe también que es difícil lograr una certeza absoluta, sobre todo cuando se trata del espíritu, de la vida o de Dios. Quizá algunos hayan dejado de lado la investigación de esas realidades justamente por la dificultad en lograr claridad y evidencia al respecto. Bergson, pues, no pretende lograr la certeza de un golpe, sino tan sólo encontrar una dirección que oriente su investigación, la que llama una “línea de hecho”. Si, sondeando otros

¹³Ibid., p. 363

aspectos de lo real, alcanza encontrar otras “*líneas de hecho*”, podrá determinar la verdad con suficiente certeza en el punto de intersección de esas líneas. Todos los que han llevado algún tipo de encuesta han utilizado este método.

“Por mi parte, estimo que no hay un principio del que pueda deducirse matemáticamente la solución de los grandes problemas. Verdad es que tampoco veo ningún hecho decisivo que decida la cuestión, como sucede en física y en química. Tan sólo, en diversas regiones de la experiencia, creo percibir diferentes grupos de hechos, cada uno de los cuales, sin darnos el conocimiento deseado, nos muestra una dirección en la que hallarlo. Ahora bien, contar con una dirección ya es algo. Y es mucho tener varias direcciones, pues esas direcciones deben convergir en un mismo punto, y ese punto es precisamente el que buscamos. En resumen, desde este momento, poseemos un determinado número de *líneas de hechos*, que no van tan lejos como sería necesario, pero que podemos prolongar hipotéticamente ... Cada una, tomada aparte, nos conducirá a una conclusión simplemente probable; todas juntas, por su convergencia, nos pondrán en presencia de tal acumulación de probabilidades, que creo que nos sentiríamos en el camino de la certeza.”¹⁴

Bergson espera de este método, de orden experimental, resultados metafísicos. De allí su expresión de ‘*metafísica positiva*’ que hubiera escandalizado a Comte. Finalmente consideremos esa orientación hacia la metafísica, como el tercer rasgo característico de nuestro autor.

2-3 Orientación hacia las cuestiones metafísicas:

Si en cierta medida, Bergson se acerca al positivismo por su respeto de los hechos, se aleja claramente de él por su interés por las cuestiones metafísicas. Para Comte, la metafísica apenas corresponde a la adolescencia de la inteligencia, es decir, a una etapa de inmadurez. Si la inteligencia quiere llegar al verdadero saber, debe renunciar a investigar las causas primeras y finales, en otras palabras, a todo conocimiento absoluto, para dedicarse a la sola investigación de las leyes. Pero Bergson tiene otra ambición para la filosofía.

“¿De dónde venimos? ¿Qué hacemos aquí abajo? ¿A dónde vamos? Si verdaderamente la filosofía no tuviera nada que responder a esas cuestiones de interés vital, o si fuese incapaz

¹⁴BERGSON, Henri: *La energía espiritual*, Espasa Calpe, Col. Austral, nº 1631, Madrid, Traducción por María Luisa Pérez Torres, 1982, p. 16

de irías elucidando progresivamente (...) nos veríamos casi en el caso de decir, cambiando el sentido de la frase de Pascal, que toda la filosofía no vale ni una hora de esfuerzo.”¹⁵

Ciertamente la razón humana debe conocer sus límites, pero no renunciar a alcanzar algún conocimiento absoluto. Sería, después del exceso de soberbia - propio del racionalismo - un exceso de modestia.

“Ninguna filosofía (como la nuestra) se sitúa más cerca de la ciencia (...) Pero contrariamente al positivismo -o, por lo menos, de un cierto positivismo, que ha estado muy al honor- no creemos que el papel de la filosofía sea solamente el de apropiarse los resultados de la ciencia, para hacer una síntesis más amplia, para elevarlos a un grado más alto de generalidad (...) El ámbito de la ciencia es el de la medida (...) el objeto de la filosofía es lo que no se mide. Su ámbito es el de la libertad y de la creación. Es luego el ámbito del espíritu.”¹⁶

Este interés por la metafísica está presente, aunque a veces de manera discreta, en toda la obra. No hay libro alguno que no tenga alguna conclusión de este orden. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* reafirma la libertad del ser humano. *Materia y memoria*, después de haber afirmado la realidad del espíritu, deja posible y hasta probable, la inmortalidad del alma. *La evolución creadora* apunta hacia la existencia de un principio de la vida. En cuanto a *Las dos fuentes de la moral y de la religión* intentan precisar la naturaleza de este principio y de su acción sobre el ser humano, en su vida moral y religiosa. Son algunas de las razones por las cuales muchos reconocen a Bergson el mérito de haber restituido a la filosofía su título de nobleza, es decir, su vocación metafísica.

¿Cómo concluye pues la metafísica Bergson? ¿Cuál es su método propio? Lo ha resumido en un célebre ensayo, que apareció en 1903, en la *Revista de metafísica y de moral* titulado: *Introducción a la metafísica*. Conviene hacer una primera anotación. Bergson no empezó por formular un método para hacer filosofía, para luego aplicarlo como lo hizo Descartes. Al contrario, empezó por hacer filosofía y formuló más tarde su método propio. A manera de ilustración: el concepto de ‘*duración*’ es cronológicamente

¹⁵Ibid., p. 66

¹⁶BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo II, Op. cit., pp. 358-359

anterior al de 'intuición', que es un concepto metodológico. Bergson tomó conciencia que la ciencia, por su método de análisis y cuantificación, no permitía captar adecuadamente en su fluidez la vida de la conciencia, y que ésta se daba en una intuición. De hecho, la ciencia no conoce verdaderamente la realidad en toda su plenitud, porque está atada a un fin utilitario que casi todos los autores modernos han subrayado. Para Descartes se trataba de "*hacerse dueños y señores de la naturaleza*". Bacon afirmaba, por su parte: "*Saber es poder*". Y el lema de Comte "*Ver para prever*" no difiere, en substancia, de los lemas anteriores. Este fin utilitario, requiere de la ciencia que establezca leyes, ya que de no existir regularidad en el comportamiento, la previsión sería imposible. Además si se requiere precisión y exactitud en la previsión, es necesaria la medida y la cuantificación. Por esas razones, la ciencia tiende únicamente a considerar en las cosas lo general o universal y lo mensurable. "*No hay ciencia sino de lo general.*" -afirmaba Aristóteles-. Pero para Bergson la ley, lo general, lo mensurable no cubre toda la realidad. Se trata más de un símbolo que de la realidad misma, de un conocimiento relativo y aproximativo más que absoluto. Conocer absolutamente, sería conocer lo individual, conocer desde dentro, por medio de una simpatía. Parodiando a Aristóteles, Bergson va hasta afirmar:

"(...) lo individual es la esencia. No hay verdadera ciencia más que de lo individual."¹⁷

Este conocimiento absoluto, requiere desprenderse de los hábitos utilitarios, como el de ver para prever. Bergson piensa que este conocimiento absoluto se da en una intuición y llama metafísica la disciplina que le corresponde.

Anotemos, que antes de toda distinción de orden epistemológico entre inteligencia e intuición o ciencia y metafísica, existe en Bergson un presupuesto ontológico: la realidad no es, o no es en su totalidad, mecánica y determinismo. Hay en ella, contingencia, imprevisibilidad y novedad. No se trata de un presupuesto *a priori*.

¹⁷CHEVALIER, Jacques: *Conversaciones con Bergson*, Op. cit., p. 324

Es, por el contrario, el resultado de una atenta observación, en particular de la conciencia, del espíritu, realidades que más se resisten al mecanicismo universal.

La intuición bien podría aparecer a algunos como una facultad misteriosa, casi mágica, que da un acceso sospechoso a la metafísica, una puerta escondida que da acceso a un lugar prohibido. En realidad, la intuición es sólo un aspecto de nuestra inteligencia, el que nos permite conocer lo individual, sin intención utilitarista, por consiguiente sin intención de subsumirlo en conceptos o leyes generales, de cuantificarlo. Vemos pues cómo Bergson distingue esas dos facultades de inteligencia o análisis e intuición.

“Llamamos intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto, para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable. Al contrario el análisis es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos, es decir, comunes a ese objeto y a otros. Analizar consiste pues en expresar una cosa en función de lo que ella no es. Todo análisis es entonces una traducción, un desarrollo por símbolos, una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista (...) En su deseo eternamente insaciado de abrazar el objeto en torno del cual está condenado a girar, el análisis multiplica infinitamente los puntos de vista (...) Procede pues hasta el infinito. Pero la intuición cuando es posible, es un acto simple.”¹⁸

Esa distinción entre dos facultades de la mente: la inteligencia que analiza y la intuición que penetra en el corazón mismo del objeto estudiado, no es de una novedad absoluta, a pesar de un enfoque propiamente bergsoniano. Aristóteles había distinguido la inteligencia discursiva, la que razona, de la inteligencia intuitiva capaz de captar los primeros principios que no son objetos de demostración. Descartes, por su parte, sólo veía dos operaciones del espíritu capaces de conducirnos a la verdad: la intuición y la deducción. Entre Descartes y Bergson hay, sin embargo, una diferencia importante. Descartes, muy influenciado por el método matemático, ve en la intuición y la deducción dos principios superpuestos que permiten, por su unión, conocer la verdad tanto metafísica como científica. Para Bergson, análisis e intuición son dos facultades

¹⁸BERGSON, Henri: *Introducción a la metafísica*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973, Traducción por Hector Albert, pp. 16-17

Primera parte

UNA PSICOLOGIA ABIERTA A UNA MORAL

“Si la moral no es una palabra vana, la libertad no puede ser una quimera.”¹

“(…) advertía que mis conclusiones de *Les données immédiates* exigirían estudios especiales sobre la relación del cuerpo y del espíritu, porque abocaban a la libertad, hecho espiritual que iba contra todo lo que la ciencia parecía enseñar.”²

¹BERGSON, Henri *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, PUF, Paris, 1990, Traducción libre, p. 269

²CHEVALIER, Jacques: *Conversaciones con Bergson*, Op. cit., p. 362

Como filósofo, Bergson se interesó primero en la psicología. Sin embargo, cuando era estudiante, tenía muy poco interés por esa disciplina.

“Por entonces (...) desdenaba la psicología (...) Comprendí en seguida, en verdad, que lo que desdenaba no era la psicología, sino esa especie de mecánica del espíritu que se presentaba entonces con el nombre de psicología y que constituía su negación; de suerte que sin duda, por una especie de instinto, por una “armonía preestablecida” entre la psicología y yo, me veía empujado a combatir la psicología de mi tiempo y a discernir inmediatamente el principio de falsedad que residía en ella.”³

Como vemos, Bergson se enfrasca en la psicología para defenderla y reconocer su carácter propio de ciencia del espíritu. Quiere refutar las desviaciones de la psicología de su tiempo, esencialmente el determinismo y el materialismo, que reducen el espíritu a la materia, en otras palabras, a una mecánica. La meta de nuestro autor es poner en evidencia el hecho de la libertad del ser humano en su actuar. Esta defensa puede ser considerada como un primer paso hacia una moral. Pues si no somos libres, no hay necesidad de moral, es decir, de reglas de conducta. Es la razón por la cual consideramos que una psicología que defiende la libertad, posibilita por ende una moral

“Un ser no se siente obligado sino cuando es libre y cada obligación, tomada aparte, implica la libertad.”⁴

Esa primera parte de nuestro trabajo tendrá dos capítulos -‘La defensa de la libertad’ y ‘La defensa del espíritu’- uno para cada una de las dos primeras obras que consideramos íntimamente vinculadas. En efecto, *Materia y memoria* parece profundizar y asentar los resultados del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. De hecho, antes de pasar su tesis doctoral Bergson había empezado a trabajar *Materia y memoria*. Pues la libertad es verdaderamente fundamentada, cuando se reconoce el carácter espiritual del hombre, ya que si fuera pura materia, no podría reinar en él otra cosa que el determinismo.

³Ibid., p. 66

⁴BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Ed. Porrúa, Col. “Sepan Cuanos...” n° 590, México, 1990, Traducción por Miguel González Fernández, p. 13

Capítulo 1

LA DEFENSA DE LA LIBERTAD

El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia

La tesis doctoral de Bergson, *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, puede parecer una reflexión acerca del tiempo. En ella se elabora la noción de duración, tan fecunda en la filosofía bergsoniana posterior. Henri Gouhier, al hacer una introducción a las obras completas en francés insiste sobre la centralidad de esa noción.

“El punto de partida de Bergson, nunca debemos de olvidarlo, es una investigación sobre el tiempo de la ciencia.”⁵

Es ciertamente difícil negar que el gran aporte metafísico de la obra sea la noción de duración, sin embargo, la meta primera, al testimonio mismo de Bergson, no es reflexionar en sí sobre el tiempo, sino tratar el problema de la libertad.

“Hemos escogido, entre los problemas, el que es común a la metafísica y a la psicología, el problema de la libertad. Tratamos de establecer que toda discusión entre los deterministas y sus adversarios, implica una confusión previa de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad.”⁶

Aclarar la cuestión de la libertad es luego el verdadero problema de la obra, la noción de duración es un fruto, ciertamente importante, pero derivado de este estudio.

⁵en la introducción de Henri GOUHIER a BERGSON, Henri: *Oeuvres complètes*, PUF, París, 1963. Traducción libre, p. XXI.

⁶BERGSON, Henri: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1959, Traducción por José Antonio Míguez, p. 49

Podemos en consecuencia ver en la tesis doctoral de Bergson el primer brote de su interés por la moral y la religión, el primer peldaño para una obra ética posterior. ¿Qué significación tendría, en efecto, la noción de deber si no fuéramos libres de cumplirlo? El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* sería luego, según nuestra tesis, una indagación de las bases psicológicas de una posible moral.

En el fondo, Bergson no duda en absoluto de la realidad de la libertad. Tiene el sentimiento, la convicción íntima de que el ser humano es libre. Podemos decir, retomando el título, que la libertad es un dato inmediato de la conciencia. Pero, en este fin de siglo XIX, muchos científicos y muchos filósofos niegan la realidad de la libertad y prefieren inclinarse hacia un tipo u otro de determinismo. Nuestro autor quiere combatir esas teorías, opuestas al sentido común. A pesar de su tono muy pacífico, el *Ensayo* es en realidad una obra polémica o apologética, ya que defiende la libertad frente a los diferentes determinismos. Aquí también vale la afirmación del autor a Jean de la Harpe:

"Mis libros siempre han sido la expresión de un descontento y de una protesta."⁷

Bergson tiene la profunda convicción que los diferentes determinismos no dan cuenta de la experiencia, porque descansan sobre falsos presupuestos. No apresan convenientemente la realidad, la encierran en moldes inadaptados, demasiado estrechos. Si se alcanza derrumbar esos falsos presupuestos desaparecerá con ellos el problema de la libertad. La tarea consiste pues en abrir caminos, quitar obstáculos. No habrá entonces por qué negar la libertad y se dará razón a la experiencia.

El orden seguido es precisamente impuesto por esa necesidad de quitar los diferentes obstáculos (capítulos 1 y 2) para que se desvanezca el problema de la libertad (capítulo 3). Podríamos comparar Bergson a un padre que iría quitando las piedras del camino para que su hijo no tropezara y llegara a su destino. En esa empresa

⁷ Citado por XIRAU, Ramón *El péndulo y la espiral*, Ed. Del Colegio Nacional, México, 1994, p 51

ve la luz la noción metafísica de duración íntimamente vinculada a la de libertad. Para hacer resaltar la centralidad del problema de la libertad no vamos a adoptar el orden de Bergson en su obra, sino el que quizá ha seguido en sus investigaciones, es decir el examen de los distintos determinismos y de sus presupuestos. Pero empezamos por lo que nos dice la experiencia.

1. El hecho de la libertad:

Después de las grandes especulaciones del idealismo el positivismo puede ser considerado como un sano deseo de regreso a la realidad, a la observación, a los hechos. Ya no se trata de teorizar sin este apoyo de la experiencia, sin partir de ella. Como lo mencionábamos en la introducción Bergson se inscribe, en cierta medida, en esta línea positivista.

"(...) el método filosófico, tal como lo concibo, es rigurosamente calcado sobre la experiencia (interior y exterior) y no permite enunciar una conclusión que sobrepasa de ninguna manera las consideraciones empíricas sobre las cuales se funda."⁸

Pero Bergson amplía el campo de la experiencia a la experiencia interior, la de la conciencia. Aunque no sea cuantificable, como la experiencia exterior, no deja de constituir un dato experimental. Los hechos a los cuales se interesa nuestro autor son luego los de la conciencia. A este respecto el título de la obra es significativo: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. El punto de partida de la investigación es, como en el positivismo, el dato de la experiencia y no una construcción del espíritu. Pero, contrariamente al positivismo, son los datos de la conciencia, no de la experiencia exterior. Esos datos son inmediatos precisamente porque son los de la conciencia. En

⁸Carta del 20 de febrero de 1912, a Joseph de Tonquedec citada en: BERGSON, Henri, *Ecrits et paroles*, Tomo II, Op cit., p 365

efecto, cuando estudiamos al yo, hay una coincidencia entre el sujeto que estudia y el objeto estudiado, en otras palabras, una inmediatez del conocimiento. Esa inmediatez tiene la gran ventaja de asegurar la verdad del conocimiento.

"La conciencia es una facultad infalible, infalible en el sentido de que su testimonio no puede, sin caer en lo absurdo, sin caer en la contradicción, ser contraria a la verdad. Los sentidos al contrario nos pueden equivocar ya que el objeto puede ser diferente de la impresión que produce en nosotros. La conciencia está siempre en lo verdadero, ya que en el mundo psicológico, en el mundo interno, en el mundo de la conciencia el objeto no se distingue del conocimiento que tenemos de él. Por otra parte tan pronto como sospechamos del testimonio de la conciencia caemos en el más absoluto escepticismo."⁹

Y la conciencia testimonia a favor de la libertad.

"Si nos atuviésemos a la experiencia deberíamos decir que somos libres".¹⁰

Antes de cumplir una acción, sea cual sea, tenemos la impresión que podemos abstenernos de ella. Cuando levanto el brazo, por ejemplo, tengo la convicción íntima que *podría no hacerlo, que soy yo quien toma la decisión, que no soy sometido a una necesidad física*. Ciertamente muchas de nuestras acciones son el fruto de una educación, de un patrimonio hereditario de los cuales no somos responsables. Sin embargo, cada uno ha tenido la experiencia de algún acto enérgico, un acto fuerte de voluntad, para luchar contra la costumbre, el carácter. Por otra parte ¿cómo explicar el remordimiento si no somos libres? La voz de la conciencia nos advierte de nuestra libertad. Para Bergson es un hecho tan seguro como la intuición primera de Descartes el *cogito ergo sum*. Como ella satisface al criterio de verdad: evidencia y claridad.

"La libertad es pues un hecho y, entre los hechos, que se comprueban no hay más claro."¹¹

⁹BERGSON, Henri: *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, Op. cit., p. 267-268

¹⁰BERGSON, Henri: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Op. cit., p. 191

¹¹Ibid, p. 194

Si la obra de Bergson no fuera polémica ahí se hubiera quedado, o más bien, no hubiera visto la luz. Si Bergson decidió reflexionar sobre este tema es porque muchos sistemas científicos o filosóficos niegan la libertad que, sin embargo, se da como un hecho. Tiene la intuición profunda de que los modelos elaborados no captan la totalidad de la realidad, la reducen. Bien podrían ser adaptados únicamente a un ámbito de la realidad, la realidad exterior y no la realidad interior, la de la conciencia. Es esa investigación la que va a ser fecunda. Se trata de indagar la conciencia y de ver si los distintos presupuestos valen para apresar esa realidad. Examinemos entonces las diferentes formas de determinismos para encontrar, con Bergson, sus limitaciones.

2. Refutación del determinismo físico:

En el *Ensayo*, Bergson registra un primer tipo de determinismo que niega la realidad de la libertad. Es el determinismo físico. Para esa escuela, la libertad es incompatible con las propiedades fundamentales de la materia, en particular con el principio de conservación de la fuerza. Pretende que la materia está formada de átomos cuyos movimientos son la resultante necesaria de las fuerzas de atracción y repulsión.

"La cantidad de fuerza queda idéntica en el universo. Se admite en efecto que, todas las veces que un movimiento se produce, es la consecuencia necesaria de ciertos movimientos que existían antes que él y de los cuales sólo es el resultado."¹²

Si esa ley es absolutamente general, vale no sólo para la materia inerte, sino también para la materia que entra en la composición de los cuerpos orgánicos y en particular para el ser humano. El estado molecular de todo el cuerpo está determinado y, aunque uno tenga la impresión de levantar libremente el brazo, es en realidad una mera ilusión. Todos los movimientos del cuerpo están determinados.

¹²BERGSON, Henri: *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, Op. cit., p. 257

"El matemático que conociese 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 influirle, calcularía con una precisión infalible las acciones pasadas, presentes y futuras de la persona a quien pertenece este organismo, de la misma manera que se predice un fenómeno astronómico".¹³

En primer lugar, podemos dudar que este principio se aplique a todos los sistemas de la naturaleza. Parece muy adaptado a los fenómenos físicos o químicos pero quizá no a los fenómenos fisiológicos. ¿Cómo simples fuerzas de atracción y repulsión podrían explicar la organización, el funcionamiento de un cuerpo orgánico, *a fortiori* de un cuerpo humano? Bergson no resuelve el problema en esta obra. Queda pendiente para un trabajo ulterior. Será el gran problema de *La evolución creadora*. Desde la materia inorgánica hasta las formas más elaboradas de la materia viva, Bergson verá una evolución en el sentido de un aumento de libertad. En el *Ensayo*, Bergson sólo da algunas líneas de reflexión que inclinan a dudar de la universalidad del principio. Subraya que no es un postulado indispensable a toda investigación científica como lo es la ley de no contradicción. La ley de conservación parece aplicarse sin problema a un sistema donde los puntos son susceptibles de regresar a la posición primera, es decir, un sistema sobre el cual el tiempo no tiene poder, que vive en un eterno presente. Es el caso de la materia inerte, la cual no envejece. Pero no es el caso para la materia orgánica y sobretodo para la conciencia. El tiempo deja su huella en los cuerpos vivos *a fortiori* en la conciencia.

"En estas condiciones, ¿no puede acaso invocarse presunciones en favor de la hipótesis de una fuerza consciente y voluntad libre que, sometida a la acción del tiempo y almacenando la duración, escapase por eso mismo a la ley de conservación de la energía?"¹⁴

En conclusión, no hay ninguna razón científica para erigir el principio general de la mecánica en ley universal. El cuerpo vivo no puede ser reducido, como lo pensaba Descartes, a una mecánica.

¹³BERGSON, Henri: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Op. cit., p. 144

¹⁴Ibid., p. 150

Pero, aunque la ley de conservación se aplicase a los seres vivos, no implicaría necesariamente el determinismo psicológico, es decir, la determinación necesaria de nuestros estados psíquicos.

"Si supusiémos, en efecto, que la posición, la dirección y la velocidad de cada átomo de materia cerebral están determinados en todos los momentos de la duración, no se seguiría de ello en manera alguna que nuestra vida psicológica estuviese sometida a la misma fatalidad".¹⁵

Efectivamente, para afirmar que nuestros estados psicológicos están determinados, habría que mostrar que el espíritu es tan solo un epifenómeno de la materia o, por lo menos, que existe un paralelismo entre los fenómenos físicos y los fenómenos psicológicos, que "*a un estado cerebral dado corresponde un estado psicológico rigurosamente determinado.*"¹⁶

Ciertamente existe una vinculación entre la materia y el espíritu. La experiencia basta para indicarnos que nuestros estados psicológicos no son independientes de nuestros estados físicos; pero se trata de saber si esa dependencia es absoluta.

"Que exista una correspondencia, es decir, en el fondo una relación entre el cerebro y el pensamiento ¿quién lo va a contestar? (...) Pero es una cosa creer que existe una relación, y otra cosa afirmar que esa relación es un paralelismo absoluto (...)".¹⁷

Bien podría, por ejemplo, corresponder varios estados psicológicos a un mismo estado físico. Aquí también, como en el caso de la universalidad de la ley de la conservación de la energía, Bergson señala el punto débil del determinismo físico, pero deja la solución completa del problema para una obra posterior. Será *Materia y memoria* que refutará el epifenomenismo y el paralelismo psicofísico. En el *Ensayo* Bergson centra su investigación sobre un punto muy particular, consecuencia de la hipótesis paralelista y muy en boga en su época. Es el problema de la intensidad de los estados psicológicos.

¹⁵Ibid., p. 145

¹⁶Ibidem

¹⁷BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo 1, Op. cit., p. 163

3. Irreductibilidad de lo cualitativo a lo cuantitativo:

Afirmar el paralelismo es reconocer que todo lo que se puede aplicar en el dominio de la materia se puede aplicar en el dominio del espíritu. Y el mecanicismo que estudia la materia se interesa sobre todo por la medida, por lo cuantitativo. La primera tentación de los partidarios del paralelismo será la de medir los estados psicológicos. Es efectivamente la principal investigación de la psicofísica, a la cual se opone Bergson en su primer capítulo acerca de la intensidad de los estados psicológicos.

Fundada por el filósofo alemán Gustavo Fechner (1801-1887), la psicofísica tiene primitivamente como objeto el estudio experimental de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo, entre lo físico y lo moral. Presupone la existencia entre ambos de un paralelismo, el cual hay que precisar por medio de leyes. Si se logra esa meta, el espíritu podrá ser conocido como se conoce la materia. En particular se podrán prever todas las reacciones del ser humano. Evidentemente esa previsión será indirecta, se hará a partir del cuerpo. Efectivamente, en esa hipótesis paralelista, el espíritu no tiene autonomía con respecto al cuerpo. De hecho, las investigaciones de Fechner se han concentrado sobre la medida de las excitaciones correspondientes a sensaciones más o menos intensas. Pensó resumir el resultado de sus experimentos con la formulación de la ley psicofísica siguiente: la sensación varía como el logaritmo de la excitación. Esa ley presupone que la intensidad de la sensación - estado psicológico - es susceptible de medida como lo es su causa.

A Bergson, le parece ilegítimo introducir la medida para caracterizar la intensidad de los estados psicológicos. Ciertamente no es falso hablar de la intensidad de un estado de conciencia. Hay dolores vivos o leves, grandes o pequeñas alegrías, sensaciones visuales más o menos fuertes. Pero, el problema es saber si esa intensidad es una magnitud. La primera reacción de nuestro autor es la de distinguir los estados psicológicos.

"Quizá la dificultad del problema resida sobre todo en que llamamos con el mismo nombre y nos representamos de la misma manera intensidades de naturaleza muy diferente, la intensidad de un sentimiento, y la de una sensación o la de un esfuerzo."¹⁸

En el primer caso - el de los estados psicológicos profundos - vemos difícilmente cómo se podría atribuir una medida a una alegría, a una tristeza o a una pasión. La noción de intensidad proviene de la multiplicidad de los estados psicológicos simples que entran en la composición de este estado fundamental. Esa multiplicidad será estudiada en el segundo capítulo. De hecho los psicofísicos no pretendieron medir las intensidades de una alegría o de una tristeza. Sólo en el primer caso - el de las sensaciones - donde el estado psicológico está directamente vinculado a una causa exterior, se pensó introducir la medida en la conciencia. La idea que viene naturalmente a la mente es relacionar la intensidad de la sensación con la magnitud de la causa. La existencia de esa relación es el postulado sobre el cual está edificada la psicofísica.

"Asociamos entonces a una cierta cualidad del efecto, la idea de una cierta cantidad de la causa".¹⁹

Pero, para introducir la medida en psicología es necesario, en primer lugar, definir la igualdad y la adición de dos estados simples, lo que ha intentado hacer Fechner en el caso particular de la sensación visual. Ha observado que la sensación varía con saltos bruscos cuando la excitación crece de manera continua. Esas diferencias mínimas de sensación le sirven como unidad para definir la igualdad y concluye que todas esas diferencias mínimas, siendo idénticas, pueden ser adicionadas. Pero, según Bergson, esa igualdad de sensaciones y esa asimilación de una sensación a una suma, es perfectamente convencional. En realidad no tengo la menor conciencia de un intervalo entre dos estados de conciencia y tampoco de un crecimiento de la sensibilidad. No puedo añadir una sensación a otra sensación.

¹⁸Ibid., p. 55

¹⁹Ibid., p. 77

"El error de Fechner (...) era haber admitido un intervalo entre dos sensaciones sucesivas S y S', cuando entre una y otra hay simplemente paso y no diferenciación en el sentido aritmético de la palabra."²⁰

Toda cuantificación de los estados psicológicos es, luego, fruto de una convención. Si uno se atiene a la estricta experiencia, tendrá que reconocer que los estados psicológicos son propiamente cualitativos.

"En realidad no hay contacto alguno entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad. Puede interpretarse lo uno por lo otro, incluso erigir lo uno en equivalente de lo otro; pero, más pronto o más tarde, al principio o al fin, será preciso reconocer el carácter convencional de esta asimilación."²¹

Con este primer capítulo, Bergson sólo ha mostrado el carácter convencional de una de las consecuencias del paralelismo: la afectación de una magnitud a las sensaciones, pero con ello, muestra el carácter convencional de la hipótesis general del paralelismo. En consecuencia, el determinismo físico no constituye un verdadero obstáculo para reconocer la relativa independencia de lo psicológico y por consiguiente la libertad del yo.

4. Refutación del determinismo psicológico:

Los partidarios del determinismo psicológico, por su parte, afirman que el estado de conciencia actual es la resultante necesaria de los estados anteriores. Se parte aquí de un análisis meramente psicológico del acto voluntario.

"Toda acción (...) libre o supuestamente libre, tiene su origen en dos o varios motivos posibles entre los cuales se ha deliberado (...) Ahora bien, en esa vacilación entre los diversos motivos ¿no es evidente que el motivo más fuerte, el motivo más importante hace

²⁰Ibid., p. 93

²¹Ibid., p. 95

lo veremos más adelante. Por otra parte, hay varias maneras de entender esa preformación del fenómeno porvenir en las condiciones presentes. Puede ser a la manera de la identidad matemática. Es, luego, una relación necesaria. Puede ser también a la manera de la posibilidad. En este caso, no se puede hablar de determinismo. En la acción, se encuentra algo de los antecedentes que la explican; sin embargo, añade algo de absolutamente nuevo.

"Cuanto más se fortalece el principio de causalidad, más se acentúa la diferencia que separa una serie psicológica de una serie física (...). La suposición de una relación de inherencia matemática en los fenómenos exteriores debería traer consigo, como consecuencia natural o al menos plausible la creencia en la libertad humana."²⁵

Algunos deterministas afirman también que nuestras acciones no son libres porque las puede prever con mucha seguridad un agudo psicólogo. Pero esa previsión no tiene nada que ver con la previsión de un fenómeno astronómico. El psicólogo no aplica ninguna ley sino que trata de coincidir con el hombre cuyas acciones quiere prever. En cierto modo asume su historia, corresponde con él; es uno con él. No preve sino que ve.

"(...) alcanzaréis así el momento preciso, en que, debiendo cumplirse la acción, no es ya cuestión de preverla sino simplemente de obrar."²⁶

Pero la verdadera refutación del *Ensayo* va a la raíz misma del problema, es decir: al presupuesto del determinismo psicológico, presupuesto de tipo mecanicista, que considera la conciencia como un sistema material, y que desconoce la verdadera realidad de la conciencia. Es el presupuesto asociacionista.

"El determinismo asociacionista se representa el yo como una ensambladura de estados psíquicos, el más fuerte de los cuales ejerce una influencia preponderante y arrastra consigo a los otros."²⁷

²⁵BERGSON, Henri: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Op. cit., p. 186

²⁶Ibid., p. 173

²⁷Ibid., p. 153

Esa concepción supone, en primer lugar, que los hechos psicológicos se distinguen claramente unos de otros, ya que se les puede comparar. Son exteriores unos a otros como un sólido es exterior a otro. En segundo lugar, se supone que se les puede atribuir objetivamente un peso, una medida. En fin, hablar de determinismo supone que es posible encontrar leyes en los hechos psicológicos. Y como únicamente hay ley de lo general, supone que hay generalidades en la vida de la conciencia, y que los mismos hechos se vuelven a repetir.

Desde la refutación del determinismo físico, sabemos que es imposible atribuir una medida a un estado psicológico, que éste es cualidad pura sin cuantificación posible. En segundo lugar, es imposible considerar los estados psíquicos como exteriores unos a otros. Es imposible decir cuándo uno acaba y cuándo otro empieza. Se prolongan los unos en los otros. Existe entre ellos una compenetración como la de las notas de una melodía que se funden las unas en las otras. La multiplicidad de los estados de conciencia no tiene nada que ver con la multiplicidad numérica.

