



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

**LA ÉTICA DE HENRI BERGSON EN
LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGIÓN**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

FERNANDO ALEXIS SÁNCHEZ MENDOZA

DRA. MARÍA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ

DIRECTORA DE TESIS

DRA. MARÍA DEL ROCIO LUCERO MUÑOZ

CO-DIRECTORA DE TESIS

DR. J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ

TUTOR INTERNO DE TESIS



ABRIL 2023

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1 CONCEPTOS BERGSONIANOS	11
INTUICIÓN	16
DURACIÓN	18
IMAGEN	23
CONCEPTO	28
SOBRE LO QUE SE CONOCE Y LA IMPORTANCIA DEL CUERPO EN ELLO	30
LA LIBERTAD	31
CAPÍTULO 2 LA EVOLUCIÓN COMO CREACIÓN DE LAS ESPECIES	36
LOS CAMINOS DE LA EVOLUCIÓN	51
DOS LÍNEAS DIVERGENTES	53
CAPÍTULO 3 CAMINO HACIA LA ÉTICA: LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGIÓN	61
LA MORAL EN ACCIÓN	72
MORAL ABIERTA	77
PRIMERA FUENTE DE LA RELIGIÓN O LA RELIGIÓN ESTÁTICA	83
RELIGIÓN DINÁMICA COMO DESARROLLO CREATIVO	87
CAPÍTULO 4 HALLAZGOS DE LA MÍSTICA EN HENRI BERGSON	97
ÉTICA Y MÍSTICA	101
CONCLUSIONES	105
BIBLIOGRAFÍA	122
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL	122
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	123
HEMEROGRAFÍA	123
PÁGINAS DE INTERNET	123

En 1966 M. Barlow rescató en su libro *El pensamiento de Bergson*, una cita de Charles Pegúy que contiene lo siguiente:
“Lo que no se perdona a Bergson es haber roto nuestras cadenas”¹

Si hoy pudiera encontrarme con Barlow le diría:
“Si de algo se tiene que dar gracias a Bergson es haber enseñado a vivir”

¹ Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*, México Distrito Federal, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 59.

Introducción

La filosofía reclama atender los aspectos más elementales de la vida, de ahí que cada filósofo aporte un sello característico cuando enuncia su pensamiento. De entre todos los filósofos hay uno excepcional, no sólo por su entendimiento en temas tan centrales de la humanidad sino también por la pluma tan aguda y su halo atrayente que recogía a los más selectos admiradores deseosos de una filosofía renovadora, es el caso de Henri Bergson.

Este escrito presenta el recorrido vital de uno de los pensadores más importantes del siglo XX, premio Nobel y reformador de la enseñanza en la sociedad de las naciones SDN.² Mucho se puede decir en torno al genio filosófico de Bergson, sin embargo, hay un rasgo muy peculiar de toda su obra, esto es, parece estar más encaminada a una unidad sinfónica que a una construcción arquitectónica. El pensamiento del autor francés se consolidó en el propio camino, es decir, en el recorrido preciso de su obra y de las temáticas que abordó para resolver ciertas dificultades operativas. Se observa entonces que su obra es invención continua y no tanto una necesidad sistemática o conceptual.

Tratar de enmarcar intelectualmente al bergsonismo no sólo restaría fuerza a una filosofía sumamente potente, sino que atenta en contra de un pensamiento que se desenvuelve de manera distinta. A propósito de lo anterior, Barlow menciona: “Como se ve, aquí no se tratará de ninguna manera de reconstruir el bergsonismo. Por otra parte, nada es menos bergsoniano que hablar de bergsonismo como de un sistema cerrado. Nada es menos bergsoniano, tampoco, que intentar un análisis crítico de la obra de Bergson.”³ Por tanto, este trabajo no es un estudio sobre el análisis de los conceptos centrales del bergsonismo, mucho menos interesa hacer pasar al vitalismo de Bergson como una filosofía caduca.

La importancia de este texto está en mirar cómo el autor francés, hoy en día, aporta una manera significativa y poderosa de enfrentarse ante las problemáticas del mundo

² Organismo internacional creado por el tratado de Versalles el 28 de junio de 1919, que proponía sentar las bases para la paz y la cooperación internacional. La SDN fue el antecedente de lo que hoy se conoce como la ONU Organización de las Naciones Unidas.

³ Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*, México Distrito Federal, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 11.

actual, sobre todo, evidenciar un pensamiento atípico que apuesta por el desarrollo de la alegría y del amor como manera de vivir diferenciante.

Para comprender el momento histórico en el que Bergson se inmiscuyó en el mundo de la filosofía, basta con trasladarse hasta la segunda mitad del siglo XIX, para ese entonces el positivismo era la corriente reinante en las universidades de Europa. ¿Qué busca el positivismo? La renuncia a todo manifiesto de corte metafísico, es decir, abandona aquello que no puede ser comprobado o verificado mediante hechos o datos científicos. Es por ello que la tarea de la filosofía fue renovar su estatus obsoleto, ya que el positivismo la hacía parecer estancada. Para lograr tal proeza se requirieron esfuerzos vitales provenientes de pensamientos que iban a contracorriente y que ofrecían resistencia al inminente apego científico en todas las áreas del conocimiento.

En este punto, la ciencia se instauró como el modelo sobre el cual se debía edificar el conocimiento verdadero, no obstante, se sospechó que de fondo su trabajo, principalmente, tenía como base hipótesis más que certezas, por tanto, era provisional. En este escenario, la corriente espiritual tuvo la labor de renovarse, el reto fue afirmarse a sí misma. Para no dejar duda de su reforma debió trabajar en colaboración con la ciencia.

Cuando se está frente a un texto bergsoniano, no sólo es un libro de filosofía también lo es de ciencia, aunque justamente en menor medida. Bergson revisa el estado del arte de cada cuestión tanto en materia metafísica como científica, así por ejemplo, desde sus primeras publicaciones como *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* se puede observar una mirada a lo más reciente en cuanto a estudios científicos.

La popularidad con que gozaba Bergson, a principios del siglo XX, fue impresionante, pudo ser considerado el filósofo más importante de su época. Nadie quería perderse palabra, idea o movimiento que emanaba de su figura casi magnética. Justo a inicios del siglo XX, dictó cursos en el Colegio de Francia a los que asistieron los pensadores que más tarde lo tomarían por maestro y que darían continuidad a su propuesta como si se tratase de una estela propagándose por la sociedad filosófica europea.

Cursos como *La historia de la idea del tiempo* o *La evolución del problema de la libertad* marcaron el comienzo de la gloria de Bergson, que se prolongó hasta 1930. En efecto, hubo un momento de la vida cultural francesa que por entero se tiñó de bergsonismo, una propuesta que no recurre a otros filósofos sino que ella misma es suficiente para dar luz a los ávidos de instrucciones metafísicas. Tanta era la afluencia de personas interesadas en las doctas lecciones que impartió el filósofo, que fue el mismo Bergson quien pidió, en una carta al administrador del colegio, se tomaran medidas de seguridad tras las violentas sesiones que se producían en el público deseoso de escucharlo. Existieron, inclusive, otro tipo de peticiones por parte de la gente del colegio francés que solicitaba se permitiera el acceso únicamente a estudiantes que poseyeran su credencial, además de considerar el mudar las sesiones del maestro al anfiteatro de la Sorbona con la finalidad de poder tener espacio para más personas.⁴ Entre la multitud se pudo ver a “Charles Peguy, Georges Sorel, Ernest Psichari, Jacques y Raïssa Maritain, Anna de Noailles...”⁵

Lo mismo daba que fuera un escritor católico destacado o un entusiasta anarquista, todos por igual quedaron sorprendidos por el dominio tan abismal de un filósofo poco agraciado físicamente pero bien dotado intelectualmente. Bergson brindó un regocijo interior a sus oyentes que era sellado con un excitante encuentro de lo espiritual y una postura filosófica siempre práctica.

Diversas razones dirigen la atención hacia el bergsonismo. Por principio de cuentas, este es un pensamiento que recurre a lo inmediato, hacia aquello que se presenta de manera concreta y directa, no se va con rodeos, para nada le interesa examinar la periferia, lo que intenta, más bien, es ir al interior de las cosas mismas. Esta corriente se aleja de las abstracciones porque le parecen composiciones sin contenido, desconfía de los sistemas racionales y expone las características generales de la ciencia. Por más rimbombante que pueda parecer, el bergsonismo procura aprehender lo real, o, en sus términos, lo absoluto.

