

# Unidad 2

- Henri Bergson

- 2.1 Vida y obras.
- 2.2 Idea bergsoniana de la filosofía.
- 2.3 Tiempo y libertad.
- 2.4 Memoria y percepción: la relación entre el espíritu y la materia.
- 2.5 Instinto, inteligencia, e intuición en el contexto de la teoría de la evolución.
- 2.6 La moral cerrada.
- 2.7 La moral abierta: interpretación de ambas.
- 2.8 La religión estática.
- 2.9 Religión dinámica y misticismo.

## HENRI BERGSON (I)

*Vida y obra. — Idea bergsoniana de la filosofía. —  
Tiempo y libertad. — Memoria y percepción: la relación  
entre el espíritu y la materia. — Instinto, inteligencia e  
intuición en el contexto de la teoría de la evolución.*

1. Henri Bergson (1859-1941) nació en París y estudió en el Lycée Condorcet. Según refiere él mismo, le atraían tanto las matemáticas como las letras, y cuando finalmente optó por las últimas, su profesor de matemáticas visitó a sus padres para protestar de tal decisión. Al dejar en 1878 el liceo, pasó Bergson a estudiar en la Ecole Normale. Durante los años 1881-1897 enseñó sucesivamente en los liceos de Angers, Clermont-Ferrand<sup>1</sup> y París. De 1897 a 1900 fue profesor en la École Normale y de 1900 a 1924<sup>2</sup> enseñó en el Collège de France, donde sus conferencias atraían incluso a gentes no académicas y pertenecientes al gran mundo de París.<sup>3</sup> Siendo ya miembro del Instituto y de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, fue elegido para la Academia Francesa en 1914 y recibió en 1928 el premio Nobel de Literatura.

Tras la Primera guerra mundial, se afaná Bergson por promover el buen entendimiento internacional, y durante algún tiempo presidió el comité para la cooperación intelectual establecido por la Sociedad de Naciones, hasta que se vio forzado a retirarse por su mala salud. El último año de su vida se aproximó mucho Bergson a la Iglesia Católica, y en su testamento declaró que se habría hecho católico de no haber sido por su deseo de permanecer junto a los

---

1 En Clermont-Ferrand también dio clases Bergson en la Universidad.

2. En 1921, por razones de salud, Bergson hubo de confiar sus clases a Édouard Le Roy, quien en 1924 le sucedería formalmente en la cátedra. En 1891 se había casado Bergson con Louise Neuberger, prima de Marcel Proust.

3. Se cuenta que para poder asistir a las clases de Bergson era menester hacerse sitio y ocupar el asiento durante toda la clase precedente.

suyos —él era judío— durante la persecución que estaban padeciendo de los nazis.<sup>4</sup>

La primera obra famosa de Bergson fue su *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*), que apareció en 1889. El tema de que trata está tal vez mejor indicado en el título que se puso a la versión inglesa: *Time and Free Will* (*El tiempo y la voluntad*)? A esta obra le siguió en 1896 la titulada *Matière et mémoire*,<sup>5 6 7 8 9 10 11 12 13</sup> que dio a Bergson la ocasión de tratar más en general la relación entre la mente y el cuerpo. En 1900 publicó el ensayo intitolado *Le rire* (*La risa*),<sup>1</sup> y en 1903 apareció en la *Revue de métaphysique et de morale* su *Introduction à la métaphysique* (*Introducción a la metafísica*).<sup>8</sup> Su obra más famosa, *L'évolution créatrice*<sup>9</sup> apareció en 1907, y fue seguida por *L'énergie spirituelle*<sup>10</sup> en 1910 y *Durée et simultanéité*,<sup>11</sup> En 1932 publicó Bergson su notable trabajo sobre la moral y la religion, *Les deux sources de la morale et de la religion*.<sup>1</sup> Una colección de ensayos titulada *La pensée et le mouvant*<sup>13</sup> fue publicada en 1934. Tres volúmenes de *Ecrits et paroles* fueron preparados por R. M. Mossé-Bastide y publicados en París en 1957-1959, con un prefacio de Edouard Le Roy. En 1959, año centenario del nacimiento de Bergson, salió al público una edición de sus obras.

---

4. De hecho parece ser que el nombre de Bergson fue incluido en la lista de franceses eminentes a los que no se debía molestar durante la ocupación alemana de Francia.

5 Trad. inglesa por F. L. Pogson (Londres y Nueva York, 1910).

6 *Materia y memoria*. Trad. inglesa, por N. M. Paul y W. S. Palmer, como *Matter and Memory* (Londres y Nueva York, 1911).

7 Trad. inglesa, por G. C. Brereton y F. Rothwell, como *Laughter. An Essay on the Meaning of the Comic* (Nueva York, 1910).

8 Trad. inglesa, por T. E. Hulme, como *An Introduction to Metaphysics* (Londres y Nueva York, 1912).

9 Trad. inglesa, por A. Mitchell, como *Creative Evolution* (Londres y Nueva York, 1911).

10 *La energía espiritual*. Trad. inglesa, por H. Wildon Carr, como *Mind-Energy* (Londres y Nueva York, 1910).

11 *Duración y simultaneidad*. Segunda ed., con tres apéndices, 1923.

12 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Trad. inglesa, por R. A. Audra y C. Brereton, asistidos por W. Horsfall-Carter, como *The Two Sources of Morality and Religion* (Londres y Nueva York, 1935).

13 *El pensamiento y lo moviente*. Trad. inglesa, por M. L. Andison, como *The Creative Mind* (Nueva York, 1946).

2. Aunque Bergson tuvo en tiempos mucho renombre, su empleo de la imagen y la metáfora, su estilo a veces un tanto hinchado o también rapsodico, y cierta falta de precisión en su pensamiento han contribuido a que no le tengan en demasiada estima como filósofo quienes identifican la filosofía con el análisis lógico o conceptual y quienes atribuyen gran valor a la precisión del pensamiento y del lenguaje. Ya se entiende que esto ocurre, en primer lugar, en los países donde ha prevalecido el movimiento analítico y allí donde se ha tendido a ver en Bergson más a un poeta, o hasta a un místico, que a un filósofo serio. En algunos otros países, incluido el suyo, ha caído en el olvido por otra razón, a saber, la eclipsación de la filosofía de la vida por el existencialismo y la fenomenología. Parece ser que la agitación que hace pocos años se produjo en torno a los escritos de Teilhard de Chardin reavivó un tanto el interés por Bergson, en vista de las afinidades que hay entre los dos pensadores. Pero aunque lo mucho que llegó a estar en boga Teilhard de Chardin y el que se reconociese una relación entre él y su predecesor Bergson puede haber contribuido a que el pensamiento de éste parezca más actual y relevante, no por ello disminuye la fuerza de las objeciones con que los analistas lógicos o conceptuales impugnan el estilo bergsoniano de filosofar, objeciones que, obviamente, son similares a las que se le pueden hacer a Teilhard de Chardin.

Las acusaciones contra el modo de filosofar de Bergson no carecen, por cierto, de base. Pero, al mismo tiempo, él no pierde ocasión de recalcar que no trata de cumplir el tipo de tarea a la que los analistas lógicos se dedican por más que fracasen notoriamente en el intento. Bergson tenía su propia idea de la naturaleza y la función de la filosofía, y su modo de filosofar y hasta su estilo dependían de esa idea. Convendrá, pues, que empecemos dando una breve explicación de su concepto de la filosofía.

En un ensayo que escribió especialmente para incluirlo en la colección intitulada *La pernee et le mouvant*, comenzaba Bergson afirmando, quizás un tanto sorprendentemente, que “lo que más

falta ha estado haciendo en filosofía, es la precisión”.<sup>14</sup> Lo que al escribir esto ocupaba su mente eran los defectos, según los veía él, de los sistemas filosóficos, los cuales “no están hechos a la medida de la realidad en que vivimos”,<sup>15</sup> sino que son tan abstractos y tan vastos como para tratar de abarcarlo todo, lo real, lo posible “y hasta lo imposible”.<sup>16</sup> A él le pareció al principio que la filosofía de Herbert Spencer era una excepción, por cuanto que, a pesar de algunas vagas generalidades, llevaba la marca de la actualidad y estaba modelada a tenor de los hechos. Al mismo tiempo, Spencer no había penetrado muy a fondo en las ideas básicas de la mecánica, y Bergson resolvió completar esta tarea. Sin embargo, al tratar de hacerlo, se vio obligado a considerar el tema del tiempo. Tuvo que distinguir entre el tiempo matemático del hombre de ciencia, tiempo que se rompe y se reparte en momentos y que es concebido de una manera espacial, y el tiempo “real”, pura duración, continuidad, que nosotros podemos captar en la experiencia interior, pero sólo con dificultad somos capaces de conceptualizarlo.

Consecuentemente, Bergson viene a concebir que la filosofía o metafísica se basa en la intuición, a la que él contrasta con el análisis. Por análisis entiende la reducción de lo complejo a sus constitutivos simples, como cuando un objeto físico es reducido a moléculas, a átomos y finalmente a “partículas” subatómicas, o como cuando una idea nueva es explicada a base de ordenar de otro modo ideas que ya se tenían. Por intuición entiende él la “conciencia inmediata”<sup>17</sup> o percepción directa de una realidad. Bergson contrasta también la simbolización, que es requerida por el pensamiento analítico, con la intuición, que no necesita de simbolizaciones.<sup>18</sup> Pero aunque la percepción intuitiva de una realidad pueda darse, de suyo, sin que esté expresada en símbolos lingüísticos, evidentemente no puede haber filosofía sin conceptualización y lenguaje. Huelga decir que Bergson es muy

---

14 *La pensée et le mouvant* (3<sup>a</sup> ed., 1934), p. 7.

15 *Ibid.*, p. 7.

16 *Ibid.*, p. 7.

17 *Ibid.*, p. 35.

18 *Ibid.*, p. 206.

consciente de esto. Para captar el contenido de una intuición y estimar su significado y su alcance ilustrativo, se requiere un esfuerzo de reflexión.<sup>19</sup> La idea que expresa una intuición parece ser, al principio, más bien oscura que clara; y aunque pueden emplearse términos apropiados, tales como “duración real”, la expresión lingüística no será realmente entendida a no ser que se participe en la intuición. El filósofo debe esforzarse por conseguir claridad, pero no la logrará a no ser que la intuición y la expresión vayan, digámoslo así, de la mano, o que la simbolización se contrarreste mediante un retorno a la aprehensión intuitiva de aquello de lo que el filósofo está hablando. Además, las imágenes pueden desempeñar un papel muy útil sugiriendo el contenido de una intuición y facilitando la participación en ella.<sup>20</sup>

Resulta muy fácil decir que la filosofía se basa en la intuición. Pero ¿cuál es el objeto de esa intuición? Podría responderse, en general, que es el movimiento, el devenir, la duración, aquello que sólo puede conocerse por aprehensión inmediata o intuitiva y no a través de un análisis reductivo que lo distorsione o que destruya su continuidad. Decir esto equivale a decir (dentro del marco del pensamiento de Bergson) que el objeto de la intuición es la realidad. Pues en la segunda de sus *Conferencias* de Oxford hace nuestro filósofo la tan frecuentemente citada afirmación de que “hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien: el cambio no necesita soporte alguno. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva. El movimiento no implica un *móvil*”.<sup>21</sup> En el primer caso, empero, el objeto de la intuición es,

---

19 Respondiendo a críticas que interpretan la intuición como si consistiera en corazonadas o en sentimientos, dice Bergson que “nuestra intuición es reflexión” (ibid., p. 109). Esto, tal como suena, parece una contradicción en los términos. Pero puede que Bergson esté pensando en parte de la “reflexión” de Maine de Biran, en el inmediato percatarse el sujeto de la propia vida interior, o sea, en una especie de psicología reflexiva. De todos modos, aun cuando la intuición no sea de suyo reflexión, ciertamente Bergson piensa en la mente del filósofo en cuanto que se apropia la intuición, por así decirlo, mediante un proceso de reflexión que trata de aproximarse lo más posible a la intuición.

20 En los casos de algunas intuiciones excepcionales, como aquellas de que gozan los místicos, el uso de imágenes quizá sea el mejor modo de dar alguna idea de lo que son tales experiencias.