- "Hay dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forma un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no sabría tomar el aspecto de un número sin intermedio de alguna representación simbólica, en la que interviene necesariamente el espacio."²⁸

Ya que los estados se compenetran, no se puede considerar al yo como un agregado de estados. Cada sentimiento representa al alma entera y decir que el alma se determina bajo la influencia de un sentimiento es reconocer que se determina a sí misma.

"(...) no hay necesidad de asociar varios estados de conciencia para reconstruir la persona: ella está toda entera en un solo de éstos."²⁹

En fin, en la vida de la conciencia, nada se repite de manera exactamente idéntica porque todo se conserva. Cada vivencia enriquece al yo, deja una huella. La misma

²⁸Ibid., p. 106

²⁹Ibid., p. 158

situación exterior no va a producir nunca la misma vivencia interior. La segunda será afectada por el recuerdo de la primera. La imagen de una superposición o de una espiral sería más exacta que la de una yuxtaposición. Se profundizará esa idea de la conciencia como memoria en la siguiente obra, pero desde ahora vemos que, por el hecho de guardar huella de todo lo que vive, la conciencia no puede encontrarse dos veces en la misma situación. Es un continuo progreso, un dinamismo y su evolución es tan irrepitable como irreversible.

"Una causa interna profunda produce su efecto por una vez y ya no volverá a producirlo jamás."³⁰

En conclusión, el asociacionismo es una concepción errónea de la conciencia, concepción inspirada por las realidades espaciales, cuando la conciencia se desenvuelve en el tiempo. En el espacio, las realidades se yuxtaponen, en el tiempo se suceden. La profundización del tiempo de la conciencia, es decir, del tiempo vivido, condujo Bergson a elaborar una nueva noción, la de duración.

5. La duración y el tiempo espacializado:

La noción metafísica de duración ha visto la luz para caracterizar la vida de la conciencia y evitar toda visión mecanicista de ésta. Más tarde, Bergson extenderá la noción a otras realidades, pero no hay que olvidar que nació y tiene su sentido pleno en cuanto se habla de la conciencia. Esa vida es, en primer lugar, un cambio perpetuo, un fluir sin fin. Nunca me detengo en un estado de conciencia. Estoy alegre o estoy triste, tengo hambre o estoy saciado. Puedo seguir fijando mi atención en el mismo objeto, sin embargo mi estado cambia. Se añade la idea de un envejecimiento, de una

³⁰Ibid, p. 180

representación que dura. Por otra parte, ese cambio es continuo. Es imposible decir cuando un estado empieza y cuando acaba; ya que hay penetración mutua. Todos los estados se prolongan unos en otros. La imagen que convendría no es la del flujo del tráfico donde los coches se suceden uno atrás de otro, sino la de un tubo en el cual corre el agua, donde no se puede distinguir una gota de otra. El yo dura, es una fluir continuo (*'écoulement'*).

Pero el carácter más específico de la conciencia es el ser una condensación de la historia. Todo el pasado queda presente, se conserva, deja una huella. Por eso conciencia significa en primer lugar memoria.

“ Toda conciencia es memoria, conservación y acumulación del pasado en el presente. ”³¹

De ahí la imposibilidad, para la conciencia, de encontrarse dos veces en el mismo estado. Dos percepciones del mismo objeto exterior no serán nunca idénticas. La segunda añadirá a la representación del objeto, el recuerdo de la primera percepción. Aún cuando las circunstancias son idénticas la personalidad ha cambiado. El futuro es siempre nuevo. Por eso la duración es irreversible. Es imposible remontar el curso del tiempo vivido. En una primera aproximación no es el caso de la materia inorgánica. Esa no guarda memoria de su pasado y puede encontrarse dos veces en el mismo estado. Es una de las razones por las cuales se pueden formular leyes a su respecto. En cuanto a la vida de la conciencia no podemos extraer leyes. Sin embargo, aunque no haya repetición podríamos afirmar que esa vida pudiese ser un desenvolvimiento necesario. Pero al estudiar los distintos tipos de causalidad hemos visto que no es el caso. Los antecedentes no determinan necesariamente el acto futuro. Sólo lo hacen posible. En el acto hay un aspecto creador, algo que no está en los antecedentes.

Como se vio en el primer capítulo, los estados psicológicos son cualidad pura. No los podemos medir. Sin embargo, podemos todavía objetar que medimos el tiempo

³¹BERGSON, Henri *La energía espiritual*, Op. cit., p. 17

con nuestros relojes, como medimos el espacio con reglas y compases. ¿Cuál es entonces esa realidad que medimos? ¿No es el tiempo vivido, la duración? Hay que notar, en primer lugar, que toda medición del tiempo se hace por medio del movimiento, en particular de los movimientos regulares, los del sol, de la luna, de la tierra. Un año es el tiempo necesario para que la tierra dé una vuelta completa alrededor del sol, en otras palabras, para que la tierra recoja un cierto espacio. El tiempo homogéneo, el tiempo de la ciencia, el de los relojes, es de hecho un tiempo espacializado. No es propiamente la realidad vivida por la conciencia: la duración heterogénea.

"El tiempo, concebido bajo la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es más que el fantasma del espacio."³²

El movimiento se presta para la medida del tiempo porque tiene un doble aspecto. Es, en primer lugar, una realidad vivida. Si muevo mi brazo, el movimiento forma parte de la vida de mi conciencia, dura. Por otra parte, describe una trayectoria, ocupa un cierto espacio. Ese segundo aspecto permite atribuir una medida a una realidad vivida, pero es una intrusión del espacio en la duración. En realidad lo que miden los relojes, no es el tiempo absoluto, sino meras simultaneidades. Lo que yo he vivido hoy - sucesión de trabajo y de descanso, de alegrías o cansancios - esa vivencia única, perfectamente heterogénea, ha transcurrido simultáneamente a la rotación de la tierra sobre sí misma, a la cual podemos atribuir una medida por el hecho mismo que corresponde a un espacio, realidad homogénea. De hecho, todos los tratados de mecánica se funden en simultaneidades, en otras palabras, igualdades de duraciones. Si todos los cuerpos se movieran dos veces más rápidamente, nada cambiaría en las ecuaciones de la mecánica, pero el yo sentiría claramente que no ha vivido la misma duración.

³²BERGSON, Henri *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Op. cit., p. 114

Hay por lo tanto, dos realidades muy distintas: la duración, que es el tiempo vivido por la conciencia: flujo continuo de momentos irrepetibles que se suceden irreversiblemente y de manera imprevisible, penetrándose en una perfecta heterogeneidad, almacenando el pasado en el presente; y el espacio homogéneo en el cual los cuerpos se yuxtaponen, se pueden contar, se mueven según leyes determinadas y pueden regresar al estado de origen.

"Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo a los estados bien definidos, un yo en el que la sucesión implica fusión y organización."³³

La idea mixta de un tiempo medible nació de un fenómeno de endósmosis entre el espacio homogéneo y la duración como sucesión, eso por el intermediario del movimiento.

Tendemos siempre a proyectar la duración en el espacio, porque la inteligencia humana parece mucho más adaptada a las realidades espaciales que a la realidad interior. Los cuerpos, en efecto, se distinguen con claridad uno de otro, se pueden contar, medir. La realidad interior, por su fluidez, es mucho más difícil de asir. Esa refracción a través del espacio dio lugar al asociacionismo.

"Cuando, sustituyendo la penetración de los términos reales por la yuxtaposición de sus símbolos, pretendemos reconstruir la duración con el espacio, caemos inevitablemente en los errores del asociacionismo."³⁴

El molde mecanicista está perfectamente inadaptado para aprehender la realidad de la duración.

"La pura duración podría muy bien no ser más que la sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin ningún parentesco con el número: esto sería la heterogeneidad pura."³⁵

³³Ibid., p. 132

³⁴Ibid., p. 136

³⁵Ibid., pp. 116-117

6. La imposible definición:

El error de los deterministas ha sido el no reconocer la especificidad de la conciencia, el entenderla a través del espacio. Pero muchos partidarios de la libertad caen en el mismo error al querer definirla. Se ha definido el acto libre como el que, una vez cumplido, hubiera podido no serlo; o como el que no se puede prever o aún como el que no está necesariamente determinado por su causa. Para Bergson, todas esas definiciones son insatisfactorias, por manifestar un desconocimiento de la realidad del yo. Todas suponen a un yo oscilando mecánicamente entre dos actos posibles. Se trata en realidad de una visión espacial y, como en el espacio reina el determinismo, esas definiciones darán necesariamente razón al determinismo.

"El mismo burdo simbolismo sobre el que se pretendía asentar la contingencia de la acción cumplida, aboca, por una prolongación natural, en el establecimiento de su absoluto necesidad."³⁶

Efectivamente el determinista siempre podrá decir que las oscilaciones son aparentes, que el yo tiene siempre una razón para decidirse. Definir la libertad es representar el tiempo por el espacio, representar una cosa, no un progreso, por eso la libertad no se presta a definición.

"Es preciso buscar la libertad en un cierto matiz o cualidad de la acción misma y no en una relación de este acto con lo que no es o con lo que hubiera podido ser. Toda la oscuridad proviene de que unos y otros se representan la deliberación bajo la forma de oscilación en el espacio, cuando ella consiste en un progreso dinámico en el que el yo y los motivos mismos están en un continuo devenir, como verdaderos seres vivos. El yo, infalible en sus comprobaciones inmediatas, se siente libre y lo declara; pero desde el momento en que trata de explicarse su libertad, no se percibe más que por una especie de refracción a través del espacio."³⁷

Más profundamente, es la palabra misma que no puede aprehender la fluidez de la vida consciente. En efecto, la palabra no puede dar cuenta de una realidad cambiante, ya

³⁶Ibid., p. 166

³⁷Ibid., p. 169

que por su naturaleza misma, encierra en el molde de lo general, hace distinciones tajantes, fija el sentido.

"La palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal, que almacena lo que hay de estable, de común y por consiguiente de impersonal en las impresiones de la humanidad, aplasta o al menos recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual."³⁸

Esa fijeza misma es una exigencia de la vida social. Para comunicar debemos fijar el sentido de las palabras. Bergson reconoce en esas características de la palabra la huella misma del espacio. Lenguaje, vida social y espacio son tres realidades íntimamente vinculadas.

"(...) la tendencia en virtud de la cual nos figuramos claramente esta exterioridad de las cosas y esta homogeneidad en su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar."³⁹

Hablar es exteriorizar por una necesidad de comunicación, una exigencia social. Hablar de la libertad - esa realidad interior- es casi inevitablemente deformarla.

"El yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y sufren una alteración profunda desde el momento que se separan unos de otros para desenvolverlos en el espacio."⁴⁰

7. El acto libre:

Aunque sea imposible definir el acto libre, se puede sin embargo dar de él, alguna descripción. El compuesto humano está hecho de materia y conciencia, la primera es, en primera aproximación, necesidad, la segunda, libertad. Cuanto más

³⁸Ibid., pp. 134-135

³⁹Ibid., p. 139

⁴⁰Ibid., p. 130

profundo será el origen en la conciencia, cuanto más libre será el acto. Bergson ve, en el yo, grados de profundidades o de superficialidades.

"Habría pues en fin dos yo diferentes, uno de los cuales sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y por decirlo así, social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda (...) Pero los momentos en que nos adentramos así en nosotros mismos son raros y es porque somos también raramente libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos (...) vivimos para el mundo exterior antes que para nosotros; hablamos antes que pensamos; "somos accionados" antes que obramos nosotros mismos. Obrar libremente es tomar de nuevo posesión de sí, es volverse a colocarse en la pura duración."⁴¹

La libertad no puede, en consecuencia, tener un carácter absoluto. Hay actos más o menos libres, más o menos superficiales, más o menos repetitivos. La libertad admite grados. Los actos verdaderamente libres son aquellos en los cuales la personalidad entera se compromete.

"(...) somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esta indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista."⁴²

Si la superficialidad es un obstáculo a la verdadera libertad, también puede serlo una educación mal entendida, una educación que, en lugar de formar el juicio, el yo profundo, sólo busca la adquisición de hábitos y se dirige únicamente a la memoria. El yo que actúa entonces es un puro mecanismo, un autómatas consciente que no piensa. Bergson lo llama "*yo parásito*"⁴³. Hay que reconocer finalmente que son raros los actos libres y que "*son muchos los que viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad.*"⁴⁴ Los actos libres son raros, porque raramente queremos comprometer la totalidad de nuestro yo, en alguna decisión grave. En el fondo, Bergson hace corresponder aquí dos conceptos, el de libertad y el de responsabilidad. El acto libre, el acto que compromete totalmente, es el acto responsable.

⁴¹Ibid., pp. 200-201

⁴²Ibid., p. 162

⁴³Ibid., p. 158

⁴⁴Ibidem

En fin, Bergson nos da algún esbozo de una fenomenología del acto libre que tendrá repercusión en *La evolución creadora* con la noción de "impulso vital". En efecto la decisión libre, la que viene del yo profundo, del yo interior, se manifiesta como un empuje que viene hasta la superficie.

"Es el yo de abajo que se sube a la superficie. Es la corteza exterior que se hace pedazos, cediendo a un irresistible empuje."⁴⁵

Podemos tener la impresión de decidirnos sin razón. Pero - dice Bergson - es la mejor de las razones, ya que no es una acción superficial sino una verdadera acción libre. Lo esencial no es el fin que se busca, lo que atrae, sino el principio motor, la fuerza que se manifiesta, la génesis del acto. A través de este empuje el yo se revela como yo libre, podríamos decir, como yo creador. Esa libertad es una manifestación de la capacidad de crearse a sí mismo. Los conceptos de duración, libertad y creación son íntimamente vinculados.

8. Conclusión:

Para concluir este primer capítulo podemos ver dos vertientes en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. El primero es negativo. Es el intento de derrumbar los distintos determinismos que niegan la realidad de la libertad. El segundo es positivo. Es la investigación de la conciencia, lugar de manifestación por excelencia de la libertad. Bergson la restituye en toda su pureza, liberándola de toda interpretación espacial y mecanicista. La conciencia es una realidad *sui generis*. Es un flujo continuo de compenetración. Es memoria y por lo tanto irreversibilidad e irrepitibilidad. Es imprevisibilidad y por lo tanto libertad. Es heterogeneidad y cualidad pura y por lo tanto no se puede asimilar al espacio homogéneo, dominio de la

⁴⁵ Ibid., p. 160

cantidad. Bergson llama duración esa realidad *sui generis*, para distinguirla del tiempo de la ciencia, realidad homogénea que no puede ser otra cosa que el espacio. Duración y libertad son las dos caras de una misma realidad: la conciencia.

Hemos también visto, al paso del examen de los distintos determinismos, cómo el *Ensayo* contiene en germen los problemas que van a dar lugar a las dos próximas obras de Bergson. El epifenomenismo y el paralelismo psicofísico, que no reconocen la relativa autonomía del espíritu con respecto a la materia, serán verdaderamente rechazados en *Materia y memoria*. La universalidad de la ley de conservación de la energía será refutada en *La evolución creadora*. Esas dos obras pueden ser vistas como el despliegue del problema de la libertad hasta desembocar en una obra propiamente moral: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

Las dos nociones centrales del *Ensayo*, la de libertad y la de duración íntimamente vinculadas entre sí, seguirán siendo claves de lectura de toda la obra bergsoniana. Se irán enriqueciendo, en particular, con el estudio de la memoria. Van a ir también ampliando su dominio de aplicación, su extensión. La libertad no se reducirá al ser humano, aunque en él tenga su más alta manifestación. Los animales tendrán también una cierta libertad, la de moverse. La duración no será únicamente lo propio de la conciencia, aunque en ella tenga su sentido más rico. Los demás seres vivos durarán y hasta el universo mismo será duración.

Capítulo 2

LA DEFENSA DEL ESPIRITU

Materia y memoria

La segunda obra de Henri Bergson, *Materia y memoria*, publicada en 1896, es un libro difícil, pero considerado por muchos como el más genial del autor. Derriba definitivamente el paralelismo psicofísico ya criticado en el *Ensayo*, y justifica la creencia racional en la existencia del espíritu. Las dos obras, estrechamente vinculadas, tienen el mismo carácter apologetico. La primera rechaza el determinismo y afirma la libertad; la segunda rechaza el materialismo y afirma la realidad del espíritu. En esta segunda afirmación creemos reconocer también un interés moral y religioso en germen. No hay que buscar todavía en esta obra afirmaciones explícitamente morales y religiosas. El mismo Bergson reconoce la imposibilidad de deducir una moral de esa psicología; sin embargo, esa psicología procura una pauta metafísica a una posible moral.

“¿Podemos pasar de esa psico-fisiología a una moral? Evidentemente no. Pero nos da la dirección de un cierto esfuerzo metafísico por hacer.”¹

Por otra parte, la creencia en la supervivencia del alma que constituye una de las conclusiones de la obra tampoco es, al testimonio del autor, propiamente religiosa.

“Ya en 1896 había llegado a la creencia en la supervivencia como conclusión de mi libro *Matière et mémoire* (...) Sin embargo, en un principio, la supervivencia se me apareció como independiente de toda religión.”²

¹BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo I, Op. cit., pp. 155-156

²CHEVALIER, Jacques: *Conversaciones con Bergson*, Op. cit., pp. 361-362

Aquí también, como en el *Ensayo*, se trata de investigar al nivel de los fundamentos, la posibilidad de una moral y de una religión. Vimos en el primer capítulo cómo era absurdo hablar de moral en un sistema determinista. Sería igualmente absurdo en un sistema materialista, ya que el espíritu es el fundamento de la libertad. Por otra parte, si el hombre no es un ser espiritual, su religión sólo es engaño. En efecto, todo sistema materialista no puede admitir, sin contradicción, una religión que sea una verdadera comunicación con un Dios invisible. Sólo puede dar explicaciones antropológicas y materialistas de la religión. Recordemos a manera de ejemplo, que para el materialismo dialéctico la religión es el “*opio del pueblo*”, lo que le permite evadirse de este mundo injusto, y que para el materialismo nietzscheano, la religión es invención de los hombres débiles. Sin embargo, no debemos engañarnos; la defensa del espíritu es tan sólo un primer paso. Afirmar el espíritu no es afirmar la existencia de Dios.

Si creemos reconocer en la defensa del espíritu la principal meta y el principal alcance de *Materia y memoria*, no afirmamos, sin embargo, que sea su único resultado. Es una obra con múltiples facetas: una negativa o apologética (defensa del espíritu), otra de investigación positiva con resultados metafísicos y gnoseológicos. Los resultados metafísicos están constituidos por las teorías del espíritu y de la materia y su mutua relación; los resultados gnoseológicos por las teorías de la percepción y de la memoria. En el prólogo de la séptima edición de la obra, Bergson define con claridad el objetivo del trabajo:

“Este libro afirma la realidad del espíritu, la realidad de la materia, y trata de determinar la relación entre ambos, con un ejemplo preciso, el de la memoria.”³

Intentemos pues recoger el contenido de la obra, tomando como hilo conductor lo que constituye, a nuestro parecer, el corazón de la obra: la afirmación del espíritu y su

³BERGSON, Henri: *Materia y memoria*, en *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1959, Traducción por José Antonio Míguez, p. 209

relación con el cuerpo. Veremos cómo el trabajo apunta, como naturalmente, hacia una teoría de la vida y de la acción.

1- La metafísica positiva como método:

La expresión “metafísica positiva” hubiera parecida muy sospechosa a Auguste Comte, fundador del positivismo. En su gran visión histórica del conocimiento, concebía el estado metafísico como incompatible con el estado positivo. El primero buscaba conocimientos absolutos, causas primeras y finales, naturaleza íntima de las cosas; el segundo renunciaba a todo conocimiento absoluto, en particular a la investigación de las causas, para limitarse al establecimiento de las leyes, mediante la observación empírica. Bergson piensa, al contrario, que la experimentación puede permitir conclusiones metafísicas, acerca, por ejemplo, de la naturaleza de la materia o del espíritu. Quiere hacer metafísica a partir de la experiencia y enraizarla en los hechos. Explicó con claridad este nuevo método en una reunión de la Sociedad Francesa de Filosofía⁴. Ya hemos encontrado esta preocupación “positiva” en el *Ensayo*, donde la libertad era un dato inmediato de la conciencia. Vimos cómo la experiencia tiene, para Bergson, un sentido mucho más amplio que para Comte. Abarca no sólo la experiencia exterior, sino también la experiencia interior, la de la conciencia. Su extensión es, en consecuencia, mucho más grande, y no puede limitarse a la experiencia cuantificable, sobre el modelo de la matemática o de la física. No hay que pensar que existe un solo tipo de ciencia, sino varias, cada una con su método propio.

“Hay que romper con los cuadros matemáticos, tomar en cuenta las ciencias biológicas, psicológicas, sociológicas y sobre esta base más amplia edificar una metafísica.”⁵

⁴BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo I, Op cit., p 141 y sg.

⁵Ibid., p 153

Esta nueva doctrina, la más empírica por su método y la más metafísica, por sus resultados, hace posible una investigación empírica del pensamiento y de sus condiciones físicas, objetivo de *Materia y memoria*.

La extensión del campo de la experiencia trae consigo, sin embargo, una cierta limitación en cuanto al carácter absoluto y definitivo de los resultados. Estos tienen, casi siempre, un carácter de probabilidad. Pero la acumulación de los hechos puede reducir la probabilidad de manera considerable. Es el método bergsoniano ya mencionado de "*las líneas de hechos*".

"No por ser una verdad de naturaleza empírica, es inmediatamente verificable empíricamente. A menudo hay que analizarla, abrir hacia ella numerosos caminos, de los cuales ninguno conduce absolutamente a la meta, pero cuya convergencia indica con suficiente exactitud el punto donde llegaríamos(...). Hay certezas científicas a las cuales se llega únicamente por acumulación de probabilidades. Existen "líneas de hechos", que determinan una verdad por su intersección; pero, por sí sola, ninguna de esas líneas podría determinar esa verdad."⁶

Este método permitiría superar la gran oposición kantiana entre ciencia y metafísica. Kant comparaba el estado de la lógica, de la matemática y de la física con el de la metafísica. Consideraba que las tres primeras disciplinas habían entrado en el camino seguro de la ciencia por ser universales, necesarias y en constante progreso. Al contrario veía en la metafísica un campo de batalla, al no existir acuerdo alguno entre las distintas teorías metafísicas. No podía, en consecuencia, ser la metafísica un saber universal y necesario. Veía Kant la causa de esta situación, en la pretensión de la razón de ir más allá de la experiencia.⁷ A las ideas de Dios, de mundo, de libertad, no correspondía una intuición sensible. Bergson, al contrario, no ve un abismo entre metafísica y experiencia, entre metafísica y ciencia.

⁶Ibid., p 149

⁷KANT, Manuel: *Crítica de la razón pura*, Porrúa, Col "Sepan cuantos", n° 203, México, 1996 ver "La dialéctica trascendental".

“Veo en la metafísica del porvenir, una ciencia empírica a su manera, progresiva, obligada como las demás ciencias positivas, a dar solamente como provisionalmente definitivos, los últimos resultados a los cuales haya llegado por un estudio atento de lo real.”⁸

En el fondo, lo que permite a Bergson superar la antinomia moderna entre ciencia y metafísica es, a nuestro parecer, un concepto renovado del método. No existe un solo método valioso en todos los campos del saber, sino varios según el objeto de estudio. Descartes eligió el método matemático para hacer metafísica. Kant eligió el método de la física newtoniana y descartó la metafísica tradicional fuera de la ciencia, al ver que sus objetos no tenían la consistencia empírica de los objetos físicos.⁹ Para Bergson, ningún método es absoluto y ninguna ciencia puede ser un modelo para las demás ciencias o para la metafísica.

“Si llamamos método, una cierta actitud del espíritu con respecto a su objeto, una cierta adaptación de la forma de la investigación a su materia, no será ser fiel a un método, conservar de manera inmutable sus procedimientos, cuando los materiales sobre los cuales trabaja, han completamente cambiado.”¹⁰

En conclusión, si por una parte se amplía la experiencia para no limitarla a la experiencia exterior y cuantificable, y por otra el método, para no limitarlo a un método propio de una ciencia particular, no hay razón, según Bergson, para mantener la oposición entre ciencia y metafísica.

Una vez aclarado este concepto de metafísica positiva, veamos ahora su aplicación en *Materia y memoria*. Bergson se encuentra frente a dos teorías opuestas: el espiritualismo que afirma la realidad y la simplicidad del espíritu y el materialismo monista que la niega. Cada una de estas doctrinas tiene sus características y sus defectos.

El materialismo ha tomado en el siglo XIX una forma muy particular, la del paralelismo psicofísico y del epifenomenismo. Supone una equivalencia exacta entre el

⁸BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*. Tomo I, Op. cit., p. 147

⁹ver GILSON, Etienne: *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974

¹⁰BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo I, Op. cit., pp. 141-142

espíritu y la materia. Esta tesis del paralelismo no nació en el ámbito de la ciencia, sino en el de la metafísica. Spinoza y Leibniz la formularon de manera precisa, pero sin hacer del alma un mero reflejo o epifenómeno del cuerpo. Spinoza pensaba que existía una sola sustancia con dos atributos: el pensamiento y la extensión. No se pronunciaba a favor del materialismo. Muchos científicos, contemporáneos de Bergson, hacen al contrario del alma un epifenómeno de la materia, una simple apariencia. Es esa forma de materialismo que combate más específicamente Bergson. Muestra que no es rigurosa, ni científica. Si algunos investigadores adoptan la hipótesis paralelista, no es por ser más científica, sino por ser más simple. Intentan traducir los hechos psicológicos en lenguaje fisiológico, y en particular, intentan localizar en el cerebro las distintas funciones del alma. El materialismo puede afirmar que el alma no puede actuar sin un cuerpo, pero nunca podrá demostrar rigurosamente, es decir experimentalmente, la equivalencia del alma y del cuerpo. Esta equivalencia es pues una hipótesis metafísica.

“Vosotros los científicos podéis, sin duda, sostener esa hipótesis, como la sostiene el metafísico, pero entonces ya no es el científico el que habla por boca vuestra, sino el metafísico.”¹¹

El espiritualismo tradicional tiene, por su parte, el defecto de rechazar todo método de observación y de afirmar dogmáticamente el dualismo entre la materia y el espíritu. Bergson califica esta actitud de arbitraria e infecunda. Es arbitraria ya que los opositores pueden siempre objetar que la distancia entre lo psíquico y lo físico viene de que se consideran las manifestaciones más bajas de la materia y las manifestaciones más altas del espíritu, y que se ignoran los intermediarios. Es el mismo tipo de argumento que había dado Darwin para afirmar que entre el animal y el hombre sólo había una diferencia de grado y no de naturaleza. Pero si se pudiera descubrir algunos eslabones

¹¹BERGSON, Henri *La energía espiritual*, Op. cit., p. 51

entre el mono y el ser humano ya la distancia no parecería tan infranqueable y se hubiera podido pasar del mono al hombre por pequeños saltos sucesivos.

El dogmatismo espiritualista es también infecundo porque no da información sobre la relación que existe entre el espíritu y la materia. Nada se puede sacar de la afirmación dogmática: el espíritu es irreductible a la materia.

“El sí o el no son estériles en filosofía. Lo interesante, instructivo, fecundo es ¿en qué medida?”¹²

Para llegar a las mismas conclusiones que el antiguo espiritualismo, Bergson va a tomar un método completamente distinto. Va a refutar el monismo en su propio terreno y considerar, no los estados psicológicos más elevados, la inteligencia discursiva por ejemplo, sino los estados más elementales.¹³ Toma los hechos más favorables al paralelismo y muestra que el hecho de conciencia desborda el cerebro, introduce una novedad, una indeterminación que la propia materia es incapaz de explicar.

“He examinado las manifestaciones de la materia, no en lo que tiene de más simple, es decir, en los hechos físicos, sino en su forma más compleja, en el hecho fisiológico. Y no es el hecho fisiológico en general que he retenido, sino el hecho cerebral. Ni siquiera el hecho cerebral en general, sino tal hecho bien determinado y localizado, el que condiciona una cierta función de la palabra. Subía así, de complicación en complicación hasta el punto en que la actividad de la materia roza la actividad del espíritu. Luego de simplificación en simplificación, he hecho bajar el espíritu lo más cerca que se podía de la materia. He dejado de lado las ideas para sólo considerar las imágenes; de las imágenes sólo he retenido los recuerdos, de los recuerdos en general sólo los recuerdos de palabras, de los recuerdos de palabras sólo los recuerdos muy especiales que guardamos del sonido de las palabras: esa vez estaba a la frontera, casi tocaba el fenómeno cerebral en el cual se continúa la vibración sonora. Y sin embargo había una distancia.”¹⁴

Este método tiene la ventaja no sólo de refutar el monismo, sino de precisar las relaciones que existen entre el pensamiento y el cerebro, o entre el alma y el cuerpo. Por su carácter empírico tiene también más fuerza de convencimiento.

¹²BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo I, Op. cit., p. 144

¹³Ibidem

¹⁴Ibid., p. 145

2 - La realidad independiente del espíritu:

La memoria es la facultad que permite a Bergson demostrar empíricamente el carácter espiritual del alma humana. ¿Por qué esa elección? La memoria no es, en efecto, la única facultad del espíritu humano. ¿Por qué no se ha elegido la voluntad, la inteligencia, la imaginación o la percepción? La estrategia bergsoniana que consiste en luchar contra el materialismo en su propio terreno, justifica la elección de una facultad aparentemente estrechamente vinculada con el estado cerebral. Parece en efecto, a primera vista, que podemos atribuir más fácilmente un lugar en la corteza cerebral a una facultad inferior como la memoria. Pero la memoria no es la única facultad inferior. ¿Por qué no se eligió la percepción, que parece también un punto de contacto entre lo físico y lo moral? Hay que buscar la razón en los resultados del *Ensayo*. Bergson demostró que la conciencia era libertad por ser duración, es decir, conservación y acumulación del pasado en el presente, en otras palabras, por ser memoria. La materia, al contrario, era necesidad, por vivir en un eterno presente, siempre determinado. En consecuencia, parece del todo natural buscar al espíritu del lado de la memoria.

“El espíritu es memoria como es libertad, es libertad por ser memoria.”¹⁵

Como lo veremos más adelante, la memoria será la facultad propiamente espiritual y la percepción la facultad propiamente corporal.

Bergson limita su investigación a la memoria del sonido de las palabras y la enraza en la observación, tratando de sacar conclusiones de una abundante literatura sobre la afasia. La demostración del espíritu como realidad independiente tiene en consecuencia la fuerza de una demostración empírica. Saca a la luz hechos observables.

“En el momento en el cual el hecho de conciencia (...) aparece, podemos hacerles tocar algo absolutamente nuevo, una cierta indeterminación, una cierta contingencia, una capacidad de elección.”¹⁶

¹⁵CHEVALIER, Jacques: *Bergson*, Op. cit., p. 148

¹⁶BERGSON, Henri: *Ecrits et paroles*, Tomo I, Op. cit., p. 143

La tesis paralelista afirma que los recuerdos están almacenados en el cerebro, como impresiones fotográficas. Esta hipótesis es incapaz de explicar el mecanismo normal de la memoria, como tampoco su mecanismo anormal, en el caso de las enfermedades y en particular de las afasias.

En primer lugar, si los recuerdos estuviesen en el cerebro como impresiones fotográficas, no habría el recuerdo de un objeto, sino millares de recuerdos discretos del mismo objeto. Es absurdo pensar que cada vez que se pronuncia una palabra, se forma en el cerebro una imagen auditiva de la misma. El mecanismo de la memoria no puede ser el de una impresión.

Sin embargo, esa observación no constituye una refutación absoluta de la imposibilidad para el recuerdo de ser almacenado en el cerebro. La refutación parece muy difícil ya que aparentemente, no se puede encontrar un recuerdo puro sin un cuerpo que recuerda. Varias experiencias permiten, sin embargo, una refutación definitiva.

Si los recuerdos se depositasen realmente en las células del cerebro, deberían desaparecer en un orden diferente en cada afasia, el orden mismo seguido por la lesión. Podrían por ejemplo desaparecer los recuerdos de una época. En realidad, el olvido afecta las categorías y no las palabras. Las palabras, para desaparecer, siguen muy frecuentemente, un orden gramatical. Primero desaparecen los nombres propios, luego los nombres comunes, los adjetivos y en fin los verbos. Hay que concluir que la lesión no destruye los recuerdos, sino que disminuye una función, la que permite recordar.