Mientras que la ciencia queda imposibilitada para captar lo vital, porque se le escapa entre la reja del discernimiento, el esfuerzo filosófico bergsoniano no es un fin en sí

⁴ *Ibid.* p, 62.

⁵ *Ídem.*

mismo sino un instrumento para conseguir el acceso a lo más diferenciado y peculiar de cada objeto de estudio. En consecuencia, es un trabajo concreto que ilumina todo aquello que siempre ha estado a la vista pero que por el intelecto, y su fin analítico, se ha estatizado y dejado en la sombra, carente de vitalidad.

Otro aspecto a considerar es la restitución del movimiento en las teorías y esquemas conceptuales, es decir, los sistemas filosóficos, por ejemplo el mecanicismo, han puesto orden y resuelto aparentemente los problemas más desafiantes de la época en la que surgen; sin embargo, lo han hecho sin considerar el carácter móvil y creativo de la realidad. Lo que procura el bergsonismo es volver a insertar al pensamiento dentro de la corriente vital. Aquello que se plasma o concretiza sistemáticamente, da soluciones dentro de un campo ideológico o doctrinario. Es necesario dotar de viveza a las propuestas filosóficas para que tengan una practicidad e implicación directa en lo cotidiano y no sólo un lugar en el «*Topus Uranus*». De esta manera, se garantiza una injerencia real en la experiencia, sobre todo una invitación a actuar de manera libre y novedosa, con lo cual queda evidente que esta es una filosofía sumamente potente y, por supuesto, creativa.

También es importante mencionar la habilidad que tuvo Bergson para plantear y presentar los problemas a los cuales debe abocarse la filosofía, con la finalidad de darle mayor precisión a su campo de estudio. De este modo, el impacto de las investigaciones que se realicen estará en la medida en que las preguntas sean las adecuadas, “Pero la verdad es que se trata, en filosofía y aún en otras partes, de encontrar el problema y por consiguiente de plantearlo, más aún que de resolverlo. Pues un problema especulativo está resuelto desde el momento en que es bien planteado.”⁶

Bergson no dilató en asuntos preparatorios a la cuestión, se enfrentó directamente a las dificultades y sobre la marcha fue trazando el camino que abrió paso a nuevos horizontes por explorar. Por consiguiente, su lectura tiene un tinte de aventura que permite hacer sentir al lector partícipe de una empresa que bien puede ser llamada “*Metafísica como filosofía posible*”.

⁶ Bergson Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 62.

Quizás de fondo, el filósofo a lo largo de su obra no hace más que decir una sola cosa. ¿Qué es aquello a lo que Bergson remitirá en cada uno de sus libros? Sin lugar a dudas, la duración se presenta como el *leitmotiv* de la obra bergsoniana, sobre este concepto desarrolló la ejemplificación de sus propuestas filosóficas que a la vista de él fueron bastante evidentes una vez que se aleja, un poco, la inteligencia de todos los asuntos humanos, y se da pie a la intuición para constatar un esfuerzo que es continuo.

Un rasgo recurrente en la mayoría de los filósofos se presenta al mostrar inconformidad con aquellas aproximaciones o resultados provisionales que pierden de vista, u omiten, un valor indiscutible dentro de los sistemas hegemónicos, y que pasa desapercibido por el resto de pensadores sin dedicarle su debida importancia. Para el caso del pensador francés, la filosofía perdió de vista la vitalidad que transcurre en la duración, pero no fue suficiente con mencionarlo, generó una forma bastante clara, casi científica en el sentido de ser comprobable y verificable, para demostrar que sus enunciaciones eran lo suficientemente sólidas. En efecto, se requirió introducir nuevamente la duración dentro de la ecuación de la vida, esto significa, aquello que se puede experimentar tiene la condición de ser un continuo cambio de cualidades, un flujo ininterrumpido.

Fue necesario elaborar un método que permitiera demostrar las elucubraciones filosóficas a las que él había llegado, sin dejar tantas inconsistencias o dudas entre los escépticos pensadores y sus más arduos opositores. De esta manera, la intuición se instituyó como la vía bergsoniana para proceder en los asuntos más difíciles por los que transita la filosofía. Así intentó resolver el problema de la libertad, la relación entre el cuerpo y el espíritu, la conciencia y su manifestación inconsciente, el tiempo, la intención de la religión, entre otras tantas discusiones.

La propuesta bergsoniana se enfoca en evidenciar que la vida se constituye a partir del cambio. Hace falta restituir el movimiento dentro de todas las explicaciones otorgadas por la inteligencia para observar, entonces sí, un fenómeno lleno de cualidades y no un mero objeto sin contenido. Por esta razón, no se puede reconocer de forma escueta la peculiaridad de una filosofía como esta, es decir la bergsoniana, sino se parte de algo práctico. Para identificar las bondades presentes en el

pensamiento del autor francés es menester reconocer principalmente que esta es una filosofía que derriba los obstáculos recurrentes de la inteligencia, lo hace mediante el esencial empleo de la vitalidad. Bergson procedió de forma creativa en cada asunto confuso, él colocó atención en lo más importante, a saber, en que ningún momento es idéntico a otro y, sin embargo, debe existir un vínculo entre los elementos de cada situación. Ahora bien, si cada momento es distinto también debe ser novedoso a la vez.

Se puede decir atinadamente que Bergson fue el filósofo de la intuición y de la vida, en el primer caso desarrolló un esfuerzo metódico que favoreció no sólo a la resolución de los retos que se presentaron en su obra, asimismo dotó de precisión y alejó las arbitrariedades en el uso del concepto, de tal forma que aquella comprensión vaga y subjetiva del término intuición quedó relegada y enterrada en la historia de la filosofía. En el segundo lugar, no se puede comprender la postura del autor francés si no se le mira bajo la perspectiva vitalista, que en el siglo XIX reivindicó el carácter irreductible de todas las manifestaciones vivas.

El bergsonismo se posicionó claramente frente al intelectualismo para denotar las incapacidades que, este último, tiene en su labor. De esta manera, el pensamiento de Bergson se inscribió en la misma lista, junto a filósofos como Heráclito y Pascal, que reclaman la carencia del intelecto para asir el momento presente, el ahora, y que también muestran ciertas reservas ante el papel dominante de la inteligencia en los asuntos del conocimiento.

La relectura de los textos de Bergson siempre trae sorpresas. Luego de sustraer los principales elementos tras una primera lectura, sus libros guardan muchas otras enseñanzas que no se agotan con el deleite de su tan codiciada escritura.

Como toda ejemplar filosofía, el bergsonismo revisa los principales aspectos de la vida. Casi siempre opera por medio de dualismos que vienen a ofrecer dos sentidos entrelazados de una misma realidad.

Es tal el carácter fecundo de esta propuesta que justamente cada problemática viene a enunciar la novedad de su respuesta, luego en la respuesta se encuentra contenido el nuevo reto, que se le presenta a una filosofía viva, del que tiene que salir adelante gracias a la destreza de su actitud creativa.

Lo que a continuación se presenta es la hipótesis de este trabajo y los objetivos:

Hipótesis.

El libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* contiene elementos suficientes para extraer una propuesta ética actual.

Objetivo general.

Detectar la propuesta ética que se extrae del libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Henri Bergson.

Objetivos específicos.

- Desarrollar los conceptos esenciales que permiten entender la obra de Henri Bergson
- Esbozar el camino que llevó a Bergson a la consecución de su propuesta ética
- Deducir los aspectos elementales de la ética bergsoniana
- Identificar cómo se aplica la propuesta ética de Bergson en las sociedades occidentales.

Es importante realizar la búsqueda de las consideraciones morales y religiosas de la vida del humano occidental, para notar con claridad qué características componen la vida social y, principalmente, qué consideraciones éticas se pueden derivar del bergsonismo.

Este trabajo se ha dispuesto en cuatro partes; primeramente un estudio de los conceptos esenciales del bergsonismo; luego se presenta, en el segundo capítulo, un esbozo de la evolución de la vida en este planeta como forma creativa; posteriormente, en el capítulo tercero, se desarrolla el tema de la moral y de la religión en la sociedad; finalmente se explora la figura de los místicos como resultado del momento álgido al que llega el desenvolvimiento de la evolución.