21 *La pmsée et le mouvant*, p. 185. Bergson no quiere decir que no exista la realidad, sino que ésta es *devenir*. persistiendo el pasado en -el presente, y siendo llevado el presente hacia el futuro, todo el proceso es un continuo enteramente indivisible, en el que sólo nuestra inteligencia efectúa, para sus

como ocurría con Maine de Biran, la vida interior del yo, del espíritu. Bergson observa, por ejemplo, que la existencia sólo es dada en la experiencia. A continuación pasa a decir “que esta experiencia recibirá el nombre de visión o contacto, de percepción externa en general, si de lo que se trata es de un objeto material; suele recibir, en cambio, el nombre de ‘intuición’ cuando atañe al espíritu”.<sup>22</sup> Ciertamente que, según el mismo Bergson, lo que ante todo le interesa es la duración real. Pero la encuentra en la vida del yo, en “la visión directa del espíritu por el espíritu”<sup>23</sup> en la vida interior.

Bergson puede, así, mantener que, mientras la ciencia positiva se ocupa del mundo material, la metafísica “se reserva para sí el espíritu”.<sup>24</sup> Esto tal vez parezca patentemente falso, dada la existencia de la psicología. Sin embargo, para Bergson la psicología, siendo una ciencia, trata el espíritu o la mente como si fuese material. Es decir, analiza la vida de la mente de un modo apto para representarla en analogía con los objetos espaciales y materiales. El psicólogo empírico no afirma necesariamente que los fenómenos mentales sean materiales; pero su reductivo análisis de los objetos físicos lo hace extensivo a la mente y se muestra reacio a considerar a ésta como algo superior. En cambio, el metafísico toma por punto de partida una actuación intuitiva o inmediata de la vida interior del espíritu tal como es vivida, y trata de prolongar esta intuición en su reflexión.

Así pues, la ciencia y la metafísica tienen diferentes objetos o materias de estudio, según Bergson. Asigna él “la materia a la ciencia y el espíritu a la metafísica”.<sup>25</sup> Está, por lo tanto, bastante claro que no considera la filosofía como una síntesis de las ciencias particulares. No hay para qué sostener que la filosofía pueda “ir más allá de la ciencia en la generalización de los mismos hechos”.<sup>26</sup> La

---

propios fines, separaciones o divisiones artificiales.

22 Ibid., p. 61.

23 Ibid., p. 35.

24 Ibid., p. 50. En este contexto emplea Bergson el término “metafísica” de un modo que recuerda el uso que de él hacía Maine de Biran.

25 Ibid., p. 54.

26 Ibid., p. 15.

filosofía “no es una síntesis de las ciencias particulares”.<sup>27</sup> Los objetos de la ciencia y de la filosofía son diferentes. Y lo son también sus métodos. Pues la ciencia es obra de la inteligencia y trabaja a base de análisis, mientras que la metafísica es, o está basada en y vive de, intuición.

Ahora bien, el decir que la ciencia y la metafísica difieren una de otra por la materia y el método no es, ni mucho menos, dejar zanjada la cuestión. Porque para Bergson la realidad es cambio o devenir, duración real o vida del espíritu, y el mundo material del físico lo considera, ampliando la teoría del hábito de Ravaisson, como una especie de depósito hecho por la vida en el movimiento de su avance creativo. A la pregunta, pues, de si es la ciencia o la metafísica la que nos revela la realidad, habrá que responder que es la metafísica. Porque es sólo en la intuición donde la mente puede percatarse de un modo directo del movimiento real de la vida.

Procura Bergson hacer ver que él no tiene interés ninguno en despreciar la ciencia, y que tampoco quiere sugerir que al filósofo pueda serle provechoso dejar de lado los hallazgos del científico. Explica, por ejemplo, que cuando insiste en la diferencia entre las ciencias positivas y la filosofía lo que le importa es purificar a la ciencia del “cientismo”, es decir, de una metafísica que se disfraza de conocimiento científico positivo, y liberar a la filosofía de autoconcebirse erróneamente como una superciencia capaz de suplantar al científico en sus tareas o de proporcionarle generalizaciones a partir de datos que el científico es incapaz de procurarse. Saliendo al paso a las acusaciones que se le hacían de ser adverso a la ciencia, hace notar Bergson que “una vez más lo que necesitamos es una filosofía que se someta al control de la ciencia y que pueda también contribuir al avance de ésta”.<sup>28</sup> El funcionamiento de la inteligencia es necesario para la acción, y la ciencia, producto de la inteligencia, es necesaria para que el hombre pueda tener control conceptual y práctico de su ambiente. Es más, la ciencia —Bergson lo sugiere con alguna vaguedad— puede

---

27 Ibid., p. 156.

28 Ibid., p. 82.

proporcionar verificación a la metafísica,<sup>29</sup> mientras que la metafísica, como está basada en la intuición de la verdad, puede ayudar a la ciencia a corregir sus errores. Por lo tanto, permaneciendo distintas, la ciencia y la filosofía pueden cooperar, y ninguna de ellas deberá ser despreciada. Dado que difieren en su materia y en su método, son ociosas las disputas sobre su relativa dignidad.

Obviamente se justifica que Bergson insista en la necesidad del funcionamiento de la inteligencia, y también en la de la ciencia. A buen seguro, las ideas de Bergson no son siempre, ni mucho menos, claras e inequívocas. En ocasiones habla, por ejemplo, como si el mundo de las cosas individuales, de las substancias que cambian, fuese una ficción o fabricación de la inteligencia. En otros momentos supone que, en su actividad individualizante, la inteligencia hace distinciones objetivamente fundadas. Su significación precisa queda oscura. Al mismo tiempo, es evidente que no nos sería posible vivir, en ningún sentido reconocible del “vivir”, simplemente con la conciencia de un continuo flujo del devenir. Sin un mundo de cosas distintas no podríamos vivir ni actuar. Y este mundo no lo podríamos entender ni controlar sin la ciencia. De ahí que Bergson haga muy bien asegurando que no intenta combatir a la ciencia tachándola de superflua. Pero, una vez dicho todo esto, sigue siendo verdad que para él es la intuición, no la inteligencia, y la metafísica más bien que la ciencia, las que nos revelan la naturaleza de la realidad subyacente al construido, aunque necesariamente construido, mundo del científico. Y cuando Bergson dice que la metafísica se somete al control de la ciencia, lo que realmente quiere decir es que en su opinión la ciencia moderna se está desarrollando de tal modo que más bien confirma que desmiente sus teorías filosóficas. En otras palabras, si damos como verdadera la tesis de Bergson, parece seguirse que en aspectos importantes la metafísica ha de ser superior a la ciencia, por mucho que Bergson haya procurado desentenderse de tales juicios de valor.

Ya hemos hecho referencia a la actitud negativa de Bergson para con los sistemas filosóficos. Ni que decir tiene que no le atraen

---

29. Ibid., p. 83.

nada las tentativas de deducir *a priori* la estructura de la realidad partiendo de proposiciones pretendidamente verdaderas y evidentes de por sí. Quien estima que “la filosofía nunca ha admitido con franqueza esta continua creación de imprevisible novedad”<sup>50</sup> es obvio que no está dispuesto a ver con buenos ojos ningún sistema de tipo espinozista. De hecho, Bergson niega explícitamente que tenga la intención de construir cualquier especie de sistema omnicomprendivo. Lo suyo es considerar distintas cuestiones sucesivamente, reflexionando sobre los datos con que se cuenta en diversos campos.<sup>51</sup> Algunas de las cuestiones que a los filósofos meta- físicos les han parecido muy importantes son despachadas por Bergson como pseudoproblemas: “¿Por qué hay algo y no nada?”, y “¿Por qué hay orden y no desorden?”, son preguntas que pone como ejemplos de pseudoproblemas o, por lo menos, de cuestiones mal planteadas.<sup>30 31 32</sup> En vista de su fama de aficionado a los altos vuelos poéticos y al lenguaje imaginativo e impreciso, complácele a Bergson recalcar el hecho de que él intenta ser todo lo concreto y fiel que se puede ser para con la realidad tal como la experimentamos. Ciertamente de sus escritos sucesivos emerge una visión del mundo más o menos unificada. Pero esto se debe a la convergencia de sus varias líneas de pensamiento más que a ninguna intención deliberada de construir un sistema omnicomprendivo. Hay, naturalmente, algunas ideas-clave que se repiten y que aparecen por doquier, como las de intuición y duración; pero no son postuladas de antemano como las premisas de un sistema deductivo.

Cuando Bergson trata de la vida mental, no hay gran dificultad en comprender lo que entiende él por intuición, aunque a uno no le acabe de gustar el término. Es equivalente a la conciencia inmediata de Maine de Biran. Pero cuando Bergson vuelve a una teoría general de la evolución, como en *L'évolution créatrice*, no es tan fácil ver cómo puede decirse que esta teoría está basada en la

---

30 Ibid., p. 132.

31 Bergson declaró en una entrevista (*Mercure de France*, 1914, p. 397) que él no sabía de antemano a qué conclusiones llevarían sus premisas.

32 *La pensée et le mouvant*, pp. 121 y ss.

intuición. Aunque nosotros tengamos conciencia inmediata de un ímpetu vital o *élan vital* en nosotros mismos, hace falta extrapolar bastante las cosas para convertir esta intuición en la base de una teoría general de la evolución. Las miras de la filosofía de *l'esprit* llegan a ser mucho más amplias que las de cualquier tipo de psicología reflexiva. Pero será mejor que no discutamos estas materias antes de haber examinado los temas que Bergson investigó sucesivamente.

3. En el prefacio a *Tiempo y voluntad libre* anuncia Bergson su intento de establecer que “toda discusión entre los deterministas y sus oponentes implica una confusión previa de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad y de la cualidad con la cantidad”.<sup>33</sup> Tan pronto como quede eliminada esta confusión se verá seguramente cómo se esfuman las objeciones contra la libertad, así como las definiciones que de ésta se han dado y “en cierto sentido, hasta el problema mismo de la voluntad libre”.<sup>34</sup> En tal caso, Bergson tiene que explicar desde luego la naturaleza de la presunta confusión, antes de pasar a hacer ver cómo afecta su eliminación al determinismo.

Los objetos físicos los concebimos, según Bergson, como existiendo y ocupando posiciones en “un medio homogéneo y vacío”,<sup>35</sup> o sea, en el espacio. Y es el concepto del espacio el que determina nuestra idea ordinaria del tiempo, el concepto del tiempo que se emplea en las ciencias naturales y para los fines de la vida práctica. Es decir, concebimos el tiempo según la analogía de una línea ilimitada compuesta de unidades o momentos exteriores unos a otros. Esta idea da origen a acertijos semejantes a los que propuso antiguamente Zenón.<sup>36</sup> Pero nos capacita para medir el tiempo y para fijar la ocurrencia de eventos, como simultáneos o como sucesivos, en el interior de ese tiempo que es él mismo vacío y ho-

---

33. *Time and Free Will*, pp. xix-xx. Citamos las páginas de esta versión inglesa del *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

34 Ibid., p. xx.

35 Ibid., p. 95.

36 Pues las unidades individuales, que se concibe que sucediéndose unas a otras constituyen el tiempo, no son sino “virtuales detenciones o interrupciones del tiempo” (*La pensée et le mouvant*, p. 9).

mogéneo como el espacio. Este concepto del tiempo es, de hecho, la idea espacializada o matematizada de la duración. La duración pura, de la que podemos percatarnos intuitiva o inmediatamente en la conciencia de nuestra propia vida mental interior, es decir, cuando penetramos en su hondura, es una serie de cambios cualitativos que se fusionan y compenetran entre sí, de suerte que cada “elemento” representa el todo, lo mismo que una frase musical, y no es realmente una unidad aislada, sino sólo por efecto de la abstracción intelectual. La duración pura es una continuidad de movimiento, con diferenciaciones cualitativas pero no cuantitativas. Se la puede, pues, calificar de heterogénea, no de homogénea. Ahora bien, el lenguaje “requiere que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas, la misma discontinuidad, que entre los objetos materiales”.<sup>37</sup> El pensamiento discursivo y el lenguaje exigen que rompamos el ininterrumpido fluir de la conciencia<sup>38</sup> dividiéndolo en estaciones distintas y numerables que se suceden una a otra en el tiempo, representado como un medio homogéneo. Este concepto del tiempo es, empero, “tan sólo el espectro del espacio apareciéndosele a la conciencia reflexiva”,<sup>39</sup> mientras que la duración pura es “la forma que adopta la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro ego se deja a sí mismo vivir, cuando se abstiene de hacer una separación entre su estado presente y los que le precedieron”.<sup>40</sup> Puede decirse, en efecto, que la idea de duración pura expresa la naturaleza de la vida del yo más profundo, en tanto que el concepto del yo como una sucesión de estados representa el yo superficial, creado por la inteligencia espacializante. La duración pura es captada en la intuición, en la que el yo coincide con su propia vida, mientras que el yo de la psicología analítica es el resultado de un mirarnos a nosotros mismos como a espectadores externos, como si estuviésemos mirando objetos físicos exteriores a nosotros.