“Las cosas suceden más bien como si el cerebro sirviese para evocar el recuerdo y no para conservarlo.”¹⁷

El verbo es la palabra que significa más de cerca una acción. Su evocación es luego la más fácil, y en consecuencia, la menos afectada por la lesión. Al pasar del verbo al adjetivo, del adjetivo al nombre común y del nombre común al nombre propio, nos

¹⁷BERGSON, Henri: *La energía espiritual*, Op. cit., p. 62

vamos alejando cada vez más de una acción representable por el cuerpo, por eso la evocación se vuelve más y más difícil a medida que la acción es más lejana. La enfermedad no toca el recuerdo en sí, sino el mecanismo cerebral.

Existe otra observación todavía más convincente. No la da Bergson, sino su discípulo, Jacques Chevalier. No nos parece infidelidad a Bergson el retomarla ya que él mismo la aprobó. Es el caso real de un obrero que padeció un accidente de trabajo, perdiendo en él parte de su substancia cerebral. Al instante perdió la conciencia, la motricidad y la memoria. Pero después de un tiempo de coma, la substancia cerebral se reconstituyó progresivamente y el enfermo recobró la conciencia, la motricidad y en fin la totalidad de sus recuerdos excepto el del accidente que no había tenido tiempo de depositarse. Si los recuerdos habían sido depositados en el cerebro, con la lesión, algunos hubieran desaparecido, junto con la materia cerebral. Podemos reaprender a caminar, a hablar, pero no reaprender recuerdos. Hay que concluir de esta observación que los recuerdos han subsistido intactos y, al recomponerse la facultad de recordar, pudieron otra vez acceder a la conciencia.

Una pequeña experiencia cotidiana apoya esa conclusión. Ocurre a veces, que el cansancio nos impida recordar el nombre de un amigo, y de repente una excitación trae a la conciencia el recuerdo que parecía perdido. Eso sería imposible si la razón del olvido fuese la alteración de la materia cerebral. El recuerdo no ha desaparecido, ya que lo reconozco, pero solamente no pude, durante un tiempo, acordarme de él.

Estos hechos son suficientes para sacar conclusiones importantes, acerca de la memoria y del cerebro. Los recuerdos no pueden congelarse en una región del cerebro.¹⁸ El recuerdo sólo puede ser una realidad espiritual independiente de la materia cerebral.

“Con la memoria nos encontramos ciertamente en el dominio del espíritu.”¹⁹

En una conciencia humana hay infinitamente más que en el cerebro correspondiente.

¹⁸BERGSON, Henri *Materia y memoria*, Op. cit., p. 320

¹⁹Ibid., p. 422

“El espíritu desborda el cerebro por todas partes, y la actividad cerebral sólo corresponde a una ínfima parte de la actividad mental.”²⁰

Esa relativa independencia del espíritu con respecto al cuerpo, sin ser una demostración de la inmortalidad del alma, deja abierta la posibilidad de la supervivencia, después de la desintegración corporal.

“Si hubiese equivalencia entre lo cerebral y lo mental, la conciencia podría seguir los destinos del cerebro, y la muerte sería el final de todo. Mas si (...) la vida mental desborda la vida cerebral (...) la supervivencia resulta entonces tan verosímil que la obligación de la prueba le incumbe al que niega.”²¹

Si relacionamos tan estrechamente la memoria al cuerpo, es por no distinguir dos formas de memoria bien diferentes. Existe, en efecto, una primera forma de memoria inseparable del cuerpo y otra que es al contrario propiamente espíritu. Cuando aprendo de memoria una lección, repitiéndola muchas veces, puedo distinguir dos tipos de recuerdos. El primero es recuerdo de la lección aprendida. Este recuerdo es un hábito adquirido por repetición. Forma parte de mi presente. Es una experiencia que se ha depositado en el cuerpo, que se puede desenvolver en acción, en movimientos casi automáticos. El segundo es el recuerdo de tal lectura particular. No puede ser un hábito, es un suceso de mi vida, que se ha impreso inmediatamente en mi memoria, que tiene una fecha, y que nunca volverá a suceder. Este recuerdo es propiamente espiritual e independiente del cuerpo, constituye la memoria por excelencia. Sin embargo, las dos formas de memoria se prestan un mutuo apoyo.

“(...) el pasado parece almacenarse (...) en estas dos formas extremas: de un lado los mecanismos motores que lo utilizan, del otro las imágenes recuerdos personales que diseñan todos sus sucesos con su contorno, su color, su lugar en el tiempo. De estas dos memorias, la primera está verdaderamente orientada en el sentido de la naturaleza; la segunda, dejada a su arbitrio, iría antes bien en sentido contrario.”²²

²⁰BERGSON, Henri: *La energía espiritual*, Op. cit., p. 66

²¹Ibid., p. 67

²²BERGSON, Henri: *Materia y memoria*, Op. cit., pp. 282- 283

Entre esas dos formas puras existen muchos planos de memoria, que permiten al pasado insertarse en el presente o, lo que es lo mismo, que permiten al espíritu utilizar el cuerpo. Podemos ahora precisar el tipo de relación que existe entre el alma y el cuerpo.

3 - Alma y cuerpo:

Los hechos mencionados anteriormente, en particular el caso del herido que recobra toda su memoria después de una lesión cerebral, permiten afirmar que el cerebro no tiene por función el almacenamiento de los recuerdos, sino solamente su evocación. El alma conserva todo el pasado, el cuerpo lo olvida y lo recuerda en función de las necesidades de la acción. Olvida, en efecto, todos los recuerdos inútiles para el momento presente y selecciona el recuerdo útil, que permite adaptarse a la situación presente.

“(…) nuestro cuerpo resulta un instrumento de acción y solamente de acción”.²³

Determina nuestra atención a la vida.

“El cerebro es quien nos presta el servicio de mantener nuestra atención fija sobre la vida; y la vida mira hacia adelante; sólo se vuelve hacia atrás en la medida en que el pasado puede ayudarle a iluminar y a preparar el futuro. Para el espíritu, vivir es esencialmente concentrarse sobre el acto que se ha de realizar. Es insertarse en las cosas por mediación de un mecanismo que extraerá de la conciencia todo lo que es utilizable para la acción, con riesgo de oscurecer la mayor parte del resto.”²⁴

Esta función del cerebro se puede también confirmar experimentalmente, en muchos casos de enfermedades cerebrales. Habitualmente el enfermo no razona mal; su

²³Ibid., p. 408

²⁴BERGSON, Henri: *La energía espiritual*, Op. cit., p. 65

pensamiento tiene su lógica. Razona fuera de la realidad, como si viviera en otro mundo, o si estuviera soñando. No alcanza insertarse en el mundo, en la realidad.

“(...) el cerebro (...) gobierna esencialmente la acción, y una lesión del cerebro acarrearía, ante todo, una enfermedad de la acción”.²⁵

La actividad cerebral es un extracto de la actividad mental, expresado en gestos. Es lo que el estado de ánimo contiene en vía de realizarse, es el acompañamiento motor del pensamiento.

Una de las consecuencias más directa, es que a un mismo estado cerebral pueden corresponder varios estados psicológicos; basta con que tengan el mismo esquema motor. Bergson toma varias imágenes para explicar esta relación original que existe entre el pensamiento y el cerebro. Puede ser comparada a la relación que existe entre un marco de dimensión precisa y los cuadros que pueden ser colocados en este marco. Muchos cuadros pueden insertarse en el marco pero no cualquier cuadro. Debe tener la buena dimensión.²⁶ El cerebro se puede comparar también a un clavo, al cual la conciencia estaría colgada como un vestido. El clavo no es la razón de ser del vestido, sólo lo sostiene. En fin, quien pudiese contemplar el cerebro, sería como un espectador que viese lo que los actores hacen, sin saber lo que dicen. Conocería solamente la acción que implica el pensamiento, pero lo demás le escaparía. El conocimiento del texto permite prever el gesto pero el gesto no permite conocer con precisión el texto. El cerebro es pues solidario del alma como de su instrumento o de su órgano; pero de ninguna manera es su equivalente o su traducción exacta.

Podemos más bien caracterizar esta relación como una relación de expresión. El cuerpo expresa, simboliza la vida del espíritu sin agotarla.

“El cerebro es un órgano de pantomina, y sólo de pantomina. Su papel es imitar la vida del espíritu, e imitar también las situaciones exteriores a las cuales ha de adaptarse el espíritu.”²⁷

²⁵ YANKELEVITCH, Vladimir *Henri Bergson*, Op. cit., p. 121

²⁶ BERGSON, Henri: *La energía espiritual*, Op. cit., pp 52-53

²⁷ *Ibid.*, p. 57

El espíritu es irreductible al cuerpo y tanto el uno como el otro tiene su especificidad. Existen varias maneras de expresar la especificidad de cada uno. Podemos decir que el cuerpo ocupa un lugar en el espacio, cuando el espíritu no está en el espacio. Podemos distinguirlos haciendo referencia a la función, diciendo que el cuerpo es el instrumento del alma. Pero la distinción más fecunda no es ni espacial, ni funcional, sino temporal.

“La distinción del cuerpo y del espíritu no debe establecerse en función del espacio, sino del tiempo.”²⁸

En efecto, el cuerpo es el que nos permite vivir en el presente. Por esencia el presente es sensorio-motor.

“Mi presente consiste en la conciencia que yo tengo de mi cuerpo.”²⁹

El presente es la materialidad de la existencia y puede ser comparado a una flecha que penetra sin cesar en el porvenir. Por eso, Bergson ve al cuerpo como “*un límite móvil entre el porvenir y el pasado.*”³⁰ Al contrario, el espíritu es esencialmente memoria, es decir, prolongación del pasado en el presente, en vista al porvenir. El cuerpo permite a nuestro pasado insertarse en el presente. Bergson ve en esa inserción distintos planos de memoria, es decir, una tensión progresiva del espíritu para vivir en el presente. Esta distinción tiene la gran ventaja de matizar el dualismo absoluto entre alma y cuerpo y permitir una explicación más fácil de la unión entre ambos, lo que resulta casi imposible desde el punto de vista de la distinción espacial o funcional. El cuerpo es el presente del espíritu, su inserción en el mundo. Esta inserción se hace por medio de la percepción. El cuerpo es instrumento de acción y no hay acción posible sin percepción.

²⁸BERGSON, Henri *Materia y memoria*, Op. cit., p. 405

²⁹*Ibid.*, p. 331

³⁰*Ibid.*, p. 273

Veamos pues cómo Bergson concibe la percepción en relación muy estrecha con la acción.

4 - La percepción:

El estudio de la memoria nos ha permitido precisar el papel del cuerpo, y en particular el papel del cerebro. El cuerpo es un instrumento de acción cuya función es mover objetos. El cerebro no puede en consecuencia servir para almacenar recuerdos, sino únicamente para seleccionarlos. Si el mecanismo cerebral es insuficiente para explicar el recuerdo, cuyo objeto es ausente, con más razón no puede explicar la percepción cuyo objeto es presente. La substancia cerebral no tiene la propiedad de engendrar representaciones.³¹ El cerebro no está orientado hacia el conocimiento puro, sino hacia la inserción práctica y concreta en el mundo, por medio de la acción.

“El cerebro (...) no debe ser otra cosa (...) que una especie de oficina telefónica central (...) nos parece ser un instrumento de análisis con relación al movimiento recogido y un instrumento de selección con referencia al movimiento ejecutado. Pero tanto en un caso como en otro, su papel se limita a transmitir y a dividir el movimiento. Y en los centros superiores de la corteza al igual que en la médula, los elementos nerviosos no trabajan en vista del conocimiento: no hacen más que bosquejar de una vez una pluralidad de acciones posibles, u organizar una de ellas.”³²

Esta concepción del cuerpo y del cerebro requiere una nueva concepción de la percepción. La manera de ver tradicional no puede ser válida. Solamos decir, en efecto, que los órganos sensoriales recogen vibraciones que se propagan desde el objeto hasta el sujeto, que estas vibraciones se propagan luego mediante el sistema nervioso hacia el cerebro, y que éste las transforma misteriosamente en un estado subjetivo: la

³¹Ibid., p. 219

³²Ibid., pp 228-229

representación del objeto. Pero el cerebro carece de centros conscientes, no puede transformar movimientos en estados de conciencia.

Inconscientemente vemos el cerebro como un espejo en el cual vendría a reflejarse el mundo. Para Bergson, la percepción no es una copia interior más o menos fiel de un objeto exterior. No percibimos el objeto en nosotros, sino sencillamente en él. Si la memoria es lo propiamente espiritual o interior, la percepción es lo propiamente corporal o exterior. En cierta manera, todo punto material percibe la totalidad del mundo. En cada átomo se hace sentir la acción de todos los demás átomos del universo.

“(…) entre la percepción de la materia y la materia misma no hay más que una diferencia de grado, y no de naturaleza, estando la percepción pura con respecto a la materia en la relación de la parte al todo.”³³

Existe, al contrario, una diferencia de naturaleza entre la percepción y el recuerdo, y es un error considerar el recuerdo como una percepción debilitada.

Con esta teoría gnoseológica se afirma un nuevo realismo. El idealismo clásico absorbe al objeto, el nuevo realismo lo deja en el universo de las cosas. Conocemos las cosas como son, sin imponerles ninguna estructura subjetiva. El sujeto es receptivo al objeto en una actitud que Vladimir Yankelevitch califica de “mística”.

“El realismo (…) restaura (…) la humildad del conocimiento verdadero no nos anexamos lo dado, sino que lo aceptamos, con confianza, en virtud de un acto inmediato y, en cierta forma místico.”³⁴

Podemos también ver en esta gnoseología de cuño realista, una apertura a una posible religión, en particular a una teoría de la creación. La criatura, por su condición misma de criatura, no impone sus categorías a lo que la rodea, sino que eso mismo lo recibe en ella. En la percepción los objetos revelan su ser, no tienen por qué engañar.

³³Ibid., p. 267

³⁴YANKELEVITCH, Vladimir *Henri Bergson*, Op. cit., p. 136

Quedan ahora dos problemas por resolver. ¿Por qué la percepción es consciente? y ¿por qué el error es posible? Para explicitar el primer problema, podemos decir que si la percepción es de misma naturaleza que la materia, no tiene por qué ser consciente. Observemos que la percepción que tienen los seres humanos es, en primera aproximación, más pobre que la pretendida percepción que tiene la materia inconsciente. Si un átomo puede percibir el universo entero, un ser consciente sólo percibe parte de él. Esa pobreza corresponde a un discernimiento.

“Percibir todas las influencias de todos los puntos de todos los cuerpos sería descender al estado de objeto material. Percibir conscientemente significa escoger, y la conciencia consiste ante todo en este discernimiento práctico.”³⁵

Este discernimiento es una necesidad de la acción. Lo que percibimos conscientemente son los objetos sobre los cuales podemos tener una acción eficaz, con la ayuda del cuerpo.

“Esta acción virtual de las cosas sobre nuestro cuerpo y de nuestro cuerpo sobre las cosas es nuestra misma percepción.”³⁶

La percepción tiene luego una finalidad práctica, no es un conocimiento puro. Prepara, vislumbra una acción posible. La facultad perceptiva es, en consecuencia, de misma naturaleza que las funciones de la médula espinal. Prepara acciones, sólo que con un mayor grado de indeterminación. En efecto, la percepción consciente aparece cuando la reacción que prolonga la excitación recibida, no es necesaria, es decir, cuando hay una mayor amplitud de libertad. Existe, de hecho, una confirmación experimental.

“Una ley rigurosa enlaza a su vez la extensión de la percepción consciente, con la intensidad de acción de que dispone el ser vivo.”³⁷

³⁵BERGSON, Henri. *Materia y memoria*, Op. cit., p. 246

³⁶Ibid., p. 414

³⁷Ibid., p. 230

El carácter consciente de la percepción está estrechamente vinculado con la libertad, en otras palabras, con el espíritu, ya que un ser tiene libertad en la medida en que es espiritual. Sabemos, por otra parte, que el espíritu es esencialmente memoria. Por eso, para Bergson, es la memoria la que hace que la percepción sea consciente.

“(…) la memoria (…) en tanto recubre de una capa de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto reúne también una multiplicidad de momentos, constituye la principal aportación de la conciencia individual en la percepción, el lado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas.”³⁸

Al eliminar toda memoria, pasaríamos de la percepción a la materia y del sujeto al objeto.³⁹

Si la introducción de la memoria permite explicar el carácter consciente de la percepción, permite también explicar la posibilidad del error. En efecto, si la percepción pura nos coloca directamente en el objeto, coincide con él, el error es imposible, ya que se nos da la cosa misma. El error es, sin embargo, posible de dos maneras. Primero, la percepción consciente, por ser un discernimiento, se interesa sólo a una porción de la realidad. Puede luego engañar por omisión, por ser parcial. Por otra parte, la memoria introduce un aspecto subjetivo en la percepción. Puede, por ejemplo, buscar identificar la situación presente con situaciones pasadas, por medio de similitudes, desatendiendo así lo propio y particular de la situación presente.

“El mundo exterior coincidiría bien con nuestra percepción, pero nuestra percepción saca del fondo de la memoria el enjambre de los “prejuicios” en busca de materias. No hay otra percepción que no sea la interpretada, pues nuestro pasado sigue a nuestra acción como una sombra (…)”.⁴⁰

³⁸Ibid., p. 232

³⁹Ibid., p. 266

⁴⁰YANKÉLEVITCH, Vladimir *Henri Bergson*, Op cit., p. 142

5 - La continuidad de la materia:

Recordemos brevemente las características de la materia que ya hemos podido recoger en lo anterior. Con la demostración empírica de la realidad del espíritu, Bergson se opone al materialismo. Con la teoría de la percepción que acabamos de ver, se opone también al idealismo que tiende a reducir la materia a la representación que tenemos de ella.

“Nos encontramos en fin conducidos a la hipótesis de un orden objetivo e independiente de nosotros, es decir, de un mundo material distinto de la sensación.”⁴¹

Por otra parte, vimos en el *Ensayo* que la materia era, en primera aproximación necesidad. La conciencia, al ser memoria, acumula el pasado y se encuentra, en cada momento, en una situación completamente nueva. La materia, al contrario, no recuerda el pasado. Lo repite sin cesar. Cada momento equivale al precedente y se puede deducir de él, por eso, todo en ella es necesidad. Su pasado está en su presente. La materia muere y renace a cada instante. Ya Leibniz la consideraba como un espíritu instantáneo, es decir, un espíritu sin memoria.

En el *Ensayo* se distinguió también cuidadosamente la duración propia de la conciencia, del espacio. La duración era un fluir continuo y heterogéneo, cuando el espacio era una realidad homogénea y divisible. *Materia y memoria* reexamina ahora esa primera concepción del espacio para matizarle. ¿No sería esa divisibilidad del espacio una proyección del espíritu, obligado a insertarse en el mundo, para actuar sobre él? Es la tesis bergsoniana. Si tendemos a constituir un universo material discontinuo, con cuerpos aislados bien cortados y separados, es por la necesidad que tenemos de vivir y de actuar.⁴² Ciertamente existen objetos múltiples, pero la separación que existe entre ellos no es tajante, sino más bien progresiva. Si aislamos un objeto particular, es por

⁴¹BERGSON, Henri: *Materia y memoria*, Op. cit., p. 259

⁴² *Ibid.*, p. 384

juzgar que, sobre esa porción de materia, podemos tener una acción real y eficaz. Pero, en realidad, el espacio material concreto se presenta a nosotros como una continuidad.

“Toda división de la materia en cuerpos independientes con contornos absolutamente determinados, es una división artificial (...) el carácter esencial del espacio es la continuidad.”⁴³

De hecho, algunas concepciones recientes de la materia se armonizan con esa visión. Faraday ve el átomo como un centro de fuerza, cuya influencia ocupa todo el espacio y Thomson supone un fluido continuo, en el cual habría anillos arremolinándose: los átomos. La geometría, en su totalidad, sería una esquematización de la realidad, por razones utilitarias.

“La extensión material no es ya, ni puede ser esta extensión múltiple de que habla el geómetra; semeja mejor la extensión indivisible de nuestra representación.”⁴⁴

La idea que tenemos del espacio, no corresponde a la extensión concreta. La matemática es insuficiente para comprender al espacio y es necesaria una crítica de nuestra inteligencia. Pero esa crítica no es tan radical como la crítica kantiana.

“Nuestro conocimiento de las cosas no sería ya relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino solamente a sus hábitos superficiales.”⁴⁵

Por su continuidad fundamental la materia se acerca a la duración. Tiene un parentesco con la conciencia.⁴⁶ El dualismo absoluto entre materia y espíritu, ya matizado por la distinción temporal entre alma y cuerpo, se atenúa todavía más y la comunicación entre ambos ya no parece tan misteriosa. Bergson ve en el universo conciencias con grados distintos de tensión. La materia es una conciencia

⁴³Ibid., p. 383

⁴⁴Ibid., p. 369

⁴⁵Ibid., p. 372

⁴⁶Ibid., p. 404

completamente distendida. La realidad fundamental parece bien ser el espíritu. Aunque afirme la realidad de la materia, Bergson se inclina hacia una forma de espiritualismo.

“En realidad, no hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar ritmos diferentes, que, más lentos o más rápidos, midiesen el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias y, por ello, fijasen sus lugares respectivos en la serie de los seres.”⁴⁷

Tanto el espacio como el tiempo son indivisibles; pero las necesidades de la vida nos hacen poner limitaciones a lo que, por naturaleza, no tiene límites precisos. Vimos en el *Ensayo* cómo el movimiento era también un indivisible que la inteligencia tendía a descomponer. La realidad espacio-temporal es una continuidad móvil que tratamos de dividir e inmovilizar para poder transformarla. Esa capacidad de transformar es propia de los seres libres que constituyen, en la materia, centros de indeterminación.

“(…) ser en el presente, y en un presente que comienza sin cesar, he aquí la ley fundamental de la materia: en esto consiste la necesidad. Si hay acciones libres, o al menos, parcialmente indeterminadas, no pueden pertenecer más que a seres capaces de fijar, de tarde en tarde, el devenir sobre el que se aplica su propio devenir (…).”⁴⁸

La materia, de por sí, es continua. Sólo la vida, es decir alguna forma de conciencia, puede introducir una cierta individuación. Nos vemos ya remitidos al problema central de la *Evolución creadora*: la cuestión de la vida. La obra bergsoniana se desarrolla casi naturalmente, un problema suscitando otro.

6 - La acción:

Para concluir este capítulo, es conveniente ver cómo las teorías del espíritu y de la materia abocan a una teoría de la acción, es decir, una teoría del cómo se inserta la libertad en la necesidad. Si el *Ensayo* había concluido con la afirmación de la libertad,

⁴⁷Ibid., p. 393

⁴⁸Ibid., p. 396

Materia y memoria nos permite precisar esa libertad en la vida humana concreta, dar una fenomenología de la acción.

Algunas frases de *Materia y memoria* pueden dar la impresión que la necesidad de la acción es algo negativo. Puede, en efecto, parecer la actividad práctica como una potencia parásita del conocimiento puro. Vimos cómo la percepción, que es de derecho equivalente a la materia, se reduce de hecho, a lo que nos interesa de ella. A esa reducción se añade una cierta deformación, por la inserción de la memoria en la percepción. Esos dos aspectos explican la posibilidad del error. A pesar de eso, Bergson no considera las necesidades de la acción como algo negativo. Al contrario, el poder de acción es determinante para la amplitud de la percepción y la profundidad de la memoria. Cuanto más libre es el actuar, tanto más extensa es la percepción. La percepción mide la potencia del obrar del ser vivo.

“(…) una ley rigurosa enlaza a su vez la extensión de la percepción consciente con la intensidad de la acción de que dispone el ser vivo.”⁴⁹

En cuanto al espíritu, es considerado como un pensamiento que tiende a la acción. También la memoria es tanto más desarrollada, cuanto más libre es el actuar.

“(…) la memoria es así la repercusión, en la esfera del conocimiento de la indeterminación de nuestra voluntad.”⁵⁰

La acción, y en particular la acción libre, es la razón de ser de la percepción y de la memoria, del alma y del cuerpo. Recordamos que el cuerpo no es otra cosa que un centro de acción.⁵¹ Percepción y memoria están vueltas hacia la acción.

La acción es por consiguiente la ley fundamental de la vida, en particular de la vida humana. Hacia ella todo está orientado. Vivir consiste en actuar, es decir, en elegir. El cuerpo permite al espíritu insertarse en el mundo.

⁴⁹Ibid., p. 230

⁵⁰Ibid., p. 261

⁵¹Ibid., p. 219

“Para el espíritu, vivir es esencialmente concentrarse sobre el acto que se ha de realizar. Es insertarse en las cosas por mediación de un mecanismo que extraerá de la conciencia todo lo que es utilizable para la acción.”⁵²

Esa capacidad de insertarse en el mundo y de transformarlo, Bergson la llama “*atención a la vida*”. Un desorden interior puede afectar esa atención y esa inserción. De hecho, una buena atención a la vida supone un equilibrio intelectual entre el plano de la acción y el plano del ensueño. Existen personas que sueñan su vida. Pierden el contacto con la realidad. Existen también personas que viven en el puro activismo. No toman distancia con respecto a la acción. Están llevadas por una necesidad desenfrenada de actuar. El equilibrio está entre ambas actitudes extremas.

“Nuestro cuerpo, con las sensaciones que recibe de un lado, y los movimientos que es capaz de ejecutar de otro, viene a ser pues lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio. La actividad del espíritu desborda infinitamente la masa de los recuerdos acumulados, al modo como esta masa de recuerdos desborda ella misma infinitamente las sensaciones y los movimientos de la hora presente; pero estas sensaciones y estos movimientos condicionan lo que podría llamarse la atención a la vida.”⁵³

El hombre equilibrado actúa, pero rebasa la mera acción.

Vivir consiste para el espíritu, en utilizar las aptitudes mecánicas de la materia para actuar de manera contingente. Es hacer libertad con la necesidad.

“Así, ya se la considere en el tiempo o en el espacio, la libertad parece abundar siempre en la necesidad raíces profundas y organizarse íntimamente con ella. El espíritu toma de la materia las percepciones de las que obtiene su alimento, y las devuelve en forma de movimiento, en el que ha impreso su libertad.”⁵⁴

Precisar la naturaleza íntima de la acción es concretizar la teoría de la libertad vista en el primer capítulo, es ver cómo esa libertad prioritariamente interior se manifiesta al exterior. Yankelevitch tiene la tentación de hablar de dos concepciones de la libertad.

⁵²BERGSON, Henri: *La energía espiritual*, Op. cit., p. 65

⁵³BERGSON, Henri: *Materia y memoria*, Op. cit., p. 362

⁵⁴Ibid., p. 429

“La libertad del *Essai* era la manera de ser de una persona capaz de ahondar en sí misma suficientemente para recuperar todo su pasado en uno de sus momentos (...) A partir de *Matière et mémoire*, aparece otra libertad, cuyo órgano es el cerebro, y que es menos pureza en el interior, que dominio en el exterior.”⁵⁵

A nuestro parecer, se trata más bien de una misma libertad, desde dos puntos de vista distintos. Sólo el espíritu se beneficia en una auténtica libertad, pero esa libertad puede manifestarse *ad extra* por la dominación y la utilización de la materia. El instrumento que permite esa dominación es el cuerpo.

7 - Conclusión:

La obra bergsoniana se presenta, en primera aproximación, como un desarrollo continuo, cada problema suscitando el problema que será objeto del libro siguiente. Para asentar la libertad del *Ensayo*, era necesario probar la realidad del espíritu, objetivo de *Materia y memoria*. Pero el espíritu, a pesar de su independencia, se nos presentó en interacción continua con la materia, y esta interacción es precisamente lo que llamamos la vida. Parece luego natural que Bergson, dedique la obra siguiente: *La Evolución creadora*, al estudio del problema de la vida.

Esta aparente continuidad en cuanto a problemática no va, sin embargo, sin cambios de perspectiva en el detalle. Sin cambiar completamente sus afirmaciones, Bergson matiza algunas posiciones. En el *Ensayo*, existía un dualismo radical entre la conciencia y la realidad espacial, entre lo interior y lo exterior. La duración era exclusiva de la conciencia. En *Materia y memoria*, el dualismo no es tan absoluto. Entre materia y espíritu existen planos de memoria, grados de tensión de la conciencia que permiten una relación entre ambos. Aparecen varios tipos de duración, la materia

⁵⁵YANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, op. cit., p. 167

siendo ella misma una duración absolutamente distendida. El dualismo tiende a un espiritualismo. No nos parece exacto hablar de contradicción, pero sí de cambio de matiz.

A pesar de esas pequeñas divergencias, las dos primeras obras de Bergson presentan una unidad de fondo, alrededor de la cuestión de la libertad, cuestión común a la psicología y a la metafísica. Quizá el *Ensayo* aborda la libertad de una manera más teórica y *Materia y memoria* de manera más concreta, en su manifestación en la acción, pero el problema es el mismo.

“(...) debemos esforzarnos por volver a colocarnos mentalmente en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir en la teoría de la libertad.”⁵⁶

El actuar humano es un actuar libre, porque el ser humano es un ser espiritual. Esa psicología abre, posibilita y llama una moral.

⁵⁶BERGSON, Henri *Materia y memoria*, Op. cit., pp. 373-374

Segunda parte

UNA COSMOLOGIA ABIERTA A UNA RELIGION

La evolución creadora

"(...) no basta estudiar el espíritu humano. Es preciso salir de él, colocarlo de nuevo en la naturaleza."¹

"En *L'évolution créatrice*, estimo haber alcanzado una Causa que no tiene otro nombre que el de Dios."²

"Dios no es algo completamente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio; la experimentamos en nosotros en cuanto actuamos libremente."³

¹CHEVALIER, Jacques: *Conversaciones con Bergson*, Op. cit , p 141

²Ibid., p. 97

³BERGSON, Henri: *La evolución creadora*, Espasa-Calpe Mexicana, Col. Austral, N° 1519, México, 1994, Traducción por María Luisa Pérez Torres, p 221

La publicación de *La evolución creadora* en 1907, parece marcar un cambio de preocupación: de la psicología a la cosmología. La obra presenta, en efecto, una gran visión de la evolución de la vida. Basta con recordar los nombres famosos de Lamarck, Darwin, Spencer y, posteriormente, de Teilhard de Chardin, para subrayar la importancia de esta cuestión en los siglos XIX y XX. Sin embargo, a pesar de las apariencias, la obra no está completamente desvinculada de los trabajos anteriores. Es un problema de teoría del conocimiento, de orden antropológico, que suscita en Bergson la hipótesis evolucionista. Por otra parte, hemos mencionado, al concluir el capítulo anterior, cómo la teoría del espíritu y de la materia se prolongaba naturalmente en una teoría de la vida, entendida como inserción del espíritu en la materia o de la libertad en la necesidad. En fin, no es de extrañar que el filósofo de la duración quiera abarcar la dimensión histórica en su teoría de la vida, examinando la visión evolucionista.

Pero, más fundamentalmente, pensamos que Bergson sigue teniendo la misma doble preocupación: conocer y pensar de nuevo los problemas de su tiempo, a la luz de las grandes cuestiones metafísicas. Materialismo y determinismo habían dejado teóricamente imposible la libertad. La mayoría de las teorías evolucionistas del siglo XIX parecen, por su lado, poder explicar el origen de las distintas especies, sin la menor intervención trascendente. La meta de la obra cosmológica de Bergson sería, según nuestra hipótesis, replantear el problema de la evolución desde el punto de vista del origen, o en otras palabras, de Dios. Si el estudio de la vida y de su historia hace tocar algo de Dios, entonces se puede abrir una posible religión, una religión que no sea mera fabulación.

Bergson ciertamente no hubiera aceptado la idea de una tesis que se hubiera propuesto demostrar. Su método está muy lejos de la sofística, cuya meta es convencer en lugar de buscar la verdad. Para nuestro autor, al contrario, los hechos son sagrados. Sólo quiere investigar lo real y, apoyándose en la experiencia, seguir las "*líneas de hecho*". Pensamos sin embargo, que hasta el científico más escrupuloso, nunca investiga

sin una meta previa. Pero sabe que los hechos pueden invalidar su tesis. Sería ésta la actitud de Bergson: un interés por las investigaciones metafísicas, una orientación hacia la moral y la religión; pero un deseo de respetar estrictamente los hechos y lo real.

Además de su apertura a las cuestiones religiosas, *La evolución creadora* puede ser considerada como un nuevo estudio de la génesis del actuar humano. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y en *Materia y memoria* se analizó esta acción en sus principios metafísicos: apareció como un actuar libre, como una progresiva inserción del espíritu en la materia. Aquí se trata más bien de un principio temporal. El hombre está en una cierta continuidad con todos los vivientes, y su acción se inserta en el gran movimiento de la vida. Estudiar el origen de la vida es, por ende, hacer la génesis del actuar humano.

