

# Recordando a Henri Bergson: una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía

INÉS RIEGO DE MOINE

Instituto Emmanuel Mounier (Argentina)

ines.riego@gmail.com

## Resumen

Este artículo busca acercar al momento presente algunas de las aportaciones más importantes de Henri Bergson, un filósofo prácticamente ignorado en nuestros días pero un pensador significativo para desentrañar la clave hermenéutica necesaria que nos permita afrontar con claridad el postergado diálogo entre la moral, la mística y la filosofía, diálogo obligado para quien busque con seriedad la verdad. Si los grandes místicos de la historia tuvieron algo que decir a la humanidad, la filosofía y la moral deben escucharlos.

**Palabras clave:** Diálogo, moral, mística, filosofía.

## Abstract

This article intends to approach at the present moment some of the most important Henri Bergson's contributions. He is a philosopher usually ignored at our days but his thinking is significative in order to find the necessary hermeneutical key that allows us to face clearly the postponed dialogue between ethics, mysticism and philosophy, a dialogue that may be obligatory to everybody that looks for the truth seriously. If the great mystics in history had anything to say to the humanity, philosophy and ethics must hear them.

**Key words:** Dialogue, ethics, mysticism, philosophy.

---

Doctora en Filosofía con la especialidad de Antropología Filosófica y Personalismo Comunitario. Presidenta del Instituto Emmanuel Mounier de Argentina. Directora de Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario, de edición digital en el sitio [www.personalismo.net](http://www.personalismo.net). Entre sus publicaciones cabe destacar *Edith Stein* (2005), *De la mística que dice a la persona* (2007), *El sí a Dios en tiempos de poca fe* (2007).

Recibido: 4/Septiembre/2007 - Aceptado: 25/Octubre/2007

## 1. La inspiración de una época

Pocos pensadores han tenido una influencia tan poderosa en el ambiente filosófico e intelectual europeo de las dos primeras décadas del pasado siglo como la que tuvo el francés Henri Bergson (1859-1941), aunque hoy se le condene al ostracismo en los programas universitarios de la llamada filosofía académica, ocupando sólo de pasada una mención en las cátedras de filosofía contemporánea<sup>1</sup>. Así como Unamuno en España y Husserl en Alemania, Bergson fue la mirada francesa contestataria a toda una época teñida por el auge del positivismo extendido a la totalidad de los rincones del saber. El positivismo no era una doctrina más, era un espíritu epocal que, en lógico acatamiento a sus presupuestos, creó un ambiente hostil a la propia filosofía que lo engendrara, ni qué decir de la metafísica en decadencia ni de la filosofía de la existencia ya en gestación intrahistórica desde las improntas paradigmáticas de un Pascal o un Kierkegaard. Todo se reducía a medida, a cuantificación, a método experimental, al hierático mandato de «orden y progreso, previsión y provisión» de la filosofía comteana, quedando las ciencias del hombre (especialmente la psicología y la sociología) reconducidas a un solo fin: la elaboración de las leyes psicofísicas positivas de los fenómenos periféricos de la conciencia, *id est*, de aquellos susceptibles de cuantificación y verificación empírica<sup>2</sup>. Era la psicología experimental naciente que se enseñaba en las universidades europeas, contra la que Husserl arremetería elaborando su revolucionario método fenomenológico como base para una

<sup>1</sup> Notables excepciones de reconocimiento a su obra han sido en época relativamente reciente las obras de Gilles Deleuze (*El bergsonismo*, 1966) y Leszek Kolakowski (*Bergson*, 1985), sin dejar de mencionar los comentarios relevantes que les precedieron en años como los de Bertrand Russel (*The philosophy of Bergson*, 1914), Jacques Maritain (*La philosophie bergsonienne*, 1930, 2ª ed.), Régis Jolivet (*Essai sur le bergsonisme*, 1931, 2ª ed.), Manuel García Morente (*La filosofía de Henri Bergson*, 1917) o A. D. Sertillanges (*Lumière et périls du bergsonisme*, 1943).

<sup>2</sup> Según nos informa X. Zubiri «la época de Bergson había asistido, contra todas las afirmaciones de Comte, a la constitución de la psicología como ciencia positiva, por vías y en direcciones muy diversas. Ante todo, la psico-física de Fechner y Weber había introducido, por vez primera, la idea de una medida de los estados psíquicos, cuando menos en lo tocante a la intensidad de éstos. Con Wundt, la psicología amplía su contenido positivo: de una psicofísica llega a ser una psicología fisiológica, inspirada, sobre todo, en la tesis del paralelismo psico-fisiológico. (...) Junto a la psicología, la sociología, que había sido constituida como una física social por Comte, adquiere en dos discípulos suyos, Durkheim y Lévy-Brühl, su último toque de positivización. La moral social de Comte se torna en una ciencia de las costumbres y la religión misma es interpretada sociológicamente: es un estatuto social», X. ZUBIRI: *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza, Madrid 1980, 159-160.

<sup>3</sup> Cfr. E. HUSSERL: “El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”, en *ibid.*, *Invitación a la fenomenología*. Paidós, Barcelona 1992.

psicología pura<sup>3</sup>, y a la que pocos años después Edith Stein denominará con desilusión «la psicología sin alma»<sup>4</sup>.

Frente a la fosilización forzada de los fenómenos mentales, frente a la deshumanización y desvitalización que el auge positivista imponía a las ciencias del hombre, Henri Bergson –de quien también tomó savia inspiradora Miguel de Unamuno en idéntica época– impulsó un vitalismo abierto a la dimensión del espíritu y a la renovación de las viejas estructuras metafísicas porque «desenmascaró las artificiales certidumbres del intelectualismo positivista. Puso de manifiesto los irreductibles fenómenos de la vida y la conciencia, utilizó la ciencia biológica moderna para establecer la autonomía y la preeminencia del espíritu sobre la materia. Para apreciar en su justo valor la revolución bergsoniana, sería preciso trazar un cuadro exacto del ‘clima’ intelectual y en particular universitario de los primeros años de este siglo (por el XX). Hoy día, una filosofía de lo vital nos parece bien breve, y sin embargo, ¿cómo concebir una filosofía de la libertad y de la vida interior sin que se quebrara previamente la pseudo unidad de lo real y de lo cognoscible?»<sup>5</sup>. Eran tiempos aciagos para las ciencias del espíritu, incluida la misma filosofía, pues ¿cómo salvar un saber incircunscripto a la verificabilidad científica pero con pretensiones universales de verdad siendo que el positivismo había radicalizado la misma dicotomía epistemológica que Kant había mostrado como insalvable construyendo lo cognoscible al mero fenómeno y desechando al noúmeno?»<sup>6</sup>.

Buscando responder a estos interrogantes cruciales, la de Bergson fue una verdadera revolución en el orden del pensamiento dominante, un sacar los velos a la seducción positivista estableciendo el carácter singular de la realidad humana y su irreductibilidad a las constantes empíricas –labor análoga a la realizada por Husserl, aunque ciertamente no con el largo aliento que la fenomenología ha alcanzado– dando lugar a la futura legitimación de la revolución existencialista, como el mismo Emmanuel Mounier lo reconociera más tarde cuando al dibujar su *Arbre Existencialiste* (*Esprit*, abril de 1946) instaló a Henri Bergson en una de sus ramas principales, sin

<sup>4</sup> Cfr. E. STEIN: *Estrellas amarillas*. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1992, 203.

<sup>5</sup> I. LEPP: *Filosofía de la existencia*. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1963, 76.

<sup>6</sup> El mismo Bergson se refiere a esta influencia en la Nota del Autor a su Introducción a la metafísica de 1903: «No hay que olvidar, que el presente ensayo fue escrito en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores se admitía generalmente, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica», H. BERGSON: *Introducción a la metafísica*. Siglo Veinte, Buenos Aires 1979, 9 (en adelante *IM*).

correspondernos en este lugar la crítica a este aserto<sup>7</sup>. Trasladada la cuestión al plano del compromiso religioso de la intelectualidad de la época, no habría de sorprender, entonces, que quienes entre los pensadores cristianos supieron comprender la infranqueable ruptura entre la fe cristiana y las estructuras filosóficas y culturales de la modernidad, vieran en Bergson un punto de apoyo firme para acometer la elaboración de una filosofía cristiana acorde al tenor de las urgentes exigencias que el momento histórico imponía. Vale tener en cuenta que en Francia solamente se nutrieron de su cosecha filosófica pensadores de la talla de Charles Péguy, Jacques Maritain, Jacques Chevalier, el padre Sertillanges, Emmanuel Mounier, y muchos más<sup>8</sup>.

¿Qué prometía la filosofía de Bergson para seducir así a una Europa empachada de racionalismo y estancada en el derrotero de sus nervios terminales positivista, naturalista o intelectualista, tan corta de miras como de perspectivas humanas? Si, como Husserl también advirtiera con lucidez, «la crisis europea radica(ba) en una aberración del racionalismo»<sup>9</sup> expresado en el auge desmedido del cientificismo, se volvía imperiosa la presencia de una cabeza filosófica que recondujera el destino de la filosofía a su papel de intérprete y rectora de una realidad que parecía desbordar todo cauce. Se necesitaba una filosofía que ejerciera «el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica»<sup>10</sup>. Si bien estas palabras de Husserl—extractadas de su conferencia sobre «La filosofía en la crisis de la humanidad europea»— fueron escritas en 1935 y sus conclusiones se distancian, lógicamente, de las bergsonianas, nos sirven igualmente para pintar la orfandad filosófica de una época—muy extensa en décadas y difícilmente constreñible a fechas precisas— que no termina de curarse de su peor enfermedad: ausencia de vida del espíritu.

Si pudiéramos sintetizar en pocas palabras el germen reformador que el pensamiento de Bergson supuso, diríamos que él apostó fuertemente a restaurar la vía del espíritu abandonada reconciliando lo que nunca debió quebrarse, esto es, la alianza eterna inscrita en el viejo *logos*, entre la vida y el espíritu, el sentimiento y la razón, el alma y la idea, lo percedero y lo eterno, alianza que los tironeos de la modernidad—racionalismo contra empirismo, idealismo contra materialismo, intelectualismo contra emotivismo o voluntarismo— se encargaran de debilitar y romper progresivamente hasta

<sup>7</sup> El «árbol existencialista» dibujado por E. Mounier puede verse en su obra *Introducción a los existencialismos*. Guadarrama, Madrid 1973, 17.

<sup>8</sup> Cfr. I. LEPP: op. cit., 76.

<sup>9</sup> E. HUSSERL: “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *ibíd.* *Imitación a la fenomenología*, 110-111.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 112.

plantearse como dicotomía insalvable de lo real, incluida la triste y célebre imagen reductivista de hombre que a partir de ella se gestara<sup>11</sup>. A su vez, el divorcio entre vida y razón –que intentara remediar el romanticismo con poca suerte– arrastró al divorcio entre ciencia positiva y metafísica, de modo que mientras en el terreno científico se preparaba el camino a una doctrina que afirmaba la relatividad del conocimiento, en el campo filosófico los maestros de la filosofía moderna hicieron lo propio, con Kant a la cabeza.

«¿Cómo ellos –se pregunta Bergson– que han sido, al mismo tiempo que metafísicos, los renovadores de la ciencia, no habrían tenido el sentimiento de la continuidad móvil de lo real? (...). Si procuramos ligar por conexiones continuas las intuiciones alrededor de las cuales se organizaron los sistemas, encontraremos, junto a muchas otras líneas convergentes o divergentes, una dirección bien determinada de pensamiento y de sentimiento. ¿Cuál es ese pensamiento latente? ¿Cómo expresar ese sentimiento? Para valernos, una vez más, del lenguaje de los platónicos, diremos, despojando las palabras de su sentido psicológico, que llamamos Idea a cierta *seguridad de fácil inteligibilidad* y Alma a cierta *inquietud de vida*, que una invisible corriente lleva a la filosofía moderna a levantar el Alma por sobre la Idea. Tiende así, como la ciencia moderna y aún mucho más que ella, a marchar en sentido inverso al pensamiento antiguo»<sup>12</sup>.