---

37 *Time and Free Will*, p. xix.

38 En qué medida le influyeron a Bergson otros escritores, como por ejemplo William James, es materia cuestionable.

39 *Time and Free Will*, p. 99.

40 *Ibid.*, p. 100.

Supóngase ahora que concebimos el yo como una sucesión de estaciones o estados distintos en el tiempo espacializado. Nada más natural entonces que pensar que el estado precedente es la causa del estado siguiente. Más aún, los sentimientos y los motivos los tendremos por entidades distintas que causan o determinan otras entidades sucesivas. Esto quizá parezca exagerado y traído por los pelos. Pero puede verse que no lo es con sólo reflexionar sobre cualquier charla en torno a motivos que determinen decisiones. En tal lenguaje, a los motivos se los hipostatiza claramente y se les confiere una existencia substancial propia. Bergson afirma así que hay una estrecha vinculación entre el determinismo y la psicología asociacionista. Y en su opinión nada se le puede replicar al determinismo si se supone que esta psicología es suficiente. Pues tiene escaso sentido describir un estado de conciencia como la oscilación entre dos decisiones mutuamente exclusivas y la opción, luego, por una de ellas cuando habría podido optarse por la otra. Si se acepta la psicología asociacionista como adecuada y suficiente, es pérdida de tiempo andar buscando respuestas al determinismo. Una vez nos hayamos dejado meter en su propio terreno, no podremos refutar a los deterministas. Lo que hace falta es traer a debate toda su concepción del yo y de la vida del yo. Y, según ve Bergson las cosas, esto significa contraponer la idea de duración pura a la del tiempo espacializado o geométrico. Si al tiempo se le hace similar al espacio y se conciben los estados de conciencia por analogía con los objetos materiales, el determinismo es inevitable. En cambio, si la vida del yo es vista en su continuidad, en su ininterrumpido fluir, también puede comprenderse que algunos actos broten de la totalidad, de la personalidad entera; y estos actos son libres. “Somos libres cuando nuestros actos dimanen de toda nuestra personalidad, cuando la expresan, cuando tienen con ella aquel indefinible parecido que en ocasiones halla uno entre el artista y su obra.”<sup>41</sup>

Lleva, así, adelante Bergson aquella insistencia en la libertad humana que encontramos entre sus predecesores en el movimiento espiritualista. Buena parte de lo que a este propósito se le ocurre,

---

41 Ibid., p. 172

especialmente en forma de crítica o ataque, da bastante en el blanco. Está bien claro, por ejemplo, que decir que las decisiones de un hombre son determinadas por sus motivos es inducir a equivocación, puesto que sugiere que un motivo es una entidad substancial que empuja a un hombre, como desde fuera, a actuar en un sentido determinado. Además, mientras el determinismo del carácter, según es presentado por escritores como John Stuart Mill, puede resultar muy aceptable, decir que las acciones de un hombre son determinadas por su carácter implica que al sustantivo “carácter” le corresponde un bloque entitativo que ejerce actividad causal en una única dirección sobre la voluntad. En general, la tesis de Bergson de que los deterministas, especialmente los que presuponen la psicología asociacionista, son cautivos de una concepción espacial está bien argüida.

Pero de ello no se sigue que Bergson defienda la “libertad de indiferencia”. Pues, tal como concibe él esta teoría, implica la misma especie de error que puede hallarse en los deterministas.<sup>42</sup> Opina Bergson que “toda definición de la libertad asegurará la vittoria del determinismo”.<sup>43</sup> Porque la definición es el resultado del análisis, y éste implica la transformación del proceso en una cosa y de la duración en extensión. La libertad es la indefinible “relación del yo concreto con el acto que este yo realiza”.<sup>44 45</sup> Es algo de lo que nos percatamos inmediatamente, pero no es algo que sea susceptible de prueba. Pues el intento de probarlo supone ya adoptar el mismo punto de vista que lleva al determinismo, el punto de vista desde el cual se identifica el tiempo con el espacio o, en cualquier caso, se lo interpreta en términos espaciales.

Bergson, naturalmente, no mantiene que todas las acciones realizadas por un ser humano sean acciones libres. Distingue entre “dos diferentes yos, uno de los cuales es algo así como la proyección externa del otro, su representación espacial y, podríamos

---

42 Implica, a juicio de Bergson, un figurarse que el yo atraviesa por un cierto número de estados distintos y entonces oscila entre las dos sendas prefabricadas que ante él se abren.

43 *Timi and Fne Will*, p. 220.

44 *Ibid.*, p. 219.

45 *Ibid.*, p. 231.

decir, social”.<sup>43</sup> Recuérdasenos aquí la distinción kantiana entre el yo fenoménico y el yo nouménico; pero Kant es hallado en falta por Bergson respecto a su explicación del tiempo. Para Bergson, actos libres son aquellos que proceden del yo considerado como duración pura. “Actuar libremente es recuperar la posesión de uno mismo, volver a entrar dentro de la duración pura.”<sup>46</sup> “Pero una gran parte de nuestras vidas es vivida al nivel del yo superficial, nivel en el que, más que actuar nosotros mismos, se actúa sobre nosotros, por ejemplo mediante la presión social. Y por eso es por lo que raramente somos Ubres.”<sup>47</sup> Esta teoría le permite a Bergson, al parecer, evitar la embarazosa posición de Kant, es decir, la noción de que unas mismas acciones son desde un punto de vista determinadas y desde otro Ubres. Hasta para Bergson, desde luego, un acto Ubre, que brota del yo “más profundo” o de la personalidad entera, aparece como determinado y es situado, por así decirlo, en el tiempo homogéneo y espaciaUzado. Pero este punto de vista lo considera erróneo, aun cuando sea preciso adoptarlo para fines prácticos, sociales y científicos.

Lo que a Bergson se le ofrece decir sobre los dos niveles del yo recuerda no sólo la filosofía kantiana, sino también la más reciente distinción existencia- lista entre la existencia auténtica y la inauténtica. Hay, por supuesto, diferencias considerables entre la filosofía de Bergson y el existencialismo, como las hay también entre las diversas ramas del existencialismo. Y tampoco es cuestión de representarse el existencialismo como un desarrollo histórico de la filosofía berg- soniana de la vida. Trátase más bien de afinidades. En la corriente espiritualista y en el existencialismo podemos ver un ataque contra el “cientismo”, ataque que se manifiesta con el insistir en la libertad humana y con la interpretación de la misma a base de la idea de algún tipo de yo más profundo. Si consideramos la filosofía de Karl Jaspers, veremos que su tesis de que desde la posición de espectadores externos, que es la del científico objetivante, se hace imposible evitar un determinismo por lo menos

---

46 Ibid., pp. 231-232.

47 Ibid., p. 231.

metodológico, mientras que la libertad es algo de lo que el agente, en cuanto agente, tiene conciencia, es una tesis próxima a la de Bergson. Que quienes influyeron en el pensamiento de Jaspers fuesen Kant, Kierkegaard y Nietzsche más bien que Bergson, no altera el hecho de que hay alguna afinidad entre sus líneas de pensamiento.

4. En *Materia y memoria* intenta Bergson resolver el problema de la relación entre el espíritu y el cuerpo. En la introducción dice que el libro afirma la realidad de ambos, del espíritu y de la materia, y que su posición es, por ende, francamente dualista. Ciertamente habla de la materia como de un agregado de imágenes; pero al emplear la palabra “imagen” no pretende dar por supuesto que el objeto físico exista sólo en la mente humana. Quiere, más bien, que se entienda que el objeto es lo que nosotros percibimos que es, y no algo enteramente diferente. Si se trata, por ejemplo, de un objeto rojo, es el objeto lo que es rojo. La rojez no es algo subjetivo. En fin, el objeto físico es “una imagen, pero una imagen que existe en sí misma”.<sup>48</sup> Entre tales objetos físicos hay uno que yo conozco no sólo por percepción sino también “desde dentro mediante afecciones. Es mi cuerpo”.<sup>49</sup> ¿Cuál es la relación entre mi cuerpo y mi espíritu? En particular, ¿son identificables los procesos mentales con los procesos físicos que se producen en el cerebro, de suerte que el hablar de aquellos primeros y el hablar de estos últimos sean simplemente dos lenguajes o modos de hablar que se refieren a lo mismo? ¿O es la mente, el espíritu, un epifenómeno del organismo cerebral, de manera que dependa por completo, en todo momento, del cerebro? Enunciando de otra forma la cuestión, ¿es la relación entre el espíritu y el cerebro de tal especie que quien tuviese un completo conocimiento de lo que estaba pasando en el cerebro tendría por ello mismo un conocimiento detallado de lo que estaba sucediendo en la conciencia?

Observa Bergson que “la verdad es que habría un modo, sólo uno, de refutar el materialismo: el de probar que la materia es ni más ni menos que lo que parece ser”.<sup>50</sup> Porque si la materia no es otra cosa que lo que parece ser, ya no hay razón ninguna para

atribuir la materialidad a capacidades ocultas tales como el pensamiento. Ésta es una razón de que siga Bergson tratando algo por extenso la naturaleza de la materia. Pero, aunque lo que Bergson considera que es la actitud del sentido común bastaría, la reflexión filosófica requiere algo más. Y Bergson trata de solucionar su problema mediante un estudio de la memoria, basándose en que la memoria, por representar “precisamente el punto de interacción entre el espíritu y la materia”, parece proporcionar el más fuerte apoyo al materialismo y al epifenomenismo. Sin embargo, el estudio de la memoria implica también un estudio de la percepción, puesto que la percepción está “totalmente impregnada de imágenes mnémicas” que la completan a la vez que la interpretan.<sup>48 49</sup>

Para ahorrarnos una larga disquisición, distingue Bergson entre dos especies de memoria: en primer lugar está la memoria consistente en mecanismos motores que parecen o son hábitos. Así, puede uno aprenderse, como se suele decir, de carretilla, cierta serie de palabras, una lección o un poema. Y cuando se produce el estímulo apropiado, se dispara el mecanismo y comienza a funcionar. Se da aquí “un cerrado sistema de movimientos automáticos que se suceden unos a otros en el mismo orden y ocupan el mismo tiempo”.<sup>50</sup> La memoria, en este sentido de repetición mecánica, es un hábito corporal, como el de andar; considerada precisamente como tal, no incluye representación mental del pasado, sino que es más bien una aptitud corpórea, una disposición orgánica a responder de cierto modo a determinados estímulos. La memoria así entendida no la tienen tan sólo los seres humanos. A un loro, por ejemplo, se le puede entrenar para que responda a un estímulo emitiendo ciertas palabras sucesivamente. Esta clase de memoria es diferente de lo que Bergson llama “memoria pura”, la cual es representación y registra “todos los sucesos de nuestra vida diaria”,<sup>51</sup> sin descuidar ningún detalle. La memoria en este sentido es espiritual, y ya se comprende que

---

48 Ibid., p. xii.

49 Ibid., p. 170.

53 Ibid., p. 90.

51 Ibid., p. 92.

admitir su existencia equivale a admitir que una parte de la mente es infraconsciente. Si el total de mi pasado se almacena, digámoslo así, en mi mente en forma de imágenes mnémicas, es obvio que sólo unas pocas de esas imágenes son devueltas íntegramente a la conciencia en un momento dado. Deben de estar, pues, almacenadas en la zona infraconsciente de la mente. En efecto, si la totalidad de mi pasado, con todos sus detalles, estuviese presente a mi conciencia simultáneamente, la acción llegaría a ser imposible. Y aquí tenemos la clave para entender la relación entre el cerebro y la memoria pura. Es decir, la función del cerebro, según Bergson, es impedir que la memoria pura invada la conciencia, y dejar entrar sólo en ésta aquellos recuerdos que tengan que ver de algún modo con la acción propuesta o requerida. En sí misma, la memoria pura es espiritual; pero sus contenidos son como filtrados por el cerebro. Naturalmente que la memoria pura y la memoria-hábito van juntas en la práctica, por ejemplo en la repetición inteligente de algo aprendido. Pero no debería confundírselas. Pues esta confusión es lo que presta apoyo al materialismo.