Vemos pues los grandes ejes de la visión bergsoniana de la vida, con estas dos grandes perspectivas: la apertura a la dimensión religiosa y la ubicación de la acción libre en la gran evolución de la vida. Veremos, al final, cómo estos dos aspectos tienen una cierta vinculación y no son completamente independientes.

1 - Teoría del conocimiento y teoría de la vida:

El primer problema con el cual se enfrenta Bergson, es un problema de crítica del conocimiento. Se pregunta si nuestras facultades de conocer, y en particular, si la inteligencia, están adaptadas a una comprensión cabal de la vida. Los resultados de las dos primeras obras nos orientan hacia una respuesta negativa. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, vimos cómo tendemos naturalmente a analizar la vida de la conciencia, como si fuese una realidad espacial, es decir, inmovilizándola y mecanizándola, transformando la duración en espacio y la libertad en necesidad. La inteligencia conoce convenientemente la realidad exterior, no la realidad interior, la vida de la conciencia. *Materia y memoria*, por otra parte, analiza cómo la inteligencia, en

particular la inteligencia científica, tiende a limitar la memoria al cerebro, es decir a su soporte material. Si la inteligencia no alcanza entender la naturaleza de la memoria, será incapaz de entender la naturaleza de la vida, ya que toda vida significa conciencia y conciencia significa memoria. *La evolución creadora* parte luego de la afirmación de la incapacidad de la inteligencia a comprender la vida. Nuestra facultad de entender es un anexo de la facultad de obrar. Asegura la inserción de nuestro cuerpo en su medio. Piensa la materia y dirige la acción. ⁴ Para realizar esta función, espacializa e inmoviliza lo que quiere aprehender. Busca similitudes.

“La inteligencia tiene como función esencial la de unir lo idéntico con lo idéntico, y sólo los hechos que se repiten son enteramente adaptables al marco de la inteligencia.”⁵

Ella considera en particular al movimiento como una serie de inmovilidades; y su mecanismo es de naturaleza cinematográfica. Por esta razón no puede aprehender convenientemente la vida que es perpetua movilidad y cambio, constante novedad. Cuando intenta hacerlo, trata al ser vivo como algo inerte, para utilizarlo en provecho suyo. La inteligencia no es coextensiva a la totalidad de la experiencia, no puede abarcar legítimamente la totalidad de lo real. Sin embargo, es el presupuesto de toda las filosofías evolucionistas de tipo mecanicista, en particular de la explicación darwinista.

“La filosofía evolucionista extiende (...) a las cosas de la vida los procedimientos de explicación que han ido bien para la materia bruta.”⁶

Spencer, por ejemplo, da la inteligencia como un hecho, sin preocuparse de sus límites ni de su génesis. Aprehende la vida con las categorías de la inteligencia: la causalidad mecánica y la finalidad inteligente. Es más fecundo, según Bergson, considerar la inteligencia como una función parcial del espíritu, que toca de manera absoluta la materia pero no la vida y la conciencia.

⁴Ibid., p. 261

⁵Ibid., p. 182

⁶Ibid., p. 10

Este problema del alcance de la inteligencia es conexo al de la distinción entre ciencia y filosofía, o ciencia y metafísica. La filosofía, si quiere aprehender convenientemente su objeto, debe desprenderse de la actitud interesada propia de la ciencia.

“El deber de la filosofía sería intervenir aquí activamente, examinar al ser viviente sin una intención de utilización práctica, desprendiéndose de las formas y de los hábitos propiamente intelectuales. Su objeto propio es especular, es decir, ver; su actitud frente a lo viviente no podría ser el de la ciencia que sólo se propone actuar.”⁷

Al considerar esta impotencia de la inteligencia en poder aprehender de manera absoluta la sola materia, en entender la vida, nace en Bergson una nueva hipótesis: la inteligencia podría ser sólo una emanación de la vida y por esta misma razón no la podría entender. En efecto, si la inteligencia apareció solamente en un momento dado de la evolución de la vida, para cumplir una función precisa - la utilización de la materia - sería presuntuoso de su parte, querer entender esta misma evolución en su totalidad, sino sería aceptar que la parte abarque el todo.

La única manera de averiguar esta hipótesis es preguntarse por la génesis de la inteligencia: examinar cuándo y cómo apareció y se constituyó. A esta empresa, Bergson añade el analizar la génesis de los cuerpos, lo que ve como una empresa correlativa, los cuerpos siendo la materia a la cual se aplica la inteligencia.

“(…) de lo que aquí se trata, es de engendrarla (la inteligencia) en su forma y en su materia.”⁸

El problema gnoseológico se transforma en un problema cosmológico de mayor amplitud.

“¿No sería (la tarea de la metafísica), la de retraer la materia a sus orígenes y construir progresivamente una cosmología que fuese, valga la expresión, una psicología vuelta del revés?”⁹

⁷Ibid., p. 178

⁸Ibid., p. 171

⁹Ibid., p. 188

La meta de *La evolución creadora* está ahora fijada: estudiar la vida en su dimensión temporal e histórica y, en particular, examinar la hipótesis evolucionista, para conocer los orígenes de la inteligencia. El método no va a cambiar. Será el de la metafísica positiva: toda afirmación tendrá que enraizarse en los hechos y en la experiencia. Se buscarán líneas de hechos convergentes para llegar al límite de la certeza absoluta.

2 - Las distintas teorías de la vida y sus insuficiencias:

2-1 La hipótesis transformista:

La gran novedad del siglo XIX, en materia de biología, es la aparición de la teoría evolucionista. Ciertamente algunos griegos habían ya tenido intuiciones evolucionistas. Anaximandro pensaba, por ejemplo, que los animales terrestres procedían de los acuáticos. Sin embargo, las primeras formulaciones sistemáticas y científicas fueron dadas por Lamarck (1744-1829)¹⁰ y Darwin (1809-1882)¹¹, en el siglo pasado. Contra la doctrina tradicional, que afirma que cada especie viviente es estática y tiene un origen independiente, estos científicos piensan que las especies se han transformado en el curso del tiempo, a partir de un ancestro común que ha podido ser un ser vivo muy sencillo, como lo es una ameba. La evolución correspondería a una complejización progresiva del organismo vivo, hasta llegar a los seres que conocemos hoy. Si parece haber acuerdo de una mayoría de científicos alrededor de esta hipótesis, existe, sin embargo, una gran divergencia, en cuanto a las explicaciones que se dan de esta evolución. Examinaremos, más adelante, las distintas explicaciones y el análisis que de cada una hace Bergson. Mencionemos, para empezar, que la teoría evolucionista no se impuso a él, como un hecho indudable. Reconoció que esta teoría tenía el carácter de

¹⁰LAMARCK, Juan Bautista, *Filosofía zoológica*

¹¹DARWIN, Carlos, *Del origen de las especies*

una hipótesis, y que no existían hechos que la podían confirmar de manera irrefutable. No vemos, en efecto, en la naturaleza series continuas de seres vivos que permitan pasar de una especie a otra por transformaciones insensibles. Las transiciones establecidas por los transformistas son, sin duda alguna, hipotéticas. Solamente se ha podido observar algunas pequeñas modificaciones en un tipo dado, como por ejemplo el desarrollo o la regresión de un órgano. Nunca se ha podido observar el paso de un tipo a otro. La discontinuidad y la estabilidad de las especies son más aparentes que la continuidad y la variación. Sin embargo, se supone que las transformaciones han sido muy lentas, y solamente podemos observar un intervalo de tiempo muy limitado, con toda seguridad insuficiente para un cambio notorio; lo cual sería la razón de la impresión de estabilidad de las especies. La hipótesis evolucionista no dejaría de tener, por eso, un carácter probable.

“La hipótesis transformista aparece cada vez más como una expresión que al menos se aproxima a la verdad.”¹²

Existen, en efecto, tres fuentes que van en el sentido de la teoría evolucionista. La primera está constituida por las clasificaciones de los seres organizados. Colocamos juntos los organismos que se parecen. Esta proximidad suscita naturalmente la idea de un parentesco, es decir, la existencia de un ancestro común. A partir de las relaciones de parentesco ideal de las formas vivas, se pueden suponer relaciones de sucesión cronológica. La segunda fuente la da la observación de la vida embrionaria.

“(…) hasta cierto período de su desarrollo, el embrión del pájaro apenas se distingue del embrión del reptil (…) el individuo desarrolla a través de la vida embrionaria, en general, una serie de transformaciones comparables a las transformaciones por las cuales, según el evolucionismo, se pasaría de una especie a otra (…). Todos los días, ante nuestros ojos, las formas más elevadas de la vida surgen de una forma más elemental. La experiencia establece así que lo más complejo ha podido salir de lo más simple por vía de evolución.”¹³

¹²BERGSON, Henri: *La evolución creadora*, Op. cit., p. 34

¹³ibid, pp 33-34

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Por último, la tercera fuente, quizá la más segura, está constituida por los datos de la paleontología. Esta ciencia - que estudia los fósiles - ha podido observar la sucesión cronológica de las especies. Algunas especies han desaparecido, otras han ido apareciendo. De esta sucesión cronológica, no podemos deducir que unas especies proceden de otras, aunque sea probable. Hubiera podido haber, por ejemplo, creaciones sucesivas de nuevas especies, como lo supone Cuvier. Pero, a favor del transformismo, se descubrieron algunos fósiles de eslabones - seres intermediarios entre dos especies - en particular entre el mono y el hombre, como el hombre de Neandertal o de Java. Evidentemente, la paleontología sólo permite comprobar el parentesco morfológico. Se trata, por ejemplo, de un esqueleto intermediario entre el mono y el hombre. No se puede decir casi nada de las facultades más elevadas del alma. Con todo, estos distintos datos constituyen líneas de hechos que hacen muy probable la hipótesis evolucionista, sin darle - sin embargo - la certeza de una demostración teórica.

“Por debajo de la certeza que produce la demostración teórica o experimental, hay esa probabilidad indefinidamente creciente que suple a la evidencia y que tiende a ella como a su límite.”¹⁴

2-2 La especificidad de la vida:

Ahora bien, no basta con afirmar el transformismo, hay que darle una explicación causal, y esa explicación, conforme al método de Bergson, sólo podrá enraizarse en la observación. Es necesario examinar atentamente cómo procede la vida, para poder formular una teoría adecuada. Sería, en particular, absurdo no reconocer la especificidad de la vida con respecto a la materia inerte, es decir, no hacerse la pregunta siguiente:

“El cuerpo vivo, en fin, ¿es un cuerpo como los otros?”¹⁵

¹⁴Ibid, p 34

¹⁵Ibid., p 24

Ciertamente el cuerpo vivo es extensión y, por esta razón, está sometido a las leyes de la materia. Sin embargo, muchas características lo distinguen de la materia inerte. La vida se caracteriza en primer lugar, por el principio de individuación. Cada ser vivo forma un todo autónomo e indivisible. La materia inerte, al contrario, no tiene esa autonomía. Se puede dividir indefinidamente sin perder sus características fundamentales.

“Mientras que la división de la materia en cuerpos aislados es algo relativo a nuestra percepción (...) el cuerpo viviente ha sido aislado y cerrado por la naturaleza misma.”¹⁶

Toda vida tiene también un carácter de imprevisibilidad, más o menos acentuado según la complejidad del ser. Los hechos astronómicos, físicos, químicos, se pueden prever, no así los movimientos o la historia de un ser vivo.

“¿Se puede ir más lejos y decir que la vida es invención como la actividad consciente, creación incesante como ella?”¹⁷

Si entendemos - como lo hace Bergson - el concepto de creación como la producción de algo completamente nuevo, podemos decir de la vida - como de la conciencia - que ésta crea algo nuevo a cada instante. La vida es una creación continua, un continuo surgimiento de formas nuevas, un estallido en todas las direcciones.

En fin, el ser vivo se opone a la materia inerte por tener duración. En primera aproximación, el tiempo no deja huella en una piedra, y sí en un cuerpo organizado. El pasado se prolonga en el presente y permanece activo en él. El ser vivo tiene una historia que lo constituye. Todo esfuerzo repetido deja una aptitud en el ser. Podemos, por ejemplo, adiestrar algunos animales porque tienen en grado significativo esta capacidad.

“Donde quiera que algo vive hay, en algún sitio, un registro abierto en el que se inscribe el tiempo.”¹⁸

¹⁶Ibidem

¹⁷Ibid., p. 33

¹⁸Ibid., p. 28

Como se estudió en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la duración supone irreversibilidad e imprevisibilidad. Bien sabemos, en efecto, que toda vida es irreversible. Es imposible volver hacia atrás. Toda vida es un proceso de envejecimiento que desemboca tarde o temprano en la muerte. La historia de cada ser vivo puede considerarse como una evolución individual, una verdadera duración que empieza en el germen, supone crecimiento y envejecimiento a lo largo de la existencia, para acabar finalmente con la desintegración en la muerte. Pero, como para contrarrestar el envejecimiento, existe la tendencia opuesta que consiste en reproducirse para perpetuar la especie. Aristóteles veía ya en esta tendencia a transmitir la vida una orientación hacia la eternización. En Bergson, esta misma inclinación suscita la imagen de una inmensa corriente de vida que atraviesa el tiempo.

“La vida se manifiesta como una corriente que va de un germen a otro germen por mediación de un organismo desarrollado.”¹⁹

Esta inmensa corriente de vida podría ser en su totalidad, como en cada individuo, una duración o una gran evolución. Si la vida individual es una evolución imprevisible, parece normal que la gran corriente que atraviesa todos los seres vivos, tenga la misma característica, en otras palabras, sea una evolución siempre nueva e imprevisible o una creación continua. En este caso, podríamos hablar - de manera adecuada- de un universo que dura.

“El Universo dura (...) duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo.”²⁰

2-3 Las insuficiencias del mecanicismo y del finalismo:

En la historia de la filosofía, podemos repertoriar dos grandes maneras de explicar la vida: el mecanicismo y el finalismo. Para Bergson, las dos explicaciones son

¹⁹Ibid, p. 36

²⁰Ibid, p. 23

igualmente insatisfactorias. Ninguna logra dar cuenta de la realidad, en particular del carácter imprevisible de la vida, de su duración.

“Ahí está la historia de la filosofía, que nos muestra el eterno conflicto de los sistemas, la imposibilidad de hacer entrar definitivamente a lo real en esos trajes de confección que son nuestros conceptos ya hechos, y la necesidad de hacerlos a la medida.”²¹

Veamos pues en qué consisten esos trajes ya hechos y cuáles son sus insuficiencias.

El MECANICISMO entiende la vida como un sistema mecánico en el que todo puede estar previsto. Reduce la vida a fenómenos fisicoquímicos que permiten deducir el presente y el futuro del pasado. Notemos que, por su naturaleza, la explicación mecanicista es muy poco compatible con una visión evolucionista de la vida que supone no la repetición de lo idéntico, sino el cambio.

“No comprendemos que la hipótesis evolucionista pase, en general, por estar emparentada con la concepción mecanicista de la vida.”²²

En una teoría mecanicista, el tiempo es inútil. No puede haber novedad, imprevisibilidad, duración. La novedad es sólo una apariencia, debida a la imperfección y a la limitación de nuestro espíritu.

“El mecanicismo radical implica una metafísica en la que la totalidad de lo real está puesta en bloque en la eternidad, y en la que la duración aparente de las cosas expresa simplemente la imperfección de un espíritu que no puede conocer todo a la vez.”²³

Sin embargo, la experiencia diaria nos advierte de la existencia de esta novedad, en particular cuando se trata de la vida de la conciencia. Si el mecanicismo no puede explicar la vida de la conciencia, demostración que fue el objeto del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, a fortiori no podrá explicar el proceso de la vida en su totalidad. Quien no puede abarcar la parte, no puede abarcar el todo.

²¹Ibid, p. 54

²²Ibid, p. 45

²³Ibid, p. 46

"No podemos sacrificar la experiencia a las exigencias de un sistema. Por lo tanto rechazamos el mecanicismo radical."²⁴

El FINALISMO radical, por su parte, afirma que los seres realizan un programa ya preestablecido. En sí, el finalismo es más compatible con la idea de evolución, ya que no supone forzosamente la repetición de lo idéntico. Sin embargo, aquí también, el tiempo es inútil. Todo está dado por anticipado. Nada es imprevisible. Bergson califica el finalismo de mecanicismo al revés, porque la luz está adelante en lugar de estar atrás; y la causa del cambio es una causa final, en lugar de ser una causa eficiente de naturaleza mecánica. Pero mecanicismo y finalismo se parecen, al considerar que todo está dado por anticipado, o en la impulsión del pasado, o en la atracción del futuro. Ninguna de las dos explicaciones deja lugar a lo imprevisible, lo nuevo y de manera especial, a la libertad. Sin embargo, imprevisibilidad y libertad son realmente presentes en el universo. El niño no deja adivinar lo que será el adulto. Tampoco podemos prever la aparición de una nueva especie. A pesar de todo, el finalismo parece menos rígido y más adaptado para dar cuenta de la vida que el mecanicismo. Deja un cierto lugar a la imprevisibilidad en el detalle, aunque el plan de conjunto esté dado.

"La doctrina de las causas finales jamás será refutado de un modo definitivo (...) su principio, cuya esencia es psicológica, es muy flexible."²⁵

En el fondo, en un caso como en el otro, se quiere entender el universo con las categorías de la inteligencia, es decir, con conceptos ya hechos, en lugar de hacerlos a la medida de lo real. Cuando la inteligencia intenta entender la vida con los conceptos de finalidad o de mecanicismo es antropomórfica. Asimila el trabajo de la vida, a su propio trabajo de fabricación. Sabemos que la inteligencia ve por actuar, no ve solamente por ver.

"El error del finalismo radical, como el del mecanicismo radical, consiste en llevar demasiado lejos la aplicación de ciertos conceptos naturales de nuestra inteligencia.

²⁴Ibid., pp 46-47

²⁵Ibid., p. 47

Originariamente sólo pensamos para actuar (...) la especulación es un lujo mientras la acción es una necesidad.²⁶

Pero la vida no procede de la misma manera que el ser humano. El obrero ensambla piezas para construir una máquina que cumplirá un fin preciso. Pero,

“(La vida) no procede por asociación y adición de elementos, sino por disociación y desdoblamiento.”²⁷

Este trabajo es particularmente claro en la formación del embrión. Se forma poco a poco, a partir de una célula que va dividiéndose. La complejificación de un instrumento fabricado corresponde a una aportación exterior; la de un organismo viene de una potencialidad interna. Si un organismo nos asombra por su complejidad es justamente porque vemos su estructura como una fabricación que nos hubiera costado mucho trabajo, o más probablemente, que hubiera sobrepasado nuestras capacidades.

2-4 Insuficiencias de las teorías evolucionistas:

Bergson no se contenta con refutar globalmente el mecanicismo y el finalismo. Examina con detalles los argumentos de las grandes teorías evolucionistas de su época, para formular una teoría más adaptada. Esas teorías - esencialmente mecanicistas - se dividen en dos grupos: las teorías darwinistas y neo-darwinistas, y las teorías lamarckianas y neo-lamarckianas.

DARWIN da una explicación meramente mecanicista de la evolución. Hemos mencionado anteriormente, que en sí, el mecanicismo es poco compatible con el concepto de evolución. En consecuencia, para explicar a ésta de manera mecánica, es necesario encontrar factores que dan cuenta de la complejificación progresiva de los organismos. Darwin supone que hay en cada organismo, pequeñas variaciones muy

²⁶Ibid., p. 50

²⁷Ibid, p. 89

leves, debidas al azar. Supone también – inspirado por los trabajos de Malthus²⁸ – que existe una lucha por la vida: muchos seres vienen a la existencia, pero los recursos naturales son insuficientes para asegurarles la sobrevivencia. Los organismos más adaptados sobreviven mejor, por lo que se opera así una selección natural. Las pequeñas variaciones se transmiten de una generación a otra y se suman para permitir la aparición de organismos muy complejos. Esta teoría presenta en sí misma –y a los ojos de Bergson– muchas dificultades. En primer lugar: no da ninguna explicación mecanicista de la transmisión de la vida; la toma como un hecho. Tampoco explica cómo se pueden transmitir genéticamente pequeñas variaciones debidas al azar. Es también difícil pensar que la sola combinación del azar y de la selección natural, haya podido producir órganos muy complejos como el ojo por ejemplo. Cada pequeña variación accidental ha tenido que perfeccionar lo que existía sin perturbar su funcionamiento, es decir, ha tenido que ser ventajosa. Sabemos hasta qué punto la mínima perturbación en el ojo puede ser responsable de la ceguera. Pero Bergson, encuentra un argumento todavía más convincente, para refutar la teoría darwinista: es la existencia de órganos idénticos sobre líneas de evolución divergentes, como el ojo en los vertebrados y en los moluscos, sabiendo que la separación entre moluscos y vertebrados tuvo lugar antes de la aparición del ojo.

“¿Cómo suponer que las mismas pequeñas variaciones, en número incalculable, se hayan producido en el mismo orden, en dos líneas de evolución independientes, si fuesen meramente accidentales?”²⁹

Los NEO-DARWINISTAS, como Hugo de Wries, para disminuir estas dificultades, admiten la posibilidad de mutaciones o cambios bruscos. La similitud en líneas divergentes es más probable. Además no requiere que la infinidad de pequeñas

²⁸MALTHUS, Tomás Roberto *Ensayo sobre el principio de población*

²⁹Ibid., p. 68

Jacques CHEVALIER expresa la misma idea con una comparación muy sugestiva:

“Si es imposible admitir –a menos de un milagro– que la Iliada haya sido obtenida tomando al azar, una después de otra, las letras del alfabeto, suponer que dos Iliadas idénticas se hayan obtenidas así, de manera independiente, es lo imposible en lo imposible, y la estructura del ojo es más compleja todavía que la de la Iliada” (Bergson, op. cit., p. 217)

variaciones, que permiten la formación del órgano, sean todas útiles y no perturben el funcionamiento del mismo. Es verdad que la variación brusca puede ser útil cuando se produce. Pero la dificultad reaparece por otro lado. ¿Cómo pueden todas las partes del aparato visual quedar tan bien coordinadas, modificándose repentinamente por azar, y cómo puede reproducirse en líneas divergentes este hecho extraordinario?

“Ya sean pequeñas o grandes, las variaciones invocadas, si son accidentales, son incapaces de explicar una semejanza de estructura como la que señalábamos.”³⁰

LAMARCK, por su parte, tiene otro tipo de explicación causal. Piensa - contrariamente a Darwin- que el medio no juega - como instrumento de selección - un papel secundario en la aparición de los órganos, sino primario. Actúa directamente sobre el organismo y provoca su adaptación. El ojo es, por ejemplo, el resultado de la acción de la luz sobre la materia organizada. En este caso, no es de extrañar que los mismos órganos aparezcan en líneas divergentes, ya que la causa del cambio es la misma: el medio, aquí por ejemplo, la luz. Pero Bergson se pregunta si el medio tiene realmente la aptitud de provocar, por sí solo, cambios tan complejos. Ciertamente la luz provoca manchas de pigmento que serían, para los lamarckianos, embriones de ojos. Pero hay un abismo entre la mancha de pigmento, provocada por la luz, y un ojo. En realidad existen dos maneras de entender la adaptación: la primera es pasiva, como en el caso de la pasta que toma la forma de su molde; la segunda es activa, como cuando el ser humano construye habitaciones para protegerse de un medio hostil. Parece ser la luz el elemento que provoca la aparición del ojo, cuando es el organismo mismo que construye el ojo para reaccionar activamente a la acción de la luz.

“Implicítamente se le atribuye a la materia organizada cierta capacidad *sui generis*, el misterioso poder de montar máquinas muy complicadas para sacarle partido a la excitación cuya influencia recibe.”³¹

³⁰BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op cit, p 67

³¹Ibid, p 74

El ojo no ha sido hecho por la luz sino para ella. Debe de haber, en el ser vivo, un principio interior de cambio y de adaptación.

En fin, los NEO-LAMARCKIANOS, como Cope, reconocen la insuficiencia del mecanismo interno (Darwin) o externo (Lamarck) para dar cuenta de los organismos vivos. Atribuyen al ser individual la facultad de adaptarse al medio, por su esfuerzo, y de transmitir a sus descendientes esta variación adquirida. El uso o ausencia de uso explicaría la aparición o desaparición de órganos. Esta tesis muestra cómo un mismo esfuerzo, para sacar partido de las mismas condiciones, desemboca en un mismo resultado. Sin embargo, notemos que el término esfuerzo es ambiguo. Si el esfuerzo es meramente mecánico, puede explicar el fortalecimiento de un órgano, pero difícilmente su aparición.

“(…) jamás el esfuerzo ha producido ante nosotros la más mínima complicación de un órgano.”³²

Pero la verdadera dificultad de esta teoría está en su propuesta de la transmisibilidad de los caracteres adquiridos por el esfuerzo.

“En general, los hábitos contraídos por un individuo, no tienen probablemente ninguna repercusión en sus descendencias.”³³

Las variaciones tendrían que afectar al germen, como en las teorías neo-darwinistas, para tener el carácter de transmisibilidad, y el uso o ausencia de uso no parece tener esta propiedad. Podemos también llamar esfuerzo, a una causa más profunda que el esfuerzo mecánico, una causa que sea de naturaleza consciente y pueda explicar el cambio de forma, causa que afectaría también el germen. En esta dirección se dirige la investigación de Bergson.

³²Ibid., p. 79

³³Ibid., p. 84

3 - La solución de Bergson: impulso vital y evolución creadora:

3-1 El impulso vital:

Tanto la doctrina finalista, como las distintas interpretaciones mecanicistas de la evolución, no alcanzan dar cuenta de la imprevisibilidad de la vida.

“La vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. El sentido de esta acción no está, sin duda, predeterminado. De ahí la imprevisible variedad de las formas que la vida, al evolucionar, siembra en su camino.”³⁴

Para explicar la evolución de la vida, es necesario forjar un nuevo concepto a la medida del movimiento vital mismo. Este concepto es el de ‘impulso vital’:

“(…) la idea de un impulso original de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes, por mediación de los organismos desarrollados que constituyen el trazo de unión entre los gérmenes.”³⁵

Para muchos biólogos el impulso vital no es más que una entidad metafísica inútil. Es sin embargo, a nuestro parecer, un concepto rico de significado, que permite una comprensión cabal de la vida.

Hemos visto cómo el mecanicismo era incapaz de explicar la transmisibilidad de la vida de una generación a otra, lo que sin embargo, es una característica esencial del ser vivo.

“El ser vivo es, sobre todo, un lugar de paso, y (...) lo esencial de la vida está en el movimiento que la transmite.”³⁶

La imagen del impulso vital deja entrever, al contrario, una inmensa corriente que atraviesa a los seres vivos de generación en generación. Según Bergson, esta corriente es ante todo una corriente de conciencia. La conciencia es, luego, el principio motor de

³⁴Ibid., p. 95

³⁵Ibid., p. 87

³⁶Ibid., p. 122

la evolución. En efecto, hemos analizado cómo, por una parte, la conciencia es de derecho coextensiva a la vida, aunque en algunos seres parezca adormilada. Por otra parte, conciencia es sinónimo de imprevisibilidad, de invención, de libertad.

“Hay que compararla (la vida) a un impulso, porque no hay una imagen tomada del mundo físico que pueda darnos una idea más aproximada. Pero no es más que una imagen. La vida es, en realidad, de orden psicológico, y es propio de lo psíquico, envolver una pluralidad confusa de términos que se interpenetran.”³⁷

El carácter psicológico de la vida explica también por qué la realidad fundamental es devenir y por qué el universo es duración. El concepto de duración fue forjado para caracterizar la vida interior, la vida de la conciencia. Y en primera aproximación, parece ilegítimo extenderlo al mundo exterior. Pero si el gran movimiento de la vida es, ante todo, de origen psicológico, podemos aplicarle el concepto de duración de manera adecuada.

Si la vida de la conciencia es imprevisible, no es sin embargo caótica. Por eso, tiene la apariencia de la finalidad, da la impresión que la previsión es posible. Así es también en la evolución de la vida. Da la impresión que existe un plan de conjunto, una armonía preestablecida. ³⁸Pero es tan sólo una impresión: la evolución es - como la acción humana - racional y, sin embargo, imprevisible.

Bergson no encuentra mejor calificativo, para caracterizar su visión de la evolución, que el de ‘creadora’. La inmensa corriente de conciencia, motor de la evolución, crea a cada instante formas nuevas. No procede al azar o mecánicamente. Tampoco sigue un plan. Toda germinación es el surgimiento de un ser que no existía en absoluto, aunque no surja de una nada absoluta.

³⁷Ibid, p 228

³⁸Vladimir YANKELEVITCH expresa bien esa idea

“El ímpetu es, pues, lo bastante determinado como para no avanzar al azar, sin causa y sin dirección, no obstante su futuro innova a cada paso respecto de su presente, lejos de ser su resultado mecánico (...) después del hecho la evolución se nos manifiesta, en cada instante, como si estuviese orientada hacia un fin, antes del hecho, nuestra inteligencia nunca es capaz de anticiparse al acontecimiento por venir. Esto es lo que expresa Bergson cuando habla de una finalidad retrospectiva” (en *Henri Bergson*, Op. cit, p 177)

“La vida, en su conjunto, considerada como una evolución creadora, es algo análogo: trasciende la finalidad, si se entiende por finalidad, la realización de una idea concebida o concebible de antemano. El marco de la finalidad es demasiado estrecho para la vida en su integridad.”³⁹

Nadie, ni siquiera una inteligencia ilimitada, puede anticipar el futuro de la evolución de manera infalible.

“Ante la evolución de la vida, las puertas del futuro permanecen abiertas de par en par. Es una creación que se prosigue sin término, en virtud de un movimiento inicial.”⁴⁰

3-2 Divergencia y complementariedad:

La idea de un impulso original de la vida, no sólo explica su imprevisibilidad, da también razón de la divergencia y de la complementariedad de las diferentes líneas de evolución. La idea de divergencia es muy novedosa. Hasta Bergson, casi todos los evolucionistas tenían una idea lineal de la evolución, según la cual las generaciones formaban una cadena continua, hasta llegar a las formas de vida más elaboradas. Pero en las formas vivas, la diversidad parece más característica que la continuidad.

“La evolución no traza un camino único, sino que se aventura en varias direcciones, sin sospechar siquiera unas metas.”⁴¹

Hay que imaginar el surgimiento de la vida como la explosión de una granada, o un estallido en todas las direcciones.

“La vida es tendencia, y la esencia de una tendencia es desarrollarse en forma de haz, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se repartirá el impulso.”⁴²

La evolución es pluridimensional, su movimiento es centrífugo e irradiante.

³⁹BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op. cit., p. 201

⁴⁰Ibid., p. 102

⁴¹Ibid., p. 100

⁴²Ibid., p. 97

“La evolución (...) no se realiza jamás en el sentido de una convergencia, sino de una divergencia de esfuerzos (...) el proceso evolutivo que se dilata en forma de abanico, aleja unos de otros, a medida que simultáneamente crecen, términos que en un principio se complementaban de un modo tan perfecto que se hallaban confundidos.”⁴³

Bergson emplea las imágenes más diversas, para dar a entender esta divergencia: explosión de granada, haz, fuego artificial, ramo, onda que se propaga.

Pero esas líneas de evolución divergentes son sin embargo, complementarias. Esta complementaridad es muy visible en toda la naturaleza y seguramente ha favorecido la tesis finalista, es decir, la idea que existe un plan de conjunto. La planta, por ejemplo, parece tener la función de transformar las materias minerales en materia orgánica para servir luego - directamente o indirectamente - de alimento al animal. Para Bergson, la complementaridad no proviene de la existencia de un plan de conjunto, sino de la unidad del impulso que no procede de manera ciega. Cada línea supone una división del trabajo y una especialización. Acentúa un carácter específico. Tampoco es de extrañar la aparición de órganos similares en líneas divergentes. Se puede también explicar por la unidad del impulso que repite lo provechoso.

3.3 Las líneas de evolución, instinto e inteligencia:

¿Cuáles son, pues, las grandes líneas de evolución? La vida estalla en todas las direcciones, pero muchas de ellas son callejones sin salida. De hecho, existen dos o tres caminos privilegiados. Bergson identifica una línea de evolución por el carácter que ésta acentúa. En realidad todo ser vivo contiene en sí todas las potencialidades de la vida.