No es que Bergson quisiera recrear la filosofía griega ni volver tras sus pasos, sino que quiso poner una especie de señal de alarma al estatuto filosófico vigente advirtiéndole que ni la ciencia y ni la metafísica habían salido aún de su aturdimiento tras los rudos golpes que Kant les asestara<sup>13</sup>. Al disolver la certera intuición intelectual de los antiguos, aquel *noein* que aprehendía en un solo acto la inteligibilidad de lo real y al cual se subordinaba todo acto de conocimiento metafísico, colige Bergson que Kant terminó por disolver la unidad de lo real en las mentes y, por ende, por acentuar la imposibilidad filosófica de acceder a ella.

«Una vez desconocidos los vínculos de la ciencia y de la metafísica con la ‘intuición intelectual’ –razona Bergson–, a Kant no le fue difícil mostrar que nuestra ciencia es enteramente relativa y nuestra metafísica enteramente artificial. Habiendo exasperado la independencia del entendimiento en uno y otro caso, habiendo aligerado metafísica y ciencia de este lastre interior de la ‘intuición intelectual’, la

<sup>11</sup> Véase como ejemplo de ello el capítulo 4 de la obra de Max Scheler, *La idea del hombre y la historia* (La Pléyade, Buenos Aires 1978), que refleja en el plano antropológico cómo hacia fines del siglo XIX la tensión entre vida y espíritu termina por engendrar al nietzscheano *homo dionysiacus*, una caricatura de hombre desgarrado entre unos instintos vitales formidables y un espíritu que debe anular para dar fuerza a aquéllos.

<sup>12</sup> IM, 81-82.

<sup>13</sup> Cfr. *ibíd.*, 84.

ciencia, con sus relaciones, no le ofrece sino una película de forma, y la metafísica, con sus cosas, nada más que una película de materia. ¿Es asombroso, entonces, que la primera no le muestre sino cuadros encajados en cuadros, y la segunda fantasmas que persiguen fantasmas?»<sup>14</sup>.

Este es el triste cuadro de situación *ad intra* del espíritu filosófico reinante, que revierte *ad extra* en todos los ámbitos, incluido el de la incertidumbre religiosa, y que inspira a Bergson para delinear una revolucionaria mirada al perfil de la filosofía de comienzos de centuria que deberá remontar la alianza perdida entre la vida y el espíritu, retomando de algún modo la línea romántica aunque sin caer en un esteticismo vacío. Como afirma García Morente, la filosofía de Henri Bergson se inspiró en la impronta del «humanismo, culto del espíritu, de la originalidad y fecundidad del espíritu, anhelo vago de una metafísica nueva que, sin negar la validez del pensamiento metódico, salve y conserve las nobles aspiraciones del alma humana»<sup>15</sup>. Y así pergeñó su pensamiento nuestro pensador, buscando dar vida a una metafísica en vías de muerte y haciendo metafísica de una vida que se deshumanizaba y estancaba en formato positivista. ¿Pero cómo lo hizo? Concentrando su atención en la intuición y la duración, dos revolucionarias categorías metafísicas que delinearán el impacto que causará su obra abierta a una singular interpretación de la religión y la mística, como veremos.

## 2. Filosofía, intuición y duración

Así pues, frente a la ciencia que encandila y somete a la filosofía del momento, Bergson propone una idea de filosofía más afín a la plasticidad del arte y a la vitalidad intuitiva que éste despliega:

«La filosofía, según mi concepto, se acerca más al arte que a la ciencia. (...) La ciencia no da de la realidad más que un cuadro incompleto, o más bien fragmentario; aprehende lo real por medio de símbolos que son forzosamente artificiales. El arte

---

<sup>14</sup> Ibíd.

<sup>15</sup> M. GARCÍA MORENTE: *La filosofía de Henri Bergson*. Espasa-Calpe, Madrid 1972, 27.

y la filosofía se unen, en cambio, por la intuición que es la base común de ambos. Yo diría que la filosofía es un género, y las diferentes artes sus especies»<sup>16</sup>.

Interpretación de la filosofía que se distancia tanto de la visión clásica que distinguía la *poiesis* (el saber hacer) y la *praxis* (el saber obrar) de la *theoria* (el contemplar la verdad) propia del saber filosófico, cuanto de la visión positivista que reduce el conocer a un saber para hacer, mensurable y verificable, que atiende a la vida y sus necesidades inmediatas dejando el *theorein* a un estadio que ha de ser superado, el metafísico.

El pensamiento de Bergson va mucho más allá de estas posturas por cuanto concibe a la filosofía como una concentración del pensamiento sobre la base de una emoción pura, emoción que sólo puede dar «*la joie*, la gozosa alegría de poseer la realidad»<sup>17</sup>, y que se traduce en la intuición filosófica, base de todo verdadero pensar. Contrariamente a la inmovilidad que el concepto o la idea suponen frente a la movilidad de la vida, cree Bergson que el intuir filosófico debe inscribirse en el movimiento mismo, habitar simpáticamente la fluidez de lo real para así aprehenderla tal cual es, sin las distorsiones conceptuales o imaginativas a que nos hemos acostumbrado por una deformación forzada de la realidad percibida. En el texto que citamos a continuación describe plástica y genéticamente el movimiento de despliegue y concentración que supone y genera todo pensamiento, permitiéndonos ya «simpatizar» con este francés genial que veía todo *sub specie motus*:

«Y así como la impulsión dada a la vida embrionaria determina la división de una célula primitiva en células que se dividen a su vez hasta que el organismo completo esté formado, el movimiento característico de cualquier acto de pensamiento lleva este pensamiento, por una subdivisión creciente de él mismo, a desplegarse cada vez más sobre los planos sucesivos del espíritu hasta que alcanza el de la palabra. En él se expresa por una frase, es decir, por un grupo de elementos preexistentes, pero puede escoger casi arbitrariamente los primeros elementos del grupo con tal que los otros le sean complementarios: el mismo pensamiento se traduce igualmente en frases diversas compuestas de palabras diferentes con tal que esas palabras tengan entre sí la misma relación. Tal es el proceso de la palabra, y tal es también la operación por la cual se constituye una filosofía. El filósofo no parte de ideas preexistentes; todo lo más que puede decirse es que llega a ellas; y cuando llega, la idea así arrastrada en el movimiento de su espíritu, animándose de nueva

<sup>16</sup> Entrevista a H. Bergson en el *Paris-Journal* del 11 de diciembre de 1910, citado por M. GARCÍA MORENTE: op. cit., 22.

<sup>17</sup> X. ZUBIRI: *Cinco lecciones de filosofía*, 167.

vida, como la palabra que recibe su sentido de la frase, ya no es lo que era fuera del torbellino»<sup>18</sup>.

La génesis del pensamiento filosófico que llega por sucesivas subdivisiones o concentraciones a expresarse en la palabra no sería tal si no recibiera su impulso originario de la intuición. Por ella se distingue la filosofía de la ciencia, porque mientras el científico está obligado a obedecer a la naturaleza para poder someterla (Bacon), el filósofo ni la obedece ni la manda sino que busca simpatizar con ella. Haciendo gala de su finísimo humor y genial uso de la metáfora, sintetiza Bergson esta diferencia diciendo que la desconfianza y la lucha son las astucias que la ciencia escoge para apoderarse de la realidad, en tanto el filósofo la trata como un camarada<sup>19</sup>, haciendo amistad con ella. Si para el griego la *philía* era el temple que llevaba a la *sofía*, a la sabiduría, para Bergson ese temple filico es la simpatía –de *syn-pathein*, sentir con– amorosa con lo real porque el mundo lo llevamos también con nosotros y es nuestra semejanza y nuestra representación, trayéndonos a la memoria aquella vieja idea que Demócrito de Abdera allá por el siglo V a.C. echó a rodar por la historia: cada hombre es un *micrós cósmos* porque en él se reúnen todo los grados del ser y de la vida<sup>20</sup>. De modo análogo piensa Bergson respecto a la profunda compenetración entre el hombre y el mundo, de cuyo cruce más hondo emerge la filosofía:

«(...)la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que obran en todas las cosas las sentimos en nosotros; cualquiera sea la esencia íntima de lo que es y de lo que se hace, nosotros somos ello. Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos volverá a su superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese impulso»<sup>21</sup>.

Con esta pasión vivió Bergson la filosofía. Él sentía en sus entrañas el hechizo de la realidad vital y quería comunicar ese sentimiento para que el hombre, más allá de la especulación filosófica y el afán científico, descubriera en sí mismo, en la cotidianeidad y espesura de su vida, la maravilla del mundo que fluye en su alrededor y al que acostumbramos a ver bajo un formato

<sup>18</sup> H. BERGSON: *La intuición filosófica* (en adelante IF). Siglo Veinte, Buenos Aires 1979, 126-127.

<sup>19</sup> Cfr. *ibíd.*, 135.

<sup>20</sup> Cfr. DIELS-KRANS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 34.

<sup>21</sup> IF, 133.



«frío de sombras y muerte», donde todo es presente instantáneo fotográfico y no eterna duración como lo grita la misma realidad. Por eso nos exhorta:

«Recobrémonos, por el contrario, tal como somos, en un presente denso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás, haciendo retroceder cada vez más la pantalla que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal cual es, no sólo en la superficie, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que lo acosa y que imprime en él su impulso; habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*: inmediatamente la tensión se afloja, lo adormecido se despierta, lo muerto resucita en nuestra percepción galvanizada. Las satisfacciones que el arte no dará jamás sino a privilegiados de la naturaleza y de la fortuna, y sólo de cuando en cuando, la filosofía así entendida nos las dará a todos, a cada momento, insuflando vida a los fantasmas que nos rodean y vivificándonos a nosotros mismos»<sup>22</sup>.

A esto llamó el hombre Bergson el «gozo de la filosofía», distante años luz de esa filosofía que consumimos hoy, bastardeada por el mismo profesional de la filosofía que hace de ella un *métier* más, una ocupación como tantas otras. ¿A dónde quedó esa *vocatio* al todo del ser a que era llamado el filósofo? Hemos olvidado esa pura mirada contemplativa —y por qué no ingenua— de la genuina actitud filosófica que, liberada del instinto de posesión o de dominio, percibe de manera intuitiva y abandonada la belleza duradera del mundo, belleza que es su bien y su verdad y que manifiesta el sentido de gratuidad de los seres regalados a la existencia humana en su mero fluir. Es por eso que Bergson, colmado de esta actitud, se esforzó hasta lo inimaginable para hacer ver a la filosofía de su tiempo lo que ella no sabía ver: que la esencia de lo real estribaba justamente en este continuo fluir al que llamó *durée*, duración, y que inquietaba su ánimo ya desde su primera obra y tesis doctoral, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), estudio que se propone liberar al problema de la libertad de sus carceleros, previo a lo cual se preocupa de despejar los habituales errores de confundir la duración con la extensión, la sucesión con la simultaneidad y la cualidad con la cantidad<sup>23</sup>. De este modo se refería allí a la condición de realidad de espacio y duración:

«Hay un espacio real sin duración, pero en el que los fenómenos aparecen y desaparecen simultáneamente con nuestros estados de conciencia. Hay una duración real cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero en el que cada

<sup>22</sup> Ibid., 140-141.

<sup>23</sup> Cfr. H. BERGSON: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Claudio García, Montevideo 1944, Prefacio, 109.

momento puede relacionarse con un estado del mundo exterior de que es contemporáneo y separarse de los otros momentos por esta misma aproximación. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo y el lazo de unión entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que podría definirse como la intersección del tiempo con el espacio»<sup>24</sup>.