El concepto de memoria pura es conectado por Bergson con el de duración pura. Y sostiene, recurriendo al estudio de fenómenos patológicos como la afasia, que no hay ninguna prueba decisiva de que los recuerdos estén localizados espacialmente en el cerebro. En su opinión, el cerebro no es un almacén de recuerdos, sino que desempeña un papel análogo al de una central telefónica. Si se pudiese penetrar en el cerebro y ver claramente todos los procesos que en él tienen lugar, probablemente todo lo que encontraríamos allí serían “movimientos planificados o preparados”.<sup>55</sup> O sea, que el estado cerebral representa sólo una pequeña parte del estado mental, a saber “aquella parte que es capaz de traducirse en movimientos de locomoción”.<sup>56</sup> En otras palabras, Bergson trata de refutar el paralelismo psico-físico o psico-neural, arguyendo que el estado del cerebro indica el del espíritu o de la mente en tanto en cuanto que la vida psíquica está orientada hacia la acción y es el remoto comienzo o, por lo menos, la preparación de la acción.

La percepción, insiste Bergson, es de diferente naturaleza que el recuerdo. En la percepción el objeto percibido está presente como

objeto de una intuición de lo real, mientras que en el recuerdo se rememora un objeto ausente. Pero aunque la percepción sea una intuición de lo real, es erróneo suponer que la percepción en cuanto tal esté orientada al conocimiento puro. Por el contrario, está “enteramente orientada hacia la acción”.<sup>57</sup> O sea, que la percepción es, básicamente, selectiva con miras a la posible acción o reacción. Es de carácter utilitario. Se concentra de raíz en lo que pueda responder a una necesidad o a una tendencia. Y cabe suponer que en los animales la percepción no es, generalmente, sino esto.<sup>58</sup> A medida que ascendemos por los estadios de la evolución de la vida orgánica hasta entrar en la esfera de la conciencia y la libertad, va aumentando el área de la acción posible y de la subjetividad de la percepción. Pero la percepción en sí misma, la “percepción pura”, está orientada a la acción. Y no es lo mismo que el recuerdo. Si nuestras percepciones fuesen todas “puras”, simples intuiciones de objetos, la función de la conciencia sería unir las por medio de la memoria. Pero esto no sería convertirlas en recuerdos o actos de recordación.

De hecho, empero, la percepción pura tiene bastante de concepto límite. “La percepción nunca es un simple contacto de la mente con el objeto presente. Está toda ella impregnada de imágenes mnémicas que la completan interpretándola.”<sup>52</sup> La memoria pura se manifiesta en imágenes, y estas imágenes entran a formar parte de nuestras percepciones. En teoría podemos distinguir entre memoria pura y percepción pura. Y para Bergson es importante que se haga la distinción. De lo contrario, por ejemplo, el recuerdo se interpretaría como una forma despierta de la percepción, cuando, de hecho, difiere de ella en especie y no sólo en intensidad. Pero, en la práctica, el recuerdo y la percepción se interpenetran. Dicho con otras palabras, la percepción, en su forma concreta o actual, es una síntesis de memoria pura y percepción pura, y, por lo tanto, “de mente (*esprit*) y materia”.<sup>53</sup> En la percepción concreta la mente contribuye con imágenes mnémicas,

---

52 Ibid., p.170.

53 Ibid., p.325.

que dan al objeto de la percepción una forma completa y significativa. En opinión de Bergson, esta teoría ayuda a superar la oposición entre el idealismo y el realismo y derrama también luz sobre la relación entre la mente o el espíritu y el cuerpo. “La mente (el espíritu) toma prestadas de la materia las percepciones, de las que saca su alimento, y se las devuelve a la materia en forma de movimiento sobre el que ha puesto la impronta de su propia libertad.”<sup>54</sup> La percepción pura, que como concepto límite es la coincidencia del sujeto y el objeto, pertenece al lado de la materia. La memoria pura, que manifiesta duración real, pertenece al lado del espíritu. Pero la memoria, como “síntesis del pasado y el presente con miras al futuro”<sup>55</sup> conjunta o une las sucesivas fases de la materia para utilizarlas y manifestarse a sí misma mediante las acciones, las cuales son la razón de que el alma esté unida con el cuerpo. En opinión de Bergson, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, están unidos para la acción; y esta unión ha de entenderse no en términos espaciales,<sup>56</sup> sino en términos de duración.

Como ocurre con otros escritos de Bergson, la mayoría de los lectores de *Matière et mémoire* encuentran a menudo difícil comprender su sentido preciso. Y tienen su buen derecho a sospechar que, si no logran hallarlo, no es por culpa de ellos. Ahora bien, la posición general de Bergson puede resumirse así: El cuerpo es “un instrumento de la acción y sólo de la acción”.<sup>57</sup> La percepción pura es acción virtual, por lo menos en el sentido de que destaca del campo de los objetos el objeto que interesa desde el punto de vista de la posible acción corpórea. “La acción virtual de las cosas sobre nuestro cuerpo y de nuestro cuerpo sobre las cosas es nuestra percepción misma.”<sup>58</sup> Y el estado del cerebro corresponde exactamente a la percepción. Pero, de hecho, la percepción no es “percepción pura”, sino que está enriquecida y es interpretada por la memoria, que, en sí misma, como “memoria pura”, es “algo

---

54 Ibid., p.332.

55 Ibid., p.294.

56 Éste dice ser el error del “dualismo ordinario” (ibid.).

57 Ibid., p.299.

58 Ibid., p.309.

distinto de una función del cerebro”.<sup>59</sup> La percepción, tal como realmente la experimentamos (o sea, impregnada de imágenes mnémicas), es, por lo tanto, un punto en el que el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, se interseccionan dinámicamente, con una orientación a la acción.<sup>60</sup> Y mientras que el elemento “percepción pura” corresponde exactamente al estado del cerebro o a los procesos cerebrales, no puede decirse lo mismo del elemento “memoria pura”. El espíritu o la mente no es en sí una función del cerebro, ni un epifenómeno, pero, en cuanto orientado a la acción, depende del cuerpo, del instrumento de la acción; y la acción virtual, que prefigura o planifica y prepara la acción real, depende del cerebro. Una lesión del cerebro puede inhibir la acción; pero, en cambio, no debe pensarse que ninguna lesión destruya la mente o el espíritu en sí.<sup>61</sup>

5. En *Tiempo y voluntad libre* y en *Materia y memoria*, Bergson, tratando problemas particulares, introduce a los lectores a sus ideas del tiempo matemático o espacializado y de la duración pura; de la inteligencia analítica, dominada por el concepto de espacio, y por el de la intuición; de la materia como el campo del mecanismo, y del espíritu como la esfera de la libertad creativa; del hombre como agente más que como espectador, y de la inteligencia que sirve a las necesidades de la acción, aunque el hombre, por la intuición, es capaz de captar la naturaleza del devenir, tal como se manifiesta en su propia vida interior. En *La evolución creadora* expone estas ideas en un contexto más amplio. El año del nacimiento de Bergson, 1859, fue también el de la publicación de *El origen de las especies*. Pero aunque la teoría de la evolución en general penetraba todo su pensamiento, Bergson se sentía incapaz de aceptar cualquier interpretación mecanicista de ella, incluyendo el darwinismo. La teoría de la “selección natural”, por ejemplo, en la que a través de variaciones casuales el organismo se va adaptando

---

59 Ibid , p. 315.

60 Según se dijo más arriba, la memoria es, para Bergson, el punto de intersección. Pero aquí estamos hablando de la percepción concreta y consciente, en la que están siempre presentes las imágenes mnémicas, no del concepto límite de la “percepción pura”.

61 Bergson ve en esto no tanto una prueba de la inmortalidad cuanto la remoción de un importante obstáculo para creer en ella.

para sobrevivir, le parecía totalmente inadecuada. En el proceso de la evolución podemos ver un auge de la complejidad. Ahora bien, la mayor complejidad implica mayor riesgo. Si el valor sobrevivencia fuese el único factor, cabría esperar que la evolución se detuviese en los más simples tipos de organismo. En cuanto a las variaciones ocasionales o fortuitas, si ocurriesen en una parte de un todo (por ejemplo en el ojo), podrían impedir el funcionamiento de este todo. Para que el todo funcione bien ha de haber coordinación o coadaptación; y atribuir ésta simplemente al “azar” es pedir demasiado a la credulidad. Al mismo tiempo, a Bergson le parecía inaceptable explicar la evolución en términos de finalidad, si la idea de finalidad hubiese que entenderla en el sentido de que el proceso evolutivo fuese simplemente el logro o la realización de un fin predeterminado. Pues este tipo de teoría eliminaba toda novedad y creatividad y en algunos aspectos importantes se asemejaba al mecanicismo. Claro que añadía la idea de un fin preconcebido o predeterminado; pero ni en el caso de una explicación mecanicista ni en el de una explicación teleológica<sup>62</sup> quedaba lugar alguno para la emergencia de lo nuevo.

En opinión de Bergson, la clave de la evolución de la vida en general hemos de buscarla en la vida interior del hombre. En nosotros mismos tenemos conciencia, o más bien podemos tenerla, de un ímpetu vital, un *élan vital*, que se manifiesta en la continuidad de nuestro propio devenir o duración. Por lo menos como hipótesis especulativa nos es lícito extrapolar esta idea y postular “un *ímpetu original* de vida, que va pasando de las semillas de una generación a las de la generación siguiente por conducto de los organismos desarrollados que forman el vínculo unitivo entre las generaciones seminales”.<sup>63</sup> Este ímpetu es considerado por Bergson como la causa de las variaciones, al menos de las pasadas, que produjeron el

---

62 La expresión “una explicación teleológica” debe entenderse en el sentido de una explicación de la evolución que la represente como la progresiva realización de un plan preconcebido, como la ejecución de un diseño perfectamente detallado. Bergson dista mucho de negar que hay en lo orgánico una teleología immanente. Ni excluye tampoco una teleología general que es compatible con la emergencia de lo nuevo.

63 *Creative Evolution*, p. 92. (Citas por la referida trad. inglesa.)

cúmulo de las nuevas especies.<sup>64</sup> Su modo de obrar no debe tenerse por análogo al de los artifices mecánicos que juntan piezas ya preparadas para formar un todo, sino más bien como una acción organizadora,<sup>65</sup> que procede de un centro hacia fuera, efectuando la diferenciación en el mismo proceso. El *élan vital* tropieza con la resistencia de la materia inerte; y en su esfuerzo por vencer esta resistencia abre nuevas sendas. De hecho, es el choque de la “explosiva” actividad del ímpetu vital con la materia que se le resiste lo que origina el desarrollo de diferentes líneas y niveles de evolución. En su enérgico actuar creativo, el ímpetu vital trasciende la fase de organización que ha alcanzado. Por eso Bergson compara el movimiento evolutivo con el fragmentarse de una bomba al explotar, siempre que nos imaginemos que los fragmentos son ellos también otras tantas bombas que a su vez explotan.<sup>66</sup> Cuando el ímpetu vital organiza con éxito la materia a un cierto nivel, continúa dando el ímpetu a ese nivel en las series de individuos, miembros de la especie en cuestión. Pero la energía creadora del *élan vital* no se agota a un nivel determinado, sino que se sigue expresando nuevamente.

Según Bergson, la evolución avanza en tres direcciones principales: la de la vida de la planta, la de la vida instintiva y la de la vida inteligente o racional. Con esto no se niega que las diferentes formas de vida tengan un origen común en organismos más primitivos y apenas diferenciados. Ni se pretende dar por supuesto que no tienen nada en común. Pero sí se quiere decir que no se han sucedido simplemente una a otra. Por ejemplo, la vida vegetativa o de la planta no ha sido sustituida por la vida animal. Bergson piensa, pues, que es más razonable considerar que los tres niveles siguen tres tendencias divergentes de una actividad que se ha dividido en el curso de su desarrollo, que no que sean tres grados sucesivos de una y la misma tendencia. El mundo de las plantas se caracteriza por el

---

64 Ibid., p. 92.

65 Admite Bergson que el término "organización" sugiere el juntarse partes para formar un todo. Pero recalca que, en filosofía, se debe dar al término un sentido diferente del que suele dársele en los medios fabriles y en los científicos.

66 *Creative Evolution*, p. 103.

predominio de los rasgos de fijeza o estabilidad e insensibilidad, mientras que en el mundo de los animales hallamos la movilidad y la conciencia (en algún grado) como características predominantes. Además, en el mundo animal cabe distinguir entre las especies en que la vida intuitiva ha llegado a ser la característica dominante, que es el caso de insectos como las abejas y las hormigas, y las especies vertebradas en las que ha emergido y se ha desenvuelto la vida inteligente.