Sin más preámbulo, se hace una invitación a disfrutar esta investigación de uno de los personajes más interesantes e importantes de la filosofía contemporánea.

Conceptos bergsonianos

La filosofía se desarrolla mediante nociones fundamentales que le permiten tener operatividad y evidencia en su propuesta, de este modo se vuelve importante desplegar los elementos esenciales del bergsonismo. Dicha exposición otorga un estrecho acercamiento a su pensamiento que, entre tanto, se presenta como un esfuerzo por adentrarse a un movimiento simple y único. Para tener clara la propuesta bergsoniana es indispensable ir con cuidado en la comprensión de los conceptos que dan base al pensamiento del filósofo francés, mostrando así las peculiaridades que conlleva una filosofía que está volcada a la vitalidad, la alegría, y la intuición.

Es preciso aclarar que este trabajo no es, en principio, un análisis crítico de la obra de Bergson, tampoco intenta revisar los conceptos del autor de forma minuciosa, sirve, más bien, como una guía que conduce a su propuesta filosófica e intenta penetrar en su interior, es decir, en la unidad sinfónica que compone el total de su obra, y que continuamente se renueva. Le Roy menciona: “Una doctrina filosófica original no debe ser estudiada a la manera de una marquetería que deshacemos pieza por pieza... Tomándola, por el contrario, como un acto de vida, no como un discurso más o menos hábil, en su alma singular antes que en la estructura de su cuerpo es como llegamos a comprenderla verdaderamente.”⁷

Se pide al lector que si en el sendero de esta lectura algo no está enteramente claro, no la abandone, más bien, se adentre a explorar la unidad de la obra misma. Como lo hace un espectador de una película que a las primeras escenas poco sabe de qué tratará, no se percata de la fertilidad de la obra porque aún no alcanza a visualizarla por completo, pero aguarda paciente y, conforme avanza el filme, percibe de mejor manera la abundancia de la obra. La misma sugerencia se hace para el lector que revisará este trabajo.

La pertinencia de estudio que Bergson establece entre ciencia y filosofía, está en la precisión de las propiedades entre cada tipo de estudio. Se ha intentado ver al autor en una postura anti-ciencia, pero dicha conclusión es una lectura equivocada de él, debido a que por ningún motivo menosprecia la labor ni la actitud científica, tan

⁷ Le Roy, Edouard, *Bergson*, Barcelona, Labor, 1932, p. 8.

sólo esclarece que tanto ciencia como filosofía tienen distintos objetos, y no por ello una tiene menor grado de validez que la otra.

La filosofía se aboca al aspecto espiritual, por lo tanto metafísico, a diferencia de la ciencia que cumple un rol más recíproco con la materia. A razón de estudiar cosas distintas la ciencia y la filosofía deben servirse mutuamente pues ambos métodos se complementan, el primero trata con la temporalidad espacializada, el segundo, o sea la filosofía, con la duración, que es continua e indivisible. Bergson considera que hay un acompañamiento entre estas dos maneras de conocimiento, dice al respecto: “Hay además un recíproco desborde de los objetos, uno en el otro, y que ambos métodos deben ayudarse mutuamente. En el primer caso hay que tratar con el tiempo espacializado y con el espacio; en el segundo con la duración real.”⁸ Como se ve, para el pensador francés la filosofía debe estar dirigida a lo cualitativo y dejar el estudio de lo cuantitativo al estudio científico, pero no por ello rechazar su labor siempre preciso y sistemático.

Metafísica

Bergson utiliza el término metafísica como la única filosofía a desarrollar, remarcando el esfuerzo de intuición con que esta necesita contar. En este sentido se debe de entender metafísico no como lo que está distanciado de lo material, más bien, en un aspecto más extenso y que, a la vez, rompe con el legado del pensamiento helénico. Para el autor francés la metafísica precisa una especie de perfectibilidad y progresividad, con la finalidad de hacer más próspero su estudio. Tanto filosofía como ciencia comparten la obligación de dotar a su campo de estudio de mayor precisión en su objeto de conocimiento. Dicho de otra manera, para Bergson el estudio de lo filosófico es metafísico, y este es tan preciso y perfectible como lo es el conocimiento científico.

El ímpetu evolucionista del siglo XIX es el contexto que, muy posiblemente, permea el carácter progresivo de la filosofía bergsoniana, y que nutre el no deslinde entre lo científico y filosófico dentro del pensamiento del autor francés. La manera de proceder científica está volcada al análisis, a rodear los objetos y conocer las

⁸ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, México D.F., Porrúa, 2004, p. 3.

relaciones que entre estas se establecen, llegando a su explicación causa-efecto de manera lógica, ordenada y sistemática. Por su parte, el bergsonismo procura entrar en el objeto mismo para así poder conocer su interior, de modo que hace posible el conocimiento del objeto en sí. Se distinguen, de este modo, dos maneras de conocer las cosas⁹, la primera mediante lo discursivo o relativo, que ubica a la humanidad fuera del objeto o cosa en sí, y la segunda que atiende a lo intuitivo o absoluto como modo para poder penetrar en el interior de las cosas. Proceder mediante el habla o el simbolismo sería recurrir al aspecto discursivo tomando posicionamiento o perspectiva de un tema, es decir es parcelado; el segundo no se apoya en nada, se encuentra de lleno en el objeto, es inmediato, llega de manera súbita y completa.

La intuición es la posibilidad de conocer al objeto en sí, es gracias también a ella que el sujeto se adentra a la movilidad de la vida, pero ¿cómo es posible la intuición? Para que se pueda realizar el método de la intuición, Bergson pide al ejecutante realizar dos cosas de manera indispensable.

- I. Hacer un esfuerzo de intuición-imaginación: Aquí el filósofo intentará adentrarse al interior del objeto, reconociendo en él una interioridad y estados de alma. Este es un esfuerzo que marca diferencia con relación al conocimiento científico ya que mientras la intuición busca un “conocimiento absoluto”, la ciencia se ubica fuera del objeto mismo, obteniendo de este un “conocimiento relativo”.
- II. Simpatizar con el objeto-ente: Al atribuir estados al objeto, estos serán recibidos con afabilidad intentando vincularse en una afección común. La simpatía va en ese tenor, una reunión afectuosa con el objeto. La misma etimología de la palabra nos lo marca así, *syn*: convergencia o reunión, mientras que *pathos*: dolencia, experiencia, afección.

La manera en que el sujeto debe acercarse a las cosas procede con estos dos esfuerzos, de cierta forma esto facilita que la persona experimente de modo directo y en su movilidad a los objetos. No dependerá del punto en el que se ubique en su análisis, pues de lo que se trata es vincularse sin intermediaciones, a esto se refiere

⁹ En adelante se referirá como *formas de conocimiento* a la manera que el humano tiene para conocer.

Bergson con “conocimiento absoluto”, un conocimiento posible únicamente con la intuición.

Hasta este punto se distinguen dos maneras de acercarse a los objetos, la primera será compartiendo un sistema de referencia con respecto a ellos, que es, la científica o indirecta, y la otra cuando se conoce súbitamente a la cosa en su interior, o sea, la intuitiva. Si se piensa, por ahora, en lo que sería conocer alguna ciudad del mundo, posiblemente se considere hacerlo mediante la ubicación espacial, recurrir a un mapa y ver cómo está trazada la ciudad, mirar las calles paralelas o perpendiculares a las avenidas principales, en fin, conocerla en relación a su disposición geográfica, no obstante hay otra manera de conocer dicho lugar, es posible hacerlo recorriendo sus calles, trazar el camino con los movimientos personales, experimentando la sensación más diáfana de descubrir la ciudad por ella misma.

Ante todo, se debe de notar que la coincidencia con el objeto da la pauta para notar, en él, lo que más le pertenece por exclusividad, que es dado en su propia naturaleza y no por medio de relaciones arbitrarias.