Como vemos, Bergson concibe la *durée* no como un tiempo con sucesión de estados (lo cual sería un tiempo espacializado) sino como un tiempo puro, un *élan*, un impulso o tensión dinámica interna de que está hecha la realidad, incluso la de la propia conciencia. La vida práctica y la ciencia espacializan ese tiempo para poder manipularlo en cierto modo y obrar sobre él, pero así no se respeta su esencia que es pura duración. «No se trata de una vaguedad –afirma Zubiri–. Todo lo contrario. Intuir la *durée* es conocer ya el modo propio de ser de cada cosa que dura. Porque la *durée* no es algo incualificado, sino perfectamente cualificado en cada caso. (...) Precisamente porque lo real es *durée*, es por lo que el único órgano mental para aprehender la realidad en su modo de ser, en su carácter absoluto, es la intuición, que en sí misma es también durativa»<sup>25</sup>.

Si lo real es *durée*, la conciencia también es *durée*; no olvidemos que el yo y el mundo se interpenetran de modo tal que esta antiquísima relación metafísica de semejanza que vieron los griegos y que luego los medievales tradujeran en especies intencionales se proyecta en el pensamiento bergsoniano para dar lugar a una novedosa perspectiva dinámica de la realidad, y por ende de la verdad. Con mayor claridad que en el texto anterior del *Ensayo* hablará en su *Introducción a la Metafísica* de la duración interior, por la cual nos concebimos como personas que duramos:

«No hay estado del alma, por simple que sea, que no cambie a cada instante, pues no hay conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición del recuerdo de los momentos pasados al sentimiento del presente. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga indistintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de calidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida

<sup>24</sup> Ibíd., 191.

<sup>25</sup> X. ZUBIRI: op. cit., 182-183.

que envejece. Sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración, sino solamente instantaneidad»<sup>26</sup>.

Esto es el tiempo de la conciencia: no la sucesión de estados diferentes sino la *durée* de un mismo estado que arrastra en el presente la imagen creciente y dinámica de su pasado. Pero la esencia de la *durée* interior no puede ser otra que la libertad pues ninguna ley exterior a ella, ningún determinismo mecanicista o materialista puede coaccionarla; los motivos de la determinación volitiva no son otra cosa que el yo mismo motivando la acción. Sólo la intuición que nos sumerge en nuestro fondo durable nos puede hablar de la realidad inmediata de la conciencia. En consonancia con los místicos y filósofos de la tradición espiritualista cristiana, Bergson cree que sólo mediante el conocimiento interior, primero intuitivo y emocional antes que intelectual y racional, puede el hombre saber cuál es su verdad, esto es, esa unidad siempre múltiple de su persona.

«Y lo sabrá si recobra la intuición simple del yo por el yo. Entonces, según sea la cuesta que elija para descender de esa cima, llegará a la unidad, o a la multiplicidad, o a cualquiera de los conceptos por los que se busca definir la vida móvil de la persona»<sup>27</sup>.

Hemos partido de la idea de filosofía y de mundo para recalcar en las de intuición y duración, siendo su coincidencia el lugar de la verdad. Pero por la intuición y la duración hemos arribado al puerto de la persona para atisbar desde ella el meollo de esta idea de verdad que soporta la filosofía bergsoniana. Mientras que para la lógica clásica y la ciencia la verdad consistía en la adecuación —la famosa *adaequatio* medieval— entre la cosa real y la representación de ella en la inteligencia, para Bergson la verdad es la inserción simpática y simbiótica de la conciencia en la misma duración. No es desde «fuera» de las cosas como el hombre accede a su verdad, sino desde «dentro» de ellas mediante el *syn* —«con» en su raíz griega— de la simpatía o la simbiosis con que la persona se instala en la realidad y la expresa (verdad). Así como a la *durée* no es posible encerrarla en un *conceptum*, tampoco es posible encerrar la verdad en una *adaequatio*. A la duración hay que convivirla y sentirla, nociones que tentaron a los pragmatistas del momento —que asociaban verdad y vida porque interpretaban a la primera como función de la segunda— para hacer de Bergson un pragmatista más, falseando burdamente

<sup>26</sup> IM, 50.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 45.

la esencia de su filosofía. Y aclara Zubiri: «Nada más lejos de Bergson, uno de los hombres más antipragmatistas que ha habido en la tierra. Para Bergson la verdad es ciertamente una acción, pero una acción insertiva en lo real para convivir, en simpatía con él, sus ondulaciones. La verdad es la convivencia misma con la realidad. La verdad es útil porque es verdad; no es que sea verdad porque es útil»<sup>28</sup>.

Sorprende ver cuán cerca en sus simpatías vitales estuvieron Miguel de Unamuno y Henri Bergson. El «buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad» se puede decir que fue el credo común a ambos, el tono anímico con que preferían sintonizar con la realidad<sup>29</sup>. La complejidad de la realidad que se patentiza en sus contrarios también subyugó a Bergson, quien llega a decir que no hay realidad de la cual no se puedan tomar a la vez dos vistas opuestas, «una tesis y una antítesis que en vano se buscaría conciliar lógicamente (...). Pero del objeto, aprehendido por intuición (...) se percibe al mismo tiempo cómo esa tesis y esa antítesis se oponen y cómo se concilian»<sup>30</sup>. Imposible no recordar aquí el método unamuniano de la «afirmación alternativa de los contradictorios»<sup>31</sup> concebido, por cierto, unos años antes —en *En torno al casticismo* de 1895— de que Bergson escribiera este artículo sobre metafísica que estamos tratando, aparecido en la *Revue de Métaphysique et de Morale* en enero de 1903.

Pero si al agónico Unamuno le dolía la realidad, Bergson gozaba con ella, se daba en ella su baño de inmersión cotidiano para así dejarse inundar por ese *pathos* metafísico que era casi toda su vida, y decimos «casi» porque su vida personal estuvo envuelta en la mayor de las reservas<sup>32</sup>. Él, ciertamente uno de los últimos grandes metafísicos que dio Europa, todavía soñaba con la posibilidad de la metafísica y con reconstruir lo que Kant había demolido al despertar de su «sueño dogmático». Bergson no quería tal sueño sino salir inmune de la crítica kantiana y ayudar a otros a lograrlo, porque, al igual que Unamuno, se resistió a muerte a quedar atrapado en las redes de la razón moderna aunque su propia crítica a la crítica la hiciera desde el interior de ella,

<sup>28</sup> X. ZUBIRI: op. cit., 186-187.

<sup>29</sup> Cfr. I. RIEGO DE MOINE: *De la mística que dice a la persona*. Ed. Fundación E. Mounier, Madrid 2007, Cap. III.

<sup>30</sup> IM, 46.

<sup>31</sup> Cfr. M. DE UNAMUNO: *En torno al casticismo*. Espasa-Calpe, Madrid 1964, 14-15.

<sup>32</sup> Jean Guitton ha resaltado el carácter reservadísimo de Bergson para con su propia vida al punto de dejar en su testamento estrictamente prohibida la publicación *post mortem* de su epistolario. Cfr. J. GUITTON: *La vocation de Bergson*. Gallimard, París 1960.

como moderno que era. Y éste es uno de sus incuestionables valores: haber puesto en tela de juicio el estado de la ciencia y la filosofía del momento pero empapado de ellas, no mirando desde la otra vereda para no ser salpicado con su barro. Que su agudeza certera, pues, nos sirva de consuelo:

«Pero filosofar consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta de la cual la Crítica toma desde fuera las dos vistas opuestas, tesis y antítesis. Nunca me imaginaré cómo el blanco y el negro se penetran si no he visto el gris; pero comprendo fácilmente, una vez que lo he visto, cómo puede examinársele desde el doble punto de vista del blanco y del negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y esas doctrinas forman la totalidad de la metafísica, con tal que no se tome a la metafísica coagulada y muerta en la *tesis*, sino viviente en los *filósofos*»<sup>33</sup>.

### 3. Cuando la evolución crea espíritu

Imposible pretender encasillar la filosofía de Bergson en las categorías habituales que empleamos en filosofía para definir un pensamiento. Ni idealismo ni realismo, ni materialismo ni espiritualismo parecen convenir a este francés que quiso estragar la racionalidad moderna al punto de exponerla a su propia inconsistencia ante la realidad vital que no se deja atrapar por ella. Si la vida sólo es seducida por la intuición estableciéndose entre ellas una profunda identidad, la materia parece amoldarse a la inteligencia que la recorta en conceptos y la expresa en la ciencia. Para Bergson la filosofía se ha ocupado siempre de lo eterno y de lo inmóvil quedando sus análisis al margen del espacio y de la vida que fluye en pura duración, realidad que descubre la intuición y para la cual la filosofía no tiene aún categorías dinámicas y flexibles que respeten su idiosincrasia. Pero también las filosofías de corte espiritualista habían quedado al margen de los grandes planteos de la ciencia pareciendo que un abismo infranqueable separaba sus respuestas, y por ende sus verdades. Y a este desafío se enfrentó con coraje Henri Bergson en una época en que la ciencia parecía regir los destinos del saber y, con ellos, los de la humanidad entera. Para equilibrar la balanza, por lo menos, la filosofía debía librar una batalla que le permitiese dignificar su estatuto epistemológico y salir fortalecida de ella para no tener ya necesidad de competir con su compañera de rubro, la ciencia. En *La evolución creadora* (1907), una de sus

---

<sup>33</sup> IM, 90-91.

obras fundamentales, podemos leer esta extensa argumentación que no tiene desperdicio:

«La filosofía nos introduce en la vida espiritual y, al mismo tiempo, nos hace ver la relación entre la vida del espíritu y la del cuerpo. El gran error de las doctrinas espiritualistas ha sido creer que, aislando la vida espiritual de todo lo demás, colgándola en el espacio por encima de la Tierra, lejos, muy lejos de ella, iban a conseguir librarla de cualquier ataque. ¡En realidad no han hecho más que exponerla así a ser confundida con un efecto de espejismo! Ciertamente, tienen razón al escuchar la conciencia cuando la conciencia afirma la libertad humana; pero ahí está la inteligencia diciendo que la causa determina su efecto, que lo idéntico condiciona a lo idéntico, y que todo se repite y que todo está dado. Tienen razón al creer en la realidad absoluta de la persona y en su independencia frente a la materia; pero ahí está la ciencia mostrando la solidaridad de la vida consciente y de la actividad cerebral. Tienen razón al atribuir al hombre un lugar privilegiado en la naturaleza, y al considerar que la distancia entre el animal y el hombre es infinita; pero ahí está la historia de la vida presentándonos la génesis de las especies por la vía de una transformación gradual y reintegrando, al parecer, al hombre en la animalidad. Cuando un instinto poderoso proclama la probable supervivencia de la persona, tienen razón en no cerrar los oídos a su voz; pero si existen almas capaces de llevar una vida independiente, ¿de dónde vienen? ¿Cuándo, cómo, por qué entran en este cuerpo que vemos surgir, naturalmente, de una célula mixta, desprendida de los cuerpos de sus progenitores? Todas estas preguntas permanecerán incontestadas; una filosofía de la intuición será la negación de la ciencia, y tarde o temprano quedará barrida por la ciencia si no se decide a buscar la vida del cuerpo allí donde realmente reside, en el camino que conduce a la vida del espíritu»<sup>34</sup>.

Ante semejante disyuntiva entre una filosofía espiritualista y la respuesta científica —disyuntiva no tan lejana al estado actual de la cuestión—, Bergson intenta la difícil vía intermedia que no se contenta con uno de los dos caminos prefijados sino que abre un nuevo surco en el pensamiento proponiendo su revolucionaria idea de una *évolution créatrice*, que interpreta la realidad toda como un gran organismo viviente con una articulación precisa en su interior: la evolución. ¿Pero cómo entendió esta evolución?, ¿calcó el modelo transformista de la ciencia?, ¿cómo algo que evoluciona puede crear? Ciertamente Bergson se sale de todo formato filosófico postulando que la vida es un *élan vital* (impulso vital) que evoluciona desde el modesto y elemental gesto de una ameba hasta el espíritu más complejo y selecto, como el de Teresa de Jesús. Mas este *élan* no es transformación sino pura

<sup>34</sup> H. BERGSON: *La evolución creadora* (en adelante EC). Claudio García & Cía, Montevideo 1942, 287-288.

invención en cada una de sus etapas, es una «evolución creadora» de algo nuevo no contenido en su fase anterior. Y este esquema es aplicable tanto a la vida en general como al espíritu, desde el orden molecular ínfimo hasta la creación del místico o del artista. «Esta es la evolución de la vida: la invención de un sencillo gesto del *élan* vital en el seno de la materia. La evolución es innovación. Es el *élan* que se va abriendo paso a través de la materia. La vida va inventando por tanteo distintas formas de abrirse paso a través de aquélla. (...) En este sentido de *élan* innovador, la evolución es algo inmediatamente apprehendido en la intuición. Para la intuición vivir es tener este *élan*, es crear, es inventar»<sup>35</sup>.