Lamenta Bergson tener que advertir que, para discutir debidamente su teoría de que la evolución sigue tres tendencias divergentes, es necesario hacer unas distinciones más tajantes que las que en la actualidad suelen hacerse. “Casi no hay ninguna manifestación de la vida que no contenga en un estado rudimentario, latente o virtual, las características esenciales de la mayoría de las demás manifestaciones. La diferencia está en las proporciones.”

<sup>67</sup> De ahí que al grupo haya que definirlo no por su simple posesión de ciertas características, sino más bien por su tendencia a acentuarlas. Por ejemplo, en la realidad de los hechos, la vida intuitiva y la vida inteligente se interpenetran en varios grados y proporciones. Más no por eso difieren menos en especie, y es importante considerarlas por separado.

Tanto el instinto como la inteligencia los define Bergson refiriéndose a la fabricación y al empleo de instrumentos. El instinto es “una facultad de usar y construir instrumentos organizados”,<sup>68</sup> es decir, instrumentos que son parte del mismo organismo. La inteligencia es “la facultad de hacer y emplear instrumentos no organizados”,<sup>69</sup> esto es, instrumentos artificiales o utensilios. La actividad psíquica, en cuanto tal, tiende a actuar sobre el mundo material. Y puede hacerlo directa o indirectamente. Suponiendo, pues, que haya que hacer una elección, cabe decir que “el instinto y la inteligencia representan dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un mismo problema”.<sup>70</sup>

---

67 Ibid.. p. 112.

68 Ibid.. p. 147.

69 Ibid., p. 147.

70 Ibid , p. 150.

Por lo tanto, si al hombre se le considera históricamente, deberá presentársele, según Bergson, no como *homo sapiens* sino como *homo faher*, el hombre trabajador, fabricante o constructor de utensilios para actuar sobre su entorno material. Porque el hombre es inteligente, y “la inteligencia, considerada en lo que parece ser su aplicación original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular utensilios para hacer utensilios, y de variar su fabricación indefinidamente.

Sea lo que fuere lo que la inteligencia haya llegado a ser en el curso de la historia humana y del progreso científico del hombre, su rasgo esencial es su orientación práctica. Está, como el instinto, al servicio de la vida.

Puesto que el intelecto humano está orientado originariamente a construir, a actuar sobre el entorno material del hombre por medio de los instrumentos que crea, se interesa primero y ante todo por los cuerpos inorgánicos, por objetos físicos externos a los demás objetos físicos y distintos de ellos, y, en tales objetos, por las partes consideradas en cuanto tales, clara y distintamente. En otras palabras, el entendimiento humano tiene por objeto principal suyo lo que es discontinuo y estable o inmóvil; y tiene el poder de reducir un objeto a sus elementos constitutivos y de volver a juntar estos elementos. Naturalmente puede interesarse también por los organismos vivos, pero tiende a tratarlos del mismo modo que a los objetos inorgánicos. El científico, por ejemplo, reducirá el ser vivo a sus componentes físicos y químicos y tratará de reconstruirlo teóricamente a partir de esos elementos. Para decirlo en forma negativa, “el entendimiento se caracteriza por una incapacidad natural para comprender la vida”.<sup>79</sup> No puede captar el devenir, la continuidad y la duración pura en cuanto tales. Trata de encajar a la fuerza lo continuo en sus propios casilleros o categorías, introduciendo claras y tajantes distinciones conceptuales que son inadecuadas al objeto. Es incapaz de pensar la duración pura sin transformarla en un concepto espacializado, geométrico, del tiempo. Toma, por así decirlo, una serie de fotografías estáticas de un movimiento creativo continuo, que elude tal tipo de captación. En fin, el intelecto, aunque admirablemente adaptado para la acción y

para hacer posible el control del medio ambiente (y el del hombre mismo en la medida en que éste puede convertirse en objeto científico), no está dotado para captar el movimiento de la evolución, de la vida, “la continuidad de un cambio que es movilidad pura”.<sup>80</sup> Divide el continuo devenir en una serie de estados inmóviles. Más aún, como el entendimiento analítico procura reducir el devenir a unos elementos dados y reconstituirlo a partir de esos elementos, no puede admitir la creación de algo nuevo e imprevisible. El movimiento de la evolución, la actividad creatriz del *élat vital*, se representa o bien como un proceso mecánico o bien como la progresiva realización de un plan preconcebido. En ninguno de los dos casos queda lugar para la creatividad.

Si suponemos, con Bergson, que la evolución es la actividad creatriz de un <sup>71</sup> <sup>72</sup> <sup>73</sup> <sup>74</sup> impulso vital que utiliza y, por así decirlo, eleva a la materia en su continuo movimiento ascendente, y si, como Bergson asegura, el intelecto humano o la inteligencia es incapaz de captar este movimiento tal como en realidad es, síguese de aquí que el intelecto es incapaz de entender la realidad o que, por lo menos, sólo puede aprehenderla distorsionándola y caricaturizándola. Bergson dista, pues, mucho de sostener que la función primordial del intelecto sea conocer la Realidad, con mayúscula, y que sus funciones de análisis científico y de invención tecnológica sean secundarias o incluso aplicaciones de inferior grado. Por el contrario, el intelecto se ha desarrollado ante todo para la acción y para lograr el control práctico del medio ambiente, y sus usos lógico y científico le son connaturales, mientras que para lo que no está dotado por la naturaleza es para captar la Realidad. El hombre, como ya se notó antes, es *homo faber* más que *homo sapiens*, al menos en lo que concierne a su naturaleza originaria.

Puestas así las cosas, surge obvia la pregunta de si nos es posible conocer de algún modo la naturaleza de la realidad, es decir,

---

71 Ibid . p. 146.

72 Ibid., p. 174.

73 Ibid., p. 171.

74 Según Bergson, el impulso vital no crea en realidad materia, sino que estalla creativamente a través de la materia y sirviéndose de ella.

la realidad tal como es en sí. Pues ¿qué otros medios tenemos de conocer sino el intelecto? El instinto podrá estar más próximo a la vida. Quizá sea, como asegura Bergson, una prolongación de la vida. Pero el instinto no es reflexivo. Volver al instinto sería abandonar la esfera de lo que ordinariamente suele llamarse conocimiento. Por lo tanto, si el pensamiento conceptual es incapaz de captar la verdadera naturaleza de lo real, del devenir creativo, parece seguirse que nunca podremos conocerlo y que estamos condenados a vivir contentándonos simplemente con nuestras propias representaciones ficticias de la realidad.

Ni que decir tiene que Bergson se hace también una pregunta así, y trata de responderla. De hecho, la línea principal de su pensamiento es deducible de lo que ya queda expuesto. Pero en *L'e'volution créatrice* aparece dentro del amplio contexto de la teoría de la evolución y conectada con la idea de las direcciones o tendencias divergentes del proceso evolutivo. La inteligencia se interesa por la materia, y “mediante la ciencia, que es su obra, nos irá revelando cada vez más por completo el arcano de las operaciones físicas”.<sup>75</sup> Pero sólo puede captar la vida traduciéndola en términos de inercia. El instinto está orientado hacia la vida, pero carece de conciencia reflexiva. Sin embargo, si el instinto, que es una prolongación de la vida misma,<sup>76</sup> pudiera ampliar su objeto y reflexionar también sobre sí, “nos daría la clave de las operaciones vitales”.<sup>77</sup> Y esta idea se verifica en la intuición, la cual “es instinto que ha llegado a hacerse desinteresado, consciente de sí, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente”.<sup>78</sup> La intuición presupone el desarrollo de la inteligencia. Sin este desarrollo, el instinto habría permanecido fijado a los objetos de interés práctico, atendiendo sólo a los movimientos físicos. En otras palabras, la intuición presupone la emergencia de la conciencia reflexiva, que después se divide en inteligencia e intuición, correspondiendo respectivamente a la materia y a la vida. “Este

---

75 *Creative Evolution*, p. 186.

76 Bergson describe el instinto como “simpatía” (cf. *ibid.*, p. 186).

77 *Ibid.*, p. 186.

78 *Ibid.*, p. 186.

desdoblamiento de la conciencia está, pues, relacionado con la doble forma de lo real, y la teoría del conocimiento debe depender de la metafísica”.<sup>79</sup>

Supongamos con Bergson que la inteligencia está orientada a la materia y la intuición a la vida. Supongamos también que la inteligencia desarrollada crea las ciencias naturales. La implicación obvia es que la filosofía, puesto que trata de la vida, se basa en la intuición. En efecto, Bergson nos dice que, si pudiera prolongarse la intuición más allá de unos pocos instantes, los filósofos estarían todos de acuerdo.<sup>80</sup> Pero la lástima es que la intuición no se puede prolongar tanto como para hacer desaparecer inmediatamente los sistemas de filosofía rivales. En la práctica, ha de haber intercambio entre intuición e inteligencia. La inteligencia tiene que aplicarse al contenido de la intuición; y lo que la inteligencia haga de este contenido ha de ser contrastado y corregido por referencia a la intuición. Tenemos que funcionar, por así decirlo, con los instrumentos de que disponemos; y la filosofía difícilmente puede alcanzar el grado de pureza que alcanza la ciencia positiva en la medida en que ésta se libera de los supuestos y los prejuicios metafísicos. Ahora bien, sin la intuición la filosofía es ciega.

Bergson empleaba la intuición de nuestra propia libertad, de nuestra propia actividad creadora libre, como una clave para penetrar la naturaleza del universo. “El universo no está hecho, sino que se está haciendo de continuo.”<sup>81</sup> Más precisamente, hay hacer y deshacer. Bergson emplea la metáfora de un chorro de vapor que sale a alta presión de una caldera, y que al condensarse vuelve a caer en forma de gotas. “Así, de un inmenso depósito de vida deben de estar saltando incesantes chorros, cada uno de los cuales, al recaer, es un mundo.”<sup>82</sup> La materia representa la recaída, el proceso del deshacerse, de la degradación, mientras que el movimiento de la vida en el mundo representa lo que queda del impulso ascensional en el movimiento invertido. La creación de las especies vivientes se

---

79 Ibid., p. 188.

80 Ibid., p. 252.

81 Ibid., p. 25 5.

82 Ibid., p. 261.

debe a la actividad creativa de la vida; pero, desde otro punto de vista, las especies en su autopropagarse representan un recaer, una degradación. “Materia o espíritu, la realidad se nos ha aparecido como un perpetuo devenir. Se hace o deshace a sí misma, pero nunca es algo (simplemente) ya hecho.”<sup>83</sup>

¿Cómo justifica Bergson —podemos preguntar— tal extrapolación de la experiencia que en nosotros mismos tenemos de una libre actividad creadora? ¿O acaso pretende que podemos intuir el devenir en general, el *élan vital* cósmico? En su *Introducción a la metafísica* formula él esta cuestión: “Si la metafísica ha de proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es en esencia psicológica, ¿no estaremos encerrando al filósofo en la exclusiva contemplación de sí mismo?”<sup>84</sup>

<sup>84</sup> Responde Bergson que la coincidencia, en la intuición, con nuestra propia duración nos pone en contacto con una continuidad total de duraciones y, así, nos capacita para trascendernos. Pero, al parecer, esto sólo puede ocurrir si la experiencia de nuestra propia duración es una intuición de la actividad creatriz del impulso vital cósmico. Es lo que parece dar por supuesto Bergson cuando se refiere a una “coincidencia de la conciencia humana con el principio viviente del que dimana”, un “contacto con el esfuerzo creativo”.<sup>85</sup> En otro sitio afirma que “la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que operan en todas las cosas las sentimos en nosotros mismos; sea cual fuere la esencia íntima de aquello que es y de aquello que se está haciendo, nosotros participamos en ello”.<sup>86</sup> Así que, presumiblemente, es nuestra participación en el *élan vital* o su operación en nosotros lo que capacita a Bergson para basar una teoría filosófica general en una intuición que, en primera instancia, es intuición de la duración en el hombre mismo.

El concepto del *élan vital* tiene algún parecido, de todos

---

83 Ibid., p. 287.

84 *La pernee et le mouvant*, p. 233.

85 *Creative Evolution*, p. 391. Bergson está hablando de la intuición, que, según él, es la base de la filosofía y capacita al filósofo para habérselas con el devenir en general.