“No hay ninguna manifestación de la vida que no contenga en estado rudimentario, o latente, o virtual, los caracteres esenciales de la mayor parte de las demás manifestaciones. La diferencia está en las proporciones (...) El grupo ya no se definirá por la posesión de determinados caracteres, sino por su tendencia a acentuarlos.”⁴⁴

⁴³Ibid., p. 113

⁴⁴Ibid., p. 103

La primera bifurcación en la evolución tuvo lugar entre plantas y animales que difieren esencialmente por su modo de alimentación. El vegetal fabrica sustancias orgánicas a partir de sustancias minerales. No necesita moverse, ni sentir. Al contrario, los animales, por nutrirse de sustancias orgánicas y por tener que buscar su alimento han evolucionado en el sentido de la movilidad y de la conciencia. De hecho su desarrollo fue más importante y la liberación más efectiva. Notemos de paso, la diferencia entre la visión de Bergson y la de Aristóteles. Este último veía en la vida vegetativa y la vida animal, dos grados de una misma tendencia. Para Bergson, son dos tendencias divergentes, de naturaleza diferente.

Pero la vida - siendo un continuo estallar - no puede estancarse en una forma dada sobre todo en las formas más avanzadas, como lo es la vida animal. Esta se ha vuelto a dividir, y dos nuevas líneas han conocido, a su vez, un verdadero éxito: la del instinto y la de la inteligencia. Notemos aquí también lo original de la clasificación bergsoniana. Habitualmente se clasifican las especies vivas por las diferencias morfológicas o por el modo de vida y de reproducción. Nuestro autor utiliza, al contrario, el principio motor del movimiento: unos animales se mueven por instinto, otros actúan guiados por la inteligencia. Esta anotación nos permite subrayar la importancia que tiene el movimiento y la acción en el pensamiento de Bergson. Instinto e inteligencia son dos formas de conocimiento pero...

“ Conocimiento y acción no son aquí más que dos aspectos de una misma y única facultad.”⁴⁵

Instinto e inteligencia son dos soluciones divergentes pero igualmente elegantes al problema de la vida animal. No son dos actividades superpuestas sino opuestas y complementarias. Los artrópodos desarrollaron de manera especial el instinto, hasta llegar a un punto culminante con algunos insectos como las hormigas o las abejas. Los vertebrados, por su parte, desarrollaron la inteligencia y lograron su punto culminante con el hombre. En este punto también puede sorprender que Bergson considere que los

⁴⁵Ibid., p. 140

vertebrados en su conjunto, actúen más por inteligencia que por instinto. Es más habitual reservar la inteligencia para el ser humano. Es cierto, sin embargo, que algunos vertebrados manifiestan la posesión de un embrión de inteligencia cuando son capaces, por ejemplo, de reconocer o de utilizar un instrumento, como lo hacen algunos monos o perros. Es ahora necesario dar las grandes características de ambas facultades: instinto e inteligencia.

El INSTINTO es la facultad más cercana a la vida, por ser una prolongación del movimiento de organización. Se define como la facultad de utilizar instrumentos naturales: los órganos. Por su infalibilidad, precisión y seguridad es un conocimiento absoluto, un poco como la percepción era un conocimiento verídico en *Materia* y *memoria*. Conoce las cosas por una cierta simpatía. Penetra en ellas sin ningún intermediario. No toma distancia con respecto a ellas, por eso es un conocimiento inconsciente y limitado a una materia. Le es imposible la adaptación.

La INTELIGENCIA, al contrario, es un conocimiento más exterior a la vida. Se define como la facultad de fabricar instrumentos artificiales para actuar sobre la materia. El hombre, como ser inteligente, es en primer lugar, un *homo faber* y no un *homo sapiens*.⁴⁶ Es un conocimiento de las relaciones, de las formas, no de la materia como el instinto. Introduce con la representación una distancia con respecto a la acción y puede calificarse de conocimiento mediato. Por eso es consciente y puede lograr la universalidad. Aunque sea falible, tiene la gran ventaja de poder sobrepasarse y de aplicarse a un número indefinido de cosas.

Por esta capacidad de progreso la inteligencia corresponde al mayor éxito del movimiento vital. Sin embargo no deja de tener sus deficiencias; en particular, por su tendencia a entenderlo todo bajo las categorías de la materia, no puede comprender adecuadamente la vida.

⁴⁶Sería interesante, a este respecto, comparar Bergson con Heidegger. En *Ser y tiempo*, Heidegger trata de mostrar que el hombre como *Dasein* ("ser-ahí") refiere el mundo a sí mismo y ve todas las cosas como utensilios, es decir, como instrumentos

“(La inteligencia) resuelve lo orgánico en inorgánico, pues sin invertir su dirección natural y sin reforzarse sobre sí misma, no podría pensar la continuidad verdadera, la movilidad real, la compenetración recíproca y, en suma, la evolución creadora que es la vida.”⁴⁷

Sería necesario un regreso consciente de la inteligencia al instinto, el que Bergson llama INTUICION: actividad psíquica original que participaría del instinto y de la inteligencia a la vez.

“Al interior mismo de la vida es a donde nos conduciría la intuición, es decir, el instinto que se ha vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ensancharlo indefinidamente.”⁴⁸

Esta facultad permitiría complementar la ciencia con una filosofía o una metafísica.

3-4 La evolución creadora:

Para concluir, intentemos sintetizar los grandes principios de la evolución creadora. Al origen de la vida está una corriente de conciencia.

“Todo sucede como si una ancha corriente de conciencia hubiese penetrado en la materia, cargada, como toda conciencia, de una enorme multiplicidad de virtualidades que se interpenetrasen. Esa corriente ha arrastrado la materia hacia la organización.”⁴⁹

La resistencia misma de la materia provoca la organización. Para explicar este fenómeno, Bergson utiliza una comparación: cuando mi mano atraviesa un montón de limadura se encuentra con una resistencia, la cual impulsa la limadura a adaptarse a la forma de mi mano. Esta inmensa corriente de conciencia es un esfuerzo para incorporar a la necesidad de la materia la mayor cantidad de indeterminación y de libertad. Se divide en líneas de evolución divergentes y complementarias. No tiene nada necesario, sino que es a cada instante un surgimiento de formas nuevas e imprevisibles.

⁴⁷BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op cit., p. 149

⁴⁸Ibid., p. 162

⁴⁹Ibid, p. 166

Dos problemas importantes nos quedan ahora por investigar: los problemas del fin y del origen: ¿hacia dónde va el movimiento evolutivo? y ¿cuál es su fuente o su origen?

4 - El sitio del hombre:

Nuestro trabajo pretende estudiar el génesis del actuar humano. Es conveniente, en consecuencia, preguntarnos acerca del sitio que tiene en el gran movimiento evolutivo, el ser cuya acción nos proponemos estudiar: el hombre. No lo podemos separar de los demás seres vivos, pero tiene en el gran río de la vida, un lugar absolutamente privilegiado. Aparece, según una palabra de Teilhard de Chardin -que convendría igualmente a Bergson- como la flecha de la evolución creadora.

“El animal se apoya en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, delante y detrás de nosotros, en una carga arrolladora, capaz de derribar todas las resistencias y de franquear muchos obstáculos, quizá incluso la muerte.”⁵⁰

El hombre es la figura de proa de la evolución creadora. Pero, ¿qué sentido debemos dar a este lugar privilegiado? ¿Será verdad que el hombre es centro del cosmos y que todo le es relativo, como en las teorías creacionistas tradicionales? Es probable que no, ya que la evolución no corresponde a un plan de conjunto? Para aclarar este punto, es necesario profundizar un poco el sentido de la evolución creadora.

4-1 Tendencia hacia la acción libre, la individuación y la asociación:

La vida no parece ser otra cosa que una manifestación exterior, cada vez más perfecta, de la naturaleza profunda del impulso vital, que es conciencia, es decir,

⁵⁰Ibid, p 239

libertad. Bergson ve en el trabajo de organización de la evolución, un esfuerzo de liberación.

“En la evolución entera de la vida sobre nuestro planeta veo un camino que la conciencia creadora se abre a través de la materia, un esfuerzo por liberar, a fuerza de ingenio y de invención, algo, que en el animal, queda aprisionado y que sólo se libera definitivamente en el hombre.”⁵¹

Para manifestar su verdadera naturaleza, el impulso debe utilizar la materia que es pura necesidad, insertando poco a poco en ella el mayor grado de indeterminación. La materia constituye a la vez un obstáculo que vencer y un medio indispensable. La vida es una exigencia de creación.

“El impulso de vida (...) consiste en una exigencia de creación, en suma. No puede crear absolutamente, porque ante sí encuentra la materia, es decir, el movimiento inverso al suyo. Pero se agarra a esa materia, que es la necesidad misma, y tiende a introducir en ella la mayor cantidad posible de indeterminación y de libertad.”⁵²

Para lograr este fin, almacena energía a partir del alimento ingerido, para soltarla luego de manera muy variable. La conciencia aparece donde es posible la imprevisibilidad -en otras palabras, un cierto grado de libertad- signo de que es verdaderamente el motor de la evolución la conciencia, latente y adormilada en las plantas, y que aparece con el animal para culminar en el hombre.

Esa tendencia hacia la libertad, o mejor dicho, hacia la liberación se manifiesta exteriormente como una orientación hacia la acción. El grado de conciencia corresponde exactamente al poder de acción. Todo ser vivo no es otra cosa sino un centro de acción, una cierta cantidad de contingencia introducida en el mundo. En la vida y, en particular en el animal, todo converge hacia la acción. El actuar humano es, en consecuencia, la proa de este gran barco de la evolución creadora.

⁵¹BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Op. cit., p. 28

⁵²BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op. cit., p. 223

El soplo de la vida, que tiende hacia la libertad y hacia la acción, utiliza para lograr su fin, dos grandes medios: la individualización y la socialización, dos tendencias antagónicas y complementarias.

“La evolución de la vida en esa doble dirección de la individualidad y de la asociación no tiene nada de accidental. Se debe a la esencia misma de la vida.”⁵³

El primer rasgo de espontaneidad aparece con la primera orientación hacia la individualización. Cuanto más se perfecciona el individuo, tanto más crecen la espontaneidad y la libertad. Esa tendencia se dobla de otra aparentemente contradictoria: la propensión a formar una sociedad.

“(…) como si cierta aspiración originaria y esencial de la vida no pudiera hallar su plena satisfacción más que en la sociedad.”⁵⁴

Por una parte, la sociedad parece limitar la libertad del individuo, subordinándose como en las sociedades muy rígidas de hormigas o de abejas. Por otra parte, el individuo, por lo que recibe de la sociedad, acrecienta de manera considerable su poder de acción. Desde luego, existe entre individuo y sociedad una relación de mutua dependencia. La sociedad sólo puede subsistir si subordina al individuo, pero sólo puede progresar si le deja una cierta libertad de acción. En fin, la misma sociedad puede ser comparada, ella misma, a un individuo autónomo.

4-2 El hombre, culmen de la evolución:

Si ahora miramos el resultado de este movimiento de expansión de la vida, vemos que algunos seres han logrado un mayor desarrollo, tanto en el sentido de la acción libre, como en los de la individualidad y de la socialización. Signo de este éxito es la amplitud de su presencia en el mundo.

⁵³Ibid., p. 231

⁵⁴BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Op. cit., p. 35

“Una especie que reivindica como dominio propio la tierra entera es verdaderamente una especie dominante y, por consiguiente, superior.”⁵⁵

Es el caso de algunos insectos pero sobre todo del ser humano. ¿Cómo evaluar la amplitud del éxito que constituye este ser?

“La vida aparece globalmente como una inmensa onda que se propaga a partir de un centro y que, en la casi totalidad de su circunferencia, se detiene y se convierte en oscilación en un mismo lugar: en un único punto ha sido forzado el obstáculo y ha pasado el impulso libremente. Esa libertad es la que registra la fuerza humana. En todas partes, menos en el hombre, la conciencia se ha vista acorralada en un callejón sin salida; únicamente con el hombre ha proseguido su camino. El hombre, por lo tanto, continúa indefinidamente el movimiento vital.”⁵⁶

En la evolución, el hombre marca la etapa de la verdadera liberación de la conciencia: la cadena que la ataba a la materia se ha roto y ha tomado verdaderamente posesión de sí. El obstáculo ha sido superado.

“Aunque todos los demás descendieron al final del ancho trampolín sobre el que la vida había tomado su impulso, porque hallaron la cuerda tendida demasiado alta, únicamente el hombre saltó el obstáculo.”⁵⁷

El hombre tiene luego, entre todos los seres vivos, un lugar privilegiado que invita a verlo como el fin y la meta de la evolución creadora.

“En último análisis el hombre sería la razón de ser de la organización entera de la vida sobre nuestro planeta.”⁵⁸

Esa superioridad se manifiesta exteriormente por el volumen del cerebro, la perfección de la vida social, la posesión de un lenguaje. Por eso, en el curso de la historia se ha definido al hombre como un animal político, un animal racional (Aristóteles), un animal que habla (Descartes). Para Bergson, estas aptitudes no son absolutamente propias del ser humano. Sólo que él las posee en un grado eminente. Existe, sin embargo, entre el

⁵⁵BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op. cit., p. 126

⁵⁶Ibid., p. 235

⁵⁷Ibidem

⁵⁸Ibid., p. 169

hombre y el animal, una verdadera diferencia en cuanto a naturaleza y no sólo en cuanto a grado como lo pensaba Darwin. Pero esta diferencia de naturaleza no se manifiesta exteriormente, es interior. Ciertamente los cerebros se parecen, pero con el hombre la conciencia está en libertad, y con el animal está todavía ligada estrechamente a la materia.

La superioridad peculiar del ser humano se manifiesta también en la tendencia a la individualización. Con las plantas o los animales la forma del ser vivo, una vez establecida, se repite infinitamente. Esa repetición domina en todo menos en el hombre. Cada ser humano tiene, al contrario, un carácter único. Es lo que han tratado de desarrollar alrededor de la noción de persona, autores contemporáneos como Max Scheler o Emmanuel Mounier. Lo que caracteriza a la persona es su carácter de unicidad.

De ahí que es fácil el deslizamiento que consiste en deducir de este lugar privilegiado ocupado por el ser humano, la existencia de un plan cuyo centro sería el hombre. De hecho algunas expresiones de Bergson, como la antes mencionada, lo pueden dejar suponer. Pero si tomamos la teoría bergsoniana en su totalidad, no lo podemos afirmar. La vida no sigue un plan predeterminado; hubiera podido adoptar otras formas. La aparición del hombre no era en absoluto necesaria.⁵⁹ Por la misma razón, no podemos concluir al antropocentrismo, en otras palabras, a una visión donde todo esté ordenado y relativo al hombre. Ciertamente existe entre las líneas evolutivas una complementariedad; pero no era prevista; es solamente fruto de la división del trabajo.

"En ese sentido tan especial es en el que el hombre es 'término' y 'fin' de la evolución. Dijimos que la vida trasciende tanto la finalidad como las demás categorías. La vida es esencialmente una corriente lanzada a través de la materia, que saca de ésta lo que puede. Hablando con propiedad, no hubo nunca proyecto, ni plan. Por otra parte, es bien evidente que el resto de la naturaleza nunca estuvo referido al hombre."⁶⁰

⁵⁹Ibid., p. 228

⁶⁰Ibid., p. 235

El mundo organizado es más bien el humus que ha permitido el surgimiento del ser humano y los animales sus compañeros de camino más que sus vasallos.

Podemos, sin embargo, pensar que el éxito logrado por el hombre no es todavía completo. En él, la conciencia se ha desarrollado sobre todo en el sentido de la intelectualidad. Parece que ha dejado atrás algunos bienes preciosos, los del instinto, como conocimiento directo de su objeto, conocimiento connatural a la vida y no simplemente adaptado a la pura materialidad. Sería necesario un regreso consciente al instinto, es decir, un desarrollo más pleno de la intuición.

“En el hombre, la conciencia es, sobre todo, inteligencia. Parece ser que hubiera podido o hubiera debido ser intuición.”⁶¹

Este regreso consciente al instinto permitiría descubrir los secretos de la vida que le es connatural. Seguramente permitiría también a la evolución creadora seguir adelante. Quizá echaría un poco de luz sobre las cuestiones tan oscuras del origen y del destino del hombre.

“(La intuición) es una lámpara casi apagada (...) Sobre nuestra personalidad, sobre nuestra libertad, sobre el lugar que, en el conjunto de la naturaleza ocupamos, sobre nuestro origen y quizá también sobre nuestro destino, proyecta una luz vacilante y débil, pero que, no por eso deja de penetrar en la oscuridad de la noche en que la inteligencia nos deja.”⁶²

A pesar de esta insuficiencia, existe un signo que advierte que el destino está ya parcialmente alcanzado: la alegría. Esta no se debe confundir con el placer, artificio de la naturaleza para lograr la conservación de la vida. La alegría es la manifestación exterior de que la conciencia realiza su fin: crear.

“Dondequiera que hay alegría, hay creación.”⁶³

⁶¹Ibid., p. 236

⁶²Ibid., p. 237

⁶³BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Op. cit., p. 33

El hombre es verdaderamente el ser capacitado para crear. Cuanto más ejerce este poder creador, tanto más realiza el fin de la evolución, pero también tanto más se acerca a la fuente creadora.

“Por más que estén en el punto culminante de la evolución, están lo más próximos a los orígenes y nos hacen visible el impulso que proviene del fondo (...) El fuego que está en el centro de la Tierra sólo aparece en la cumbre de los volcanes.”⁶⁴

¿Cuál es pues esta fuente, este origen de toda vida en el universo?

5 - La fuente de la evolución creadora:

5-1 Acercamiento a la naturaleza de la fuente:

Con el tema del origen de la vida en nuestro universo, abordamos problemas eminentemente metafísicos, apasionantes y vitales; problemas sin embargo difíciles y a menudo eludidos por los filósofos.

“El espectáculo de la evolución de la vida nos sugiere una determinada concepción del conocimiento y también una determinada metafísica que recíprocamente se implican.”⁶⁵

A pesar de su dificultad la pregunta es necesaria. ¿Cuál es la fuente, el origen de esta explosión de vida? ¿De dónde viene el impulso vital? El espectáculo mismo de la vida nos sugiere la idea de una continuidad de surgimiento, de un centro de donde brotan los mundos a la manera de los cohetes de un inmenso ramillete. Esta fuente debe ser de naturaleza psicológica como el impulso que es su fruto.

“Es la conciencia, o mejor, la supraconciencia, lo que está en el origen de la vida.”⁶⁶

⁶⁴Ibid., p. 35

⁶⁵BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op cit , p. 169

⁶⁶Ibid , p. 231

Su atributo esencial es la libertad. En efecto, lo específico de la visión bergsoniana de la evolución es su imprevisibilidad, la que se manifiesta de manera plena en la libertad del actuar humano. No podría haber libertad en una de las manifestaciones de la vida, si la fuente misma de la vida no fuese libre. Para Bergson, la libertad humana sólo puede ser una participación de la libertad de la fuente que está al origen de la vida.

“(…) la creación de un mundo es un acto libre, y la vida, dentro del mundo material, participa de esa libertad.”⁶⁷

Si la vida fuese el resultado de un mecanismo ciego, todo en ella sería necesidad. Bergson prefiere ver en ella la manifestación de un cierto querer, es decir, de una voluntad que se apoya en una racionalidad.

“El puro querer, la corriente que atraviesa esa materia comunicándole la vida, es cosa que apenas sentimos.”⁶⁸

Esta idea de un querer vital ha llamado la atención de uno de los comentaristas de Bergson: Vladimir Yankelevitch. Este sugiere la comparación de Bergson con Schopenhauer. A pesar de que los pensamientos son globalmente muy alejados, se acercan en este aspecto. Para Schopenhauer, toda vida es manifestación de una voluntad que sería, en términos kantianos, la única cosa en sí. La idea de un querer vital, con el paradigma del querer humano, permite entender la imprevisibilidad de la vida y su apartencia de finalidad.

“(…) el sentido común (...) quiere a toda costa, vincular las acciones vitales a sus causas próximas: el pájaro volará porque tiene alas (...) Pero realmente, es todo lo contrario:(...) el pájaro ha debido primero querer volar, y luego ha tenido alas, ha volado. El querer vital engendra, con las estructuras, las funciones adaptadas a las estructuras, tal como, en el alma humana, la voluntad inspira las acciones al mismo tiempo que la justificación ideológica de las acciones.”⁶⁹

⁶⁷Ibid., p. 220

⁶⁸Ibid., p. 212

⁶⁹YANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Op. cit., p. 179

A nuestro parecer, la analogía con Schopenhauer no es completa. Para éste, en efecto, la voluntad que se manifiesta, no es más que una voluntad ciega de vivir, con una lucha desenfrenada por la vida. La visión del universo es muy pesimista. Sería ser infiel a Bergson pretender que él habla de un querer vital ciego. Ciertamente no todo es armonioso en el universo, existe una lucha por la vida; sin embargo, hay una cierta racionalidad como la existencia de una división del trabajo y de una complementaridad entre las líneas de evolución. Globalmente la visión bergsoniana es optimista.

Por último, esta supra-conciencia o este querer vital es esencialmente dinamismo, acción. Para Bergson, no hay cosas, sólo hay acciones. Evidentemente, la fuente de la vida es acción en un grado eminente y Bergson no duda en llamar esa fuente Dios. Este Dios no es el totalmente otro, inalcanzable, de la teología negativa. Podemos decir algo de EI , aunque sea seguramente muy parcial.

“(...) hablo de un centro del cual brotaran los mundos como los cohetes de un inmenso ramillete con tal, sin embargo, que no se considere ese centro como una cosa, sino como una continuidad de surgimiento. Así definido, Dios no es algo completamente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio; la experimentamos en nosotros en cuanto actuamos libremente.”⁷⁰

En resumen, el origen de la vida no puede ser otra cosa sino el Ser absoluto, un Ser libre, de naturaleza psíquica, en perpetua acción. Tres problemas tienen ahora que ser aclarados. Este Ser parece identificarse con el impulso vital. Si es el caso, todo nos inclina hacia un panteísmo. ¿Podemos luego calificar la evolución creadora de panteísmo? Por otra parte, los seres vivos son el resultado de la resistencia de la materia al impulso vital que busca un camino de liberación. ¿Preexistía entonces la materia al impulso? Por último ¿qué entiende Bergson por creación? ¿No ha disminuido el alcance del concepto? ¿Creación significa sólo imprevisibilidad? ¿Es imposible una creación absoluta que parta de nada? Nos tenemos que detener en cada una de esas tres preguntas, para aclarar la cosmología y también la teología bergsonianas.

⁷⁰BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op cit., p 221

5-2 ¿Es panteísta Bergson?

En primer análisis, hay que reconocer el tono panteísta de algunas frases de *La evolución creadora* como por ejemplo:

“Entonces, lo Absoluto se nos revela muy próximo a nosotros y, en cierta medida, en nosotros.”⁷¹

¿No sería nuestro autor, el Spinoza o Hegel de la edad biológica? Algunos lectores de Bergson - como Jacques Maritain, ex-alumno suyo - se inclinan hacia tal interpretación. Para éste, se trata de un ‘panteísmo creador’ y de un ‘monismo evolucionista’.⁷² Preguntémosnos pues si la cosmología bergsoniana tiene realmente las características de un panteísmo.

El panteísmo se puede definir como la doctrina según la cual todo es Dios; Dios y el mundo son una sola cosa;⁷³ Dios no es trascendente al universo. Le es, al contrario, immanente. De ahí se deducen algunas consecuencias. Dios no puede ser un Dios personal con el cual se pueda tener relaciones de yo a tú ya que, en cierta medida, somos El. Tampoco puede haber libertad individual: todo lo que hacemos, es Dios quien lo hace en nosotros. La libertad del ser humano, en particular, es una ilusión. En fin, no podemos pensar, sin contradicción, que hubo un principio del mundo. Sería pensar que Dios empezó a existir y quitarle el atributo de eternidad que Le es esencial. Ciertamente Hegel admite un inicio de la naturaleza junto con una posición panteísta. Dios, como Logos, preexistía a la naturaleza, pero se transformó completamente en ella. Hegel quita a Dios el atributo de inmutabilidad y - lo que quizá es más importante - el de perfección: a Dios le faltaría algo para lograr su plenitud. Veamos pues lo que pasa en *La evolución creadora*.

⁷¹Ibid., p. 261

⁷²MARITAIN, Jacques, *La philosophie bergsonnienne*, Pans, Rivière, 1914, pp. 149 y 177

⁷³LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991, a la palabra ‘panthéisme’ (traducción libre).

Si la visión de Bergson fuese un panteísmo, habría que identificar el impulso vital con Dios. Efectivamente *La evolución creadora* no es siempre muy clara a este respecto. Tendremos que esperar la última obra: *Las dos fuentes de la moral y de la religión* para estar seguros de que Bergson no identifica Dios con el impulso. Pero si no podemos rechazar el panteísmo a partir de su definición, quizá podemos mostrar la imposibilidad de las consecuencias del panteísmo.

Bergson, al admitir la tesis evolucionista, acepta la idea de un comienzo de la vida, y también, como lo veremos adelante, la idea de una creación de la materia. Para él, el mundo no es eterno, y si Dios se identifica con el mundo, tampoco puede ser eterno. Hubo pues una nada absoluta, una nada de Dios. Esa idea es completamente contradictoria con el pensamiento de Bergson. Una nada absoluta es impensable para él.

“La idea de la nada absoluta, entendida en el sentido de una supresión de todo, es una idea destructiva de sí misma, una pseudo-idea, una simple palabra.”⁷⁴

En efecto, cuando decimos que no hay nada, es porque no encontramos lo que esperamos. La nada es relativa a nuestra espera, es una nada subjetiva, como es subjetiva la idea de desorden: decimos de un cuarto que está en desorden porque no encontramos en él el orden que esperamos, pero tiene en realidad un cierto orden. Antes de la aparición del universo tenía que haber algo. Este algo sólo puede ser eterno y, por consiguiente, sólo puede ser Dios.

Ahora queda todavía la opción panteísta hegeliana, la de un Dios que se autoconstruye, que se transforma todo entero en naturaleza. Es de reconocer que algunas frases de Bergson parecen decirlo de manera casi textual. Bergson habla de un Dios que no es, sino que se hace.⁷⁵ O también, leamos:

“Todo sucede como si un ser indeciso y borroso que podrá llamarse como se quiera, ‘hombre’ o ‘superhombre’, hubiese intentado realizarse.”⁷⁶

⁷⁴BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op cit., p 249

⁷⁵Ibid, p. 221

⁷⁶Ibid, pp 235-236

Pero un panteísmo evolutivo es incompatible con la libertad individual, noción clave del sistema bergsoniano. Dios tiene luego que ser distinto de los individuos que ha lanzado a la existencia. Dios es para Bergson trascendente. Pero ¿qué significa entonces esa idea de un Dios que se hace? ¿Le faltaría alguna perfección a Dios? No pensamos que Bergson lo pensara. Al hablar de un Dios que se hace, él quiere subrayar el dinamismo que está en Dios: Dios no es estático, es un ser vivo, siempre actuante; y la acción no es incompatible con la perfección. Dios no tiene una naturaleza lógica, como lo han entendido Spinoza o Hegel. Dios es libre y crea a seres libres.

“Si el principio de todas las cosas existe al modo de un axioma lógico o de una definición matemática, las cosas mismas deberán salir de este principio como las aplicaciones de un axioma o las consecuencias de una definición; ni en las cosas, ni en su principio habrá ya lugar para la causa eficiente, entendida en el sentido de una libre elección.”⁷⁷

5-3 La noción de creación:

Si la visión bergsoniana de la evolución tiene alguna especificidad es su carácter creador. La evolución es creadora, porque a cada instante aparece algo que era imprevisible. Por eso es tan alejada del panteísmo donde reina la necesidad. Lo que asombra a Bergson, es la continua novedad que ofrece el espectáculo de la vida.

“Pero lo que es admirable en sí, lo que merecería provocar asombro, es la creación, sin cesar renovada, que el todo de lo real indiviso, realiza avanzando, pues ninguna complicación de orden matemático consigo misma, por muy científica que se la suponga, introducirá ni un átomo de novedad en el mundo.”⁷⁸

El ‘todo de lo real’ es una marcha hacia adelante, con creaciones sucesivas. Creación significa imprevisibilidad, novedad, libertad, quizá también belleza, como en la creación artística. Pero ¿no ha disminuido, nuestro autor, el sentido de la palabra creación? Ciertamente existen creaciones artísticas, pero en su sentido pleno, la creación se realiza

⁷⁷Ibid, p. 244

⁷⁸Ibid, p. 196

a partir de nada, es creación *ex-nihilo*. El diccionario distingue en efecto dos sentidos de la palabra.⁷⁹ En un primer sentido significa producción de una cosa cualquiera, en particular si es nueva en su forma, pero utilizando elementos preexistentes; el segundo sentido es absoluto: "si admitimos que el mundo no es eterno y que ha empezado en el tiempo, se llama creación o creación *ex-nihilo*, el hecho por el cual ha adquirido la existencia." ¿Hay en *La evolución creadora* una creación *ex-nihilo* del mundo, es decir una creación sin materia preexistente? El verdadero problema es la aparición o preexistencia de la materia. Aquí también, algunas frases de la obra dan la impresión que la materia preexiste al impulso vital.

"El impulso de vida (...) consiste en una exigencia de creación, en suma. No puede crear absolutamente, porque ante sí encuentra la materia, es decir, el movimiento inverso al suyo. Pero se agarra a esa materia, que es la necesidad misma, y tiende a introducir en ella la mayor cantidad posible de indeterminación y de libertad."⁸⁰

5-4 ¿Es posible la creación de materia?

La materia constituye un obstáculo para la corriente de conciencia que la atraviesa. Sería sin embargo erróneo deducir de ahí que la materia preexista al impulso vital.

"No me cabe duda de que esas dos existencias - materia y conciencia- derivan, además, de una fuente común (...) ni la materia, ni la conciencia se explican por sí mismas."⁸¹

¿Cómo explicar la génesis de la materia? La conciencia es, para Bergson, la realidad primera, de la cual procede la materia. El calificativo de espiritualismo es pues adaptado a la teoría de la evolución creadora. La materia sería una distensión, una relajación, un corte de la corriente de conciencia. Veamos lo que dice Bergson:

⁷⁹LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Op. cit., a la palabra 'création'.

⁸⁰BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op. cit., p. 223

⁸¹BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Op. cit., p. 23

“La materia es una relajación de lo inextenso en extenso y, por ello, de la libertad en necesidad.”⁸²

“No sería incomprensible, ni inadmisible una creación de materia, pues captamos desde dentro, vivimos en todo momento una creación de forma, y sería precisamente una creación de materia, en los casos en que la forma es pura y en que la corriente creadora se interrumpe momentáneamente.”⁸³

“Todos nuestros análisis nos muestran en la vida un esfuerzo por subir la pendiente que la materia desciende. De este modo nos dejan entrever la posibilidad, incluso la necesidad, de un proceso inverso de la materialidad, creadora de la materia por su sola interrupción.”⁸⁴

Habría dos movimientos inversos: uno de materialización, otro de espiritualización, o uno de ascenso, otro de descenso y la vida sería un *modus vivendi* entre los dos. Lo original de la visión bergsoniana es el no ver la materia como preexistente al fenómeno de la vida. Se resuelven en un mismo movimiento de tensión y distensión. La evolución sería de hecho, una cosmología ya que la materia aparecería junto con la vida.

“Es verdad que en el Universo mismo hay que distinguir (...) dos movimientos opuestos, el uno de ‘descenso’, el otro de ‘ascenso’. El primero no hace más que desenvolver un rollo ya preparado. En principio podría realizarse de una manera casi instantánea, como lo hace un resorte que se distiende. Pero el segundo que corresponde a un trabajo interior de maduración o de creación, dura esencialmente.”⁸⁵

Con esa cita tenemos la impresión que, para Bergson, la materia apareció al iniciar el movimiento vital y como de un golpe; cuando el trabajo de organización hubiera sido el de verdadera duración.

Reconocemos el carácter un poco misterioso y casi metafórico de esas explicaciones. Ciertamente la física nos ha acostumbrado a la posibilidad de una transformación de una cierta realidad en otra, en particular de un desgaste de la materia en energía. Es menos probable que ocurre lo contrario. Pero además, la conciencia es una realidad todavía más alejada de la materia que la energía.

⁸²BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Op cit., p. 196

⁸³Ibid., p. 214

⁸⁴Ibid., p. 219

⁸⁵Ibid., p. 23

6 - Conclusión:

En la primera parte de nuestro trabajo, el actuar humano apareció como un actuar esencialmente libre. En esta segunda parte se ha situado este actuar en el gran movimiento de la evolución de la vida. Apareció a la vez como paradigma y culmen de la evolución. El impulso vital, al atravesar la materia, intenta insertar en ella el máximo de indeterminación. Sólo en el hombre y en su acción se logra verdaderamente esa liberación.