Una evolución que va creando vida y conciencia no se asemeja ni al modelo transformista y mecanicista de la ciencia de la época ni al finalista de Aristóteles y la gran tradición tomista<sup>36</sup> porque, en el fondo, busca superar a ambos y es este mismo concepto de evolución creadora el que permite a Bergson establecer la diferencia entre la materia y la vida. El *élan* vital tiene una doble dirección: si ascendente, va creando y purificando la materia hasta la liberación completa del espíritu humano; si descendente, este *élan* se va reduciendo para repetir siempre lo mismo hasta llegar a la materia inerte y carente de interioridad, sin conciencia, sin creación.

<sup>35</sup> X. ZUBIRI: op. cit., 201.

<sup>36</sup> No se debe olvidar que en pleno siglo XIX la teoría evolucionista defendida por Charles Darwin (1809-1882) condujo a una revolución de la imagen del hombre y de la vida, aunque ciertamente la idea de la evolución no era del todo nueva, ya que hubo gérmenes de ella en la primitiva filosofía griega y también en la teología patristica con san Agustín a la cabeza. Por el contrario, la idea de la inmutabilidad de las especies deriva de las ideas inmutables de la doctrina platónica al tiempo que teológicamente la interpretación literal del relato bíblico de la creación daba también lugar para ella. La aparición de la obra de Darwin *On the Origin of Species by means of natural selection* (1859), marcó un antes y un después en la interpretación de la idea de hombre, tanto en ciencia como en filosofía, aunque es necesario advertir que la teoría de la selección natural, tal como Darwin la propusiera, es de orden puramente científico-natural sin que pretendiera sacar consecuencias filosóficas o teológicas de la misma. Pero fueron sus discípulos, sobre todo E. Haeckel (1834-1919), quienes la transformaron en una doctrina filosófica abiertamente contraria a la imagen cristiana del mundo y del hombre, estableciendo un monismo materialista que perdura hasta nuestros días, incluso en los más recientes desarrollos de la filosofía de la mente. En el caso de Bergson fue H. Spencer, antes que Haeckel, el evolucionista que le marcó el rumbo de su doctrina. Sobre el impacto filosófico del evolucionismo darwiniano y su contraste con el finalismo aristotélico y tomista se puede consultar la interesante obra de Etienne Gilson, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)* (Ed. Universidad de Navarra, Madrid 1976), donde, además, dedica un crítico capítulo al evolucionismo bergsonian.

«La vida entera –afirma nuestro autor–, desde la impulsión inicial que la lanzó al mundo, se le representará como una marea que sube, y que contraría al movimiento descendente de la materia. En la mayor parte de la superficie, a alturas distintas, la materia ha hecho de la corriente torbellino que gira sobre sí mismo; pero por un punto ésta pasa libremente, arrastrando tras de sí el obstáculo, que hace más pesada su marcha, pero no la detendrá; en ese punto está la humanidad, y en esto consiste el privilegio de nuestra situación»<sup>37</sup>.

La metáfora de la gran ola ascendente no representa otra cosa que la conciencia, la cual, en cuanto tal, va atravesando las generaciones humanas subdivididas en individuos, pero éstos no hubieran podido existir sin la materia. Asimismo, las almas son creadas sin cesar por esta corriente espiritual pero ellas «no son otra cosa que los arroyuelos entre los cuales se divide el gran río de la vida, que fluye a través del cuerpo de la humanidad»<sup>38</sup>. Sin salirse de la larga tradición sustancialista, Bergson entiende al hombre como un compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu, pero, a diferencia de aquélla, él es producto de la evolución creadora, irreductible al monismo materialista, irreductible al mero naturalismo. La corporalidad humana y el cerebro son fundamentales en el hombre, más de ellos no emerge la conciencia, ellos son sólo la base física que posibilita su fluir pudiendo distinguirse del organismo que ella anima.

«Como las acciones posibles, cuyo diseño está contenido en un estado de conciencia, reciben a cada instante en los centros nerviosos un comienzo de ejecución, el cerebro subraya en cada instante las articulaciones motoras del estado de conciencia; mas la interdependencia de la conciencia y el cerebro se limita a esto; la suerte de la conciencia no se halla por ello ligada a la suerte de la materia cerebral»<sup>39</sup>.

Bergson, contrariamente al saber de su época que creía en la hipótesis de los centros cerebrales perfectamente localizados, negaba que el cerebro fuera el receptáculo o depósito de la conciencia ni tampoco el órgano de la presencia de imágenes; más bien sostenía que era el órgano de las ausencias, el que selecciona lo que no se puede recordar pero no el órgano de la memoria en cuanto tal. Asimismo, pensaba algo análogo respecto al movimiento voluntario: el cerebro es el que brinda las condiciones de inserción de los actos voluntarios en la materia, pero ellos son solamente función del espíritu.

<sup>37</sup> H. BERGSON: EC, 288-289.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 289.

<sup>39</sup> *Ibíd.*



De este modo, el espíritu o conciencia se inserta en la materialidad humana mediante el doble condicionamiento de lo mnemónico y lo voluntario. Por lo tanto, cerebro y espíritu no se confunden ni se obstaculizan puesto que aquél es el sistema que permite a éste su inserción en la materia. «Recibe –la conciencia o el espíritu, términos que usa Bergson indistintamente– de la materia las percepciones que constituyen su alimento, y se las devuelve en forma de movimiento en el que ha impreso su libertad»<sup>40</sup>, palabras de síntesis con las que concluye su obra *Materia y memoria* (1896).

Con su intuición de que el espíritu no es algo extraño a la vida ni sobreañadido a ella sino su aliado y compañero, Bergson quiso impugnar el materialismo en que iba cayendo la filosofía secundada por la ciencia pero, al mismo tiempo, también quiso conceder a una teoría científica como la evolucionista una legitimidad metafísica que le permitiera abrir paso al espiritualismo y, sin pensarlo seguramente, a las futuras corrientes existencialista y personalista de cuño francés. La suya fue, definitivamente, una filosofía de la libertad mediada por la tesis de una evolución creadora que buscó el rigor del saber científico pero las alas de una metafísica que le permitiera volar tan alto como su grandiosa intuición le exigía. La conciencia es la libertad misma –como décadas después proclamará Sartre– que no puede atravesar la materia sin detenerse en ella y el fruto de esta adaptación no es otra cosa que lo que llamamos inteligencia o intelecto. Y éste, creemos, fue el supremo esfuerzo hermenéutico de la filosofía bergsoniana: mostrar que allí donde el intelecto lee necesidad, la intuición leerá libertad. Bastará acercarnos al siguiente texto para entender por qué la noción de evolución creadora parece emerger, sin más, de la dialéctica necesidad-libertad, materia-espíritu, naturaleza-humanidad, que desvelaba a este metafísico de ley:

«De este modo, a los ojos de una filosofía que se esfuerza por reabsorber la inteligencia en la intuición, muchas dificultades se desvanecen o se atenúan. Semejante doctrina no sólo facilita la especulación, sino que nos da más fuerza para obrar y para vivir. Con ella ya no nos sentimos aislados en la humanidad, ni ésta se nos parece aislada en la naturaleza que domina. Así como la más pequeña partícula de polvo es solidaria de nuestro sistema solar entero, arrastrada con él en el movimiento indiviso de descenso que llamamos materialidad, del mismo modo todos los seres organizados, del más humilde al más encumbrado, desde los primeros orígenes de la vida hasta los tiempos actuales, en todos los lugares y en todo tiempo, no hacen otra cosa que mostrar patente a nuestra vista una impulsión única, inversa del movimiento de la materia y en sí misma indivisible. Todos los seres vivos están como asidos unos de otros, y todos reciben idéntico y formidable impulso. El animal toma su punto de apoyo en la planta; el hombre cabalga sobre

<sup>40</sup> H. BERGSON: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Ed. Cayetano Palomino, La Plata 1943, 269.

la animalidad y la humanidad entera, en el tiempo y en el espacio, es a manera de un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, delante y detrás nuestro en una carga arrolladora, capaz de derribar todas las resistencias y de salvar muchos obstáculos, quizás el de la muerte misma»<sup>41</sup>.

Pero para franquear el abismo de la muerte y abrirse a la esperanza de la vida eterna, la humanidad que sostenemos sobre nuestros hombros y que sostiene nuestra conciencia, debió cabalgar entre un *minimum* y un *maximum*, entre dos morales en cuya tensión fluye la evolución creadora de espíritu.

#### 4. Las dos morales que sostienen la humanidad

Para entender a Bergson hay que desnudarse de categorías filosóficas estereotipadas y empatizar con este gran sentimiento de unidad cósmica entre el hombre y la naturaleza que lo embargaba, emoción sublime rayana en la emoción mística, desde la cual buscó nutrir su discurso filosófico volcando en él lo que su intuición le dictaba a cada instante. Nada se construye desde un exceso de intelectualismo porque este exceso no hace más que coagular en fórmulas o en instantáneas fotográficas el fluido vital de las cosas, el hombre o el acontecimiento, haciéndonos creer que la emoción es sólo la repercusión sensible de una representación intelectual. ¿A qué viene todo esto? Pues, a una cuestión de sim-patía, a querer situarnos por dentro – como él mismo lo hacía– en esta actitud peculiar del hombre Bergson que se negaba a firmar sentencia de divorcio entre el orden del saber-querer y el orden del sentir, entre lo que la inteligencia conoce, la voluntad quiere y la emoción expresa, siendo que los dictámenes de la época se empeñaban en ello, por ejemplo, denostando al romanticismo y ensalzando al positivismo. Es que para Bergson, contrariamente a lo que la moral socrática enseñó y el imperativo categórico kantiano vació de contenido, no es el acto intelectual de conocimiento del bien lo que moviliza la acción moral sino la emoción que acompaña la intuición de lo bueno, de lo verdadero, de lo bello. Y no hay mejor ejemplo que el de la emoción musical que expresa Bergson con su habitual maestría discursiva:

---

<sup>41</sup> EC, 290.

«Mientras escuchamos, nos parece que no podríamos querer otra cosa que aquello que la música nos sugiere y que es así como actuaríamos naturalmente, necesariamente, si no fuera porque mientras escuchamos dejamos de actuar. Cuando la música expresa alegría, tristeza, piedad, simpatía, somos en cada instante aquello que la música expresa. No solamente nosotros, sino también muchos otros, todos los demás. Cuando la música llora es la humanidad, es la naturaleza entera la que llora con ella»<sup>42</sup>.

No es que la música introduzca esos sentimientos en nosotros sino que ella nos introduce en ellos. Alegría o tristeza, simpatía o melancolía son sólo palabras que buscan expresar la emoción que la música produce, no han sido extraídas de la vida por el arte sino que es el hombre quien acerca la emoción que el arte le provoca a lo que más se le asemeja en la vida, extrae de ella su metáfora. En el plano moral sucede algo análogo, pero sobre todo en su etapa gestante. Bergson nos ha dejado una novedosa interpretación genética de la moralidad partiendo de los «iniciadores de la moral», esos grandes hombres y mujeres de la historia que han sabido interpretar la sinfonía de la vida, antes de modo afectivo que intelectual, a través de una emoción nueva, insospechada, y que, con su ejemplo y su palabra, nos han hecho introducir en su música para que la traduzcamos en movimientos, en acciones morales. He aquí la matriz de la moral abierta, la moral de aspiración, que constituye el principio y el ideal de toda moral, distinta y yuxtapuesta a la moral cerrada, moral de presión y obligación, que aglutina a la sociedad en sus fines cuasi naturales de preservación, bienestar y placer. Mas ¿cuál es la actitud que caracteriza al hombre inserto en una sociedad cerrada y, por ende, en una moral cerrada, es decir, la moral habitual de las sociedades contemporáneas?