86 *La pemée et le mouvant*, p. 157.

modos, con aquel del alma del mundo que encontrábamos en la filosofía antigua y en algunos filósofos modernos tales como Schelling. Bergson habla también del impulso vital como “supraconciencia”<sup>87 88</sup> y lo compara a un cohete cuyos extinguidos fragmentos caen como materia. Además, emplea la palabra “Dios”, describiendo a Dios como “un continuo surgimiento”<sup>93</sup> o de manera más convencional como “incesante vida, acción y libertad”.<sup>89</sup> En *La evolución creadora*, el concepto de Dios es introducido simplemente en el contexto de la teoría evolucionaria, significando un inmanente impulso vital cósmico que no es creador en el sentido tradicional judeocristiano, sino que usa la materia como el instrumento para la creación de nuevas formas de vida. Pero las ideas de Bergson acerca de Dios y la religión será mucho mejor dejarlas para el capítulo siguiente, donde examinaremos su obra relativa al tema.

Nos hemos referido ya a la falta de precisión lingüística de Bergson. Pero si el pensamiento conceptual es incapaz de aprehender la realidad tal como ésta es en sí, difícilmente podemos esperar un alto grado de precisión. “Las comparaciones y las metáforas sugerirán aquí lo que uno no logra expresar [...]. Tan pronto como empezamos a tratar del mundo espiritual, la imagen, aunque con ella sólo se intente sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar, nos deja la mayoría de las veces entregados a la metáfora.”<sup>90</sup> Como, en vista de las premisas de Bergson, no parece que quede gran cosa de provecho que decir sobre esta materia, pasaré a advertir que en este capítulo no me he propuesto determinar las influencias que recibió el pensamiento de Bergson. Poco puede dudarse, por ejemplo, de que le influyó la concepción de Ravaisson acerca del movimiento inverso de la materia y del mecanismo como una especie de recaída de la libertad en el hábito. Pero aunque Bergson se refiere a varios filósofos eminentes del pa-

---

87 *Creative Evolution*, p. 275.

88 *Ibid.*, p. 262.

89 *Ibid.*, p. 262.

90 *La pensée et le mouvant*, p. 52.

sado, tales como Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Kant, y entre los modernos a Herbert Spencer y a algunos científicos y psicólogos, hace muy pocas referencias a sus predecesores inmediatos. Reconoció tener alguna deuda para con Plotino, Maine de Biran y Ravaisson; pero aunque es demostrable, a pesar de sus negativas al respecto, que probablemente había leído artículos y libros de más de un predecesor inmediato y de algún contemporáneo,<sup>91</sup> no se sigue necesariamente que tomara, sin más, de ellos la idea en cuestión. Las disputas sobre su originalidad o falta de tal se prestan a ser, de suyo, inconclusivas. Ni tiene el asunto mayor importancia. Dondequiera que se originasen, las ideas que se apropió Bergson forman ya parte de su filosofía.

---

91 Aunque Bergson no fue de hecho alumno de Lachelier, cuando era todavía estudiante leyó el libro de éste sobre la inducción, y le gustaba considerar a Lachelier como uno de sus maestros.



## HENRI BERGSON (II)

*Observaciones introductorias. — La moral cerrada. — La moral abierta; interpretación de ambas. — La religión estática como defensa contra el disolvente poder de la inteligencia. — Religión dinámica y misticismo. — Comentarios.*

1. En el último capítulo hemos expuesto el procedimiento general de Bergson, su modo de tratar las cosas, refiriéndonos a *Tiempo y voluntad libre, Materia y memoria y La evolución creadora*. Selecciona él ciertos conjuntos de datos empíricos que le interesan o le llaman más la atención y trata de interpretarlos en términos de algunas hipótesis coordinantes o de algún concepto básico. Por ejemplo, si los datos inmediatos de la conciencia sugieren que la mente trasciende la materia, mientras que la investigación científica parece apuntar en la dirección del epifenomenismo, la cuestión de la relación entre la mente o el espíritu y la materia (o entre el alma y el cuerpo) se presenta una vez más y reclama el despliegue de una teoría que compagine ambas series de datos. Pero mientras Bergson está con frecuencia seguro de que una determinada teoría es inadecuada o errónea, no es propenso en cambio a proclamar dogmáticamente sus propias teorías como si fuesen la verdad última y definitivamente probada. Lo que hace es mostrarnos un cuadro que, en su opinión, representa mejor que otros el panorama, y trata entonces de convencernos con argumentos persuasivos de que su pintura es, efectivamente, la mejor; pero a menudo manifiesta tener conciencia del carácter especulativo y exploratorio de sus hipótesis explicativas.

En su última obra de más vuelos, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, sigue Bergson su procedimiento acostumbrado tomando por punto de partida datos empíricos que están en relación con la vida moral y religiosa del hombre. En el campo de la moral, por ejemplo, ve que hay hechos que muestran que se dan conexiones entre códigos de conducta y algunas sociedades concretas. Al mismo tiempo, ve el papel que juegan en el desarrollo de las ideas y de las convicciones éticas ciertos individuos que se

han destacado por encima de los patrones generales de sus sociedades. Asimismo, en el área de la religión, considera Bergson los aspectos sociológicos de la religión y sus funciones sociales en la historia, sin dejar de tomar también en cuenta los niveles personales y más profundos de la conciencia religiosa. Para la información tocante a los datos empíricos confía en gran parte en los escritos de sociólogos como Durkheim y Lévy-Bruhl y, para lo que atañe a los aspectos místicos de la religión, se fía de escritores como Henri Delacroix y Evelyn Underhill. Pero la cosa es que su teoría de las *dos* fuentes de la moral y la religión está basada en su convencimiento de que pueden distinguirse conjuntos de datos empíricos que resultan inexplicables como no sea por medio de una teoría o una explicación compleja de este tipo.

Bergson no comienza su tratamiento de la moral formulando explícitamente ciertos problemas o cuestiones, sino que la naturaleza de sus cuestionamientos emerge con más o menos claridad de su reflexión sobre los datos. Un modo de formular su problema sería preguntar: ¿Qué parte desempeña la razón en la moral? Sin duda que a la razón ha de asignársele algún papel; pero éste no consiste en el de ser una fuente. Bergson opina que son dos las fuentes de la moral, una infra-racional y otra supra-racional. Dado como trata el instinto, la inteligencia y la intuición en *La evolución creadora*, era de esperar esta tesis. En otras palabras, las convicciones que Bergson tiene ya formadas influyen ciertamente (como no podía ser menos) en sus reflexiones sobre los datos pertinentes a la vida moral y religiosa del hombre. A la vez, sus ideas religiosas aparecen en *Las dos fuentes* bastante más desarrolladas que cuanto lo habían sido en *La evolución creadora*. En fin, la concepción general bergsoniana, según queda dicho, emerge o es construida a partir de una serie de investigaciones particulares o líneas de pensamiento que están conectadas entre sí por la continua presencia de ciertos conceptos clave, tales como los de duración, devenir, actividad e intuición.

2. Bergson inicia su tratamiento de la moral reflexionando sobre el sentido humano de obligación. Dista mucho de estar de acuerdo con Kant en cuanto a que la moral se derive de la razón

práctica. Tampoco está dispuesto a otorgar al concepto de obligación la posición preeminente que ocupa en la ética kantiana. Al mismo tiempo, Bergson reconoce desde luego que el sentido de la obligación es un rasgo prominente de la conciencia moral. Además, concuerda con Kant en que la obligación presupone la libertad. “Un ser no se siente obligado si no es libre, y toda obligación, en sí misma, implica libertad.”<sup>1</sup> No es posible desobedecer a las leyes de la naturaleza. Pues éstas son declaraciones del proceder real de los seres; y si encontramos que algunos seres actúan contra una supuesta ley, reformulamos la ley de tal modo que cubra las excepciones. En cambio, sí que es muy posible desobedecer una ley o regla moral. Porque en este caso no se da necesidad, sino obligación. Cuando se habla de obediencia a las leyes de la naturaleza, no hay que tomarlo a la letra; pues tales leyes no son prescriptivas sino descriptivas.<sup>2</sup> En cambio, la obediencia y la desobediencia a las prescripciones morales son fenómenos corrientes.

La cuestión que Bergson plantea es la de la causa o la fuente de la obligación. Y la respuesta que da es que su fuente es la sociedad. Vale decir, que obligación significa presión social. La voz del deber no es algo imperioso, algo que venga de otro mundo; es la voz de la sociedad. El imperativo social pesa sobre el individuo en cuanto tal. Por eso se siente él obligado. Pero el individuo humano es también miembro de la sociedad. De ahí que durante mucho tiempo observemos las reglas sociales sin reflexión y sin experimentar en nosotros ninguna resistencia. Sólo al experimentar tal resistencia somos de hecho conscientes de un sentido de la obligación. Y como estos casos son infrecuentes en comparación con el número de veces que obedecemos más bien de un modo automático, es erróneo interpretar la vida moral en términos de un hacerse violencia, un vencer la inclinación, y así sucesivamente. Teniendo el hombre, como tiene, su “yo social”, su aspecto sociable, es generalmente proclive a adaptarse a la presión social. “Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como se pertenece a sí mismo.”<sup>5</sup> Cuanto más ahondamos en la personalidad, más inconmensurable resulta. Pero lo que es evidente es que en la

superficie de la vida, donde principalmente moramos, hay una solidaridad social que nos inclina a adaptarnos sin resistencia a las presiones sociales.

Bergson se toma la molestia de argüir que este tipo de visión no implica que el individuo que viviese solo no tendría conciencia de deberes, sentido de obligación. Pues dondequiera que vaya, hasta en una isla desierta, el hombre lleva consigo su “ego social”. Está aún unido en espíritu a la sociedad, que sigue hablándole en su pensamiento y en su lenguaje, los cuales han sido formados por la sociedad. “Generalmente, el veredicto de la conciencia es el que sería dado por el ego social.”<sup>4</sup>

Aquí podemos hacer nosotros dos preguntas. Primera: ¿Qué es lo que entiende Bergson por “sociedad”? Y segunda: ¿Qué entiende por “obligación”? A la primera se responde muy fácilmente: por sociedad entiende Bergson, en el contexto, cualquier “sociedad cerrada”, según él se expresa. Puede ser una tribu primitiva o un Estado moderno. Con tal que sea una sociedad concreta que tenga conciencia de sí como *tal* sociedad, distinta de otros grupos sociales, es, en la terminología de Bergson, una sociedad cerrada. Y de la sociedad así entendida es de donde emana la obligación; y la función de la presión social, que da origen al sentido de obligación en los individuos miembros de la sociedad, es mantener la cohesión y la vida de esa sociedad.

2. No pensaba Bergson que las leyes de la naturaleza fuesen necesitantes en un sentido absoluto. En cambio, el científico no hablaría de una ley de la naturaleza a no ser que la concibiera ejemplificada en todos y cada uno de los miembros de una clase de fenómenos.

A la segunda pregunta es más difícil responder. A veces parece que Bergson entiende por obligación el sentido o sentimiento de obligación. Cabe decir que, para él, un hecho empírico como es la presión social constituye la causa de un sentimiento específicamente ético. Pero otras veces habla como si la conciencia de la obligación fuese el mismo caer en la cuenta de la presión social. En cuyo caso, parece identificarse la obligación con un

hecho empírico no moral. Para mayor complicación del asunto, Bergson introduce la idea de la esencia de la presión social, que describe también como la totalidad de la obligación, y la define como “el extracto concentrado, la quintaesencia de los mil hábitos especiales que hemos contraído de obedecer a las mil demandas particulares de la vida social”.<sup>5</sup> Quizá lo natural sea entender que esto se refiere a una generalización hecha a partir de obligaciones particulares, con lo que “la totalidad de la obligación sería lógicamente posterior a las obligaciones particulares”. Pero esta interpretación cuesta mucho aceptarla. Pues la totalidad de la obligación es descrita también como “el hábito de contraer hábitos”;<sup>6</sup> y aunque se diga que es la suma de los hábitos, es también la necesidad de contraer hábitos y una condición necesaria para la existencia de sociedades. En cuyo caso cabe presumir que es lógicamente anterior a las reglas sociales.