El uso del símbolo, de alguna manera, permite representar al objeto, marca una referencia desde donde puede ser tomado para su estudio, ya que adquiere una peculiaridad, desde ese momento es inmóvil. Así pues, la inteligencia se fía de concreciones debido a que el conocimiento se vuelve sólido, es decir, las características de los objetos no cambian, de esta forma evita tener que recalcular de manera continua las operaciones que realice. La ciencia necesita de fijaciones, inmovilidades y solidificaciones para poder analizar una parte de los objetos, de esta suerte, lo que obtiene es un conocimiento relativo que gracias al discernimiento o razonamiento puede dar explicación de las relaciones establecidas entre las cosas. De distinta manera, lo que Bergson impulsa es el conocimiento directo del objeto, no rodearlo, más bien, coincidir plenamente con este, percibiendo sus estados internos o, incluso, cualitativos. La importancia que tiene la metafísica dentro de la filosofía bergsoniana es fundamental. El interés del autor francés estará en coincidir fielmente con los entes para obtener de ellos un conocimiento absoluto, libre de intermediaciones que dificulten su total aprehensión. La metafísica, y así la filosofía, adquieren un carácter perfectible, ya que no hacen otra cosa que abocarse

al conocimiento absoluto, Bergson dirá: “lo absoluto es perfecto, porque es perfectamente lo que es.”¹⁰ Como se puede ver, una característica que vuelve único al bergsonismo es el volcarse a lo más propio del objeto, a su interior, y que, además, es un rasgo que convierte a esta propuesta en absoluta y perfecta, porque no espera remitirse a lo parcelario sino más bien al total del objeto con el cual se relaciona.

Como forma de ejemplificar lo dicho hasta ahora, se puede pensar en cómo una persona podría expresar lo que experimenta al presenciar una obra de arte, muy posiblemente intente describir lo que observa en la pieza, cada vez lo hará de manera más detallada, pero jamás agotará la unidad de esa obra artística. Del mismo modo, así cuando se quiere transmitir la impresión tras haber escuchado una canción, como muestra, *Imagine* de John Lennon, se iniciará, tal vez, con la traducción de la letra, quizás después una opinión de la traducción, sin poder haber agotado la musicalidad. No se trata de saber qué lengua es la mejor para expresar un mensaje, si la traducción es buena o si habrá que hacer anotaciones para entender mejor un tema, sino de establecer una unidad con el objeto, simpatizando plenamente con él. Cuantas más explicaciones, menos directa será la manera en que la persona comparta la experiencia que resultó del hecho de percibir la canción. *La intuición filosófica* se presenta en un sentido similar, como aquella cosa que el filósofo ha experimentado y que a lo largo de su obra intenta comunicar sin lograrlo del todo. Con cada libro el pensador se acerca cada vez más a lo que desea comunicar pero nunca agota lo intuido, ya que contiene algo inexpresable. La intuición sólo es posible mediante una percepción simple¹¹.

Se ha visto que la metafísica tiene por labor coincidir con el objeto, mientras que la ciencia positiva analiza por medio de símbolos, esta última elabora disecciones de los objetos experimentados de manera ya sea directa o indirecta, olvidando que su realidad es cambiante. De ahí que la metafísica no pueda proceder con símbolos, por el contrario, prescinde y se libera de ellos, para así conocer las cosas de manera

¹⁰ *Ibid.*, p.6.

¹¹ *Cfr. Ibid.*, p.42.

inmediata. Bergson busca tener un conocimiento absoluto de las cosas, este tipo de conocimiento es posible gracias a la intuición. Pero ¿qué es la intuición?

Intuición

En la obra bergsoniana se encuentra una diversidad, muy rica, de significaciones para sus términos. Entre líneas se puede leer en *Introducción a la metafísica* la definición de intuición, concepto clave en la su filosofía y que será de suma utilidad para el resto del trabajo. El autor expresa “llamamos intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y consiguientemente de inexpresable.”¹² La posibilidad de experimentar a los objetos por sí mismos, de una manera absoluta, sin cortes que limiten su asir directo, tomando algo de ellos que no sea más que lo que no son, es la intuición.

La manera de captar las cosas únicamente por lo que son, está ligada a la forma por la cual las personas pueden hacer intuición de las cosas. Sin duda la tarea no es sencilla, el bergsonismo ha tenido que batirse en discusiones que ponían a prueba su verdadera profundidad. La bibliografía entera del autor francés ha sido tachada como mística y cuestionada por su rigurosidad. Los detractores estaban molestos ya que se había puesto en evidencia la insuficiencia del intelecto para ciertas cuestiones internas al individuo y a la vida misma.

Bergson señala que por lo menos hay una realidad que se aprehende internamente y que no sucumbe al análisis, esta es el encuentro con nuestro yo, “es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o más bien espiritualmente, con ninguna otra cosa; simpatizamos, seguramente con nosotros mismos.”¹³ Uno de los cuestionamientos que comúnmente salen a relucir en contra del bergsonismo, se halla en lo siguiente: ¿Es posible la intuición? Esta respuesta se encuentra al seguir el acercamiento con un yo que es intrínseco a cada ser humano. Es posible que no se haya intuido alguna cosa, algún objeto, pero la identificación por esta vía nos lleva al rescate del yo

¹² *Ibid.*, p.7.

¹³ *Ibid.*, p.8.

personal, un yo que, además, está fluyendo en el tiempo¹⁴. La intuición puede demostrarse, de manera evidente, gracias a la constatación de la conciencia que está arrojada al mundo y en constante percepción, ya que la coloca de manifiesto como algo que es posible intuir y que, además, se diferencia en cada momento de la vida, gracias a las diversas percepciones tanto externas como internas.

Otra de las características de la intuición es poder captar estados internos en sucesión. Cada estado presente subvierte al que le precede, es una especie de superar conservando, que además se da de manera múltiple, pues no es sólo un estado, son estados siendo al mismo tiempo pero de manera unificada. Quien recoge los estados y los vierte en unidad interna es justamente la intuición. Es una labor muy notable pues, ningún estado permanece sólido, sino en constante cambio. Los estados internos, a través de la intuición, se conocen de manera directa y no por medio de relaciones arbitrarias. Obsérvese cómo este rasgo le da otra particularidad a la intuición, es decir, la unidad de los estados internos es demostrada gracias al esfuerzo de la intuición. De esta manera, cada que el sujeto perciba un fenómeno lo experimentará de forma unificada, sin cortes que alteren su flujo único y continuo, pero que además le den ese sustento identitario de aquello de lo que se hace intuición y por lo cual se obtiene un conocimiento absoluto.

Si se sigue el fluir de la vida, sería prácticamente imposible pensar que dos estados se repitan o puedan llegar a hacerlo. Bajo esta premisa, ningún estado, además de ser móvil, podría conservar sus características intactas, pues a cada momento se estaría actualizando gracias a la memoria que resulta tan necesaria para el actuar humano. Si a cada momento las personas registran nuevas experiencias en su vida, el cúmulo de esas experiencias les servirán para reconfigurar el momento presente en el que viven, su aquí y ahora. Es absurdo, por tanto, pensar que dos momentos se repiten,

¹⁴ No se debe de confundir la duración, ni mucho menos la intuición bergsoniana, con la propuesta heideggeriana de *El Ser y el tiempo*, Bergson se refiere a la intuición como una confluencia con el objeto, un vínculo directo del que no se saca más que la totalidad del objeto, en el flujo de la vida. Heidegger por su parte pide que no se homologue su propuesta con la del autor francés, esta parece tener un matiz más ontológico-hermenéutico. Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, en su versión electrónica por Escuela de filosofía universidad ARCIS. p. 28.

pues ya se ha visto que cada momento reúne sus propias condiciones, sus propias características que lo hacen ser exactamente lo que es.

Como se ha dicho, la intuición posibilita conocer sin intermediaciones, captar lo único, lo singular e irrepetible, asimismo, es a merced de la simpatía que el ser humano reconoce el interior de las cosas, en un vínculo cada vez más estrecho. Igualmente es gracias la intuición que se perciben los fenómenos en unidad. Ahora queda saber: ¿Cuál es el sustrato en dónde se ubican los objetos? ¿cómo entender el fluir constante y diverso? ¿cómo entender la sucesión?