«Este hombre —piensa Bergson— forma un cuerpo con la sociedad; uno y otra se hallan absorbidos en una misma tarea de conservación individual y social. (...) Existe un *substractum* de actividad instintiva primitivamente establecida por la naturaleza, en el que lo individual y lo social se hallan próximos a confundirse. (...) Y por esta razón podemos decir que la actitud a la que corresponde es la de un individuo y una sociedad replegados sobre sí mismos. Individual y social al mismo tiempo, el alma gira aquí en círculos. Está cerrada»<sup>43</sup>.

Es la moral del «alma cerrada», de aquella que se conforma con cumplir las obligaciones mínimas que le impone la vida en sociedad; casi —diría

<sup>42</sup> H. BERGSON: *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (en adelante DF). Tecnos, Madrid 1996, § 36.

<sup>43</sup> DF, § 33-34.

Bergson— la que se pliega a los instintos civilizados que dimanan de ella cerrándose en su estrecho espacio vital.

Bien distinta es la actitud del «alma abierta», la que da origen a la sociedad y la moral abiertas, por cierto, nunca existentes en estado puro y siempre más ideales que reales. Pero ¿por qué abierta? Porque se abre a la humanidad entera, sin restricciones de ninguna índole, incluso a la naturaleza toda, en una actitud y un sentimiento que Bergson define directamente como amor. Pero mientras que el amor a la familia o a la patria, propios de la moral cerrada, implican una opción y, por ende, una exclusión, el amor a la humanidad no es más que amor, puro amor altruista y desinteresado. Aquel amor se posa directamente en el objeto que lo atrae y se subsume en él; éste se lanza más allá de todo objeto y alcanza a la humanidad sólo atravesándola. Por eso es abierta.

«Su forma no depende de su contenido. Acabamos de llenarla y, del mismo modo podríamos ahora vaciarla: la caridad subsistiría en aquél que la posee, incluso cuando no hubiera en la tierra ningún otro ser viviente»<sup>44</sup>.

Moral abierta frente a moral cerrada: ¿«moral de máximos» frente «moral de mínimos»? Sí, en cierta forma guardan un gran parentesco aunque también diferencias. Aquello que intuyó con genialidad nuestro infravalorado filósofo parece haberse filtrado sutilmente en estas categorías morales que se limitan a reflejar la misma dicotomía maniquea, el mismo quiebre esquizoide que caracteriza a nuestras sociedades —gestadas en la paradoja viviente que habita a la persona—, y que, en nuestros días los españoles Adela Cortina<sup>45</sup> y Carlos Díaz, han sabido percibir y desarrollar como ejes de su filosofía moral. «Las sociedades pluralistas y multiculturales —afirma Díaz— buscan los ‘mínimos de justicia’ que la humanidad ha ido concretando al hilo del tiempo hasta llegar a constituir los derechos humanos, a los cuales sería ya inmoral renunciar, razón por la cual se transmiten de generación en generación. (...) Por su parte las éticas de máximos son éticas de felicidad (*agatbólógicas*: referidas al bien y a la autorrealización) e intentan ofrecer ideales de vida buena. (...) En consecuencia, se trataría de éticas religiosas: mientras en una sociedad pluralista los ideales de felicidad pueden ser distintos, no sucede lo mismo

<sup>44</sup> DF, § 34-35.

<sup>45</sup> Cfr. A. CORTINA: *Ética mínima*. Tecnos, Madrid 1992.

con las convicciones de justicia»<sup>46</sup>. Al igual que la moral abierta bergsoniana, la moral de máximos es la moral que emana de las grandes religiones cuyos ideales de humanidad jamás podrá alcanzar la ética de mínimos, pues ésta se alimenta de la razón y aquella de la fe, sutil diferencia. Aunque Bergson no emplee explícitamente el binomio razón-fe, éste se encuentra tácito en su desarrollo especulativo.

La diferencia está en que Bergson interpreta evolutiva y genéticamente el eclipse de la moral abierta por haberse distanciado los hombres de aquella emoción inicial propulsora –propia de la fe– que le diera vida, sustancia y fortaleza. Tanto es así que ni siquiera hubiera cabido la plenitud de la Revolución Francesa, con su paradigmática conciencia histórica de *liberté, égalité, fraternité*, gestora de los actuales derechos humanos, sin el impulso creador de dieciocho siglos de cristianismo antecedente, incluidos sus graves fallos. ¿No fueron la libertad, la igualdad y la fraternidad gestadas en su seno? ¿Acaso el estoicismo antiguo, nacido de la razón y tan afín en sus principios morales al ideal del Evangelio, que proclamaba que todos los hombres son hermanos y ciudadanos del mundo, tuvo la fuerza y la perennidad del cristianismo? No, no pudo arrastrar a la humanidad tras de sí, sencillamente por haber sido en esencia una filosofía<sup>47</sup> y –añadimos nosotros– porque el camino abierto por la espiritualidad griega, para nada separada de la filosofía, atisbaba su *télos* salvífico pero aún para ellos «nadie» lo había revelado; les faltó la gran personalidad que hiciera carne el ideal propuesto. Basta recordar el famoso discurso de san Pablo a los atenienses en su Areópago<sup>48</sup>.

Ciertamente, Bergson tuvo razón en ver que sólo una moral abierta, de máximos de humanidad, nacida de una emoción religiosa, pudo haber decantado, al enfriarse y solidificarse en «máximas racionales», en una moral de mínimos de justicia y respeto por el otro. Sobre las cenizas de la moral de máximos, pues, se erigirá triunfante la moral de mínimos, la

<sup>46</sup> Y sigue más adelante exponiendo su postura: «Es compatible ser creyente y ciudadano; fe y razón son bueyes de una misma yunta, sí, pero con dos niveles distintos de exigencia, niveles autónomos, ninguno de los cuales puede pretender absorber al otro, por eso ni la religión puede suplantar a la moral civil, ni ésta sustituir a las religiones, jamás una ética de mínimos puede pretender ser un equivalente funcional de la religión», C. DÍAZ: *Filosofía de la razón cálida*. Ed. Emmanuel Mounier Argentina, Córdoba 2005, 172-173.

<sup>47</sup> Cfr. *DF*, § 59.

<sup>48</sup> «Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en que estaba grabada esta inscripción: 'Al Dios desconocido'. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar», Hch 17, 22-23.

del tibio consenso dialógico y nivelador tan típico de nuestras sociedades posmodernas y tan exento de esa verdad moral que se busca en «el diálogo desde el rostro del otro»<sup>49</sup>. Pero le cabe al pensador advertir esta grandiosa ausencia –verdadera *epojé* existencial del *páthos religiosus* de que se nutre el *páthos humanus*– y preparar el nuevo fuego que avive las cenizas casi inertes desparramadas en el suelo de la conciencia histórica y muestre el calor de aquella primitiva emoción creadora para impulsar su renacer. Vale, pues, escuchar las palabras del propio Bergson en esta extensa cita de su última y magistral obra, *Las dos fuentes de la religión y de la moral* (1932):

«Pero removamos las cenizas: encontraremos partes aún calientes y finalmente saltará la chispa; el fuego podrá reavivarse y si eso ocurre, poco a poco crecerá. Quiero decir que las máximas de esta segunda moral (la moral abierta) no actúan aisladamente, como las de la primera: desde el momento en que una de ellas, dejando de ser abstracta, se llena de significación y adquiere fuerza para actuar, las demás tienden a hacer otro tanto; finalmente, todas se unen en la cálida emoción que dejó antaño tras ella y en los hombres, de nuevo vivientes, que la experimentaron. Fundadores y reformadores de religiones, místicos y santos, oscuros héroes de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino y que ante nuestros ojos igualan a los más grandes, todos están ahí; arrastrados por su ejemplo, nos sumamos a ellos como a un ejército de conquistadores. Son conquistadores, en efecto, han roto la resistencia de la naturaleza y elevado la humanidad a nuevos destinos. Así, cuando disipamos las apariencias para tocar realidades, cuando hacemos abstracción de la forma común que ambas morales, en virtud de una serie de intercambios, han adoptado en el pensamiento conceptual y en el lenguaje, encontramos en los dos extremos de esta moral única la presión y la aspiración; aquella, tanto más perfecta cuanto más impersonal y más próxima a esas fuerzas naturales que llamamos hábito e incluso instinto; ésta, tanto más poderosa cuanto más visiblemente es suscitada en nosotros por otras personas y cuanto mejor parece triunfar sobre la naturaleza»<sup>50</sup>.

No es que Bergson olvide el orden racional de la moralidad, como pareciera desprenderse a simple vista de este texto, sino todo lo contrario. Para él los hábitos, el instinto, la obligación moral de presión, son subsumidos en la *raison* a la que gusta más llamar *intelligence*. Vale recordar que, desde el contexto de la evolución creadora, *intelligence* e instinto son formas de conciencia que en su estado primitivo debieron interpenetrarse para luego disociarse y crecer, interpretación que no lo lleva a confundirlos ni tampoco a creer que se pueden dar en estado puro. Ahora bien, aunque la

<sup>49</sup> C. DÍAZ: *De la razón dialógica a la razón profética. (Pobreza de la razón y razón de la pobreza)*. Madre Tierra, Madrid 1991, 67.

<sup>50</sup> DF, § 47-48.

inteligencia y el instinto están en la base de la moralidad de ninguna manera será la deliberación intelectual la que lleve a preferir, en la vida concreta de la persona, una moral a otra, pues ello exige un proceso de conversión interior. Porque la inteligencia, se pregunta dubitativo nuestro pensador:

«(...)¿acaso reconocería la superioridad de la moral que se le propone, siendo así que no puede apreciar diferencias de valor más que mediante comparaciones con una regla o un ideal que, necesariamente, le son suministrados por la moral vigente? (...) Incluso, aunque nuestra inteligencia la adoptara, nunca veríamos en ella más que una explicación teóricamente preferible a las demás, y aunque nos pareciera que recomienda ciertas reglas de conducta nuevas que en cierto modo armonizan mejor con ella, seguiría habiendo mucha distancia entre esta adhesión de la inteligencia y una conversión de la voluntad»<sup>51</sup>.

Con esta argumentación apunta también nuestro pensador a rebatir la moral socrática que, como sabemos, identifica la práctica del bien con el conocimiento que tenemos de él, lo cual abona el terreno para la moral intelectualista que absorbe la vida moral en el ejercicio del pensamiento, nada hay más alejado de la realidad, aunque también debamos reconocer que sin conocimiento del bien tampoco cabría asentimiento pleno de la voluntad. Basta la más elemental perspicacia humana para verificar esta verdad: cuántos intelectuales conocemos, e incluso humanistas, que proclaman la veracidad de ciertas doctrinas avalándolas en palabras y discursos cuando en su vida privada se limitan a profesar una moral de mínimos, a veces bien alejada de aquélla. Tampoco en esto se equivocaba Bergson.

Pues bien, la humanidad vive su naturaleza moral, sépalo o no, entre dos modalidades éticas que se plantean para cada individuo en forma de presión (moral cerrada o mínima) o de aspiración (moral abierta o máxima), lo cual no significa que se encuentren en estado puro, vale reiterar, como nada de lo humano lo está ni lo estará.

«La primera ha cedido a la otra algo de su fuerza de coacción; la segunda ha impregnado a la primera con algo de su aroma. (...) En cuanto a los dos límites extremos, tienen más bien un interés teórico y casi nunca son realmente alcanzados»<sup>52</sup>.

Pero no se trata tan sólo de graduaciones entre la una y la otra, como la misma expresión bergsoniana «entre el mínimo y el máximo»<sup>53</sup> lo pareciera

<sup>51</sup> *DF*, § 45-46.

<sup>52</sup> *DF*, § 48.