Pero aunque Bergson emplea el término “obligación” de un modo lamentablemente impreciso, es decir, en varios sentidos, lo que en cualquier caso está claro es que, para él, la causa eficiente de la obligación es la presión ejercida sobre sus miembros por una sociedad cerrada, y que su causa final es el mantenimiento de la cohesión y la vida de la sociedad. Así que la obligación es algo relativo a la sociedad cerrada y tiene una función social. Además, su origen es infraintelectual. En sociedades tales como las de las abejas y las hormigas, la cohesión social y el servicio a la comunidad corren a cargo del instinto. Pero imaginándonos que la abeja o la hormiga se hicieran conscientes y capaces de reflexión intelectual, podríamos figurárnoslas preguntándose por qué habrían de seguir actuando instintivamente como lo han hecho hasta ahora. Cabría ver aquí un caso de presión social que se haría sentir mediante el yo social del insecto, siendo la conciencia de tal presión un sentido de obligación. Por lo tanto, si personificamos a la naturaleza, como Bergson tiende a hacerlo, puede decirse que la presión social y la obligación son los medios empleados por la naturaleza para asegurar la cohesión y conservación de la sociedad cuando emerge el hombre en el proceso de la evolución creadora. La moral de la obligación es, pues, de origen infraintelectual, en el sentido de que

es la forma que adopta en la sociedad humana la actividad instintiva de los miembros de las sociedades infrahumanas.

La cohesión de una sociedad no queda permanentemente asegurada, como es obvio, por la simple presión para que se observen unas reglas que serían clasificadas como reglas morales entre los miembros de una sociedad avanzada, acostumbrados a distinguir entre convencionalismos sociales y normas éticas. Una sociedad primitiva, si se la considera desde un punto de vista, hace extensivo el alcance de la obligación moral a reglas de conducta que nosotros probablemente no clasificaríamos como normas morales. Conforme se amplía la experiencia y progresa la civilización, la razón humana empieza a distinguir entre las reglas de conducta que todavía siguen siendo necesarias o auténticamente útiles para la sociedad y aquellas otras que ya no son necesarias o útiles. Empieza también a distinguir entre las reglas que se ve que son imprescindibles para la cohesión y la conservación de cualquier sociedad tolerable y los convencionalismos que difieren de una sociedad a otra. Además, cuando un código de conducta tradicional ha sido alguna vez puesto radicalmente en cuestión por la inteligencia humana, la mente suele buscar razones que apoyen ese código. La razón tiene, por consiguiente, mucho que hacer en el campo ético. Pero esto no quita que la ética de la obligación sea, de suyo, de origen infraintelectual. La razón no la origina, sino que empieza a operar sobre lo que ya hay, clarificando, discriminando, poniendo en orden y defendiendo.

3. La moral de la obligación, propia de la sociedad cerrada, no abarca todo el campo de la moral según lo considera Bergson. Cae bien él en la cuenta de que el idealismo moral de quienes han incorporado a sus propias vidas valores y patrones más altos y de más universal efecto que los códigos éticos ordinarios en las sociedades a que pertenecen no se puede explicar con facilidad en términos de presión social de un grupo cerrado. De ahí que afirme la existencia de un segundo tipo de moral que difiere en especie de la moral de la obligación y que se caracteriza por el llamamiento y la aspiración, siendo propia del hombre en cuanto hombre o de la sociedad ideal de todos los seres humanos más bien que del grupo

cerrado en cualquiera de sus formas. Considérese, por ejemplo, un personaje histórico que no sólo proclama el ideal del amor universal sino que también lo incorpora a su propia personalidad y vida. El ideal, así asumido, actúa por atracción y llamamiento y no por presión social; y quienes responden al ideal son atraídos por el ejemplo más bien que impelidos por el sentido de la obligación que expresa la presión de un grupo cerrado.

Esta moral abierta y dinámica es, para Bergson, de origen supraracional. La moral de la obligación tiene, según hemos visto, un origen infraintelectual, siendo el análogo, al nivel humano, de la constante e indefectible presión del instinto en las sociedades infrahumanas. Pero la moral abierta se origina en un contacto entre los grandes idealistas y profetas morales y la fuente creadora de la vida misma. Es, en efecto, el resultado de una unión mística con Dios, que se expresa en el amor universal. “Las almas místicas son las que han arrastrado y continúan arrastrando tras sí a las sociedades civilizadas.”

Hay una inclinación natural a pensar que todo es cuestión de grado, y que el amor a la tribu puede convertirse en amor a la nación y éste en amor a todos los hombres. Pero Bergson no admite semejante cosa. Las morales cerrada y abierta difieren, según él, en especie y no sólo en grado. Aunque la moral abierta implica, de hecho, el ideal del amor universal, se caracteriza esencialmente no tanto por su contenido (que, tomado en sí mismo, podría ser lógicamente una extensión del contenido de la moral cerrada) cuanto por un impulso vital en la voluntad que es del todo diferente de la presión social u obligación. Este ímpetu o impulso vital, descrito también por Bergson como “emoción”, es de origen supra-racional. En términos de la teoría de la evolución, expresa el movimiento creativo de la vida ascendente, mientras que la moral cerrada representa más bien un cierto depósito fijo de este movimiento.

Como Bergson insiste en la diferencia entre los dos tipos de moral, los trata, naturalmente, uno después de otro. Pero aunque piensa que la sociedad humana primitiva estuvo dominada por la

mentalidad cerrada, reconoce desde luego que, en la sociedad actual, los dos tipos no sólo coexisten sino que se interpenetran. Podemos ver, por ejemplo, cómo se manifiestan ambos tipos en una nación cristiana. Lo mismo que cabe considerar por separado la memoria pura y la percepción pura, aunque en la percepción concreta se interpenetran, así también podemos y debemos distribuir y considerar separadamente las morales cerrada y abierta, aunque en nuestro mundo actual coexistan y se mezclen.

En el unirse los dos tipos de moral es un factor importante la razón o inteligencia humana. Tanto el enfoque infraintelectual de la presión social como el llamamiento supra-intelectual son proyectados, por así decirlo, al plano de la razón en la forma de representaciones o ideas. La razón, actuando como intermediaria, tiende a introducir universalidad en la moral cerrada y obligación en la moral abierta. Los ideales presentados por la moral abierta sólo llegan a hacerse efectivos en la sociedad en tanto en cuanto son interpretados por la razón y armonizados con la moral de la obligación, mientras que la moral cerrada recibe de la moral abierta un influjo de vida. Así pues, en su actual forma concreta la moral incluye tanto “un sistema de *órdenes* dictadas por *impersonales* exigencias sociales como un grupo de *llamamientos* hechos a la conciencia de cada uno de nosotros por las *personas* que representan lo mejor que hay en la humanidad”.<sup>92</sup>

Aunque las morales cerrada y abierta se mezclan la una con la otra, sigue habiendo una tensión entre ellas. La moral abierta trata de infundir nueva vida y de introducir nuevos puntos de vista en la moral cerrada, pero ésta tiende a echar abajo, digámoslo así, a aquélla, convirtiendo lo que es esencialmente llamamiento y aspiración en un código fijo y minimizando o destrozando los ideales. Sin embargo, puede considerarse posible el avance moral del hombre. En el capítulo último de *Las dos fuentes* observa Bergson que la tecnología moderna ha posibilitado la unificación del hombre en una sociedad. Claro que podría llegarse a tal unificación por el triunfo de un imperialismo que representaría simplemente la

---

92 Ibid., p. 68.

mentalidad cerrada a gran escala. Pero también podemos imaginarnos una sociedad verdaderamente humana en la que el factor unitivo fuese la libre respuesta del hombre a los más altos ideales y no la fuerza bruta y el poder tiránico de un imperialismo mundial. En tal sociedad la obligación no desaparecería, pero sería transformada por la respuesta del hombre a ideales que son, en definitiva, la expresión de un influjo de vida divina tal como se lo transmiten a la sociedad las personas que se han abierto a la vida divina.

4. Ya hemos tenido ocasión de referirnos a un tema religioso, el del misticismo, en relación con la moral abierta. Pero Bergson distingue, como era de esperar, entre dos tipos de religión, calificándolos respectivamente de estático y dinámico. Corresponden a los dos tipos de moral, siendo de origen infraintelectual la religión estática y supraintelectual la dinámica.

Imaginémonos, una vez más, que a una abeja o a una hormiga se la dota de pronto de inteligencia y conciencia de sí. Naturalmente, el insecto tenderá a actuar en su propio interés privado en vez de seguir sirviendo a la comunidad. En otras palabras, la inteligencia, desde el momento en que emerge en el curso de la evolución, es un poder potencialmente disolvente respecto al mantenimiento de la cohesión social. La razón es crítica y cuestionadora; capacita al hombre para usar su iniciativa y, con ello, pone en peligro la unidad y la disciplina sociales.<sup>93</sup> Sin embargo, la naturaleza no se queda sin saber qué hacer. Pónese entonces en funcionamiento lo que Bergson llama la facultad mitificadora, y aparece la deidad protectora de la tribu o de la ciudad “prohibiendo, amenazando, castigando”.<sup>94</sup> En la sociedad primitiva, la moral y la costumbre se identifican, y la esfera de la religión coincide con la del uso social. Los dioses protegen la estructura de lo consuetudinario imponiendo la observancia de las

---

93 Observa Bergson que aunque la razón puede convencer a una persona de que promoviendo la felicidad de los demás promueve la suya propia, ha costado siglos de cultura producir un J. St. Mili, y éste “no ha convencido a todos los filósofos: cuánto menos a la gran masa de la humanidad” (ibíci. p. 101).

94 Ibid., p. 101. Se ocupa también Bergson del tabú y de la magia; pero nosotros no podemos detenernos aquí a examinar con él estas cuestiones. Limitaremos nuestras notas a lo que dice del politeísmo.

costumbres y castigando la desobediencia aun en el caso de que la infracción no sea conocida por los demás hombres.

Por otro lado, aunque el impulso vital aparta de los animales la imagen de la muerte y no hay razón para suponer que un animal pueda tener nunca noción de la inevitabilidad de su propia muerte, el hombre sí que es capaz de concebir que él morirá, en realidad, inevitablemente. ¿Qué es lo que hace aquí la naturaleza? “A la idea de que la muerte es inevitable le opone la imagen de la continuación de la vida después de la muerte; esta imagen, introducida por la naturaleza en el campo de la inteligencia, vuelve a poner las cosas en orden.”<sup>95</sup> La naturaleza alcanza así dos fines: el de proteger al individuo contra el deprimente pensamiento de la inevitabilidad de la muerte, y el de proteger a la sociedad. Porque una sociedad primitiva necesita la presencia y la permanente autoridad de los antepasados.

Además, como el hombre primitivo es extremadamente limitado en cuanto a su poder de influir sobre el medio ambiente y controlarlo, y como constantemente se ve forzado a reconocer lo mucho que dista de lograr con sus acciones los resultados apetecidos, la naturaleza o el impulso vital hace aparecer en él la imagen de unas potencias amigas a las que crea interesadas en ayudarle y a las que pueda elevar preces.<sup>96 97 98</sup>

En general, pues, la religión estática es definible como “una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que en el ejercicio de la inteligencia pudiera haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad”.<sup>14</sup> Vincula al hombre con la vida y al individuo con la sociedad por medio de mitos. Se la encuentra ante todo, de una forma u otra, entre los primitivos; pero de esto no se sigue, naturalmente, que cese con el hombre primitivo. Por el contrario, ha seguido floreciendo. Ahora bien, decir esto equivale a

---

95 Ibid., p. 109. Advierte Bergson que él no niega la inmortalidad en cuanto tal, pero sostiene que la imagen que tiene el primitivo de la vida de ultratumba es “alucinatoria”.

96 Añade Bergson que una consecuencia lógica del creer en potencias amigas es el creer también en potencias enemigas, adversas o antagónicas. Pero, según él, esta segunda creencia es derivativa e incluso una degeneración, pues el impulso vital es optimista (ibid., p. 117).

97 Ibid., p. 175.

98 Ibid., p. 188.

decir que la mentalidad primitiva ha sobrevivido en la civilización. Lo cierto es que todavía sobrevive, aunque el desarrollo de la ciencia natural ha contribuido, sin duda, poderosamente al descrédito de los mitos religiosos. Bergson opina que, si en una guerra moderna ambas partes contendientes se muestran confiadas en tener a Dios de su lado, se está manifestando con ello la mentalidad propia de la religión estática. Pues aunque ambas partes hagan profesión de invocar al mismo Dios, al Dios de toda la humanidad, cada una de ellas tiende a tratarlo, en la práctica, como a una deidad nacional. También la persecución religiosa era una expresión de la mentalidad primitiva y de la religión estática. Pues se tomaba por criterio de la verdad de algo el que tal algo fuese creencia universal de una sociedad. De ahí que a la increencia no pudiera vérsela con ecuanimidad. Se consideraba que la creencia común era un ingrediente necesario de la solidaridad o cohesión social.