Duración

A medida en que el lector se adentra a la obra de Bergson, se percata de la inseparabilidad de los conceptos en su filosofía, cuando se selecciona uno, los demás se despliegan impidiendo desvincularse del resto, todos permanecen en conjunto. Se aceptan todos o bien se rechaza su totalidad. De modo que, no podría comprenderse la duración sin la intuición, ni los estados internos sin saber que la filosofía, de corte metafísico, debe emparentarse cada vez más al conocimiento del objeto pero de manera interna y cualitativa. La unidad en la filosofía bergsoniana pasa por brindar una suerte de correlación interna, tan sólida que si se desliga un término la propuesta perdería fuerza y potencia. Es tan fértil el bergsonismo que no se agota en la exposición de su método.

La duración permite adentrarse al conocimiento absoluto de las cosas, tan importante es, que sin ella la vida perdería energía, prácticamente habría muerto. La fluencia a través del tiempo acerca a su comprensión, por el contrario, la estatización simbólica impide el entendimiento directo de los fenómenos. Lo mismo es conocer a las cosas de la manera menos idéntica a ellas, que hacer un trabajo analítico de cierta manifestación. La duración, por su parte, no es el campo de acción en el que se desarrollan las cosas, ni tampoco la espacialidad en donde reposan, sino el sustrato en el cual la vida se deja fluir, en otras palabras, se asemeja más al medio por el cual los objetos están en cambio constante, una suerte de continuidad cualitativa. En consecuencia, no se puede medir una duración porque no hay referencia espacial o diferencia de grado entre un estado y otro.

Puede resultar bastante prematuro hablar de una duración material, por tanto, se tomará en cuenta la fluencia, al menos, personal o individual que se tiene con cada uno, es decir, lo que llamamos el yo, como una primera forma de ejemplificar algo que es continuo y no representa cortes, que está en constante flujo y con el cual se simpatiza.

La conciencia permite identificar una sucesión de estados en los que no se sabe distinguir exactamente dónde comienza uno y dónde termina el otro. Si esto ocurre es porque existe una interconexión que permite la sucesión de los estados precedentes en el momento actual, esto es, la duración se presenta en unidad, y sólo cuando se regresa a observar los estados anteriores es que se notan múltiples momentos previos.

Los estados múltiples son una especie de vestigios del pasado, más no la duración, ya que esta, no debe perderse de vista, es única e indivisible, no se distingue en un inicio ni en un fin, únicamente en continuidad. Bergson diría, “una prolongación del pasado en el presente, un progreso, una auténtica evolución.”¹⁵

La importancia de la duración se presenta desde el momento en que se reconoce, además, que ningún momento puede ser idéntico a otro. La conciencia que se jacte de poseer dos momentos idénticos, sería una conciencia desprovista de una historia, de una memoria o, lo que resulta peor, de una duración.

La yuxtaposición, la exterioridad y extensión, quedan excluidas de la duración, porque un movimiento simple no se compone por cortes homogéneos, ni momentos superpuestos unos inmediatamente después de otros. Dicho de otra manera, la duración no se conforma de estados ubicados consecuentemente, debido a que si se procediera de esta forma se harían cortes en la vida, y esta es inextensa, en segundo lugar, porque si en la realidad hubiese interrupciones, el sujeto no podría experimentar la unidad de su conciencia y, con esto, el eventual conocimiento individual y exterior.

Pensar en un acto simple que se basta a sí mismo o un movimiento puro ejecutándose, es otra forma que se tiene para ejemplificar qué es la duración. Más

¹⁵ Bergson, Henri, *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 229.

aún, otra manera de ilustrar lo anterior es pensar en una goma de mascar, con ella se puede hacer una línea, cada vez mayor, al separar las puntas de los dedos se verá una raya casi dibujada. Ese movimiento se observa como único e indivisible, puesto que si se dividiese en dos, ya no sería único, por el contrario se tomarían dos acciones en lugar de una, y se perdería la indivisibilidad del acto realizándose. En consecuencia, si se intenta dividir el movimiento que generó la goma, por supuesto que se puede, es ahí que se habla de una medición y se dice que esa línea mide, por ejemplo, 8 centímetros, pero sólo se logrará seccionar una vez que la línea de la goma queda dibujada, no es el movimiento puro el que se divide sino su representación, su vestigio. La duración es unidad, intentar dividirla, analizarla o diseccionarla, es quitarle vida. Simplemente es inoperante la inteligencia en la comprensión del movimiento puro y simple.

No se trata de entender que donde hay espacio no hay duración, sino distinguir que una cosa es el espacio que subtiende el movimiento y otra cosa es el movimiento mismo, el fluir continuo e indivisible.

La propuesta bergsoniana presta atención a la movilidad pura de la vida, en la simpleza de cada acto y su peculiar flujo. Los cortes, disecciones y segmentos, son materia de la ciencia, por ende la duración no admite análisis del acto, más bien, una multiplicidad y pluralidad de estados que se despliegan en cierta acción.

Por otra parte, se nota que el lenguaje, al ser una representación fiel de los objetos, fragmenta y secciona una parcela de la realidad, por tanto vuelve complicada la comunicación fiable de la duración. Existe una imposibilidad de explicar la duración mediante el lenguaje, sin embargo, es una vía muy importante para hacer entendible qué es la unidad indivisible de la vida. Bergson expresa: “el inconveniente de los conceptos demasiado simples, en semejante materia, es el de ser verdaderamente símbolos, que se sustituyen al objeto que simbolizan, sin exigirnos ningún esfuerzo. Observando atentamente se verá que cada uno de ellos sólo retiene del objeto lo que es común a él y a los otros.”¹⁶

Si se regresa al punto en el cual se observa la vida interior, es decir la conciencia, como una manera de ejemplificar la duración, es posible mirar que en esta se

¹⁶ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, México D.F., Porrúa, 2004, p. 11.

encuentra una basta diversidad de cualidades y un progreso ininterrumpido que reflejan la vitalidad. Más aún, es en lo interior que se vive la riqueza de la duración, imposible de compartirse en palabras, pero fácil de comprenderse si se intuye. Las imágenes literarias acercan a la comprensión de la duración, ellas están provistas de mucha movilidad, aunque dejan de lado la abundancia de los estados desplegándose en un mismo acto. Otra vía de acceso es mediante una obra cinematográfica, no obstante cae en el mismo problema, a pesar de registrar movimiento, no es el acto mismo el que se percibe sino una representación.

Lo que concierne a este trabajo es la búsqueda del ejercicio creativo del acto simple y su impacto en lo social. En contraposición, poco importa el conteo de los estados que se dividen de un acto puro, eso correspondería a un estudio guiado por la inteligencia. La marca o huella de la duración, esto es, lo que deja tras su paso, es objeto de un esfuerzo científico que procede mediante el análisis de un fenómeno realizado o concluido. Por otro lado, a la metafísica le interpelan las cualidades del acto novedoso e indivisible, de todo aquello que se diferencia de naturaleza más que de grado, por ello necesita un método, demasiado preciso, para poder hacerlo.

Es menester indicar que la intuición, como acto simple, permite posicionarse en la duración, más todavía, sólo cuando se intuye se conoce la duración, por esto, entre tanto, es que el bergsonismo es una filosofía en unidad.

Bergson utilizó muy a menudo ejemplos cotidianos para dar a comprender cada uno de sus conceptos, como muestra de ello, es el vaso de agua donde se mezcla azúcar; se puede hacer, ya sea, muy rápido o demasiado lento, según se agite el mezclador en el vaso, pero lo que no es factible es suprimir estados del alma mientras se espera su disolución. Desde luego, existe una diferencia marcada entre la duración interna, correspondiente al sujeto, y una duración material, inscrita en un marco referencial o sistemático. En la duración interna se encuentran los pensamientos, sentimientos y deseos, mientras que la duración material hace referencia al movimiento característico de cada objeto, es decir, el tiempo en que al azúcar le lleva disolverse en el vaso, la que me dice que el todo está durando y que cada cosa es distinta. Por supuesto, la duración material no hace referencia a que el vaso de agua y el azúcar tengan la posibilidad de experimentar lo que un ser humano siente, o sea,

impaciencia o fatiga, es, en otro sentido, la diferencia natural entre lo cualitativo y lo cuantitativo, entre el aislamiento sistemático que se hace del vaso y la duración que prosigue en el universo que dura.¹⁷

La duración permite el desglose de los estados de manera continua, y es en la memoria donde queda ceñida la marca del flujo del devenir experimentado. La acción brota en el momento que el cuerpo interactúa sobre la materia, dirigido por las múltiples percepciones recibidas tanto del exterior como del interior. Aquí se nota que el ser humano es afectado por la materia todo el tiempo, y si acepta la invitación a actuar sobre ella es porque intuye los distintos estados, tanto internos como materiales, fluyendo en la duración.