<sup>53</sup> *DF*, § 29.

insinuar, sino que hay entre ellas una diferencia de naturaleza. Para poder pasar de la moral mínima a la máxima hay que dar un salto, análogo al que propuso Kierkegaard para ascender del estadio ético al religioso, de la razón a la fe<sup>54</sup>. Bergson también lo entiende en términos similares; hay que optar por dar el salto del respeto a las personas hacia el amor a la humanidad, salto cuyo único mediador es Dios:

«En efecto, es solamente a través de Dios, en Dios, como la religión invita al hombre a amar al género humano, del mismo modo que sólo a través de la Razón, en la Razón, en la que todos comulgamos, como los filósofos nos hacen ver a la humanidad para mostrarnos la eminente dignidad de la persona humana y el derecho que todos los hombres tienen a ser respetados. Ni en uno ni en otro caso llegamos a la humanidad por etapas, pasando por la familia y la nación. Para alcanzarla es preciso que, de un salto, nos hayamos transportado más lejos que ella y que la hayamos alcanzado sin haberla tomado por fin, trascendiéndola»<sup>55</sup>.

A este amor, en definitiva, no se llega por acatar una ley moral universal sino por una llamada, por una vocatio de quienes han sido o son modelos de humanidad. Ellos no tienen necesidad de exigir, les basta con existir. Nada piden y, sin embargo obtienen. Sólo la presencia de una gran personalidad moral nos convoca a la conversión completa de nuestra vida, incitándonos a adherir a su verdad, a imitarle como modelo de vida, a aspirar a la realización de esa personalidad que sentimos nacer en nosotros, así como el discípulo tiende a imitar al maestro que admira y ama. En una palabra, el deseo de asemejarse a esa persona es ya una cierta semejanza y la fuerza de su imperio en nosotros, puesto que conmueve lo más íntimo de nuestra voluntad, «se hace más poderosa cuanto más la multiplicidad y generalidad de las máximas llegan a fundirse en la unidad e individualidad de un hombre»<sup>56</sup>.

En suma, la moral de máximos —a la que también llama Bergson «moral absoluta o completa»— sólo tiene lugar porque interpela a cada hombre a través de otros hombres que se han erigido en la historia como paradigmas de humanidad, desde un Sócrates en Grecia, los profetas de Israel y los arahants del budismo hasta los santos y místicos de la cristiandad. Ellos no sólo han sido grandes en la religión que encarnaron sino también grandes creadores morales porque, gracias a la fuerza de su emoción, supieron representar y

<sup>54</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD: *Temor y temblor*. Losada, Buenos Aires 1991, 39.

<sup>55</sup> DF, § 28-29.

<sup>56</sup> DF, § 31.



proyectar una nueva atmósfera social, en donde la fraternidad en libertad y en justicia fuera el aire que se respirara y a la que nadie querría renunciar. No es que Bergson creyera que habría en el futuro una sociedad mística perfecta que abarcara a toda la humanidad y caminara hacia una renovación completa del hombre, pero sí creyó que era necesario mostrar ese límite ideal que, en tanto ideal y valor, tira, empuja, arrastra hacia él. Tampoco creyó en una «moral del sentimiento» que subsumiera toda racionalidad en mero sentimentalismo, aunque hablara sin titubeos de la «cálida emoción» de místicos y conquistadores. Casi diríamos que la emoción bergsoniana tiene rango de categoría metafísica porque se trata de una emoción fundamental y previa, impulsora y generativa, pero, a su vez, capaz de cristalizar en representaciones conceptuales e incluso en una doctrina, no sólo moral o religiosa sino hasta metafísica. Es que no habría ni moral ni metafísica sin la emoción que prolonga la voluntad en acciones y representa la inteligencia en su práctica discursiva. Sin la emoción que aporta la caridad y gana las almas, no hubiera habido cristianismo ni una conducta histórica consecuente. «Ni esta metafísica ha impuesto esta moral, ni dicha moral ha hecho preferible a la metafísica. Metafísica y moral expresan lo mismo, la una en términos de inteligencia, la otra en términos de voluntad»<sup>57</sup>.

Hasta aquí razona Bergson sobre las fuentes de las dos morales entre las que se debate —o debiera debatirse en conciencia plena— la humanidad, pero aún resta lo mejor de su aporte: ¿cómo se resuelve en el formato bergsoniano el problema religioso y místico a la vista de las dos morales expuestas? Veamos cómo culmina su aventura filosófica en un claro intento de adecuar sus categorías de «evolución creadora» y «élan vital» a la hermenéutica de la moral y la religión como las más altas creaciones humanas.

## 5. Para afianzar la comunidad humana: religión estática

Al igual que en el orden de la moralidad, la religión tiene su origen en dos fuentes bien diferenciadas: una estática, primitiva, ligada al instinto y destinada a la cohesión social; la otra dinámica, superior, de clara raíz mística y abierta al retorno a las fuentes de la vida, a Dios mismo. No es de sorprender —atentos a lo ya dicho— que Bergson pretendiera hacer emerger de las constantes vitales, de los permanentes procesos de adaptación de la vida humana en su historia evolutiva, el fundamento de la moral y de la religión. No obstante, no fue la suya una interpretación meramente positivista o materialista pues,

<sup>57</sup> Ibid., § 46.

al igual que en los demás órdenes de la vida estudiados por nuestro pensador, siempre estiró su propio impulso hermenéutico hacia los dictámenes del espíritu, trascendiendo la mera inmanencia de la materia y aspirando a una visión espiritualizadora del hombre y su mundo, aun partiendo del *positum*. Mérito que resaltamos y que obliga al reconocimiento de su esfuerzo por dar razones, desde el interior de un discurso filosófico inobjetable, a las comprometedoras cuestiones de la mística.

Si la especie humana, razona Bergson, se caracteriza por la inteligencia y la libertad superadoras del instinto, lo esperable sería que el egoísmo individualista prime por sobre el interés social y que el hombre ordene su vida hacia los fines particulares de su existencia. Un hombre abandonado a su instinto se quedaría pendiente del fin exterior propio de la especie y actuaría sonámbulicamente en tal sentido. Pero un hombre dotado de inteligencia y abierto a la reflexión se replegaría sobre sí mismo y quizás su misma inteligencia le aconsejara el egoísmo, con lo cual la propia existencia de la sociedad peligraría. «¿Qué pasaría —se pregunta Bergson— si el individuo desvía su reflexión del objeto para el que está hecha, es decir, de la tarea que debe realizar, perfeccionar y renovar, para dirigirla sobre sí mismo, sobre las penalidades que le impone la vida social, sobre el sacrificio que hace por la comunidad?»<sup>58</sup>. Esto derivaría en la destrucción de la especie, que sólo se logra mediante la cohesión social, cohesión necesaria tanto en las comunidades animales como en las humanas.

La sabia naturaleza ha logrado que la vida, para mantener esa cohesión necesaria, haya seguido dos caminos. Uno es el de las sociedades animales más perfectas (hormigas y abejas) donde el individuo se sacrifica en pos del bien común, sin tener conciencia de ello, por cierto. Otro es el de las sociedades humanas donde «el procomún pelagra si el hombre sólo se guía por la inteligencia, la cual pronto habría de oponer al interés individual el interés del grupo; para evitarlo la propia espiritualidad humana forja las nociones de obligación moral y de devoción religiosa, que adscriben la actividad del hombre a los mandamientos de ciertas creencias, a los imperativos dimanantes de ciertas entidades trascendentes»<sup>59</sup>. No es otro el origen de la religión estática, surgida del seno de las primeras sociedades de *homo sapiens*, las cuales, contrariamente a su condición de racionales, hicieron depender su existencia de entes irracionales, como duendes, elfos, gnomos,

<sup>58</sup> Ibid., § 126.

<sup>59</sup> M. GARCÍA MORENTE: op. cit., 137.

espíritus y finalmente, una variedad increíble de dioses. Influidos fuertemente por las interpretaciones de corte empirista y sociologista de Émile Durkheim (1858-1917) y Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)<sup>60</sup>, Bergson se empeñaba en encontrar las causas naturales, de índole biológica y sociológica, que dieran origen a lo que él llamó «religión estática», ligada más al «instinto virtual» que busca compensar mediante la «imaginación fabuladora» lo que la inteligencia haría peligrar a causa de su egoísmo innato.

Chocante nos resultaría esta conclusión casi profética a que arriba nuestro autor si no fuera porque hoy la humanidad es, a un tiempo, gestora, víctima y testigo de muchas de las aberraciones que la inteligencia vertida en la técnica —desde las armas de destrucción masiva hasta la manipulación de embriones con fines eugenésicos—, es capaz de crear, y aún de sostener como «racionales» y necesarias a los fines del hombre. Por otra parte, escribe esto en la época de entreguerras, la misma en que la conciencia europea habla a través de sus mentes iluminadas, como la de Martin Heidegger quien advirtiera crudamente sobre los efectos devastadores de una técnica mal dirigida y peor manipulada, fruto de una inteligencia desvinculada de su fundamento y de un pretendido humanismo fagocitado por el discurso de la seductora «autonomía humana» sin referentes heterónomos y mucho menos teónomos.

Retomando nuestro hilo argumentativo, inteligencia e instinto compiten de modo tal que mientras la primera está al servicio del individuo, el instinto lo está al de la sociedad, viendo Bergson en esta lucha por la supervivencia de la especie el gozne por el cual se hacen posibles las primeras formas de religiosidad, las de la religión estática, cuya primera función resume así: «Considerada desde este punto de vista, la religión es, pues, una reacción defensiva contra el poder disolvente de la inteligencia»<sup>61</sup>. Ahora bien, ¿de dónde le viene a la religión estática su fuerza socializadora y cohesiva? Pues, de su lucha universal contra la muerte, de recoger como en ramillete las flores desparramadas por miles de conciencias que depositan la ofrenda de

<sup>60</sup> Bergson conocía a fondo las obras de ambos autores que ejercieron gran influencia en la Francia de la época. De Durkheim trabajó fundamentalmente *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912), mientras que de Lévy-Bruhl había leído *La mentalité primitive* (Paris, 1922) y “De la définition des phénomènes religieux” (*Année sociologique*, Vol II). Probablemente también conociera *L'âme primitive* de 1927, pero no así *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* de 1938, al menos hasta la publicación en 1932 de la obra que nos ocupa, *Les deux sources de la morale et de la religion*, la última de su producción filosófica y la única en que Bergson se ocupa de estos temas.

<sup>61</sup> *DF*, § 127.

su confianza en una vida eterna que dé sentido a la terrena. Las primeras manifestaciones religiosas de la humanidad –las de la religión estática– expresan la tensión explícita de la existencia entre un impulso tanático, pesimista y destructor y un impulso místico, optimista y creador. Así también lo vio Bergson –haciendo quizás una lectura más «biologicista» pero apuntando a lo mismo– cuando afirma que, a diferencia del animal, sólo el hombre sabe que ha de morir porque su inteligencia le representa su propia vida como perecedera, sin más. Ahora bien, un impulso de otro orden le hace concebirse *sub specie aeterni*, anteponiendo el juicio de la confianza al juicio de la inteligencia, de modo análogo a como pueden ser analizadas las relaciones entre la fe y la razón: siempre hay un «sí» del querer que confía, que prima y se eleva por sobre el «no» del conocer que desconfía. Pero Bergson adscribe este movimiento de la confianza al movimiento de la vida, resultando de ello que la dialéctica vida-muerte es, en definitiva, un movimiento de la naturaleza y, en ella, de la naturaleza humana en la que ciertamente creía.

Buscando siempre ese juego de equilibrios entre todas las variables vitales que su intuición le dictaba, pensaba nuestro autor que:

«(...)si el impulso de la vida aleja a todos los demás seres vivos de la representación de la muerte, el pensamiento de la muerte debe aminorar en el hombre el movimiento de la vida. (...) A la idea de que la muerte es inevitable opone la imagen de una continuación de la vida después de la muerte; esta imagen lanzada por ella en el campo de la inteligencia en el que se acaba de instalar la idea, vuelve a poner las cosas en orden; la neutralización de la idea por la imagen manifiesta entonces el equilibrio mismo de la naturaleza, que se contiene para no resbalar»<sup>62</sup>.