Al origen de este gran movimiento de la vida, es decir, al origen del impulso vital, podemos decir que está un Ser absoluto que podemos llamar Dios, a condición de no ver en El, un ser inmanente, estático o una entidad lógica. Dios es, al contrario, un ser trascendente y un dinamismo puro. Es la fuente lejana del actuar humano.

Nos encontramos ya con los temas centrales de la próxima y última obra de Bergson: el tema de la acción o de la moral y el tema de Dios o de la religión. De antemano podemos afirmar que, por ser el hombre libre, podemos hablar legítimamente para él, de moral; y por ser Dios real, la religión no será forzosamente una invención.

Podemos ir más lejos todavía en la anticipación de los próximos temas de estudio. Dios, como origen del impulso vital, es la fuente lejana e indirecta del actuar. ¿No podría ser también una fuente cercana?, es decir: ¿no podría tener, sobre e ser humano, una acción directa que lo mueva hacia la acción? Este problema es delicado si recordamos que el actuar es libre. Esta moción deberá en consecuencia respetar la libertad. Si este contacto directo es posible corresponderá a una religión eminente, es decir a una mística o relación con el principio de la vida. El culmen de la evolución será también lo más cercano al origen.

“Por más que estén en el punto culminante de la evolución, están lo más próximos a los orígenes y nos hacen visibles el impulso que viene del fondo (...) El fuego que está en el centro de la Tierra sólo aparece en la cumbre de los volcanes.”⁸⁶

⁸⁶BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Op cit, p 35

Tercera parte

UNA MORAL IMPULSADA POR LA MISTICA

Las dos fuentes de la moral y de la religión

“Es indiscutible que en el origen de las grandes transformaciones morales se encuentra el misticismo (...)”¹

“Moral y religión resultan inseparables; no son más que una sola y misma cosa vista desde dos puntos diferentes.”²

“(...) la religión es principalmente acción (...)”³

¹BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op. cit., p. 168

²CHEVALIER, Jacques: *Conversaciones con Bergson*, Op. cit., p. 59

³BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op. cit., p. 113

En 1932 Bergson, a sus setenta y tres años, publica su última gran obra: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Desde la aparición de *La evolución creadora* han transcurrido veinticinco años. Algunos estudiosos de Bergson prefieren pasar por alto esta última obra que ven como una obra de senilidad, en ruptura con los trabajos anteriores, con un interés dudoso por las cuestiones religiosas y, sin duda, de nivel inferior. No es nuestra opinión. Si Bergson necesitó veinticinco años para dejar madurar este libro, es más bien por la importancia que acordaba a los temas tratados. Quizá *Las dos fuentes de la moral y de la religión* no presenta unos análisis tan finos y agudos como *Materia y memoria*. Tampoco tiene el gran soplo de *La evolución creadora*. Sin embargo, es una obra maestra, que corona los trabajos del filósofo, los ilumina sin cerrarlos.

En las dos primeras partes, hemos tratado de mostrar que los temas centrales de *Las dos fuentes* habían sido esbozados en las obras anteriores; esencialmente el tema de la libertad, sin la cual la moral no tendría sentido, y el tema de Dios sin el cual la religión no podría ser otra cosa sino una fábula. Estos trabajos apuntaban pues hacia una obra moral y religiosa en sentido pleno, sin que se pudiera prever exactamente sus resultados.

“(…) las conclusiones que acabamos de presentar completan natural, aunque no necesariamente, las de nuestros precedentes trabajos.”⁴

Hemos visto, al estudiar *La evolución creadora*, hasta qué punto era fácil una interpretación panteísta. Podíamos prever también una moral vitalista donde las mismas fuerzas de vida impondrían su ley y sus reglas. Ninguna de esas dos posiciones fueron adoptadas por Bergson en *Las dos fuentes*. En este sentido, la obra fue una novedad, algo imprevisible. Sin embargo, echa una luz retrospectiva sobre todo lo que ha precedido. Para aclarar esta situación con una comparación podemos decir que el niño apenas deja entrever lo que será la persona madura, pero el adulto permite reconocer lo que, en el niño, ha sido decisivo y determinante.

⁴Ibid., p. 146

Al igual que en las tres primeras obras, Bergson queda profundamente vinculado con los grandes problemas de su época. El siglo XIX fue el siglo de la psicofisiología, del materialismo, de las grandes teorías evolucionistas; fue también el siglo que vio nacer la sociología con Auguste Comte. Sus sucesores - entre ellos Durkheim y Levy-Brühl - analizando la multiplicidad de las morales y de las religiones, dieron de ellas explicaciones antropológicas. Serían meras invenciones humanas. Bergson quiere saber hasta qué punto lo son, y si realmente no tienen la menor trascendencia. Los sociólogos han arruinado la confianza en la moral y en la religión examinando sus orígenes. Investigando más de cerca esas fuentes es como Bergson devuelve esa confianza.

Finalmente, Bergson no se contenta con estudiar de manera separada moral y religión. Ve en ellas una cercanía, unos puntos de contacto. Devuelve a la religión su antiguo título de fundamento de la moral, pero en un sentido completamente renovado. Tradicionalmente se veía a Dios como el autor de la ley moral. Esa concepción ha sido fuertemente atacada por el kantismo que fundamenta la moral en la autonomía de la razón humana, haciendo del hombre el autor y el sujeto de la ley. Bergson no concibe a Dios como el autor directo de la ley sino como el principio, la fuente del dinamismo y del progreso moral de la humanidad. Es El quien mueve e inspira desde dentro hacia la acción, a algunos seres humanos privilegiados, que harán luego escuela.

Bergson no se interesa tanto por el contenido del deber en sí - le gusta decir que los hombres no lo han esperado para saber lo que tienen que hacer- sino por el análisis de las fuerzas que mueven al hombre en el acto moral, el análisis de la acción o, más bien, su génesis inmediata. Podemos actuar por mero interés personal o egoísmo. La acción empieza a ser realmente moral, cuando el motivo deja de ser el egoísmo. Dos fuerzas son capaces de ejercerse sobre la voluntad para descentrar al hombre de su 'yo': la presión social y la aspiración mística, dos fuerzas que nos proponemos estudiar en detalle.

Al estudiar los problemas morales y religiosos no queremos perder de vista la visión histórica de *La evolución creadora*, preguntándonos cómo cada una de esas

fuerzas contribuye a prolongar el impulso vital. Por otra parte, pensamos que la obra de Bergson tiene repercusiones prácticas, en particular, en materia educativa, lo que justifica un último apartado sobre la educación.

1 - Las exigencias de la vida en sociedad:

Dentro del movimiento vital, el hombre ocupa una posición privilegiada. En él, la conciencia toma posesión de sí y se libera. Quizá lo más característico del ser humano, con respecto a los demás seres vivos, es la importancia que tiene cada individuo. No basta con señalar la pertenencia a la especie humana para conocer a una persona.

“Reconocer a un hombre, consiste en distinguirlo de los otros hombres, pero reconocer a un animal es, por lo general, darse cuenta de la especie a que pertenece.”⁵

Sin embargo, la evolución de la vida no se realizó solamente en el sentido de la individuación, sino también en el sentido de la vida social.

“Lo social está en el fondo de lo vital.”⁶

Con el ser humano, la tendencia a la socialización se enfrenta con tendencias individualistas antagónicas que la ponen en peligro.

“De todos los seres que viven en sociedad, el hombre es el único que puede apartarse de la línea de conducta social cediendo a preocupaciones egoístas cuando el bien común está en peligro (...)”⁷

Al contrario, la propensión a la vida en sociedad, no encuentra ningún obstáculo en las comunidades de insectos. Todo está perfectamente regido por el instinto. Nadie reivindica derechos individuales. Frente a esta nueva situación - característica del ser

⁵Ibid., p. 102

⁶Ibid., p. 65

⁷Ibid., p. 115

humano - la naturaleza tuvo que reaccionar. Según Bergson, creó dos nuevos medios para defender la vida en sociedad: un primer nivel de moral y de religión. A este nivel, ellas no trascienden el orden natural. Son solamente reacciones de la vida frente a una situación nueva, propia de la especie humana.

1-1 Obligación y moral estática:

La primera fuerza que se ejerce sobre la voluntad, descentrándola de sí misma, es la obligación moral o el deber. A menudo ésta se expresa con prohibiciones como la de no matar, de no robar etcétera. Bergson analiza esta fuerza como una fuerza de presión, que puede obligar la voluntad a pesar suyo. El calificativo de presión sugiere la idea de una fuerza exterior al individuo, de una fuerza de coacción. Pero, en cierta medida, esta fuerza puede también experimentarse como immanente al individuo, porque el ser humano es, por esencia, un ser social.

“La sociedad (es) immanente a cada uno de sus miembros (...)”⁸

Tampoco hay que considerar que la voluntad tiene siempre dificultad para cumplir con el deber. Al contrario, el deber es a menudo natural: educar a sus hijos es un deber, es también una de las inclinaciones más naturales del ser humano. A menudo cumplimos nuestros deberes de manera automática, casi como somnámbulos. Sólo en algunos casos hay una tensión entre la voluntad individual y el deber.

La preocupación de nuestro autor es conocer no tanto el contenido del deber, como su fuente, en otras palabras, hacer su génesis. ¿Por qué el ser humano tiene una ley moral? ¿De dónde proviene ésta? ¿Tiene un origen trascendente? ¿Está inscrita por Dios mismo en la conciencia humana, como lo afirman muchas tradiciones religiosas? ¿Es una ley universal y necesaria, fruto de la sola razón, como lo piensa Kant? ¿Es una

⁸ibid, p. 2

invención humana, cuyo solo fin es la cohesión social, y que puede, en consecuencia variar según los tiempos y los lugares, como intentan demostrarlo muchos sociólogos?

Bergson, acercándose a los sociólogos, no ve en el deber una realidad de un orden muy especial, que trascienda el orden natural, o que vaya más allá de los fenómenos generales de la vida. El deber tiene un origen social, y sabemos que la tendencia a vivir en sociedad forma parte del desarrollo de la vida. La sociedad es comparable a un organismo que necesita de la cohesión de sus partes. El deber es a la sociedad lo que la necesidad es al organismo. Ciertamente la analogía de la sociedad con el organismo no es perfecta, ya que los individuos que componen una sociedad tienen una autonomía que no poseen los órganos de un ser vivo. El deber es la forma que toma la necesidad cuando se dirige a seres libres.

“(…) el sentimiento de esta necesidad, acompañado de la conciencia de poder sustraerse a ella, es precisamente lo que se llama obligación.”⁹

Pero esta tensión entre el deber y la posible sustracción al mismo, no es lo más frecuente. Habitualmente la voluntad se somete sin dificultad a la ley. Se cumple con el deber por costumbre, de manera casi instintiva, como las abejas de una colmena. La diferencia entre una sociedad de insectos y una sociedad humana es la variabilidad de la segunda. En la primera, la función y el deber de cada individuo están determinados de una vez para todas. En la segunda, sólo es necesaria una ley, una organización, pero ésta puede cambiar en el transcurso del tiempo, lo que explica la pluralidad de las morales.

“Humana o animal, una sociedad es una organización (...) Pero en una colmena o en un hormiguero el individuo está fijado en su puesto por su estructura, y la organización es relativamente invariable, mientras que la sociedad humana es de forma variable abierta a todos los progresos. Resulta, pues, que en las primeras, cada regla está impuesta por la naturaleza, es necesaria, mientras que en las otras una sola cosa es natural, la necesidad de una regla.”¹⁰

⁹Ibid., p. 4

¹⁰Ibid., p. 12

El deber forma pues parte de los fenómenos generales de la vida, sin trascenderlos. Es de orden vital y no de orden racional, como lo pensó Kant.

“(…) lo que hay en la obligación de propiamente obligatorio, no viene de la inteligencia.”¹¹

En particular, la razón no tiene, por sí sola, la capacidad de mover a la voluntad. La necesidad de coherencia lógica no hará nunca sacrificar el interés personal, en las horas de tentación. Por eso, no es necesario yuxtaponer, como lo ha hecho Kant, a la facultad de desear, una voluntad que no es otra cosa que la razón pura práctica. La autonomía de la voluntad no vale para Bergson. Este afirma, contra Sócrates, que la adhesión de la inteligencia no implica la conversión de la voluntad.

“(…) toda teoría de la obligación se vuelve inútil, además de inoperante. Inútil porque la obligación es una necesidad de la vida; inoperante porque lo más que puede hacer la hipótesis sentada, es justificar a los ojos de la inteligencia, y justificar de modo bastante incompleto, una obligación que era anterior a esta reconstrucción intelectual.”¹²

La razón de ser última del deber es la auto-conservación de la sociedad, el bienestar individual y social. En el fondo, su fin es egoísta; pero no al nivel meramente individual sino al nivel de la sociedad en su conjunto. La moral utilitarista cuyo fin es la mayor satisfacción del mayor número de personas, es una buena ejemplificación de esa idea. Podemos también ilustrarla con todos los tipos de nacionalismos que exigen a menudo muchos sacrificios por parte del individuo, para asegurar la superioridad de la nación sobre las otras naciones.

Finalmente se pueden dar algunas características de esta moral analizando su fuente. El deber, cuyo origen está constituido por las exigencias de la vida en sociedad, toma en cuenta lo que los hombres tienen en común, es decir, la parte más superficial de la persona, no la más profunda, la que está absolutamente propia a cada ser humano. Es la razón por la cual esta moral es impersonal; sus deberes idénticos para todos pueden expresarse de manera muy clara.

¹¹Ibid., p. 50

¹²Ibid., p. 51

La presión es, para Bergson, infra-intelectual. En realidad, no es nuestra razón la que nos empuja a vivir en sociedad, sino simplemente nuestra naturaleza biológica. Por otra parte, lo que busca la sociedad al organizarse es, ante todo, defenderse de las demás sociedades que la amenazan. Esta moral no excluye el odio hacia las demás comunidades humanas. Es una moral estática que da lugar a sociedades cerradas, cuya esencia es incluir a un cierto número de individuos y excluir a los demás. Encerradas sobre sí mismas o estáticas, esas sociedades cerradas buscan su propio bienestar o solamente su sobre-vivencia.

“La sociedad cerrada es aquella cuyos miembros se sostienen entre sí, indiferentes al resto de los hombres, siempre dispuestos a atacar o a defenderse y obligados a una actitud de combate.”¹³

A este primer nivel, es posible hablar de una moral vitalista, a condición de no entender este término a la manera de Nietzsche. Pues, en primera aproximación, Nietzsche no incluye en su vitalismo la dimensión social. Su moral se fundamenta en el único valor de la vida considerada como voluntad de poder, es decir, en su dimensión individual. Para Bergson, al contrario, las exigencias vitales vienen de la sociedad que impone su ley al individuo.

1-2 Función fabuladora y religión estática:

La obligación no es el único medio por el cual la naturaleza ejerce un control sobre el individuo humano, para que no busque un interés distinto del de la sociedad. La religión le permite ejercer también este control.

De los estudios de los sociólogos, Bergson retoma algunas ideas claves. Ellos han anotado cómo la religión siempre ha sido estrechamente vinculada a la vida en sociedad. En el curso de la historia, se han podido encontrar hombres sin religión, pero

¹³ Ibid, p 153

nunca sociedad sin religión.¹⁴ Por otra parte, a pesar de su carácter a menudo irracional, las religiones parecen estrechamente vinculadas a la inteligencia. Sólo donde hay inteligencia hay religión, aunque la religión bien podría ser una forma antagónica a la inteligencia.

“El ‘homo sapiens’, único ser dotado de razón, es también el único que hace depender su existencia de cosas irracionales.”¹⁵

Si profundizamos un poco más, vemos que el hombre no sólo vive en el presente, sino que tiene la capacidad de recordar el pasado y de anticipar el futuro. Tiene una cierta distancia con respecto a la vida, contrariamente al animal que sigue su instinto, completamente apegado a él. El hombre se da cuenta en particular de su finitud y de que un día morirá. Toma conciencia de la precariedad de sus empresas, lo que suscita en él un cierto temor, característico de la especie humana. La religión devuelve precisamente la confianza, que la inteligencia socava. La creencia en la inmortalidad del alma permite superar en parte el miedo a la muerte, y la creencia en la existencia de poderes protectores permite afrontar la precariedad de toda empresa.

“La religión no es tanto el temor, como una reacción contra el temor.”¹⁶

Pero, eso representa tan sólo un primer nivel de análisis, en el cual se quedaron habitualmente los sociólogos. Piensa Bergson que, si la religión es tan estrechamente vinculada a la inteligencia, no es solamente para restituir la confianza desgastada por la inteligencia; es también para luchar contra el poder de la inteligencia. En efecto, la inteligencia tiende más bien a apartar del interés común.

“(…) la sociedad exige del individuo un desinterés (…). Para mantener este desinterés no se puede contar con la reflexión. La inteligencia (…) aconseja más bien el egoísmo.”¹⁷

¹⁴Ibid., p. 55

¹⁵Ibidem

¹⁶Ibid., p. 24

¹⁷Ibid., p. 119

Para mantener la cohesión social, es necesaria una fuerza que vaya en el sentido contrario de la inteligencia.

“La inteligencia amenaza entonces romper en ciertos puntos la cohesión social, y si la sociedad debe subsistir, hace falta que en estos puntos haya un contrapeso para la inteligencia. No pudiendo ser ese contrapeso el instinto, puesto que su lugar está ocupado justamente por la inteligencia, es necesaria (...) una virtualidad de instinto.”¹⁸

Esta virtualidad de instinto, que permite la cohesión social, es justamente la religión.

“Considerada desde este primer punto de vista, la religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.”¹⁹

Tenemos la impresión de que las numerosas supersticiones, que han constituido el fondo religioso de los pueblos, son el fruto de la imaginación humana o, como lo dice Bergson, de la función fabuladora. En realidad es lo contrario. La religión, en otras palabras, la necesidad de luchar contra el carácter individualista de la inteligencia, es la razón de ser de la función fabuladora.

“Con respecto a la religión, esta facultad (la de fabular) sería efecto y no causa. Una necesidad quizá individual y en todo caso social, ha debido exigir del espíritu este género de actividad.”²⁰

La naturaleza ha creado la función fabuladora para contrarrestar el individualismo de la inteligencia. Por su función - comparable a la del instinto - y por su carácter frecuentemente irracional, Bergson considera la función fabuladora como infra-intelectual - por debajo de la inteligencia -. Añade pues algo al estudio de los sociólogos. No ve solamente en la religión una invención humana para olvidar la precariedad de la vida, sino una invención de la naturaleza misma, con vista utilitaria, para defender la vida en sociedad. Sin embargo, la verdadera dimensión de la religión, que es un intento de relacionarse con un ser absoluto, ha desaparecido.

¹⁸Ibid., p. 65

¹⁹Ibid., p. 67

²⁰Ibid., p. 59

Bergson califica este primer tipo de religión, de religión estática o también cerrada y la define como “*una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia.*”²¹

1-3 La naturaleza, fuente de lo cerrado y estático:

En el origen de la moral y de la religión estáticas está un mismo problema: defender y proteger a la sociedad, en particular luchar contra el individualismo y el egoísmo propios de la especie humana. Las dos soluciones son, en primera aproximación, independientes y paralelas.

“No es menos cierto que la moral se ha precisado aparte, que las religiones han evolucionado aparte, y que los hombres han recibido siempre de la tradición sus dioses, sin pedirles que exhiban un certificado de moralidad, ni que garanticen el orden moral.”²²

Sin embargo, las dos realidades tienen una misma fuente: la naturaleza. En efecto, según Bergson, moral y religión estáticas forman parte de los fenómenos generales de la vida. No trascienden el orden natural. La naturaleza misma, en su evolución, los suscita, para hacer frente al egoísmo y al individualismo debidos, en gran parte, al desarrollo de la inteligencia. La naturaleza es utilitaria. Vigila las formas que crea, creando, si es necesario, formas antagónicas. Su meta es permitir un cierto equilibrio entre ambas. En esta dimensión de lo estático, moral y religión no representan una ruptura con el movimiento vital de la *Evolución creadora*. El mismo impulso vital es el que las suscita por medio de mecanismos. Su acción sobre el ser humano es exterior e indirecta. Corresponde a una presión desde afuera. Notemos que esta prolongación de la *Evolución creadora* en los fenómenos morales y religiosos, no deja de suscitar algunos problemas. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Bergson parece

²¹Ibid., p. 115

²²Ibid., p. 116

aceptar un finalismo que ha rechazado en la obra anterior. Algunas expresiones dejan entrever en la naturaleza una fuerza de organización inteligente que se propone metas.

Por otra parte, si moral y religión estáticas permiten, en primera aproximación resolver un problema - el del individualismo- engendran otro tipo de dificultad. El mismo egoísmo renace al nivel superior de la pequeña sociedad, encerrándola sobre sí misma, bajo la forma del nacionalismo. El dinamismo del impulso vital se agota otra vez, se estanca en formas sociales estáticas. La evolución no puede seguir adelante. Para eso es necesario otra fuerza que abra la sociedad en lugar de cerrarla sobre sí misma; que atraiga al ser humano en lugar de ejercer una presión sobre su voluntad.

2 - El llamado interior al heroísmo:

Moral y religión estáticas, tienden a encerrar la sociedad sobre sí misma, a petrificarla en una estructura similar a la de una colmena. Hemos visto, sin embargo, que existe una diferencia entre una sociedad de abejas y una sociedad humana. En la primera, la regla está impuesta por la naturaleza. En la segunda sólo es necesaria una regla, pero ésta puede cambiar. El progreso de las sociedades humanas es pues posible, cuando, al contrario, las sociedades animales están fijadas para siempre en una estructura. Según Bergson, este progreso tiene su origen en una nueva fuerza que se ejerce sobre la voluntad y no viene, esa vez, de la sociedad.

"(...) se trata de otra moral, de otro género de obligación, que viene a superponerse a la presión social."²³

Esta nueva fuerza es la aspiración, que nos proponemos ahora estudiar.

2-1 Aspiración y moral dinámica:

²³Ibid., p. 15

No todos nuestros actos están inspirados por el egoísmo o son resultado de la presión de la sociedad. Algunos están realizados bajo el impulso interior de un llamamiento. La sociedad impide el robo, no puede exigir el don, la magnanimidad. Sin embargo, algunos seres humanos, impulsados por la generosidad, dan, sin pedir nada a cambio. Estos actos están hechos bajo un impulso interior que Bergson llama aspiración. Es *“una impulsión, una exigencia de movimiento.”*²⁴ Son propiamente actos inspirados por el amor, que exigen un esfuerzo sobre sí mismo, contrariamente a los deberes sociales que cumplimos a menudo como somnámbulos.

Naturalmente esta segunda moral no tiene deberes estrictos. Sólo el mínimo indispensable a la vida en sociedad se puede exigir de la persona. Cuando se trata de generosidad, nada estricto se puede pedir. Cada uno da según le inspira su corazón.

“Por encima de estos deberes bien precisos nos place representarnos otros más ligeros, que se superponen a ellos. Abnegación, renunciamento, espíritu de sacrificio, caridad, tales son las palabras que pronunciamos cuando pensamos en ellos.”²⁵

En lugar de formular reglas precisas, la segunda moral dibuja más bien un ideal. Por otra parte, las exigencias son diferentes para cada persona. Corresponden a la dimensión más profunda de la persona, a lo que tiene de único. La primera moral, por el contrario, sólo toma en cuenta lo más superficial, lo que es común a todos los seres humanos. La primera permite un equilibrio social con las demás personas; la segunda un equilibrio profundo consigo mismo.

“(La fórmula general de la moral que acepta hoy la humanidad) engloba dos cosas: un sistema de órdenes dictados por exigencias sociales impersonales y un conjunto de llamamientos lanzados a la conciencia de cada uno de nosotros (...)”²⁶

Aunque esos impulsos de generosidad sean estrictamente personales y no se generalizan al género humano, pueden, sin embargo, transmitirse a otras personas, por medio de la persona impulsada. Esta tiene en efecto, un poder arrastrador.

²⁴Ibid., p. 30

²⁵Ibid., p. 17

²⁶Ibid., p. 45

“¿Por qué tienen imitadores los santos, y por qué los grandes hombres de bien han arrastrado tras ellos a las multitudes? No piden nada y, sin embargo, obtienen. No tienen necesidad de exhortar; les basta existir; su existencia es una exhortación. Porque tal es el carácter de esta moral. Mientras que la obligación moral es presión o compulsión, en la moral perfecta y completa hay un llamamiento.”²⁷

Los ideales incarnados en las personas, tienen efectivamente esa capacidad de atraer, no a todos, pero a un buen número de personas. No proponen una ley, ni siquiera un ideal impersonal sino un modelo cercano. De ahí su carácter comunicativo. Los santos y los héroes han tenido siempre más repercusiones concretas en los comportamientos de los demás que cualquier ideal moral presentado en un libro.

Bergson da una descripción relativamente precisa de este impulso que mueve interiormente a la persona a salir de sí misma y a abrirse al otro. Habla de cierto tipo de emoción, no una agitación de la superficie, sino de una conmoción que viene de lo más profundo del ser.

“Una emoción es una sacudida afectiva del alma, pero hay que distinguir entre una agitación de la superficie y una conmoción de las profundidades (...) En la primera, la emoción es consecutiva a un ídea (...) Pero la otra emoción no está determinada por una representación (...) Más bien sería, con relación a los estados intelectuales que sobrevendrán, una causa y no un efecto.”²⁸

Bergson califica esta segunda clase de emoción como supra-intelectual, cuando la primera es solamente infra-intelectual. La emoción supra-intelectual está al origen de las creaciones artísticas, pero también de las creaciones morales, es decir, de los impulsos de generosidad. Esta emoción creadora se acompaña siempre de alegría, lo que contribuye a aumentar su carácter comunicativo. La alegría es un sentimiento mucho más alto que el simple placer, que acompaña el cumplimiento de la primera moral.

“El sentimiento que caracterizaría la conciencia de este conjunto de obligaciones puras, suponiéndolas cumplidas, sería un estado de bienestar individual y social comparable al que acompaña al funcionamiento normal de la vida. Se parecería al placer más que a la

²⁷Ibid., p. 16

²⁸Ibid., p. 21

alegría. En la moral de la aspiración, al contrario, está contenido implícitamente el sentimiento de un progreso. La emoción de que hablábamos es el entusiasmo de una marcha adelante - entusiasmo que hace que algunos acepten esta moral y que se propague a través de ellos por el mundo -."²⁹

Si toda moral supone un cierto renunciamiento del yo a su egoísmo para abrirse al otro, podemos hablar, en el caso de esta segunda moral, de una apertura radical a la humanidad entera. En efecto, hemos visto que en la primera moral, las renunciaciones impuestas tienen como fin el bienestar y la auto-conservación de la sociedad en su conjunto. Suponen finalmente otro tipo de egoísmo, un egoísmo nacional. Sólo cuando el alma se abre a la humanidad entera está verdaderamente exenta de egoísmo y la apertura es total. Una sociedad fundamentada en este tipo de moral es verdaderamente abierta. Es claro, para Bergson, que no se pasa progresivamente del amor de la ciudad al amor de la humanidad, es decir, de lo cerrado a lo abierto. En efecto, las fuerzas que actúan en uno y otro caso, son distintas. En el primer caso se trata de la presión y en el otro, de la aspiración.

"(...) entre la nación, por grande que sea, y la humanidad, hay toda la distancia de lo definido a lo indefinido, de lo cerrado a lo abierto."³⁰

Por último, esta segunda moral es fuente de dinamismo, cuando la primera es estática y tiende al estancamiento.

"Entre la primera moral y la segunda hay, pues, la misma diferencia que entre el reposo y el movimiento."³¹

Cada nueva moción corresponde a una creación, un brinco hacia adelante, no sólo en la vida personal, sino en la sociedad en general, a causa de la capacidad comunicativa de este impulso. Analizaremos más adelante este dinamismo, estudiando la visión bergsoniana del progreso moral.

²⁹Ibid., p. 26

³⁰Ibid., p. 15

³¹Ibid., p. 30

2-2 Misticismo y religión dinámica:

Moral y religión estáticas aparecieron como dos reacciones distintas de la naturaleza para luchar contra el individualismo, propio de la especie humana, y preservar la vida en sociedad. La situación no es la misma en lo que respecta a la moral y la religión dinámicas. Son dos realidades estrechamente unidas. Cuando Bergson habla de aspiración, añade a menudo el calificativo de mística, como si el origen de la aspiración fuese de naturaleza religiosa, o como si la mística fuese la fuente del dinamismo moral. Pero aquí se trata de un tipo muy distinto de religión y Bergson prefiere emplear el término de mística. Efectivamente, si la primera religión era el resultado de la función fabuladora y no implicaba una verdadera relación con un ser absoluto, la segunda, por el contrario, no tiene un fin utilitario y es contacto directo con el principio de la vida, en otras palabras, es mística.

Podríamos pensar que Bergson franquea aquí los límites del trabajo filosófico, y en particular, de su promesa de apoyarse únicamente en la experiencia, de hacer una metafísica positiva. No es el caso. Ciertamente, muchas afirmaciones de tipo religioso van más allá de la experiencia o del alcance de la razón; pero la mística tiene justamente la característica de ser una experiencia. Incluso sería falta de objetividad para el filósofo, rehusar examinar este tipo de experiencia. Bergson, desde sus trabajos preparatorios para la publicación de *La evolución creadora*, se interesó por los místicos, en particular por los grandes místicos españoles: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

La experiencia mística tiene características que le son propias. No es común, ni frecuente, contrariamente por ejemplo a la experiencia sensible, común a todos los seres humanos. Hay que reconocer que los verdaderos místicos son poco frecuentes.

“(…) el verdadero místico es raro.”³²

³²Ibid., p. 121

Sin embargo, han existido en el pasado, y existen hoy en día. Además esa experiencia es, en alto grado, comunicativa.

“Si la palabra de un gran místico, o de algún de sus imitadores, encuentra eco en alguno de nosotros, ¿no es porque puede haber en nosotros un místico que dormita, y que sólo espera una ocasión para despertarse?”³³

Por otra parte, podemos encontrar un acuerdo de fondo entre las grandes místicas, que sean griegas, hindúes o cristianas. Todas presentan un camino de desasimiento progresivo para llegar a un cierto estado de unión. Este acuerdo es la garantía de una cierta autenticidad de las experiencias y nos orienta a pensar que existe realmente un ser que es la fuente primera de esa experiencia. Este ser debe existir ya que es posible experimentar su acción.

Toda religión pretende ser relación con alguna realidad absoluta, pero dos peligros la asechan. El primero: que no exista esa realidad absoluta con que relacionarse; el segundo: que exista, pero que sea imposible, sin ninguna intención de relacionarse con el hombre. Así es el Dios de Aristóteles, primer motor inmóvil. Por su perfección, lo mueve todo por atracción, pero en realidad, no se relaciona con el mundo. La existencia del misticismo es al contrario la prueba que no toda religión es intento de comunicación con un ser inexistente o imposible. Debe de existir un ser absoluto que quiere comunicarse con los hombres, o por lo menos con algunos seres privilegiados. Bergson describe este contacto como una coincidencia con el esfuerzo creador.

“El misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios si no es Dios mismo.”³⁴

Lo que más llama la atención en el misticismo, no es la existencia de estados extáticos sorprendentes o de algunas revelaciones extraordinarias, que sólo son puntuales, sino más bien las repercusiones que puede tener en el ámbito práctico.

³³Ibid., p. 54

³⁴Ibid., p. 129

Todos los grandes místicos - lo hayan querido o no- fueron grandes hombres de acción. San Pablo de Tarso o Santa Teresa, por ejemplo, fueron incansables activos, emprendedores, dotados de una extraordinaria facultad de adaptación, de un discernimiento profético, de una capacidad para triunfar de las más grandes dificultades. Sus obras perduran a través de los siglos a pesar de las importantes transformaciones sociales. Este éxito sólo puede tener una explicación.

“(...) es Dios quien obra por ella (el alma); en ella la unión es total y, por consiguiente definitiva (...) es un inmenso impulso, un empuje irresistible que la arroja a las más vastas empresas.”³⁵

El místico es un alma que “*cesa de girar sobre sí misma*”³⁶, es decir, un alma purificada de su egoísmo, tan entregada a Dios que puede hacer de ella su instrumento. Dios actúa en ella.

“El alma mística quiere ser este instrumento. Elimina de su sustancia todo lo que no es bastante puro, bastante resistente y flexible para que Dios lo utilice.”³⁷

La penetración de la inteligencia es más aguda, la capacidad de acción es amplificada, aunque siempre el esfuerzo sea necesario.

“El esfuerzo, sin embargo, sigue siendo indispensable, y también la resistencia y la perseverancia, pero vienen solas, se despliegan por sí mismas en una alma a la vez actuante y ‘actuada’, cuya libertad coincide con la actividad divina.”³⁸

Los místicos, por su salida de sí mismos, por el abandono de lo que en ellos es estático, y su apertura a Dios, son pues fuente de dinamismo y de vitalidad en el mundo.