En este punto es notorio que el ser humano recibe una especie de invitación del mundo a actuar sobre él. La simpatía nos acerca en este vínculo, asociativo y de transformación de la naturaleza.¹⁸

Como se alcanza a ver, la vida no está decidida, más bien, decidiéndose a cada momento en que la persona actúa sobre su entorno. La duración se presenta, entonces, como el desenvolvimiento de la propia vida en su sentido más idéntico a ella misma, que se da de diversas maneras y en una evolución creadora. Este fluir no es para nada un desborde agitador y descontrolado, pues la vida se compone de tantas tensiones y ritmos diversos, tendientes a la acción recíproca en la duración.

Es importante recordar que en la duración se efectúan múltiples estados ininterrumpidos y en continuidad, ninguno es idéntico a otro, por el contrario son irrepetibles, en otras palabras, cada persona experimenta diversos estados internos, estos son únicos y novedosos. La multiplicidad de estados es congregada en unidad, de tal forma que no son intuitos en un alboroto de percepciones, sino de manera unificada. A partir de esto, se destacan dos características esenciales de la duración, esto es, multiplicidad de estados y unidad cambiante, llena de matices.

¹⁷ Cfr. Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Argentina, Cactus, 2007, p. 20.

¹⁸ Posiblemente Bergson se ve influido por el poeta romano Lucrecio en su escrito *De Rerum Natura*, en él observa una propuesta atomista que dejará entre ver, no de la misma forma pero si en cierto parecido, en su libro *Materia y Memoria*. Cfr. Bergson, Henri, *Lucrecio*, Feria del libro Montevideo, Montevideo, 1948.

El humano es un ser excepcional porque puede evidenciar su propia duración, él reconoce además que en el flujo de su vida hay múltiples estados y en constante cambio. La personalidad flotaría como la unidad que da coherencia a los estados internos presentes en cada persona.

Si el ser humano reconoce que su duración es particular y observa, entre tanto, que hay otras duraciones distintas a la suya, podrá percatarse que no hay un movimiento igual en este mundo. La novedad y singularidad en cada acto llevarían a pensar que no hay movimientos idénticos, más aún, que es posible desempeñar distintas funciones sociales con base en la voluntad y la creatividad. La grandeza del bergsonismo está en advertir que el ser humano es un ser potente, capaz de crear un mundo mejor, colmado de alegría y novedad continua.

Jamás la unidad de la experiencia podrá ser comunicada en su totalidad. Exclusivamente la intuición permite adentrarse a la percepción de la unidad contemplando sus distintos estados.

Tratar, por ejemplo, de explicar qué es la diversión a un niño, resultaría un hecho tajante, más bien se debería recurrir al propio acto, de esta manera se pediría que el niño juegue, una vez que sonría sabrá, sin necesidad de explicarle, lo que es la diversión. La duración podría ser ejemplificada de manera similar, mediante la utilización de imágenes que ayuden a su comprensión real.

Imagen

La preocupación de Bergson estará, también, en mostrar elementos narrativos que permitan al lector poder aprehender la duración. El uso de las imágenes literarias remite a una comprensión de la duración no del todo literal, sino al empleo de un recurso que facilita la lectura, pero sobretodo, poder sugerir lo que por conceptos es imposible expresar.

La imagen, a la que se hace alusión, es la que está presente en el interior del filósofo, como una acción efectuada en el movimiento de su espíritu, aquella de la cual se vale para expresar lo que por concepto le es difícil comunicar, y que no es, para nada, una producción de la razón, sino la manifestación personal del cambio efectuado en la duración.

El lenguaje, como se ha visto, es posible gracias a cortes simbólicos, no es más que una idea abstracta y general, mientras que la imagen literaria es una manera de acercarse lo más posible al sentimiento original de la fluencia del tiempo, de esta forma la imagen literaria tiene como ventaja mantenerse en lo concreto, aunque sin dejar de ser figurativa.

Es preciso señalar que bajo ningún motivo la imagen literaria o el concepto podrán expresar lo vivo de los estados internos, únicamente se experimentará la duración de manera personal, sin embargo, la imagen literaria otorga la posibilidad de remitir al pensamiento en una actitud activa y dinámica, no estática como el concepto lo hace. La imagen literaria no puede tomar el lugar de la intuición de la duración, que sería el modo más fiel de simpatizar con lo moviente, pero sí puede dirigir la conciencia hacia una intuición, gracias a la convergencia de su acción.

Cuando un filósofo intenta expresar su pensamiento no tendrá más remedio que sugerirlo, ya que no puede transmitirlo por entero mediante conceptos. De esta suerte, la imagen se presenta no de una manera voluntaria al espíritu del pensador sino por sí misma como único medio de comunicación, imponiéndosele en extrema necesidad. Se observa, por tanto, que las imágenes son la posibilidad de comunicación del espíritu, no la intuición de la duración, sólo su acercamiento al sentimiento originario de la duración.

A lo largo de la bibliografía bergsoniana se encuentran múltiples imágenes literarias que son la notación precisa, al tiempo que global, de constataciones posibles, esta es la razón por la que se distinguen de imágenes estériles.¹⁹

Como se puede notar, las imágenes que se utilizan en la obra no forman parte del texto de manera ornamentaria, son la posibilidad de comunicación filosófica por antonomasia, pese a esto, el bergsonismo se ha visto como una filosofía irracionalista que lejos de ofrecer claridad proporciona discrepancia, dado el uso de imágenes literarias, a esto súmese la renuencia del autor por definir de manera única una idea.

¹⁹ Cfr. Dopazo Gallego, Antonio, *El inaferrable fantasma de la vida*, España, Bonallettera Alcompas, 2015, p. 65.

Para Bergson la imagen literaria es la óptima manifestación de la expresión filosófica que, además de ofrecer un acercamiento a lo real, se contrapone al simbolismo científico. Ante todo habrá que entender que no se trata de aplicar conceptos a la duración, sino de zambullir los conceptos en la duración, en el flujo vital. De intentar que expresen el movimiento y no la estaticidad.

Pese a que puede parecer imprecisa la filosofía de Bergson por no presentar definiciones únicas, él autor francés gozó de gran popularidad en su tiempo, pues el uso de imágenes literarias le permitieron desarrollar uno de los estilos más galardonados de su época. Para 1927 Bergson recibe el premio Nobel de Literatura, al encontrar en su obra un ejemplo eminente del manejo excelso de las formas estéticas de la literatura. “Entre los méritos que le atribuía la Academia, sin embargo, se mencionaba que fuera cual fuera la verdad de su filosofía o la comprensión que se pudiera alcanzar de ella, esta produciría al menos una «impresión estética» en el lector.”²⁰ No obstante, dicho premio, según parece, no fue recibido de buena forma por él filósofo, ya que representaba un desprestigio a su carrera, pues, como se había dicho, para Bergson las imágenes literarias no constituían un arreglo vistoso en sus textos, sino la manera de hacer más precisa su filosofía.²¹

La particularidad que posee este tipo de imagen literaria es que resulta ser menos intelectual que un concepto pero más que una mera ilustración, ella ubica en lo concreto, es decir, en el movimiento mismo. Esta imagen no es un adorno, ni el escape que desarrolla un pensamiento infértil, sino la manera de brindar mayor profundidad a la filosofía.

Hasta este punto se ha hecho referencia únicamente de las imágenes literarias, sin embargo, hay otro modo de comprender las imágenes en Bergson, uno que no tiene que ver con la forma en la que el filósofo se manifiesta para expresar la duración, sino con la manera en que se percibe el mundo, a este tipo de imágenes es

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²¹ Bergson no pudo ir a recoger el premio por problemas de salud, en su representación lo hizo el ministro de Francia en Estocolmo, Armand Bernard, quien, además de representarlo, leyó su mensaje de agradecimiento. Barlow, Michel, *El pensamiento de Bergson*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p.113.

conveniente llamarlas “imágenes mundo”, porque proporcionan un conocimiento, más fiel, del mundo que se puede experimentar.