Así, pues, surge nítida la segunda función que caracteriza a la religión estática en sus orígenes: «Considerada desde este segundo punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte»<sup>63</sup>. No ha sido otra la fuente de donde han surgido en el imaginario religioso las ideas de *anima* o *animus* entre los griegos, de *mana* en los polinesios, de *wakanda* entre los siux, de *orenda* en los iroqueses, de *pantang* entre los malayos, denotando todas ellas el principio universal de la vida, algunas más inclinadas al totemismo, otras al espiritualismo<sup>64</sup>. Pero todas ellas abiertas a la idea de supervivencia que busca compensar en formato religioso la fuerza gravitatoria que impone la muerte. Sólo así cabe ignorarla, depositando la confianza en el empuje

<sup>62</sup> DF, § 136.

<sup>63</sup> DF, § 137.

<sup>64</sup> Cfr. E. DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, vol. II, cap. VI.

vital religioso que neutraliza o narcotiza el impulso tanático que tan bien representa la inteligencia. «Así pues, –afirma Bergson– creencia significa esencialmente confianza; el primer origen no es el temor, sino una cierta seguridad contra el temor»<sup>65</sup>. Pero ¿a qué cosa le teme más el hombre que a la muerte? Recordando a Epicuro y a Lucrecio que hacían nacer la religión del temor, Bergson cita aquel verso de Petronio que reza *Primus in orbe deus fecit timor*<sup>66</sup> para decir que no se puede rechazar por completo la idea de que la religión estática surgió como una reacción contra el temor.

La idea se repite inexorablemente en todos cuantos han tratado de interpretar el origen del hecho religioso: es la conciencia de la finitud unida al deseo de infinitud afín a lo divino, lo que explica la génesis del estadio estático bergsoniano, el mismo que la filosofía de la religión ha dado en llamar «religión natural». Analizando en las religiones de las distintas culturas de la antigüedad el fenómeno del totemismo, el tabú, la superstición, el politeísmo y la mitología –en cuyo análisis no nos podemos demorar aquí– Bergson extrae los argumentos que refrendan su tesis inicial y que expone en estos términos que recogen y amplían las anteriores conclusiones:

«El hombre es el único animal cuya acción es poco segura, que duda y tanea, que hace proyectos con la esperanza del éxito y el temor al fracaso. Es el único que se siente expuesto a la enfermedad y también el único que sabe que debe morir. (...) De todos los seres que viven en sociedad, el hombre es el único capaz de desviarse de la dirección del comportamiento social, cediendo a preocupaciones egoístas en momentos en que el bien común se halla en peligro. (...) El hombre no puede ejercer su facultad de pensar sin representarse un futuro incierto que despierta en él el temor y esperanza. No puede reflexionar en lo que le exige la naturaleza al hacer de él un ser social sin decirse que a veces encontraría ventajoso prescindir de los demás, no preocupándose más que de sí mismo. En ambos casos se da una ruptura del orden normal, natural y, sin embargo, es la naturaleza la que ha querido la inteligencia. (...) Es imposible que no haya tomado precauciones para que el orden, apenas alterado por la inteligencia, tienda a restablecerse de modo automático. De hecho, la función fabuladora que pertenece a la inteligencia y que sin embargo no es inteligencia pura, tiene precisamente esta misión. Su papel consiste en elaborar la religión de la que hemos hablado hasta ahora, la que llamamos estática y de la que diríamos que es la religión natural si no fuera porque esta expresión ha adquirido un sentido distinto. No tenemos, pues, más que resumir para definir esta religión en términos precisos. *Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que, en el ejercicio de la inteligencia, podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad*»<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> DF, §159.

<sup>66</sup> PETRONIO: *El Satiricón, Las Bellas Artes*, Apéndice, 1922, Fragmento XXVII. Nota de los traductores, Jaime de Salas y José Atencia.

<sup>67</sup> DF, § 216-217.

La inteligencia perturba la realidad y perturba al hombre que está inquieto y tentado de prescindir del otro hombre, de olvidar que es comunitario y –agregaríamos nosotros– esencialmente relacional. Pero la resistencia de la religión estática acude en su auxilio para devolverle la serenidad que envuelve a la naturaleza y lo hermana con sus congéneres, preludiando en un *minimum* la plenitud que la religión dinámica le deparará, plenitud que expresará el *maximum* de confianza humana en el Dios que se revela como amor, «como la confianza de las flores que se abren en primavera»<sup>68</sup>, como el sin por qué despojado de la rosa<sup>69</sup>.

## 6. Para coincidir en el amor de Dios: mística y religión dinámica

Ya hemos hablado de la moral abierta y de su aspiración a una moral de máximos de humanidad, moral que no se entendería ni se adoptaría sin el empuje y el testimonio de los «grandes hombres» que han dejado tras su paso por la historia una estela paradigmática de emoción y pasión por la verdad del hombre, vertida en obras testigos de su grandeza. Pues bien, en cuanto a su relación con la religión, en gran medida el impulso creador de estos hombres corre en auxilio de la moral porque promete una extensión de la justicia humana en la divina<sup>70</sup>; pero además, la religión dinámica no hace más que ampliar los principios fundacionales sobre los que se asienta la moral abierta, aquella aspiración del espíritu hacia algo superior manifiesto en la experiencia religiosa de los profetas de Israel y los místicos cristianos. Ellos en especial nos han dejado la realidad de Dios, no sólo en palabras y obras sino en vivencia mística. «Con lo cual, al fin de la evolución creadora, tenemos la experiencia de un término final que envuelve la razón inicial de la evolución misma, la realidad de Dios. (...) La materia es siempre la misma: es una eternidad de muerte. El espíritu nos lleva a algo que es siempre lo mismo, pero que es una eternidad de vida, Dios. Y en Él, nos dice Bergson, repitiendo a san Pablo, *vivimus, movemur et sumus*»<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> DF, § 219.

<sup>69</sup> Cfr., I. RIEGO DE MOINE: *De la mística que dice a la persona*. Ed. Fundación E. Mounier, Colección Persona, Madrid 2007, cap. II, 1, donde se analiza el poema de Angelus Silesius, «Sin por qué».

<sup>70</sup> DF, § 100.

<sup>71</sup> X. ZUBIRI: op. cit., 203.

Bergson era judío, pero su búsqueda apasionada de la verdad hizo que su fe se inclinara al cristianismo hacia el final de sus días, aunque su conversión no llegara a consumarse jamás por fidelidad a su pueblo en la época de peor oscuridad<sup>72</sup>. Tal era la talla moral del hombre Bergson. Es así que su filosofía de la religión se decide claramente por una preferencia hacia el cristianismo porque ve en él la suma expresión de lo que la religión y la mística, como desarrollos de una experiencia de fe, han podido alcanzar. El peso de la balanza se inclina con firmeza hacia la religión de Cristo porque en el Bergson hombre, filósofo a la vez, palpita la emoción y el impulso ascensional de su amor único por la humanidad. Mas él mismo reconoce que los místicos en general –aún fuera del cristianismo– han saboreado ese amor excepcional y ya nada puede haber que los haga volver tras sus pasos; su marcha será incesante hasta que la nada de su amor finito coincida con el todo del amor de Dios.

«A nuestros ojos –observa Bergson a modo de definición–, la llegada del misticismo es una toma de contacto, y por consiguiente, una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el propio Dios. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites asignados a la especie por su materialidad, que continuaría y prolongaría así la acción divina. Esta es nuestra definición»<sup>73</sup>.

A pesar de su generalidad, nos pone ya en camino para comprender la genealogía bergsoniana del hecho místico.

Si las primeras oleadas de misticismo –salidas por un lado de las religiones místicas griegas y diseminadas en el pitagorismo y el platonismo hasta la mística alejandrina, y por otro de las que levantaron con fuerza las antiguas religiones orientales como el brahmanismo, el jainismo y el budismo– participaron, cada una a su modo, de esta definición mínima de

<sup>72</sup> Merecen ser recordadas estas líneas de su testamento escrito en 1937, dadas a conocer por la viuda de Bergson a Emmanuel Mounier: «Mis reflexiones me han conducido de más en más, cerca del catolicismo, donde veo la culminación completa del judaísmo. Me hubiera convertido, si no hubiera visto prepararse desde años la formidable ola de antisemitismo que va a desplegarse sobre el mundo. He querido quedar entre los que mañana serán perseguidos. Pero espero que un sacerdote católico quiera, si el Cardenal-Arzobispo de París lo autoriza, venir a decir sus plegarias a mis exequias. En el caso en que esta autorización no se otorgue, sería necesario dirigirse a un rabino, pero sin ocultarle y sin ocultarle a nadie mi adhesión moral al catolicismo, como asimismo el deseo expresado inicialmente por mí de tener las plegarias de un sacerdote católico», S. LOZADA: “Bergson, Mounier y el catolicismo”, en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo comunitario*, ed. digital en [www.personalismo.net](http://www.personalismo.net), Año III, N° 8, agosto 2008, 7-8. Ed. Instituto E. Mounier Argentina, Córdoba.

<sup>73</sup> *DF*, § 233.

misticidad, no les fue dado alcanzar su perfección, su plenitud, que sólo se consumará en la mística cristiana. Así, un Plotino –cree Bergson– llegó a ver la tierra prometida pero no pudo besar su suelo, llegó al éxtasis pero no pudo alcanzar el punto en que la pura contemplación se funde con la acción, confundiendo en un solo «sí» la voluntad humana con la divina. Creyó estar en la cima, pero le faltó la actitud de abandonada humildad del auténtico místico cristiano, que jamás hubiera pensado que «la acción es un debilitamiento de la contemplación»<sup>74</sup>, afirmación temeraria que una Teresa de Jesús o un Juan de la Cruz se encargaran de refutar con su propia vida.

Ni el helenismo con todo su esplendor, ni las religiones orientales con su sentimiento de unidad con lo divino llegaron al misticismo en sentido absoluto, como gustaba llamar Bergson a la mística cristiana. «El misticismo, como simple virtualidad, varias veces llamó a su puerta. La puerta se entreabrió cada vez más, pero nunca llegó a dejarlo pasar por completo»<sup>75</sup>. Porque, enmendemos a Bergson, sólo la brisa del viento abría la puerta, nadie había tras ella para dejar pasar al místico caminante, ningún Dios personal que hiciera de humilde y acogedor portero, sólo grandiosas representaciones de lo divino y, por lo mismo, grandiosas religiones transpersonales<sup>76</sup> lejanas a un Dios con rostro. Aunque no por ello habremos de bajar de rango a la inmensa oleada de hombres y mujeres llamados a comulgar en la emoción de una experiencia mística, universal y diversa, sencilla o exaltada, anonadante o personalizante, como las fervientes expresiones de lo divino habidas desde que el hombre camina por el orbe así lo manifiestan.

Si nos atenemos a su propia genealogía, podemos comprender con él cómo desde el seno de las religiones estáticas van surgiendo diversos focos de misticidad que, en realidad, no surgen *de* ellas sino *con* ellas puesto que, en tanto verdaderas antorchas de fuego, son como las muestras vivas de ese humus original que al solidificar dio forma institucional a las diversas religiones, de modo análogo a como el surgimiento de un nuevo volcán explica los movimientos sísmicos del pasado. Convencido de que todo lo humano evoluciona hasta llegar a su clímax, incluso la moral y la religión, Bergson vio en el cristianismo el acontecimiento histórico en el que la mística daba su máxima perfección, su completitud, tanto situándonos en el antes

<sup>74</sup> PLOTINO: *Enéadas*, III, 8, 4.

<sup>75</sup> DF, § 234.

<sup>76</sup> Véase explicitado el abismo que separa a las religiones personales de las transpersonales en C. DÍAZ: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. DDB, Bilbao 2003, 9-15.