5. En cuanto a la religión dinámica, su esencia es el misticismo, cuyo resultado último es “un contacto y, por consiguiente, una parcial coincidencia con el esfuerzo creativo del que es manifestación la vida. El esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico es un individuo que trasciende los límites asignados a la especie por su naturaleza material y continúa así y prolonga la acción divina. Tal es nuestra definición”.<sup>15</sup> Para Bergson, por lo tanto, el misticismo completo no quiere decir sólo un movimiento hacia arriba y hacia dentro que culmina en un contacto con la vida divina, sino también un movimiento complementario hacia abajo o hacia fuera, por el que, a través del místico, se le comunica a la humanidad un nuevo impulso de la vida divina. En otras palabras, Bergson concibe lo que llama él “misticismo completo” como algo que produce actividad en el mundo. Y, en cambio, al misticismo consistente sólo en apartarse de este mundo para centrarse en Dios, o cuyo resultado sea una captación intelectual de la unidad de todas las cosas, matizada de simpatía o de compasión pero no de actividad dinámica, lo considera él incompleto. Y encuentra que un misticismo así está representado especial aunque no exclusivamente por los místicos del Oriente, mientras que “el misticismo completo es, en efecto, el

de los grandes místicos cristianos”.<sup>99</sup>

No podemos detenernos a discutir aquí las opiniones de Bergson sobre los misticismos oriental y occidental. Pero hay uno o dos puntos que merecen notarse. En primer lugar, Bergson plantea la cuestión de si el misticismo nos proporciona un modo experimental de resolver los problemas de la existencia y la naturaleza de Dios. “Generalmente hablando, juzgamos que existe el objeto que es percibido o que puede ser percibido. Que es, pues, dado en una experiencia real o posible.”<sup>100</sup> Bergson conoce bien las dificultades, o por lo menos algunas de las dificultades, que entraña el probar que una experiencia determinada sea una experiencia de *Dios*. Pero sugiere que la reflexión sobre el misticismo puede servir para confirmar una posición ya alcanzada. Es decir, establecida la verdad de la evolución creatriz, y si admitimos la posibilidad de una experiencia intuitiva del principio de toda vida, la reflexión sobre los datos del misticismo puede añadir probabilidad a la tesis de que hay una actividad creativa trascendente. En todo caso, el misticismo, según Bergson, puede aclararnos algo acerca de la divina naturaleza. “Dios es amor y es objeto de amor: he aquí toda la contribución del misticismo.”<sup>101</sup> Bergson suele escribir de una manera impresionista, y no es precisamente su fuerte el ponerse a resolver las dificultades como un profesional de la lógica. Pero su tesis general es clara: la reflexión sobre la evolución debe convencernos de que hay una energía creadora inmanente que opera en el mundo, y la reflexión sobre la “religión dinámica” o misticismo derrama ulterior luz para comprender la naturaleza de ese principio de vida, revelándonoslo como amor.<sup>102</sup>

En segundo lugar, si “la energía creadora debe ser definida como amor”,<sup>103</sup> tenemos derecho a concluir que la creación es el proceso por el que Dios trae al ser “a otros creadores, para tener

---

99 Ibid., p. 194.

100 Ibid., p. 206.

101 Ibid., p. 216.

102 Huelga decir que fueron las largas reflexiones de Bergson sobre el misticismo las que le pusieron a punto de contemplar el adherirse formalmente al catolicismo.

103 *The Two Sources*, p. 220.

junto a sí a unos seres dignos de su amor”.<sup>104</sup> En otras palabras, la creación aparece como con un fin o una meta: traer a la existencia al hombre y transformarle mediante el amor. En el capítulo final de *Las dos fuentes*, Bergson contempla el avance de la tecnología como la progresiva construcción de lo que cabría describir como un cuerpo (la unificación de la humanidad a los niveles de la civilización material y de la ciencia), y la función de la religión mística como la de infundir un alma en ese cuerpo. El universo aparece así como “una máquina de hacer dioses”,<sup>105</sup> una humanidad deificada, en cuanto transformada mediante un influjo del amor divino. Recházame las objeciones que tienen por base la insignificancia física del hombre. La existencia del hombre presupone unas condiciones, y estas condiciones presuponen otras. El mundo es la condición para la existencia del hombre. Esta concepción teleológica de la creación quizá parezca contradecir al anterior ataque de Bergson contra toda interpretación de la evolución en términos finalísticos. Pero lo que entonces tenía en su mente era, desde luego, el tipo de esquema finalístico que suele incluir el determinismo.

En tercer lugar, Bergson piensa que el misticismo derrama luz sobre el problema de la supervivencia. Pues podemos considerar la experiencia mística como una participación en la vida que es capaz de un indefinido progreso. Habiendo establecido ya que la vida del espíritu no puede en ningún caso ser descrita con propiedad en términos puramente epifenomenistas, la ocurrencia del misticismo, que “presumiblemente es una participación en la esencia divina”,<sup>106</sup> añade probabilidad a la creencia de que el alma sobrevive después de la muerte del cuerpo.

Así como Bergson ve los tipos cerrado y abierto de la moral interpenetrarse el uno con el otro en la vida moral del hombre tal como existe en la realidad, así también ve la religión real como un mezclarse varios grados de las religiones estática y dinámica. Por ejemplo, en el cristianismo histórico podemos ver el impulso de la

---

104 Ibid., p. 218

22 Ibid., p. 27 5.

106 Ibid., p. 227.

religión dinámica manifestándose recurrentemente; pero también podemos discernir multitud de rasgos de la mentalidad característica de la religión estática. Lo ideal es que la religión estática sea transformada por la religión dinámica; pero, aparte de casos límite, en la práctica se entremezclan las dos.

6. Si alguien pregunta qué entiende Bergson por moral cerrada y moral abierta, por realidad estática y realidad dinámica, no hay gran dificultad en mencionar ejemplos de conjuntos de fenómenos a los que estos términos se refieren. Mas no por esto ha de aceptarse necesariamente la interpretación bergsoniana de los datos históricos o empíricos. Está claro que él interpreta los datos dentro del marco de conclusiones a las que ha llegado acerca de la evolución en general y de las funciones del instinto, de la inteligencia y de la intuición en particular. La pintura que él tiene ya en su mente le predispone a dividir la moral y la religión en tipos distintos que difieren en especie. Es obvio que a él le parece que sus reflexiones sobre los datos éticos y religiosos confirman las conclusiones que previamente ha adoptado; y al presentar como lo hace las formas de la vida moral y religiosa del hombre está reaccionando a base del concepto del mundo que tiene ya en su mente. Al mismo tiempo, se pueden admitir los datos que aduce Bergson (datos, por ejemplo, que atañen a la relación entre diferentes códigos de conducta y diferentes sociedades) pero adaptándolos a diferente esquema interpretativo, a otra visión general. Claro que no es cuestión de reprocharle a Bergson el que nos ofrezca su propia visión general. Se trata simplemente de indicar que también son posibles otras que no impliquen el dualismo bergsoniano.

Ahora bien, ¿hasta qué punto conviene insistir en este tema del dualismo? Que Bergson mantiene un dualismo psicológico de alma y cuerpo está bastante claro. También lo está que en su teoría de la moral y la religión hay un dualismo de orígenes. Esto es, se dice que la moral cerrada y la religión estática son de origen infraintelectual, mientras que se califica de supraintelectual el origen de la moral

abierta y de la religión dinámica.<sup>107</sup> Pero Bergson intenta unir el alma y el cuerpo por medio del concepto de acción humana. Y en su teoría de la moral y la religión los diferentes tipos de moral y de religión son todos explicados últimamente en términos de la divina actividad y finalidad creadora. A pesar, pues, de los rasgos dualistas de su filosofía, Bergson proporciona los materiales para una línea de pensamiento como la de Teilhard de Chardin, que es de carácter “monista”.

En todo caso, lo que en realidad cuenta es la descripción general, el conjunto del cuadro. Naturalmente que se pueden tomar en consideración puntos concretos, tales como la explicación bergsoniana de la obligación moral. Y entonces es fácil criticar su, a veces, inconsistente y a menudo impreciso uso del lenguaje y su incapacidad de realizar análisis detenidos y rigurosos. También se puede estudiar largamente la influencia ejercida por algunas de sus opiniones, tales como la de la vital o biológica función primaria de la inteligencia. Pero probablemente lo más acertado sea decir que la mayor influencia de Bergson fue la de su visión general,<sup>108</sup> que ofreció una alternativa frente a las posiciones mecanicista y positivista. En otras palabras, esta visión ejerció en muchas mentes una influencia liberadora. Porque brindaba una interpretación del mundo positiva y para muchos muy atractiva, una interpretación que no se limitaba a la crítica y al ataque de otros puntos de vista ni era tampoco una vuelta a modos de pensar pretéritos. No parecía ser una filosofía pensada por alguien que combatiese añorando el pasado, sino más bien la expresión de una previsión del futuro. Era capaz de suscitar el entusiasmo, como cosa nueva e inspiradora,<sup>109</sup>

---

107 En términos teológicos podría quizá decirse que son, para Bergson, de origen natural y de origen sobrenatural respectivamente.

25. Esto es, la ejercida por su visión general, tal como la difundieron sus escritos, hasta incluir *La evolución creadora*. Entre 1907, año en que fue publicada esta obra, y 1932, que es cuando vieron la luz *Las dos fuentes*, hubo un considerable hiato. En ese intermedio había cambiado bastante el ambiente intelectual. Por lo demás, *Las dos fuentes* patentizaron que Bergson se había ido aproximando al cristianismo mucho más de lo que pudiera haber esperado cualquier lector de *La evolución creadora*.

109 Anticipaciones de muchas de las ideas de Bergson son fáciles de hallar en filósofos franceses anteriores a él. Por lo que no faltan quienes han puesto en duda la originalidad de Bergson. Pero esto es en realidad materia propia de los historiadores. Para el público en general el pensamiento de Bergson fue indudablemente nuevo.

que introducía destellos novedosos en la teoría de la evolución.

Bergson tuvo varios discípulos, entre ellos Edouard Le Roy (1870-1954) que le sucedió en su cátedra del Colegio de Francia.<sup>110</sup> Pero escuela bergsoniana en sentido estricto, no la hubo. Tratábase, más bien, de una influencia difusa, que a menudo es difícil de precisar. Por ejemplo, William James saludó la aparición de *La evolución creadora*, diciendo que señalaba una nueva era del pensamiento; y él fue sin duda influido en alguna medida por Bergson. Pero también es verdad que a Bergson se le ha acusado de basar su idea de la duración real en la teoría de James sobre la corriente de la conciencia. (Bergson negó esto, a la vez que rendía tributo a James reconociéndole similitudes de pensamiento). Asimismo, hay ideas, como la de la función originariamente biológica o práctica de la inteligencia, que son por cierto rasgos característicos de la filosofía de Bergson, pero podrían también derivarse de la filosofía alemana, por ejemplo de las obras de Schopenhauer.<sup>111</sup> Prescindiendo de las investigaciones eruditas acerca de los modos especiales en que Bergson influyera o pudiera haber influido en otros filósofos franceses y de diversos países, bástenos con decir que en su momento cumbre Bergson apareció como el adalid de la corriente vitalista del pensamiento o filosofía de la vida y que, en cuanto tal, ejerció una amplia pero no fácilmente definible influencia. Merece, con todo, añadirse que su influencia se hizo sentir fuera de las filas de los filósofos profesionales; por ejemplo, en el conocido escritor francés Charles Pierre Péguy (1873-1914) y en el revolucionario teorizante social y político Georges Sorel (1847-1922). Antes de hacerse tomista, Jacques Maritain fue discípulo de Bergson; y aunque criticó después la filosofía bergsoniana, conservó un profundo respeto a su antiguo maestro. Finalmente, según dijimos antes, Pierre Teilhard de Chardin (1881-

---

110 Le Roy interpretaba las teorías y las leyes científicas como ficciones útiles, posibilitadoras de la acción eficaz en la satisfacción de las necesidades humanas. Con su *Dogme et critique (Dogma y crítica, 1906)* dio una versión pragmatista de los dogmas religiosos, considerándolos como meras directrices para la acción moral.

111 Hasta qué punto le influyeron a Bergson algunos filósofos alemanes del siglo xix, como Schopenhauer y Eduard von Hartmann, ha sido materia de disputas. Pero parece que toda su influencia fue indirecta, por la vía del pensamiento francés, más bien que directa.

195 5) tenía afinidades obvias con Bergson y puede considerarse que continuó su forma de pensar en el mundo contemporáneo, siempre y cuando no dé uno la errónea impresión de querer decir con esto que Teilhard tomara simplemente sus ideas de Bergson o de Le Roy.