En el libro *Materia y Memoria*, Bergson da a entender lo sustancial de este tipo de imagen, dice:

Vamos a fingir por un instante que no conocemos nada de las teorías de la materia y del espíritu, nada de las discusiones sobre la realidad o idealidad del mundo exterior. Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando las cierro.²²

Se observa de inmediato cómo este tipo de imágenes no tienen que ver con lo textual, sino con la manera en que el sujeto recibe información del exterior. Si las personas se abren al mundo recibirán contenido de este, pero si cierran sus sentidos, se perderán del vasto mar de imágenes-mundo que la experiencia otorga. De este modo, las percepciones que se reciben no son las cosas en sí, sería muy difícil asumir que efectivamente con este material o imágenes-mundo se tiene el total de la cosa en sí, pero sí se puede aceptar que son más que una idea vaga, en otros términos, este tipo de imagen-mundo es menos que una cosa, pero más que una simple representación. El autor francés enuncia que por imagen-mundo se debe entender lo siguiente: “Y por «imagen» entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealismo llama representación, pero menos que lo que el realismo llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación».”²³ Desde luego, la existencia de la imagen-mundo no depende, enteramente, de la habilidad que el sujeto cognoscente tenga para elaborar ideas o representaciones, más cabe señalar que su existencia concuerda con las cosas exteriores. La imagen-mundo es la constatación del exterior, el claro reflejo de la existencia del mundo material, esta existe en sí, justamente en un punto intermedio. Se puede ubicar la postura bergsoniana en un dualismo que afirma la realidad del espíritu y la realidad de la materia. Son, precisamente, las imágenes-mundo la constatación de la existencia de la materia para el espíritu.

²² Bergson, Henri, *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, 2006, Buenos Aires, p. 33.

²³ *Ibid.*, pp. 25-26.

La imagen-mundo es la huella de lo exterior que al sujeto se le presenta en actualidad. Bergson considera que estas imágenes poseen su propio resplandor, él le llama «*luz Inmanente*», que vendría a ser una clase de registro virtual una vez efectuada la impresión de lo exterior. El contenido que alberga la imagen-mundo es virtual o potencial porque invita a actuar sobre las otras imágenes del universo gracias a los estímulos que provoca en el sistema nervioso. Los estímulos recibidos son, a la vez, la disposición de la materia a ser influenciada por el cuerpo.

Entre todas las imágenes hay una que tiene un sello particular, pues no se le percibe, exclusivamente, desde fuera, sino también a partir de las afecciones personales, esta es el cuerpo.

Ocurre, entonces, que hay imágenes-mundo, luego otra imagen de corte diferente que es el cuerpo, pero que viene a insertarse dentro del total de las imágenes y las variaciones de mi cuerpo efectuadas con resto de las imágenes-mundo. ¿Cómo es el juego que se realiza entre estas imágenes? Bergson clarifica el movimiento cuando precisa lo siguiente:

Las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que llamo mi cuerpo: ellas le transmiten movimiento. Y veo también cómo ese cuerpo influye sobre las imágenes exteriores: él les restituye movimiento. Mi cuerpo es pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia, quizás, que mi cuerpo parece elegir, en cierta medida, la manera de devolver lo que recibe.²⁴

Para nada el cuerpo elabora la representación del mundo exterior, más bien, es una imagen centro de acción que tiene como rol mover otras imágenes, no obstante ocupa una disposición privilegiada pues a diferencia de las otras imágenes que mantienen una influencia determinada con el resto, el cuerpo ejecuta una acción real y novedosa sobre el universo.

Basta, por ahora, con reconocer dos tipos de imágenes en la propuesta bergsoniana, las imágenes literarias y las imágenes-mundo, de estas últimas se destaca el cuerpo. Lo que sigue es desarrollar qué es el concepto para Bergson y porqué se diferencia de la imagen literaria que es la posibilidad de expresar la duración. Así se remarcará

²⁴ *Ibid.*, p. 35

la distinción entre filosofía y ciencia, entre dos polos que no obstante convergen en muchos caso según él pensador francés.

Concepto

La inteligencia, provechosa para el pensamiento humano y también para la ciencia, elabora estilizaciones u concreciones que le ayudan a realizar su labor de manera más cómoda. Por otra parte, el concepto presenta otro problema, se convierte en un símbolo que sustituye al objeto que representa, con todo esto retiene lo que le es común a los demás objetos de su especie. Un concepto generaliza y abstrae, pero el principal inconveniente es cuando por un ejercicio de yuxtaposición se le toma como si fuera el objeto mismo. El hilar conceptos proporciona una recomposición artificial que no contiene más que aspectos impersonales y generales de la cosa o del objeto.

Los conceptos, al tener como función generalizar, pierden de vista la riqueza interna de las cosas. Es el símbolo quien queda en representación de aquello que se objetiva. En suma, lejos de acercarse a la viveza de lo real, que es única y cambiante, los conceptos se aproximan más a lo global y repetitivo.

La crítica al positivismo que presenta el bergsonismo se plantea desde el aspecto formal del lenguaje y, como veremos más adelante, desde la forma casi mecánica de encarar a la ética.

Mientras el concepto es la representación mental de una cosa que se aleja de su objeto, la imagen se acerca a ella porque tiene su referente directo.

Bergson expresa:

Todo dependerá de la importancia que atribuyamos a tal o cual de los conceptos, y esa importancia será siempre arbitraria, puesto que el concepto, extraído del objeto, carece de importancia, ya que no es sino la sombra de un cuerpo. Así surgirán una multitud de sistemas diferentes; tantos cuantos puntos de vista exteriores hay sobre la realidad que se examina o círculos más amplios donde encerrarla.²⁵

La filosofía clásica no sólo carece de precisión en su estudio, sino que está imposibilitada a conocer su objeto al dividirlo en multitud de conceptos, cuando de lo que se trata es de expresar su unidad y cualidad. En ese sentido las escuelas

²⁵ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 12.

filosóficas han convertido a la metafísica en un simple juego conceptual, y no en la superación lo que de ordinario hay en el hombre, es decir, la división.

El concepto, lejos de remitir a la vitalidad de las cosas, dirige hacia la ilusión de la inteligencia. Cabe recordar que el intelecto lidia con la materia o el espacio pero no con lo más singular de las cosas.

La propuesta de Bergson tematiza el abandono de los conceptos, por parte de la metafísica, y busca introducirse en la travesía de lo real a través de la intuición. Es preciso enfatizar que la filosofía bergsoniana vela por lo espiritual y recurre a la vivencia total del objeto en su movilidad para poder aprenderlo de manera absoluta. De esta forma, la metafísica que el autor francés considera se encarga del estudio del interior de los objetos, la única manera de conseguirlo es con la intuición que capta los estados internos en unidad. Únicamente así se podrán conocer las cosas en su duración.

La intuición podrá superar las ataduras sistémicas y las que el lenguaje le presente, no se expresa por conceptos, es incomunicable y, por consiguiente, no dialógica. La ciencia, por ejemplo, ocupa a los conceptos para comunicar algo, es importante su uso, pero lo que busca la intuición no es conseguir conceptos para su comunicación sino dar súbitamente el conocimiento de las cosas.

Hasta este punto, las imágenes literarias pueden sugerir el acto de la intuición, y la duración únicamente ser mostrada de manera directa con la intuición, lo que no se puede es, por simbolización conceptual, expresar la duración, esta escapa a todo intento de solidificación y, por lo tanto, de definición.

Pese a que los conceptos inmovilizan de la vida, para Bergson la metafísica no puede prescindir enteramente de ellos, dado que es el medio por el cual la filosofía labora con otras disciplinas. En este sentido, la metafísica intenta alejarse de conceptos inflexibles y busca remitirse a expresiones que faciliten captar la movilidad de la duración. A fin de cuentas “no se trata solo de someter la duración a conceptos, sino de sumergir los conceptos en la duración”²⁶, esto es posible gracias

²⁶ Dopazo Gallego, Antonio, *El inaferrable fantasma de la vida*, España, Bonal letra Alcompas, 2015, p. 67.

a las imágenes literarias, y no a los conceptos rígidos, en general a las artes que posibilitan un mensaje directo.