(con los profetas veterotestamentarios) como en el después (con los místicos modernos). Vale aquí escuchar sus palabras:

«El misticismo completo es, efectivamente, el de los grandes místicos cristianos. Por el momento, dejemos de lado su cristianismo y consideremos en ellos la forma sin la materia. No hay duda de que la mayoría de ellos han pasado por estados parecidos a las diversas culminaciones del misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tensarse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique; una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos y de su vitalidad acrecentada se ha desprendido una energía, una audacia y un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que hicieron, en el dominio de la acción, un san Pablo, una santa Teresa, una santa Catalina de Siena, un san Francisco, una Juana de Arco y tantos otros. Casi todas estas actividades sobreabundantes se emplearon en la propagación del cristianismo»<sup>77</sup>.

El misticismo completo es «acción, creación y amor» y, por ende, la misión del místico es precisamente la señalada: comunicar y transfundir en la gran comunidad humana todo el ardor con que vive su amor a Dios así como el mensaje de su palabra revelada, porque todo hombre al sentir hablar al místico o al palpar sus obras, siente en el fondo de sí mismo algo que hace eco en él, un llamado interior casi insonoro, por el cual también él siente esa identidad que le habita profundamente, que es impulso y fervor amoroso. La mayoría de las veces no queremos escuchar esa voz porque el sólo esfuerzo nos destrozaría, pero no por eso ha dejado de abrir ese canto insonoro sus huellas indelebles en nosotros. Difícil será permanecer indiferentes ante lo que ella anuncia, algo va cambiando ya. Sin embargo, la humanidad seguirá necesitando la religión estática que subsistirá como cemento social y confianza en la vida. Sólo en aquellos que se han dejado interpelar por la voz de los místicos la religión se hará dinámica, subsistirán los elementos de la estática pero magnetizados y sobreelevados en virtud de su fuerza extraordinaria. El alma mística quiere ser instrumento de Dios, para que Dios actúe en ella y por ella, resultando de esta entrega una sobreabundancia de vida, un impulso irresistible que la lanza a las empresas más altas y arriesgadas. «El esfuerzo, sin embargo, continúa siendo indispensable, así como la resistencia y la perseverancia, pero vienen solos, se despliegan por sí mismos en un alma a un tiempo actuante y ‘actuada’, cuya libertad coincide con la actividad divina»<sup>78</sup>. Esto hace que el místico, idéntico en apariencia a los hombres que

<sup>77</sup> DF, § 240-241.

<sup>78</sup> DF, § 246.

lo rodean, se eleve al rango de *adiutores Dei*<sup>79</sup>, usando la expresión de san Pablo hablando a los corintios, y, en cuanto tales –añade Bergson– «pacientes en relación a Dios, agentes en relación a los hombres»<sup>80</sup>.

Surge así el cristianismo como una religión nueva que renovará la antigua religión judaica, porque el Dios que se revelara hablando en los profetas de Israel culmina su revelación efectiva en el Cristo, hombre y Dios, cuya viva presencia ilumina las almas privilegiadas que dejan tras de sí su radiante estela mística. De la experiencia central del misticismo, la unión del hombre con Dios, también se ocupó este francés genial sorprendiéndonos tanto por la cantidad y calidad de fuentes trabajadas –desde las antiguas religiones griega, hindú y bíblicas, pasando por las de la mística española, hasta las investigaciones de sus contemporáneos como William James<sup>81</sup>, Émile Durkheim, Lucien Lévy Bruhl, Henri Delacroix y Evelyn Underhill<sup>82</sup>– cuanto por su gran capacidad y rigor hermenéuticos. He aquí uno de esos textos en que se pone de manifiesto no sólo su erudición sin mella sino su pasión por la cuestión mística por excelencia, la unión del místico con Dios:

«Sacudida en las profundidades por la corriente que la va a arrastrar, el alma deja de girar sobre sí misma, escapando por un instante a la ley que quiere que la especie y el individuo se condicionen recíproca y circularmente. Se detiene, como si escuchara una voz que le llama. Después, se deja llevar hacia delante. No percibe directamente la fuerza que la mueve, pero siente su indefinible presencia, o la adivina en una visión simbólica. Entonces viene la inmensa alegría, éxtasis en el que se absorbe o experiencia de un arrobamiento: Dios está en ella y ella está en él. Ya no hay misterio. Los problemas se desvanecen, se disipan las oscuridades: es

<sup>79</sup> «Cuando dice uno: ‘Yo soy de Pablo’, y otro: ‘Yo de Apolo’, ¿no procedéis al modo humano? ¿Qué es, pues, Apolo? ¿Qué es Pablo?... ¡Servidores, por medio de los cuales habéis creído!, y cada uno según lo que el Señor le dio. Yo planté, Apolo regó; mas fue Dios quien dio el crecimiento. De modo que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer. Y el que planta y el que riega son una misma cosa; si bien cada cual recibirá el salario según su propio trabajo, ya que somos *colaboradores de Dios (adiutores Dei)* y vosotros, campo de Dios, edificación de Dios», 1Co 3, 4-9.

<sup>80</sup> DF, § 246.

<sup>81</sup> Fue impactante para Bergson la obra de William James, *Varieties of Religious Experience* (London, 1902, edición castellana en Península, Barcelona 1986), luego de cuya lectura escribe a James: «depuis ce moment je ne puis penser à autre chose» (*Mélanges*, 379-381). A su vez James había leído de Bergson el *Essai sur les données immédiates de la conscience y Matière et mémoire*, a partir de lo cual el intercambio epistolar entre ellos fue frecuente.

<sup>82</sup> El mismo Bergson recomendaba la lectura de las obras de su compatriota Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du misticisme* (Paris, 1908) y de la inglesa Evelyn Underhill, *Mysticism* (Londres, 1911) y *The Mystic Way* (Londres, 1913). Cfr. nota 54 a DF.

una iluminación. (...) Digámoslo con más precisión: la unión con Dios, aunque sea estrecha, no llegará a ser definitiva más que si es total. Sin duda, ya no queda distancia entre el pensamiento y su objeto, toda vez que los problemas que había entre ambos y que incluso constituían la separación han desaparecido. Tampoco hay ya separación radical entre lo que ama y lo que es amado: Dios está presente y la alegría no tiene límites»<sup>83</sup>.

Poco más se puede decir luego de la riqueza de este texto que difícilmente pudiera escribir alguien que no participe en cierta manera de esa alegría sin límites, una emoción que sin duda lo embargaba aunque, siguiendo el estilo de los grandes metafísicos, pretendiera esconderse tras su discurso para no «infectarlo» de su particular sentir. Sólo nos resta agregar que tampoco le pasó inadvertida a Bergson esa inquietud del alma característica de la vida mística y que san Juan de la Cruz llamó, en insuperable categoría, «noche oscura», la cual se anuncia como un gran vacío, una desolación sin par, un estar a solas con la propia nada, incluso a continuación de la luz que irradia una experiencia de éxtasis. Es que, habituada a tanta luz, ya a solas y a oscuras, el alma no distingue nada, sólo sombras que aún luchan contra el propio querer que debe vaciarse para que habite el querer de Dios.

«No se da cuenta del trabajo profundo que se opera oscuramente en ella. Siente que ha perdido mucho, pero todavía no sabe que es para ganarlo todo. Ésta es la noche oscura de la que han hablado los grandes místicos y que es quizás lo más significativo o, en todo caso, lo más instructivo, del misticismo cristiano»<sup>84</sup>.

Pero esta genealogía del misticismo que conduce a la religión dinámica, la viva y operante en cada uno de los *adiutores Dei*, no acaba aquí sino que, explicitando como pocos la relación vinculante entre mística y filosofía, nos incita a introducirnos en ese umbral vivencial y reconocitivo en que ambas realidades dialogan y se abrazan. Es tan consistente su razonamiento que apabulla por su simpleza: si son los místicos quienes tienen la experiencia de Dios, y por ende su intuición única, el filósofo que quisiera aventurarse a su análisis debería sin más tomar esas huellas discursivas y construir con ellas su decir categórico y conceptual sobre la divinidad. Es como si Bergson se preguntara: ¿cómo hablar del amor de Dios y de Dios como amor sin haberlo antes sentido?, ¿de qué modo hablarían los filósofos de la naturaleza divina si antes no hubiera mediado el sentir comprensivo e intuitivo del místico?

<sup>83</sup> DF, § 243-244.

<sup>84</sup> DF, § 245.

«Es, pues, sobre la naturaleza de Dios, inmediatamente aprehendida en lo que tiene de positivo, quiero decir, de perceptible a los ojos del alma, sobre lo que el filósofo deberá interrogar al místico. El filósofo tendría que haber definido en seguida esta naturaleza si quisiera encerrar el misticismo en una fórmula. Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo consiste en eso. El místico no acabará nunca de hablar de este doble amor. Su descripción es interminable porque la cosa que debe describir es inexpresable. Pero lo que dice con claridad es que el amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo»<sup>85</sup>.

Ante lo cual viene nuestra pregunta inevitable: ¿se humillará el soberbio filósofo ante la voz del profeta y del místico para que, de una vez y para siempre, el sin por qué silencioso de la rosa inunde con su aroma los campos de batalla de la humanidad, incluso en aquellos en que se ha matado a Dios? Bergson no lo podía saber, como tampoco nosotros, pero sí sabía que cumpliría su propio mandato místico dejando escrito lo que escribió para sembrar en las futuras generaciones —especialmente fructífera y enriquecida en su coterráneo Emmanuel Mounier— la semilla de esta búsqueda que contempla en una misma voz la del filósofo y la del místico.

Los místicos han abierto un surco seguro por donde los hombres pueden caminar mientras que el filósofo, abandonado a sí mismo y a la intemperie de un mundo sin Dios, no ve más que «sendas perdidas», cuando optimista y confiado, o simplemente ninguna —«no way»—, cuando pesimista y escéptico. No ve que el universo entero no es más que el aspecto tangible y creciente del amor de Dios y de su necesidad de amar, siendo su meta final «crear creadores, para tomar seres dignos de su amor»<sup>86</sup>.

Si pudiéramos cerrar este recuerdo de Henri Bergson dejando sin pronunciar mucho de lo que este verdadero volcán de ideas supo crear desde el hondón de su intuición magnífica, diríamos con Manuel García Morente, quien llegó a conocerlo en persona, que «ese hombre no habla para nosotros sino para sus ensueños»<sup>87</sup>. Pero, agregaríamos, gracias a esos ensueños nos legó un espacio de pensamiento en que discursos y vivencias de filósofos y místicos pueden dialogar y darse la mano sin quedar empastados sino dignamente abrazados en un esfuerzo conciliador pocas veces visto en las filosofías del siglo XX. El entramado fecundo entre la filosofía, la moral y la mística propuesto en la etapa final de su pensamiento, ha sido posible gracias a la exigencia de unidad dialógica del propio hombre Bergson que quiso trasladar a su filosofía la encrucijada vital de su doble condición de pensador

<sup>85</sup> *DF*, § 267.

<sup>86</sup> *DF*, § 270.

<sup>87</sup> M. GARCÍA MORENTE: *op. cit.*, 147.

y hombre religioso, convocado por ello a reconocer los ecos de la vivencia mística que revierte con savia renovada a la gran comunidad humana que nos acoge. Gracias a lo cual supo ver que un futuro esperanzador nos aguarda como humanidad si aprendemos a avanzar hacia la plenitud comunitaria y personal, relacional y amante, que sólo se alcanza si varones y mujeres nos dejamos interpelar por los ecos interiores que los siglos de conciencia mística vienen depositando en el dúctil corazón humano. El mayor legado de Henri Bergson ha sido, sin duda, este adelanto ejemplar del diálogo interdisciplinario que tanto necesita nuestro momento histórico en todos los niveles, testimonio de una verdad dialógica que, en cuanto tal, no se puede desconocer.

**Sumario:** 1. La inspiración de una época; 2. Filosofía, intuición y duración; 3. Cuando la evolución crea espíritu; 4. Las dos morales que sostienen la humanidad; 5. Para afianzar la comunidad humana: religión estática; 6. Para coincidir en el amor de Dios: mística y religión dinámica.