Sin embargo, es raro encontrar a un verdadero místico. Podemos, en consecuencia, preguntarnos si no se trata aquí de un fenómeno muy marginal, sin repercusiones consecuentes en el ámbito social. Ciertamente pocas personas llegan a

³⁵Ibid., p 132

³⁶Ibid., p 131

³⁷Ibidem

³⁸Ibidem

este estado de unión perfecta; pero muchos pueden participar, en una medida más o menos completa, de la experiencia de los primeros y prolongarla. La experiencia mística es, en efecto, comunicativa.

“Cuando el misticismo habla, hay en el fondo de la mayor parte de los hombres, algo que imperceptiblemente le hace eco.”³⁹

Todos los grandes místicos han tenido imitadores y discípulos. Cada uno de ellos es el primero de una legión. Nunca podemos considerarles como seres aislados, aunque quizá sean los únicos en tener una experiencia mística plena. De ahí que podemos considerar al místico como una verdadera fuente de cambio social.

Hemos mencionado que el misticismo no es propio de una religión particular. Hubo místicos en el hinduismo, en el budismo, en Grecia, en el islamismo, en el judaísmo y en el cristianismo. Pero, según Bergson, muchos de esos místicos se detuvieron a mitad del camino. No llegaron al misticismo completo, que es acción. El budismo, por ejemplo, al querer eliminar todo deseo - causa del sufrimiento - falta de confianza; no cree en la eficacia de la acción humana. Engendra una cierta pasividad. Plotino - representante de la mística griega- considera la acción como una debilitación de la contemplación, y por eso, la desprecia.

“(…) ni en Grecia, ni en la India antigua, hubo misticismo completo, ya porque el impulso fue insuficiente, ya porque fue contrariado por circunstancias materiales o por una intelectualidad demasiado estrecha (…). El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos”.⁴⁰

Bergson encuentra pues el verdadero misticismo o misticismo completo, el que es contemplación y acción, solamente en el cristianismo. Efectivamente, todos los grandes místicos cristianos han sido -a veces a pesar suyo- grandes activos, grandes reformadores de la sociedad.

³⁹Ibid., p. 122

⁴⁰Ibid., p. 129

“(…) para los grandes místicos, se trata de transformar radicalmente a la humanidad, comenzando por dar ejemplo.”⁴¹

Esa experiencia primera se cristalizó poco a poco en doctrina.

“(…) la teología ha captado precisamente una corriente que tiene su fuente en el misticismo.”⁴²

Se comunicó también a un número más amplio de personas tomando la forma de una religión.

“(…) la religión es al misticismo lo que la vulgarización es a la ciencia.”⁴³

Conviene ahora que estudiemos esa fuente de la moral y de la religión dinámicas, como hemos estudiado la fuente de la moral y de la religión estáticas.

2-3 Dios, fuente de lo abierto y dinámico:

La existencia de la experiencia mística, el acuerdo entre los grandes místicos de las diferentes religiones, y la fecundidad en el plano práctico de esas vivencias, conduce al filósofo a afirmar la existencia de un principio de esa experiencia.

“(…) si las semejanzas exteriores entre místicos cristianos pueden obedecer a una comunidad de tradición y de enseñanza, su acuerdo profundo es signo de una identidad de intuición que se explica de un modo bien simple, por la existencia real del Ser con el cual se creen en comunicación.”⁴⁴

Kant rechazaba la teología racional porque, a su objeto – Dios –, no correspondía una intuición, única garantía de su realidad. En cierta medida, tomando en cuenta la experiencia mística, Bergson supera a Kant, aunque de manera evidente la palabra ‘intuición’ no tenga el mismo sentido para los dos filósofos. Bergson la entiende en un

⁴¹Ibid., p. 136

⁴²Ibidem

⁴³Ibidem

⁴⁴Ibid., p. 141

sentido mucho más amplio. Pero, ¿es realmente la física newtoniana el único marco a través del cual el hombre pueda percibir un objeto?, como lo piensa Kant.

La experiencia mística, de hecho, no es una prueba absoluta de la existencia de Dios. Es tan sólo una '*línea de hecho*'. Pero converge con otra línea, la que proporciona la biología, y que requiere la existencia de una fuente supraconsciente del ímpetu vital y de la evolución de la vida.

Ahora, queremos investigar un poco más la naturaleza de esa fuente y de su acción. *La evolución creadora* había echado un poco de luz sobre ella. Al origen del gran movimiento de la vida había un ser libre, de naturaleza psíquica, en perpetua acción y dinamismo. La experiencia mística permite precisar la naturaleza de este ser absoluto. Esta experiencia, siendo intuición directa, tiene la gran ventaja de captar positivamente a su objeto, es decir, lo que Dios es y no lo que no es, como en la teología negativa. Si el biólogo capta a Dios como vida y fuente de vida, el místico lo capta como amor y fuente de amor.

"Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es ésa (...) El amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo."⁴⁵

La aspiración mística, en realidad, es un impulso de verdadero amor, de un amor que es total apertura. Se puede dar ese amor en el misticismo porque la fuente misma es amor. La mística es, en cierto sentido, una participación de la naturaleza de Dios. Dios ama y se comunica a seres que aman, haciendo de ellos sus instrumentos.

Intentemos describir algo de la mística - esa acción divina sobre el ser humano -. Se trata, en primer lugar, de una acción directa y personal. Ciertamente Dios es también fuente de la presión social, pero se trata de una fuente lejana, indirecta. Actúa por medio de la naturaleza, de los mecanismos que ha puesto en ella. La presión no toma en cuenta al hombre como individuo, sino como miembro de una sociedad, en otras palabras, como especie. La aspiración es, al contrario, una acción directa. La existencia de esta relación directa del principio de la vida con el individuo humano

⁴⁵Ibid., p. 144

manifiesta algo de su valor como individuo; podríamos decir de su dignidad. Esta acción directa es además respetuosa de la libertad individual. El término 'instrumento' puede ser fuente de confusión, y dejar creer que el ser humano 'actuado' o movido por Dios pierde toda autonomía. Dios no fuerza desde arriba a la voluntad; el ser humano es quien acepta libremente actuar con la fuerza y la fecundidad de Dios. Esta acción de Dios es más bien una liberación con respecto al marco estrecho de la naturaleza y de sus exigencias sociales.

Existe en realidad un verdadero salto entre Dios y su acción, y la naturaleza y su acción. Si *La evolución creadora* se prestaba a una interpretación panteísta, *Las dos fuentes* ya no la permite. Dios es la fuente de la naturaleza, pero no es la naturaleza. Para Bergson no vale el '*Deus sive natura*' de Spinoza. Las citas que apoyan esa distinción entre Dios y la naturaleza, no son escasas.

"La moral comprende así dos partes distintas, de las cuales una tiene su razón de ser en la estructura original de la sociedad humana, y la otra encuentra su explicación en el principio explicativo de esa estructura."⁴⁶

"Tal es, pues la primera mitad de la moral. La otra no entraba en el plan de la naturaleza (...)"⁴⁷

Es un poco como si la primera moral fuera obra de un 'delegado' del principio de la vida, de algún mecanismo forzosamente limitado; cuando la segunda es obra original del principio, y por lo tanto, elaborada sin limitación alguna, en toda libertad.

"Hemos encontrado que la primera (religión estática) estaba prefigurada en la naturaleza; vemos en la segunda (religión dinámica) un salto fuera de la naturaleza (...)"⁴⁸

Este salto fuera de la naturaleza no es sino un contacto directo con el impulso vital mismo, una prolongación suya.

"Su dirección (del amor místico a la humanidad), es la misma que la del impulso de la

⁴⁶Ibid., p. 28

⁴⁷Ibid., p. 29

⁴⁸Ibid., p. 127

vida; es el impulso mismo comunicado a hombres privilegiados.”⁴⁹

La experiencia mística prolonga la doctrina del impetu vital, pero con un nuevo modo de acción.

Bergson distingue moral estática y moral dinámica, religión estática y religión dinámica. Sin embargo, existe entre ambas una compenetración que permite una evolución de la moral misma. Lo dinámico se infiltra en lo estático y lo transforma. El progreso moral en consecuencia es posible, lo que justifica el siguiente estudio.

3 - El progreso moral:

3-1 Idea moderna de progreso:

Al hablar de progreso y más específicamente de progreso moral, nos encontramos con una idea clave de la modernidad. Recordemos a grandes rasgos lo que significa esa noción de progreso para comprender mejor la posición original de Bergson.

Entendemos por progreso una transformación gradual, desde un cierto estado hasta un estado mejor, en un dominio limitado o en general. Se habla por ejemplo, del progreso de la técnica, de los medios de comunicación etc... Esta noción está estrechamente vinculada en filosofía con la de historia, concepto central de los pensamientos del siglo XIX. En sí, la historia es el conocimiento de los diferentes estados realizados sucesivamente en el curso del tiempo. Hablamos de la historia de un pueblo, de una institución, de una ciencia, de una persona. Si hay un progreso en algún ámbito, podemos hablar de una historia ascendente hacia una mayor perfección. Ya Bacon, en *La nueva Atlántida*, nos presentaba la utopía de una sociedad perfecta, donde los hombres alcanzaban la felicidad por medio del desarrollo técnico. El progreso técnico era necesario y sistemáticamente bueno. Kant también tuvo algunas

⁴⁹Ibid., p. 134

intuiciones de un posible progreso moral de la humanidad. En su opúsculo *Hacia la paz perpetua* por ejemplo, piensa que la humanidad puede llegar a un estado de paz permanente. Pero es sobre todo en el siglo XIX, cuando las ideas de historia y de progreso toman toda su amplitud. Hegel hace de ellas el centro de su filosofía. La dialéctica es el motor de una historia necesariamente progresiva y ascendente. Marx ve el advenimiento del socialismo como el culmen de la historia movida por la lucha de las clases. Este culmen será, para Nietzsche, la llegada del superhombre; y para Comte, la de la sociedad positivista. La aparición de la teoría evolucionista, por su parte, extiende la noción de historia al plano de los seres vivos. En esta misma línea Spencer considera la evolución del universo como un progreso necesario que abarca el progreso moral del ser humano hacia una felicidad completa.

Ahora bien, es necesario mencionar algunas posibles confusiones alrededor de esta noción de progreso. El progreso supone un mejoramiento, una ascensión global con posibles regresiones parciales; de ninguna manera requiere la necesidad, aunque algunos autores como Hegel y Marx hayan unido la noción de progreso y la de necesidad. En efecto, si admitimos la existencia de seres libres, es casi imposible pensar en un progreso necesario.

Por otra parte, es indispensable distinguir entre los diferentes progresos; en particular entre el progreso técnico y el progreso moral. Bacon estaba convencido que iban de la mano. El siglo XX perdió definitivamente esta ilusión. Con la utilización de las primeras bombas atómicas, se tomó conciencia clara que progreso técnico y progreso moral eran independientes y que un progreso técnico puede ir de la mano con un regreso moral. Veamos pues cuál es la posición de Bergson.

3-2 La idea bergsoniana de progreso moral:

La evolución creadora nos ha sumergido ya en una visión histórica del universo muy original. El impulso vital, al atravesar la materia que le opone resistencia, provoca

su organización en formas cada vez más elaboradas, más autónomas y más libres. El hombre es el culmen de esta evolución. Corresponde a la verdadera liberación del impulso vital.

“El esfuerzo creador no atraviesa con éxito más que la línea de evolución que conduce al hombre. Al atravesar en esta línea la materia, la conciencia toma, como en un molde, la forma de la inteligencia constructora. Y la invención, que implica reflexión, se desarrolla en libertad.”⁵⁰

Podemos hablar de un verdadero progreso biológico pero este progreso no es necesario. Tanto la necesidad como la finalidad son incapaces, según Bergson, de dar cuenta de este fenómeno. En efecto, el impulso vital, por ser de naturaleza consciente, tiene un desarrollo absolutamente imprevisible. Tiende, sin embargo, a una liberación progresiva de su potencial, la que sólo se logra plenamente en el hombre.

Ahora bien, este progreso vital parece prolongarse en un progreso moral. Pero allí es necesario dar más precisión, ya que la continuidad no es absoluta. Existe también una ruptura entre los dos tipos de progresos. La naturaleza sólo logra crear la moral estática, en otras palabras, limitar el individualismo para permitir la vida en pequeñas sociedades cerradas sobre sí mismas. Pero el impulso parece estancarse en esas sociedades cerradas, cuyo único fin es asegurar su propia sobrevivencia. En esta situación, el progreso moral corresponde a una apertura a la humanidad entera. Pero no podemos considerar esta apertura como fruto de la evolución de la sola naturaleza. Sólo Dios puede suscitar en algunas almas privilegiadas esa total apertura.

“(…) solamente a través de Dios, en Dios, es como la religión invita al hombre a amar al género humano.”⁵¹

Signo de este progreso es la alegría que lo acompaña.

“En la moral de la aspiración (...) está contenido implícitamente el sentimiento de un progreso. La emoción de que hablábamos es el entusiasmo de una marcha adelante (...).”⁵²

⁵⁰Ibid, p 119

⁵¹Ibid, p 15

⁵² Ibid., p. 26

Por su esencia misma, esta segunda moral es dinámica, es decir, abierta a un progreso. Ciertamente podemos hablar de una continuación del impulso vital, pero el medio es nuevo. Es la mística.

Sin embargo, cuando se habla de progreso moral, no se alude habitualmente a la aparición de algunas personalidades moralmente sobresalientes, sino a la transformación moral de una sociedad entera, o por lo menos, de una mayoría de sus miembros. La mística tiene, al contrario, un carácter propiamente individual. Sin embargo, el progreso moral es posible gracias al carácter comunicativo de la experiencia mística.

“Cuando el misticismo habla, hay en el fondo de la mayor parte de los hombres algo que imperceptiblemente le hace eco.”⁵³

Todos los grandes místicos tienen - lo decíamos anteriormente - imitadores y discípulos y, por este medio arrastran tras sí parte de la humanidad.

“(...) son las almas místicas las que han arrastrado y arrastran aún en su movimiento a las sociedades civilizadas.”⁵⁴

Por este medio, la moral dinámica se incorpora poco a poco a la moral estática, haciéndola evolucionar y tomando su forma imperativa. Los límites entre las dos morales se hacen luego más borrosos, sin que se pueda ignorar sus orígenes distintos. Cada progreso es una verdadera creación, algo imprevisible que hubiera podido no ser.

“Es un salto adelante que no se ejecuta más que cuando la sociedad se ha decidido a intentar una experiencia; para ello es necesario que se haya dejado convencer, o al menos conmover, y la conmoción siempre la produce alguien.”⁵⁵

⁵³Ibid., p 122

⁵⁴Ibid., p 45

⁵⁵Ibid., p 39

Cada creación abre la sociedad y ésta se vuelve a cerrar luego hasta la próxima creación. Lo que contribuye a la confusión de las dos morales es la proyección de ambas al nivel intelectual. En efecto, una es infra-intelectual y la otra supra-intelectual, en lo que respecta a sus orígenes. Pero las dos pueden tomar la forma de una doctrina intelectual.

“Las dos fuerzas, que se ejercen en regiones diferentes del alma, se proyectan sobre el plan intermedio, que es el de la inteligencia. En adelante serán reemplazadas por sus proyecciones, las cuales se entremezclan y se compenetran, y de ello resulta una transposición de las órdenes y de los llamamientos en términos de razón pura.”⁵⁶

¿Cómo analiza pues Bergson el progreso moral de la humanidad? Ve dos momentos importantes: el profetismo en Israel y luego el cristianismo, cada uno teniendo su aportación propia.

“Para salvar el espacio entre el pensamiento y la acción hacia falta un impulso (que falló a las otras corrientes). Encontramos este impulso en los profetas: tuvieron la pasión de la justicia (...) y el cristianismo, que fue la continuación del judaísmo, debió en gran parte a los profetas judíos su misticismo activo, capaz de marchar a la conquista del mundo.”⁵⁷

Junto con la aparición de las primeras sociedades, había surgido un primer concepto de justicia, limitado esencialmente a una concepción utilitaria. El profetismo supo integrar a esa noción la afirmación del derecho inviolable de la persona. Todos los grandes profetas proclamaron que no se podía tocar a una vida inocente por el bien general de la humanidad. Con el cristianismo y su concepto de caridad fue posible una sociedad universal, abierta a todos. Para Bergson, no cabe duda que ahí están las verdaderas raíces de los Derechos Humanos, y del tema de la Revolución Francesa: ‘Libertad, Fraternidad, Igualdad.’

“Hubo que esperar hasta el cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, llegara a ser operante.”⁵⁸

⁵⁶Ibid., p 45

⁵⁷Ibid., p 137

⁵⁸Ibid., p 41

Las ideas modernas de democracia o de Sociedad de las Naciones son, de hecho, muy alejadas de un estado de naturaleza; son más bien el resultado de un progreso moral imprevisible.

3-3 Proyección hacia el futuro:

Puede parecer curioso que Bergson hable del porvenir de nuestras sociedades, si este porvenir es imprevisible y resultado de la actuación de las libertades individuales. Su visión de la historia, en efecto, no se puede comparar con las de Hegel o de Marx o de Comte, en las cuales el futuro de la sociedad está ya fijado por leyes absolutas

“No creemos en la fatalidad de la historia (...). No hay, pues, ley histórica ineluctable.”⁵⁹

Ciertamente Bergson no preve el porvenir; sólo intenta emitir algunas sugerencias para que éste no sea un estancamiento, y que siga adelante la marcha de la humanidad.

Sin embargo, nuestro autor habla de una ‘ley de doble frenesí’ que caracteriza la vida psicológica y social. De ninguna manera se trata de una ley que permita determinar el fin de la historia, sino más bien de una ley de funcionamiento, propia del mundo social. Las tendencias vitales se desarrollan en forma de haz, creando direcciones divergentes. No pasa lo mismo con la vida social.

“(En la vida psicológica y social) las tendencias que se han constituidas por disociación evolucionan en el mismo individuo o en la misma sociedad y, por lo general, no pueden desarrollarse más que sucesivamente. Si son dos, como ocurre por lo común, la adhesión recaerá por lo pronto en una de ella y con ella se irá más o menos lejos, generalmente, lo más lejos posible; después, con lo que se haya ganado en el curso de esta evolución, se volverá a buscar la tendencia que se ha dejado atrás.”⁶⁰

Este movimiento de péndulo es muy visible en la historia de la filosofía. Al teocentrismo medieval sucedió el antropocentrismo moderno. Al racionalismo moderno sucede el

⁵⁹Ibid., p. 169

⁶⁰Ibid., p. 170

irracionalismo postmoderno. Bergson habla de frenesí porque cada tendencia está generalmente llevada hasta el extremo.

“Hay que emplearse a fondo en una de las direcciones para saber lo que puede dar de sí; cuando no se pueda avanzar más, se volverá, con todo lo adquirido, a lanzarse en la dirección olvidada o abandonada.”⁶¹

Ahora bien, ¿cuál fue la última tendencia que se desarrolló de manera frenética en nuestras sociedades? Sin duda alguna la tendencia al desarrollo técnico y a la búsqueda de bienestar.

“La necesidad siempre creciente de bienestar, la sed de diversión, el gusto desenfrenado de lujo, todo eso que tanta inquietud nos inspira por el porvenir de la humanidad, ya que ésta parece encontrar en ello sólidas satisfacciones, se nos aparecerá como un balón inchado furiosamente de aire y que se desinflará de un golpe.”⁶²

Ciertamente, la técnica ha traído grandes bienes y ha permitido satisfacer necesidades reales, pero no siempre se ha procedido de manera lógica. En lugar de intentar asegurar la satisfacción de las grandes necesidades de la mayoría, se intentó a menudo crear necesidades artificiales.

“Sería necesario que la humanidad emprendiera la simplificación de su existencia con igual frenesí que ha puesto en complicarla.”⁶³

Esta simplificación de la existencia debe ir de la mano con una espiritualización, con un “*suplemento de alma*”, dice Bergson.

En efecto, el desarrollo de la mecánica se puede comparar con un aumento del cuerpo de la humanidad, ya que el instrumento aumenta el poder de acción propio del cuerpo. Hoy en día, con el crecimiento extraordinario de los medios de comunicación podemos considerar que el ser humano tiene un poder de acción que se extiende al planeta entero.

⁶¹ibid., p. 171

⁶²ibid., p. 175

⁶³ibid., p. 177

“Ahora bien, en este cuerpo desmesuradamente agrandado, el alma sigue siendo hoy lo que era, demasiado pequeña para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo (...) Harían falta nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez moral (...) La mística llama a la mecánica. Agreguemos que el cuerpo agrandado espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigirá una mística.”⁶⁴

Hoy, cincuenta años después de la aparición de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la ciencia sigue aumentando su campo de poder y, más que nunca, las palabras de Bergson tienen su vigencia. El sentido moral debería crecer al mismo ritmo que los adelantos científicos, sobre todo cuando ya no se trata de inventar máquinas, sino de trabajar con la vida y la vida humana. Según Bergson, sola la mística es capaz de infundir en el ser humano esa sensibilidad ética.

4 - La educación:

La obra moral de Bergson tiene algunas proyecciones educativas y nos parece interesante mencionarlas al terminar este último capítulo. De hecho, es normal que vayan de la mano la preocupación por la moral y el interés por la educación, sino la primera quedaría como palabra muerta. El porvenir de nuestras sociedades en efecto, depende en gran parte de la educación que se les da a los hombres y a los pueblos. Y esta tarea debería ser una de nuestras primeras preocupaciones.

4-1 El fin de la educación:

¿Cuál es, en primer lugar, el fin de la educación? Se trata evidentemente de formar al niño, al joven, al adulto para que tenga una humanidad plena, que no le falte una dimensión esencial de su personalidad. Existen muchas maneras de analizar las distintas dimensiones del hombre. Algunos toman, por ejemplo, el camino del análisis de las

⁶⁴Ibid., p. 179

facultades: inteligencia, voluntad etc. Generalmente Bergson no procede así. Habla más bien de una dimensión superficial de la persona y de una dimensión más profunda.

“Si nuestra conciencia, trabajando en las profundidades del ser, nos revela, a medida que descendemos, una personalidad cada vez más original, incomparable con las otras y desde luego inexpresable, en cambio, por nuestra superficie, estamos en relación de continuidad con las demás personas, semejantes a ellas, unidos a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca.”⁶⁵

Educar es, en consecuencia, permitir al hombre que logre el equilibrio social con las demás personas y el equilibrio consigo mismo en la profundidad de un ser único e irrepetible. El primer equilibrio - equilibrio social - es simplemente natural; el segundo va más allá de la simple naturaleza. Para Bergson, este equilibrio de la persona consigo mismo es, de hecho, un equilibrio con Dios, una coincidencia con El, una cierta divinización. Así podemos entender las últimas frases de *Las dos fuentes*.

“La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene la suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si, por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar, además, el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.”⁶⁶

Educar es, en consecuencia, formar en el ser humano lo que en él es natural - en particular la dimensión social- y también lo sobrenatural, es decir, en palabras de Bergson, hacer de él un dios.

4-2 Necesidad de la educación:

Podemos invocar dos razones por las cuales la educación es necesaria. Primero, porque el ser humano es libre e inteligente. Lo que hace su grandeza se puede convertir en él en egoísmo. Educar es imprimir en el ser humano costumbres de vida en sociedad. La educación es también necesaria porque la herencia no tiene la virtud de transmitir lo

⁶⁵Ibid., p. 4

⁶⁶Ibid, p. 183

moral e intelectual adquiridos. Es una característica del progreso social que lo distingue del progreso biológico. En la evolución de la vida los cambios genéticos operados sobre el germen se transmiten de una generación a otra; pero lo que se adquiere por el esfuerzo - la moral pertenece a esa categoría - no pasa automáticamente de una generación a otra. Es una de las principales críticas a la teoría de Lamarck. El progreso moral depende luego de la capacidad que tiene cada generación, por medio de la educación, de transmitir sus adquisiciones. De ahí viene su fragilidad.

“Donde realmente se depositan las adquisiciones morales es en las costumbres, en las instituciones, en el propio lenguaje. Tales adquisiciones se comunican luego por una educación de todos los instantes, y así pasan de generación a generación hábitos que se acaban por creer hereditarios (...) Si se eliminase del hombre actual lo que en él ha depositado una educación de todos los instantes, se le encontraría idéntico, o casi idéntico, a sus antepasados más remotos.”⁶⁷

4-3 Las dimensiones de la educación:

Los errores que puede cometer el educador son numerosos. Uno de ellos es pensar que basta con formar la inteligencia. Ciertamente no se puede pasar por alto la formación de la inteligencia, pero no se debe descuidar la formación de la voluntad.

“Lo que es simple para nuestro entendimiento, no lo es necesariamente para nuestra voluntad.”⁶⁸

Es una de las principales críticas que hace Bergson a la moral kantiana. Kant, en efecto, asimila la voluntad - que distingue de la facultad de desear - a la razón pura práctica, dando a la razón un carácter motor. Bergson no cree que la pura razón o la mera lógica tengan un carácter motor.

“Pero del hecho de que la ciencia deba respetar la lógica de las cosas y la lógica en general si quiere obtener resultados en sus investigaciones (...) no se puede deducir la obligación para nosotros de ajustar siempre nuestra conducta a la lógica.”⁶⁹

⁶⁷Ibid, p. 156-157

⁶⁸Ibid., p. 27

Los argumentos racionales no tienen en sí la capacidad de hacer callar el egoísmo, si éste es fuerte. Por eso es necesario añadir a la formación de la conciencia, la de la voluntad.

Ahora bien, existen dos maneras de formar la voluntad.

“¿Cómo se influirá sobre la voluntad? Dos caminos se abren al educador. Uno es el del adiestramiento, tomando la palabra en su sentido más elevado; otro el del misticismo, tomando aquí este término por el contrario, en su significación más modesta. Por el primer método se inculca una moral compuesta de hábitos impersonales; por el segundo se obtiene la imitación de una persona, y aun una unión espiritual, una coincidencia más o menos completa con ella.”⁷⁰

En efecto, de manera más o menos autoritaria se puede inculcar hábitos. La obligación viene luego de fuera. Es una presión ejercida por los padres o educadores, el recuerdo del fruto prohibido al cual hace alusión Bergson al iniciar su obra. Aunque se desprecie a veces esa manera de educar, no podemos negar su importancia y su necesidad. La adquisición de hábitos es indispensable a la vida en sociedad. Pero es tan sólo la primera vertiente de la educación; la segunda es el misticismo. Supone el despertar de la aspiración. Esta no deja de ser una obligación; pero esa vez surge de la profundidad del ser. Sin duda alguna, se trata de la mejor manera de educar ya que el acto moral surge de una necesidad personal. Ya es mucho cuando el maestro logra obligar a los alumnos a cumplir con sus tareas; pero es mucho mejor si se logra despertar en ellos la curiosidad y el interés por el estudio.

“Creo que es una cosa vana querer enseñar la moral práctica. Lo esencial es elevar el alma, colocarla a un nivel en el que sea capaz de encontrar por sí misma la solución.”⁷¹

Al analizar la aspiración hemos visto que su fuente es el principio mismo de la vida: Dios; pero que éste podía valerse de intermediarios humanos. Los educadores,

⁶⁹Ibid., p. 46

⁷⁰Ibid., p. 52

⁷¹CHEVALIER, Jacques, *Conversaciones con Bergson*, Op. cit., p. 301

para Bergson, deberían ser esos intermediarios que vivifican el adiestramiento con el amor; que enseñan el deber, encarnando la moral en su propia persona.

“(…) para los grandes místicos, se trata de transformar radicalmente a la humanidad comenzando por dar ejemplo.”⁷²

En efecto, lo mínimo en moral se puede exigir por presión, quizá con amenazas; no pasa lo mismo con el heroísmo. Un ideal, sólo presentado, no tiene mucha fuerza arrastradora. Fue el caso del estoicismo. Un ideal vivido, al contrario, puede tener muchas más repercusiones concretas. No hay verdaderos educadores que no den ejemplo y no sean modelos.

4-4 Sugerencias prácticas:

Después de dar esos grandes principios educativos, Bergson propone también algunas sugerencias concretas y prácticas que no faltan de interés. Hemos dicho que el progreso moral consistía, en gran parte, en la apertura de la persona a la humanidad entera. Muchos están encerrados en nacionalismos, en otras palabras, en un individualismo al nivel nacional. Este nacionalismo se nutre a menudo de ignorancia. Luchar contra esta ignorancia, será en consecuencia, una de las maneras más eficaces de luchar contra el nacionalismo.

“El que conoce a fondo la lengua y la literatura de un pueblo no puede ser completamente su enemigo. Se deberá tener esto en cuenta cuando se pide a la educación que se prepare una inteligencia entre las naciones. El dominio de una lengua extranjera, al hacer posible una impregnación del espíritu por la literatura y la civilización correspondientes, puede hacer caer de un solo golpe la prevención querida por la naturaleza contra el extranjero en general.”⁷³

Después de la muerte de Bergson y al finalizar la segunda guerra mundial, se intentó utilizar este método para una reconciliación entre dos pueblos enemigos: Francia y

⁷²BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op. cit., p. 136

⁷³Ibid., p. 165

Alemania. Se favorecieron los intercambios económicos y culturales. Podemos afirmar que el éxito fue casi total.

El segundo consejo práctico es el de no intentar una transformación radical y súbita de la sociedad sino el comunicar el impulso a un pequeño número de personas capaces de acogerlo en su pureza.

“Consistía en no esperar, para el impulso místico una propagación general inmediata, evidentemente imposible, sino en comunicarla, aunque ya debilitada, a un pequeño número de privilegiados que formasen unidos una sociedad espiritual: las sociedades de este género podrían enjambrar (...) así se conservaría, se continuaría el impulso, hasta el día en que un cambio profundo de las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza permitiera, del lado espiritual, una transformación radical.”⁷⁴

Fue el método adoptado por todas las órdenes o congregaciones religiosas. Es particularmente claro en lo que atañe a la salud o a la educación. Unos pocos tuvieron la intuición, nacida de la caridad, que todo enfermo tenía derecho a una atención médica y todo niño a una educación. Crearon luego órdenes para dedicarse a esa tarea, aunque sus recursos no les hayan siempre permitido atender a todos. Poco a poco esas ideas maduraron en las conciencias, hasta que los Estados reconocieron esa tarea de la salud y de la educación como obligaciones suyas. Sin embargo era imposible transformar de un golpe la sociedad sin esa larga maduración.

5 - Conclusión:

Al concluir este capítulo nos parece bueno volver a explicar un poco su título: ‘Una moral impulsada por la mística’, lo que equivale a volver a poner a Dios como fundamento de la moral. Bergson regresa, en efecto, a una concepción tradicional de la moral, pero de una manera renovada. Dios no es el autor directo de una ley inmutable, sino el que impulsa a algunos hombres a abrirse radicalmente a la humanidad; y, por

⁷⁴Ibid, p 134

medio de su influencia, a cambiar poco a poco los comportamientos y las reglas de la sociedad.

Dios es, de hecho, la causa o fuente última de toda moral, presión o aspiración. Así hay que entender la frase: "*Toda moral, presión o aspiración, es de origen biológico.*"⁷⁵ y no en el sentido de un vitalismo donde la moral no trascendería el orden natural. Pero los modos de proceder de Dios son distintos en uno y otro caso. En el caso de la presión, Dios es fuente indirecta, como autor de la naturaleza. Se vale de mecanismos para controlar la libertad humana y su posible individualismo, por la fuerza si es necesario. En el caso de la aspiración, Dios es fuente directa. No se vale de mecanismos, no fuerza la voluntad, sino que suscita su adhesión libre. La acción humana ya no es una acción hecha bajo el control lejano de Dios sino una verdadera acción divina, de ahí su fecundidad para transformar el contenido positivo de la ley moral.

La posibilidad de esta acción directa de Dios comprobada en los grandes místicos, permite afirmar que la aparición del ser humano ha introducido una cierta ruptura en el orden de la naturaleza. No sólo el hombre es el ser más evolucionado, sino que es el único cuya acción puede, sin intermediarios y de manera directa, continuar la acción divina. Esa posibilidad libremente aceptada hace toda la dignidad del ser humano, hace de él un dios, según el término de Bergson.

"A ella (la humanidad) preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar, además, el esfuerzo necesario, para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses."⁷⁶

⁷⁵Ibid, p 54

⁷⁶Ibid., p. 183

A lo largo de nuestro estudio cronológico de la obra de Bergson, hemos intentado poner en evidencia el carácter central de la preocupación moral y religiosa, de manera especial a través del tema de la acción. La adopción del método histórico que ha requerido no perder de vista el conjunto del proyecto bergsonian, no nos permitió dar una síntesis bien estructurada de su teoría del actuar humano. Esa teoría apareció más bien como diseminada a lo largo de todo el estudio. Es la razón por la cual nos parece conveniente dar, en conclusión, una pequeña síntesis de las distintas facetas del pensamiento de Bergson acerca del actuar, dispensándonos esa vez de seguir la cronología de las obras.

1 - La acción como principio de la evolución creadora:

Antes de estudiar el actuar en sí mismo, es necesario ubicarlo en la perspectiva cosmológica propia de Bergson, es decir, en la gran perspectiva de la evolución creadora. En efecto, el tema del actuar rebasa los límites del ser humano, en primer lugar en razón de su origen: ciertamente el hombre puede ser considerado como fuente de su actuar, sin embargo, no se ha dado a sí mismo el ser que le permite actuar. Hacer la génesis del actuar humano es pues, por ende, hacer la génesis del ser humano. En segundo lugar debemos mencionar que Bergson utiliza el término acción en un sentido muy amplio: aunque la acción encuentre en el hombre su máxima expresión, ésta no es exclusiva del ser humano. El diccionario Lalande al término 'acción' da la definición siguiente:

“Operación de un ser considerada como producida por este mismo ser y no por una causa exterior (...) Más específicamente es la ejecución de una volición (...) La palabra acción toma su sentido filosófico del término actuar (*agere*) que se relaciona por un lado, al sentimiento interior del esfuerzo y de la voluntad y, por otro, a los movimientos exteriores que son su manifestación.”²

²LALANDE, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Op cit, al término 'ACTION', Traducción libre.

Vemos pues que, en sentido pleno, sólo un ser con voluntad es capaz de actuar. En efecto, no decimos que una piedra actúa. Sin embargo, Bergson utiliza también la palabra acción para seres considerados tradicionalmente sin voluntad, como las plantas o los animales, porque por sus movimientos, manifiestan exteriormente un dinamismo interno. Bergson atribuye este dinamismo a un cierto grado de conciencia y, podríamos decir, a un embrión de voluntad.

Si estudiamos con un poco de atención la obra de Bergson, vemos aparecer la acción como el punto focal de toda la evolución creadora. La fuente de la vida es esencialmente acción y dinamismo. Tiende a producir seres capaces de actuar con una autonomía siempre mayor. Este gran movimiento encuentra su apogeo en el ser humano cuya acción es fundamentalmente libre.

1.1 La fuente de la evolución creadora es esencialmente acción:

Si retomamos la definición del principio de la vida, fuente del impulso vital, vemos que no tiene nada de estático o ensimismado. Es, por el contrario, puro dinamismo, incesante surgimiento y producción continua.

“Si, por todas partes, se realiza la misma especie de acción, bien sea que se haga o que se intente deshacerse, expreso simplemente esta probable similitud cuando hablo de un centro del cual brotarán los mundos como los cohetes de un inmenso ramillete – con tal, sin embargo, que no se considere ese centro como una cosa, sino como una continuidad de surgimiento -. Así definido, Dios no es algo completamente hecho, es vida incesante, acción, libertad.”³

La esencia del principio de la vida es pues la acción, y Bergson podría retomar a su cuenta la famosa frase del *Fausto* de Goethe: “*En el principio era la acción*”. A primera vista, podríamos también acercar esa definición de Dios al acto puro de Aristóteles. Sin embargo este acercamiento sería impropio. El acto puro es el ser sin mezcla de potencia, y por consiguiente sin movimiento alguno, ya que sólo un ser puede moverse si está compuesto de acto y potencia. Por el contrario, el acto puro es el primer motor inmóvil

³BERGSON, Henri: *La evolución creadora*, Op. cit, p. 221

que atrae todo a sí sin moverse. Es el pensamiento que se piensa a sí mismo en un ensimismamiento absoluto. Nada más alejado de la concepción bergsoniana del principio de la vida, en perpetua obra de creación y siempre volcado hacia fuera.

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Bergson precisa su posición frente a la de Aristóteles, apoyándose en la experiencia mística, es decir, en la posibilidad de una relación entre Dios y el ser humano. De hecho, el entrar en relación puede ser considerado como una acción eminente.

“Sin entrar aquí en un examen profundo de la concepción aristotélica de la divinidad, digamos simplemente que a nuestro parecer, plantea una doble cuestión. 1° ¿Por qué ha establecido Aristóteles como primer principio un Motor inmóvil, Pensamiento que se piensa a sí mismo, encerrado en sí mismo, y que no obra sino por la atracción de su perfección? 2° ¿Por qué, habiendo establecido este principio lo ha llamado Dios? (...) Todo eso es de fabricación humana.”⁴

Aristóteles tenía una concepción estática de Dios, por concebirlo como fin y polo de atracción del cosmos, y no como principio creador del mismo. Para Bergson el principio de la vida es acción, porque es un principio creador. Crear es producir algo distinto de sí y es también una acción eminente.

“La creación de un mundo es un acto libre.”⁵

Siendo acción la esencia de Dios, es imposible pensar que su obra - la creación - haya sido de un momento. Para Bergson, Dios no es un ser que actuó en un momento dado, creando seres para luego abandonarlos a sus propias leyes, sino que actúa siempre. Su obra es creación continua, o evolución creadora.

“El misterio que flota sobre la existencia del Universo proviene, en gran parte, de que, o bien queremos que su génesis haya tenido lugar de una sola vez, o bien que la materia sea eterna. Tanto si se habla de creación, como si se da una materia increada, en ambos casos se acusa a la totalidad del Universo (...) el Universo no está hecho, sino que se hace sin cesar.”⁶

⁴BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op. cit., p. 138

⁵BERGSON, Henri: *La evolución creadora*, Op. cit., p. 220

⁶ibid., pp. 214-215

Ahora bien, entre el sujeto que actúa y su obra existe una cierta semejanza, porque el sujeto transmite algo de su ser a su obra. Esa semejanza tiene pues que caracterizar la relación que existe entre el principio de la vida y los seres vivos. En efecto, los seres vivos son esencialmente centros de acción.

1-2 La evolución creadora no produce cosas sino acciones:

La vida en su conjunto es un gran dinamismo al igual que su principio. Es río, devenir, corriente de conciencia que atraviesa la materia. Considerada en sí misma es una acción continua.

“(La vida) es una creación que se prosigue sin término en virtud de un movimiento inicial.”⁷

“Considerada en lo que es su propia esencia, es decir, como una transición de especie a especie, la vida es una acción siempre creciente.”⁸

“La vida es ante todo una tendencia a actuar sobre la materia bruta.”⁹

Pero no sólo la vida en su conjunto, puede ser considerada como una acción, sino que cada ser vivo, producido por su evolución, es también acción.

“En realidad, un ser vivo es un centro de acción. Representa una determinada cantidad de contingencia que se introduce en el mundo, es decir una determinada cantidad de acción posible.”¹⁰

Ciertamente la amplitud de acción de una planta es muy limitada, al igual que su grado de conciencia. Tiene sin embargo, la capacidad de transformar la materia mineral en materia orgánica, transformación impensable para la materia inerte, y esa transformación puede ser considerada como una acción, si entendemos acción en un sentido amplio. Se franquea un nuevo umbral con el animal. En efecto, éste no sólo tiene la capacidad de transformar la materia orgánica, sino que tiene también la

⁷Ibid., p. 102

⁸Ibid., p. 122

⁹Ibid., p. 95

¹⁰Ibid., p. 232

capacidad de moverse, es decir, de acumular energía para gastarla en acciones cada vez más libres. En el animal el grado de conciencia parece íntimamente vinculado a la capacidad de acción, en particular a la amplitud de libertad del actuar.

“Lo que constituye la animalidad es la facultad de utilizar un mecanismo disparador que convierta en acciones ‘explosivas’ la mayor cantidad posible de energía potencial acumulada (...) en el animal todo converge hacia la acción.”¹¹

En la metafísica bergsoniana todo es dinamismo, movimiento y acción. Esa metafísica aparece muy cercana a la de Heráclito, y muy alejada a la metafísica del ser inmóvil de Parménides.

“No hay cosas, sólo hay acciones.”¹²

Esa tendencia hacia la acción libre que se desarrolla a lo largo de la evolución encuentra naturalmente su apogeo en el ser humano, que presenta el mayor grado de libertad.

1-3 El actuar humano como creación, apogeo de la evolución:

Aunque Bergson rehuse todo finalismo, considerándolo como una cierta forma de determinismo, podemos afirmar, sin serle infiel, que el ser humano constituye el apogeo del movimiento vital, como si todo estuviera orientado hacia él.

“(...) es el hombre lo que constituye la razón de ser de la vida en nuestro planeta.”¹³

Toda la evolución creadora se puede comparar a una inmenso ejército en movimiento, cuya primera fila está constituida por el ser humano.

“El animal se apoya en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno

¹¹Íbid, p. 115

¹²Íbid, p. 221

¹³BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op. cit., p. 146

de nosotros, delante y detrás de nosotros, en una carga arrolladora, capaz de derribar todas las resistencias y de franquear muchos obstáculos, quizá incluso la muerte.”¹⁴

En el curso de la historia, los filósofos quisieron caracterizar al hombre con algún rasgo específico. Para Aristóteles el hombre es ‘*animal racional*’ o ‘*animal político*’: subraya así su capacidad específica de razonar y de vivir en sociedad. Descartes ve la palabra como signo de esa capacidad de pensar: “*Los animales no piensan porque no hablan.*” Marx, con su orientación materialista, prefiere insistir sobre la capacidad que tiene el ser humano de fabricar instrumentos.

“Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida.”¹⁵

Los existencialistas insisten sobre la libertad de la persona humana, afirmando que el hombre no tiene esencia, es decir, no está encerrado en una naturaleza predeterminada, sino que existe. Bergson, por su parte, no deja de lado ningún de esos aspectos: la conciencia, la inteligencia, la libertad, la vida en sociedad, la capacidad de fabricar; sin embargo, en el ser humano, todo le parece orientado hacia la acción, y más específicamente hacia la acción libre y creadora.

“La conciencia responde exactamente al poder de elección de que dispone el ser vivo; es coextensiva con la franja de acción posible que rodea a la acción real: conciencia es sinónimo de invención y de libertad (...) En el hombre, y sólo en el hombre, la conciencia se libera.”¹⁶

Esa liberación de la conciencia en el actuar se manifiesta por el poder creador propio del hombre. Por eso, el actuar humano puede ser considerado como el apogeo de la evolución creadora. Bergson ha caracterizado su visión de la evolución con el calificativo de creadora, porque a cada momento surgen seres nuevos e imprevisibles; sin embargo no podríamos decir que esos seres tuvieran un verdadero poder creador. Un umbral se

¹⁴BERGSON, Henri: *La evolución creadora*, Op. cit., p. 239

¹⁵MARX, Karl: *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972, p. 10

¹⁶BERGSON, Henri: *La evolución creadora*, Op. cit., pp. 233-234

ha franqueado con el ser humano. En efecto, éste es capaz a su vez de crear, es decir, capaz de transformar el mundo por medio de su acción. Esa transmisión del poder creador corresponde al verdadero culmen de la evolución de la vida.

“La creación se le aparecerá (al filósofo) como una empresa de Dios para crear creadores (...)”¹⁷

Después de haber intentado poner en evidencia el carácter central de la acción en la cosmología bergsoniana, veamos ahora cómo la acción es igualmente un punto central de su antropología.

2 - En el hombre, todo está orientado hacia la acción:

Cuando recorremos las obras psicológicas de Bergson: *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *Materia y memoria*, con la intención de sacar una teoría de la acción, no parece, a primera vista, que ésta tenga siempre un valor positivo. Numerosas son las páginas en las cuales se subraya, por el contrario, el carácter parásito de la necesidad de actuar, con respecto al conocimiento puro.

“(...) los hábitos contraídos en la acción, al remontar a la esfera de la especulación, crean en ella problemas ficticios, y (...) la metafísica debe comenzar por disipar estas obscuridades artificiales.”¹⁸

Bergson considera en particular la inteligencia como un anexo de la facultad de obrar, que solidifica lo real y por eso es incapaz de captar el fluir continuo de la duración.

“Materia o espíritu, la realidad se nos ofrece como un perpetuo devenir (...) es lo que de la materia nos mostraría la inteligencia o los propios sentidos si obtuvieran una representación de la realidad que fuera inmediata y desinteresada. Pero, preocupada, ante todo, por las necesidades de la acción, la inteligencia como los sentidos, se limita a tomar de tarde en tarde, sobre el devenir de la materia, vistas instantáneas y por lo tanto inmóviles.”¹⁹

¹⁷BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op. cit., p. 145

¹⁸BERGSON, Henri: *Materia y memoria*, Op. cit., p. 216

¹⁹BERGSON, Henri: *La evolución creadora*, Op. cit., pp 240-241

La necesidad de actuar ejerce una acción parásita no solamente sobre la percepción, sino también sobre la memoria. De derecho ésta guardaría todo el pasado, pero de hecho selecciona en el pasado lo que es útil para la acción.

Ahora bien, una lectura demasiado rápida de Bergson, podría desembocar en la conclusión siguiente: la grandeza del ser humano es el conocimiento puro y éste se ve perturbado por las necesidades de actuar. A nuestro parecer, tal conclusión sería contraria a la perspectiva general de Bergson. Ciertamente las necesidades de actuar perturban el conocimiento puro, pero justamente porque todo el ser humano está orientado hacia la acción y no hacia el conocimiento puro. Veámoslo pues de más cerca.

Materia y memoria reafirmó con fuerza el dualismo de nuestro ser como cuerpo material y espíritu. Si consideramos en primer lugar el cuerpo, vemos que en él todo tiende a posibilitar la acción.

“Mi cuerpo, objeto destinado a mover objetos, es pues un centro de acción; no sabría hacer nacer una representación.”²⁰

Más tarde en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, retomando esa función esencial del cuerpo como instrumento de acción, y considerando el inmenso poder de acción permitido por el progreso de la técnica, Bergson hablará de un “*cuerpo agrandado*” de la humanidad.

Hasta ahora las afirmaciones de Bergson no presentan mayor dificultades. Pero nuestro autor va más allá, al decir que todas las facultades de nuestro espíritu están orientadas hacia la acción más que obstaculizadas por ella. Si examinamos primero la percepción, nos damos cuenta que ésta es exactamente proporcional a nuestro poder de acción.

“(…) nuestra percepción, que mide justamente nuestra acción virtual sobre las cosas, se limita así a los objetos que influyen actualmente nuestros órganos y preparan nuestros movimientos.”²¹

²⁰BERGSON, Henri. *Materia y memoria*, Op cit., p. 219

²¹Ibid., p. 367

Sí miramos en segundo lugar la memoria, ciertamente reconocemos en ella la facultad más espiritual, y por consiguiente, más alejada de la materia. Podríamos pensar en consecuencia que la memoria es la facultad más alejada de la acción, pero no es el caso. En efecto, la conciencia, que es esencialmente memoria, es tanto más desarrollada, cuanto más libre es el actuar.

“(...) la memoria es así la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad.”²²

Justamente, el hecho de poder conservar el pasado, permite que exista en la acción un margen de indeterminación entre el estímulo y la respuesta, es decir que hace posible que la acción no sea automática.

“(...) percepción y memoria están vueltas hacia la acción, y es esta acción lo que el cuerpo prepara (...) la memoria de un ser vivo parece medir ante todo el poder de su acción sobre las cosas y no ser más que su repercusión intelectual.”²³

En cuanto a la inteligencia, sabemos que Bergson no deja de subrayar su orientación práctica, y su carácter de anexo de la facultad de obrar.

“Nuestra inteligencia (...) tiene como función esencial esclarecer nuestra conducta, preparar nuestra acción sobre las cosas, prever, para una situación dada, los acontecimientos favorables o desfavorables que surgirían o se derivarían de ella.”²⁴

Sólo faltaría el análisis de la intuición. Todo inclina en ver esa facultad como una facultad de conocimiento puro, completamente desinteresada, que no busca utilizar su objeto, sino únicamente entrar en una relación de simpatía con él. Todo eso es cierto, sin embargo, hasta la intuición no está completamente desvinculada de la acción. En efecto, es la facultad que permite a los artistas crear, acción por excelencia, pero acción gratuita y desinteresada. Es también la facultad que permite a Dios inspirar nuestros actos, impulsando en ellos la caridad, acción fecunda por encima de todas.

²²Ibid., p. 261

²³Ibid., pp. 410-411

²⁴BERGSON, Henri *La evolución creadora*, Op. cit., p. 38

“Pero para saber esto y para quererlo, la inteligencia no basta; es preciso el amor, la emoción pura, motor de la voluntad. Pero justamente (...) esta intensa meditación es la forma superior de la acción; es la acción intelectual, o la acción por excelencia, y el principio mismo de todas las demás formas de acción, política, social, universal.”²⁵

Para concluir estos dos primeros apartados, podemos decir que todo, en la gran evolución de la vida, así como en la pequeña evolución de cada ser humano, converge hacia la acción, como si ésa fuera la proa del barco de la duración, la punta que se inserta en el futuro.

“Cuanto más nos percatamos de nuestro progreso en la pura duración, tanto más sentimos que las diversas partes de nuestro ser entran unas en otras y que nuestra personalidad entera se concentra en un punto, o más bien, en una punta, que se inserta en el futuro, penetrándolo sin cesar. En esto consiste la vida y la acción libre.”²⁶

Por eso, el presente - que es precisamente esta punta que se inserta en el futuro - es más lo que se hace que lo que es.²⁷

3 - Los principios del actuar humano:

Después de haber ubicado la acción, tanto en la cosmología como en la antropología bergsoniana, nos queda por ver el aspecto más específicamente ético y religioso del actuar humano.

3-1 Un actuar esencialmente libre:

A lo largo de toda la evolución de la vida, se vio crecer la amplitud de acción propia de los diferentes seres, pero sólo para el hombre podemos verdaderamente hablar de un actuar libre. Sólo el ser humano es realmente principio de sus acciones.

²⁵CHEVALIER, Jacques. *Conversaciones con Bergson*, Op. cit., p. 51

²⁶Ibid., p. 182

²⁷BERGSON, Henn. *Materia y memoria*, Op. cit., p. 341

¿Qué significa, para Bergson, que una acción sea libre? Nuestro autor, en *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, rehusa todo tipo de definición de la libertad, en particular la que consiste en oponer la libertad a la necesidad. Definir la libertad sería confundir la duración con el espacio, la conciencia con la materia. Somos libres si nuestro yo profundo - y no un yo superficial - es principio de nuestras acciones. Esa definición del yo de manera concéntrica, es decir, con grados de superficialidad y grados de profundidad, es muy propia de Bergson. Quizá ésta le haya sido inspirada por su trato con los místicos, muy dados a esta descripción concéntrica de la persona hacia un yo profundo.

“Habría pues en fin dos yo diferentes, uno de los cuales sería como la proyección exterior del otro (...) Alcanzamos el primero por una reflexión profunda, que nos hace aprehender nuestros estados internos como seres vivos, sin cesar en vía de formación (...) Pero los momentos en que nos adentramos así en nosotros mismos son raros y es porque también somos raramente libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos (...) vivimos para el mundo exterior antes que para nosotros (...) ‘somos accionados’ antes que obramos nosotros mismos. Obrar libremente es tomar de nuevo posesión de sí.”²⁸

El aspecto superficial de nuestro yo está constituido por su dimensión social, lo que tiene en común con los otros seres humanos; el yo profundo es lo que tiene en propio, lo que no se puede comparar con los demás, es decir que hace de él un ser único, una persona.

“Si nuestra conciencia, trabajando en las profundidades del ser, nos revela, a medida que descendemos, una personalidad cada vez más original, incomparable con las otras y desde luego inexpressable, en cambio, por nuestra superficie, estamos en relación de continuidad con las demás personas, semejantes a ellas, unidos a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca.”²⁹

La acción libre es ante todo lo contrario de una acción superficial, una acción de somnábulo. Es también lo contrario de una acción caprichosa. Expresa la persona y la compromete.

²⁸BERGSON, Henri: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Op. cit, pp. 200-201

²⁹BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y de a religión*, Op. cit, p 4

“A decir verdad, los estados profundos de nuestra alma, los que se traducen por actos libres, expresan y resumen el conjunto de nuestra historia pasada.”³⁰

De hecho, el riesgo es grande de que se constituya un yo parásito - que pueda venir de la educación recibida - que dirija todas las acciones sin que uno tome verdaderamente en mano su vida. Bergson tiene esa afirmación tremenda, de que muchos viven y mueren, sin haber conocido la verdadera libertad.³¹

En realidad existen grados de libertad. No habría que decir: somos absolutamente libres o absolutamente determinados, sino: somos más o menos libres o más o menos determinados, según que el principio de nuestras acciones es más o menos profundo o más o menos superficial.

“La libertad no presenta el carácter absoluto que le atribuye algunas veces el espiritualismo, admite grados.”³²

El hecho de la libertad introduce con el hombre una cierta ruptura en la evolución creadora, y da a éste un lugar cosmológico privilegiado. Comporta, sin embargo, graves riesgos. Si el hombre es el único en ser verdaderamente libre, es también, por la misma razón, el único que pueda ser egoísta, replegándose sobre sí mismo.

“De todos los seres vivos que viven en sociedad, el hombre es el único que puede apartarse de la línea de conducta social cediendo a preocupaciones egoístas cuando el bien común está en peligro (...)”³³

Por eso es necesaria una moral para controlar la voluntad libre y reorientarla cuando se repliega y se encierra sobre sí misma. En efecto, el actuar libre e inteligente del hombre constituye una verdadera amenaza para la cohesión social.

3-2 Un actuar inserto en la duración:

³⁰BERGSON, Henri: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Op cit, p 170

³¹Ibid., p. 158

³²Ibidem

Para estudiar el problema de la libertad, Bergson se enfrascó en el estudio de la conciencia y la definió, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, como duración, es decir, como un fluir continuo, cualitativo e irreversible. El tiempo de la conciencia es irreversible por ser memoria, en otras palabras, por guardar todo el pasado. Pues el pasado no es una realidad exterior a la conciencia que la determine desde fuera. Es la conciencia misma. Por eso, decir que uno se determina bajo la influencia de un sentimiento equivale a decir que se determina a sí mismo, ya que el sentimiento no es exterior al yo. Mi conciencia actual es el resultado de mis estados de conciencia anteriores. En consecuencia, soy lo que he vivido y evidentemente todo lo que he hecho, sin que este pasado, sin embargo, determine el futuro de manera absoluta.

“(...) creemos ver salir a la acción de sus antecedentes por una evolución *sui generis*, de tal suerte que vuelven a encontrarse en esta acción los antecedentes que la explican, a los que ella añade no obstante algo absolutamente nuevo, que está en progreso sobre ellos como el fruto sobre la flor.”³⁴

A partir de la concepción de la conciencia como duración, podemos deducir algunas consecuencias para la repercusión del actuar sobre el ser. En efecto, toda acción deja su huella en el ser, por eso se puede comparar el actuar a una auto-creación.

“(...) se dice con razón, que lo que hacemos depende de lo que somos; pero hay que añadir que somos, en cierta medida, lo que hacemos, y que nos creamos continuamente a nosotros mismos (...) Para un ser consciente existir consiste en cambiar; cambiar en madurar; y madurar en crearse indefinidamente a sí mismo.”³⁵

El hombre nos aparece, no solamente como el ser capaz de crear cosas distintas de él, sino también de autocrearse. Esa conclusión se acerca a la de los existencialistas que afirman que el hombre no tiene esencia sino que existe, o a la de Ortega y Gasset que dice: “*El hombre no es, se hace.*” Podríamos también acercar esa conclusión a la

³³BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op. cit., p. 115

³⁴BERGSON, Henri. *Materia y memoria*, Op. cit., p. 373

³⁵BERGSON, Henri. *La evolución creadora*, Op. cit., p. 20

antigua concepción de los hábitos, como modos de actuar estables adquiridos por la repetición de actos; pero debemos recordar que este ser adquirido, llamado por los escolásticos segunda naturaleza, es tan sólo, para Bergson, la memoria vinculada al cuerpo. En efecto la memoria, en sentido pleno, es algo mucho más profundo, que guarda no sólo lo que se repitió, sino todo lo que se ha vivido, aunque todo no sea consciente. En resumen, podemos decir que el actuar libre expresa la persona y la constituye.

Sin embargo, el actuar no sólo tiene repercusiones individuales, es eminentemente social y conviene estudiar sus repercusiones sociales, en particular en la gran perspectiva histórica de Bergson.

4 - La fecundidad del actuar:

Para Bergson, la vida es comparable a una inmensa ola que se propaga a partir de un centro. En la mayor parte de la circunferencia se ha detenido por haber encontrado algún obstáculo. El riesgo para la evolución de la vida es encontrarse en un callejón sin salida y verse reducido a un estancamiento, a una forma viva sin posibilidad de cambio.

El hombre es el único punto donde el impulso ha podido pasar libremente. El continúa indefinidamente el movimiento vital. Sin embargo, este lugar privilegiado no excluye todo riesgo de estancamiento. Para el ser humano, el gran riesgo es el encerramiento sobre uno mismo en el egoísmo o el individualismo. Es un riesgo completamente nuevo en la historia de la vida, que viene del carácter libre e inteligente del ser humano. En efecto, el hombre es el único ser vivo que tenga un valor como individuo y no sólo como especie. Lo que hace su grandeza se puede volcar contra él si se centra en sí mismo en el egoísmo. Si de esta manera, detiene para sí mismo el impulso vital, se vuelve en cierta medida estéril.

Las dos fuentes de la moral y de la religión, nos presentaron las dos soluciones que permiten contrarrestar este individualismo: la presión social y la aspiración mística. En primer lugar, la sociedad ejerce sobre el individuo una presión capaz de descentrar su actuar de sí mismo y de abrirlo a la dimensión social que forma parte de su naturaleza. Esa presión puede ser considerada como una fuerza centrípeta que se ejerce sobre el individuo, y lo obliga, a veces a pesar suyo. Sin embargo, esa fuerza no corresponde al movimiento más profundo del individuo humano, que sería por el contrario, un movimiento centrífugo: desde dentro hacia fuera.

“Es el yo de abajo que sube a la superficie. Es la corteza exterior que se hace pedazos, cediendo a un irresistible empuje.”³⁶

Por otra parte, con la presión social la liberación del egoísmo es solamente parcial, ya que éste vuelve a nacer al nivel de la sociedad. Al ejercer una presión sobre sus miembros, la sociedad busca su cohesión interna y su sobrevivencia frente a las demás sociedades. Quizá la presión alcance abrir parcialmente al individuo, pero conduce a sociedades cerradas y, por consiguiente, a otra forma de estancamiento del impulso vital. Conduce pues a una cierta esterilidad.

La verdadera apertura del individuo se hace mediante la aspiración mística. Se trata esa vez de una fuerza centrífuga, que abre en lugar de cerrar. Con ella, el individuo se abre verdaderamente, por medio de la caridad, a la sociedad y a la humanidad entera. El verdadero porvenir del impulso vital está en la aspiración. Cada acción hecha por aspiración es realmente una creación, algo nuevo y fecundo. Tiene en efecto una capacidad transformadora para con los hombres y la sociedad. El místico arrastra tras sí a la sociedad entera, por medio del ejemplo. Su existencia es un llamamiento.

“El místico también ha hecho un viaje que otros pueden volver a hacer (...)”³⁷

³⁶BERGSON, Henri *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Op cit., p. 160

³⁷BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Op cit., p. 140

La fecundidad de la aspiración, su capacidad para transformar la sociedad tiene su origen en la fuente misma del impulso vital. Es Dios mismo quien actúa y quien ama en el místico.

“Ahora es Dios quien obra por ella (el alma mística), en ella (...) es un inmenso impulso, un empuje irresistible que la arroja a las más vastas empresas. Una exaltación tranquila de todas sus facultades hace que vea con grandeza, y que por débil que sea, realice poderosamente (...) Una ciencia innata, o más bien, una inocencia adquirida, le sugiere así de primera intención, la gestión útil, el acto decisivo, la palabra sin réplica. El esfuerzo sin embargo sigue siendo indispensable, y también la resistencia y la perseverancia pero vienen solas, se despliegan por sí mismas en un alma a la vez actuante y ‘actuada’, cuya libertad coincide con la actividad divina (...) Nada ya que parezca distinguir esencialmente a tal hombre de los hombres entre quienes se mueve. Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de *adjuutores Dei*, pacientes con relación a Dios, agentes con relación a los hombres.”³⁸

³⁸Ibid., p. 132

BIBLIOGRAFIA**1- Obras de Bergson:****1.1 - En francés:**

Las obras siguientes, con sus respectivas ediciones, han servido de referencia para la lectura en francés.

BERGSON, Henri *Cours 1, Leçons de psychologie et de métaphysique*
PUF, Paris, 1993

Ecrits et paroles
PUF, Paris, 1959, 2 tomos

Essai sur les données immédiates de la conscience
PUF, Paris, 1993

La pensée et le mouvant
en *Oeuvres*, Edition du centenaire
PUF, Paris, 1963

L'énergie spirituelle
PUF, Paris, 1967

Les deux sources de la morale et de la religion
PUF, Paris, 1948

L'évolution créatrice
PUF, Paris, 1994

Matière et mémoire
PUF, Paris, 1968

Mélanges
PUF, Paris, 1972

1.2 En español:

Las obras siguientes, con sus respectivas ediciones, han servido de referencia para las citas en español.

- BERGSON, Henri: *El pensamiento y lo moviente*
La Pleyade, Buenos Aires, 1972
Traducción por Héctor Alberti
- Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*
en *Obras escogidas*
Aguilar, Madrid, 1959
Traducción por José Antonio Miguez
- Introducción a la metafísica*
Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973
Traducción por Héctor Alberti
- La energía espiritual*
Espasa-Calpe, Col. Austral, n° 1631, Madrid, 1982
Traducción por María Luisa Pérez Torres
- La evolución creadora*
Espasa-Calpe mexicana, Col. Austral, n° 1519, México, 1994
Traducción por María Luisa Pérez Torres
- La risa*
Espasa-Calpe, Col. Austral, n° 1534, Madrid, 1986
Traducción por María Luisa Pérez Torres
- Las dos fuentes de la moral y de la religión*
Porrúa, Col. "Sepan Cuantos", n° 590, México, 1990
Traducción por Miguel González Fernández
- Materia y memoria en Obras escogidas*
Aguilar, Madrid, 1959
Traducción por José Antonio Miguez

2. Obras acerca de Bergson:

- CHALLAYE, Félicien: *Bergson*
Mellotée, Paris, 1946
- CHEVALIER, Jacques: *Bergson*
Plon, Paris, 1926

-
- CHEVALIER, Jacques: *Conversaciones con Bergson*
Aguilar, Madrid, 1960
Traducción por José Antonio Miguez
- DELEUZE, Gilles: *El bergsonismo*
Catedra, Col. Teorema, Madrid, 1987
Traducción por Luis Ferrero Carracedo
- GARCIA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Henri Bergson*
Espasa-Calpe, Col. Austral, nº 1495, Madrid, 1972
- MARITAIN, Jacques: *La philosophie bergsonienne*
Rivière, Paris, 1914
- QUINTANILLA, Luis: *Bergsonismo y política*
FCE, MÉXICO, 1953
- VARIOS AUTORES: (José GAOS, Eduardo NICOL, E. NOULET, Samuel RAMOS, Osvaldo ROBLES, José VASCONCELOS, Joaquín XIRAU)
Homenaje a Bergson
UNAM, MÉXICO, 1941
- XIRAU, Joaquín: *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson*
Leyenda, México, 1944
- XIRAU, Ramón: *El péndulo y la espiral*
Colegio Nacional, México, 1994
- Acerca de estar (el tiempo vivido)*
Siglo XXI, México, 1993
- YANKELEVITCH, Vladimir: *Henri Bergson*
Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962
Traducción por Francisco González Aramburu

3. Otras obras citadas o consultadas:

- COMTE, Auguste: *La filosofía positiva*
Porrúa, Col. "Sepan Cuantos", n° 340, México, 1997
- DARWIN, Carlos: *El origen de las especies*
Porrúa, Col. "Sepan Cuantos", n° 385, México
- GILSON, Etienne: *El realismo metódico*
Rialp, Madrid, 1974
- HEIDEGGER, Martin: *El ser y el tiempo*
FCE, México, 1986
Traducción por José GAOS
- KANT, Manuel: *Crítica de la razón pura*
Porrúa, Col. "Sepan Cuantos", n° 203, México, 1996
- LALANDE, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*
PUF, Paris, 1991
- MARX, Karl: *La ideología alemana*
Grijalbo, Barcelona, 1972