Si bien lo que se ha hecho es tratar de clarificar los conceptos bergsonianos, no es este tipo de análisis el que se pretende desarrollar por entero. La intención está en ofrecer ejemplos que favorezcan la comprensión de la filosofía del autor francés, en un intento por llevar la riqueza de la duración al lector, pues si sólo se tratara de analizar su filosofía se obtendría de esto la forma menos viva del bergsonismo, o como el propio autor diría:

Si procuro *analizar* la duración, es decir, resolverla en conceptos ya hechos, estoy forzado por la naturaleza del concepto y la del análisis, a tomar de la *duración en general* dos vistas opuestas, con las que pretenderé acto seguido recomponerla. Tal combinación no podrá representar ni una diversidad de grados ni una variedad de formas: es o no es.²⁷

La comprensión por medio del concepto no ofrece más posibilidades que las que en aritmética se pueden encontrar, por tanto, no es el análisis el que se necesita para desarrollar el bergsonismo, sino empatía como vínculo con la cosa.

Sobre lo que se conoce y la importancia del cuerpo en ello

Es peculiar la postura bergsoniana acerca de qué se conoce, primeramente, porque el autor se encuentra en un punto intermedio entre el realismo y el idealismo, y en segunda, porque la imagen que es la corroboración de lo conocido, es precisamente un punto medio, esto significa, no es más que el objeto empírico, pero tampoco es menos que una simple idea abstracta de la cosa. La imagen se convierte entonces en el eslabón que ratifica el conocimiento del mundo exterior, y al mismo tiempo da sustento al aspecto interno del hombre, es decir, su memoria.

Para Bergson lo que el ser humano conoce es, pues, imágenes. Si se quiere, se puede equiparar el concepto bergsoniano de imagen con el de impresión porque algo se impregna, en este caso la imagen pasará a ser registrada en la memoria para formar parte de esta, e influir en ella.

La noción de imagen como posibilidad de conocimiento se encuentra incluso presente en la teoría de conocimiento, por ejemplo, Hessen la expresa así: “Esta imagen es objetiva, en cuanto que lleva en sí los rasgos del objeto. Siendo distinta

²⁷ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica, op cit.*, p. 25.

del objeto, se halla en cierto modo entre el sujeto y el objeto. Constituye el instrumento mediante el cual la conciencia cognoscente aprehende su objeto.²⁸

Gracias a los sentidos, en especial del aparato nervioso, el humano puede percibir imágenes externas y, por medio de las afecciones, imágenes internas. El cuerpo es una imagen que está dotada de ambas posibilidades, percibirse externamente como corpórea y al mismo tiempo ser afectada desde dentro.

Es evidente que así como se perciben cosas empíricas, cualquiera que estas sean, el cuerpo es percibido también como cosa corpórea, pero la dificultad se presenta cuando en el cuerpo se producen afecciones internas y estas se intercalan con conmociones que se perciben de afuera. ¿Qué resulta de la mezcla entre lo interno y lo externo en un punto? La imagen de mi cuerpo es entonces la posibilidad de ser afectado por el mundo y afectar luego a este, al ser un centro que recibe lo externo y extiende lo interno, se convierte en imagen influida e influenciante. Ya no es más la imagen literaria, sino la imagen percibida en extrema peculiaridad, que suministra otras imágenes capaces de generar representación y, también, una intencionalidad hacia el mundo. Esto es, los movimientos centrífugos del sistema nervioso efectúan el movimiento del cuerpo, le dan una operatividad dentro del medio, mientras que los movimientos centrípetos o movimientos que se recogen hacia lo interior, como las conmociones a los centros nerviosos, le dan una representación del mundo exterior.

En otras palabras, si el humano conoce, además de poseer entendimiento, es porque tiene un cuerpo que le da operatividad, un rol dentro del universo y lo ubica en un juego de movimientos continuos.

La Libertad

En la actualidad hay personas que no se detienen a reparar en la duración, se contentan con ser seres prácticos e, inclusive, son capaces de pasar un día entero sin pensar que nunca se repetirá ese día, pareciera que están de pie por un acto reflejo más que por un ejercicio de la voluntad y, como si esto fuera poco, dan la sensación de tener tan asimiladas ciertas ideas e impresiones de fuera que casi el total de sus

²⁸ Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1974, p. 27.

movimientos son una copia de los anteriores. Estos rasgos son una descripción de lo que Bergson llama un “*autómata consciente*”, que se ven reflejados también en la actitud de una persona asociacionista, la cual justifica la actividad humana mediante un mecanismo asociativo. El autómata pasa su vida dormido porque no alcanza a ver o no intuye que cada acto es un ejercicio novedoso y creativo de cada ser.

La importancia de reconocer que en cada acto humano se plasma la libertad conlleva a tener una motivación para hacer un cambio en el entorno. El asociacionista ve la vida como una maquina de engranes, pero la persona despierta puede verla rizomaticamente.

Las personas reciben solicitudes y peticiones de comportamiento por parte de la gente cercana a ella y del conjunto de la comunidad. Cada demanda coincide con la moralidad que se espera de la persona social, de tal modo que, se puede decidir si actuar conforme a las normas o simplemente ir en contra de ellas. Algunos consideran el acto de decidir voluntariamente como una expresión de la libertad pero esta noción no responde a lo que plantea Bergson.

Tal parece que cuando se actúa por cuenta propia, se deja asomar el ser individual por en medio de la superficie social, pero tan rápido como flota es escondido por el yo aparente que, a forma de costra, solidifica el actuar.

Resulta que, en un intento por explicar los actos, se enumeran las razones que los originaron, pero la respuesta anuncia que fue precisamente la mejor decisión la que se llevo a cabo. La persona actúa según su yo. Se tienen, por tanto, motivos suficientes para actuar que están repletos de sentimientos e ideas congruentes con el yo profundo y no en función al yo social que está en la punta de la acción racional.

La propuesta bergsoniana de libertad dirige la vista hacia la ausencia de razón porque pareciera que es ahí donde emerge la auténtica libertad, nunca desprovista de motivos importantes.

La duración propone la simpatía de los cambios que sufre la persona en cada deliberación, así se forman estados que se compenentran y producen actos libres por evolución natural.

El individuo que esté despierto, es decir, consciente de la duración, se percatará del dinamismo interno como un hecho indiscutible.

En el tercer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson dice: “somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista.”²⁹ De modo que la libertad será el reflejo fiel de aquello que le es propio a cada persona, su espíritu hablando en la deliberación de cada acción.

El carácter vendría a ser el resultado de las acciones ejecutadas por mi yo, y que poco tiene que ver en las decisiones que mi personalidad cambiante toma a cada instante.

El asociacionismo y el determinismo, para el autor francés, no representan complicaciones, una vez que la libertad es entendida no en términos de espacio sino de duración.

El determinismo niega la posibilidad de la libertad al encontrar la génesis del acto como preformada, en otras palabras, para los deterministas las acciones pasadas contienen ya la determinación necesaria para que los actos futuros sean de ese modo; otros, quienes toman el análisis de la acción ejecutada, consienten en afirmar que hay una necesidad en la resolución de los actos desde momentos previos.

No se trata de comprender que dos acciones son igualmente posibles, de decidir entre situación A o B, ni mucho menos de cuál decisión hubiese sido la mejor en algún momento, para afirmar la libertad. El yo es ante todo la causa necesaria de la libertad.

En una pluralidad de decisiones posibles que se puede presenta de manera simbólica como un acto a, b o c, se anuncia, más bien, un yo que vive y se desarrolla por en medio de sus dudas más próximas o lejanas, hasta que la decisión libre se despliega como los rayos de sol a través de la atmosfera hasta llegar a tierra.

Al intentar ver las acciones como preformadas se conduce hacia una oscilación entre varios puntos posibles pero se olvida que estos funcionan como estatizaciones de la vida, un mero simbolismo, que no puede elaborarse más que a condición de casos hipotéticos y resoluciones tomadas.

²⁹ Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sigüeme, 1999, p. 123.

El bergsonismo impide entender la libertad como un acto mecánico. Por su parte, el asociacionismo representa el yo como el cúmulo de estados psíquicos, y dentro de estos estados el más fuerte efectúa una influencia dominante por sobre los otros, que arrastrará hacia él.

Discernir las tendencias o tonalidades de los diversos estados, lejos de beneficiar al entendimiento de la libertad ofrece dificultades, ya que tentación, temor, deseo, miedo, etcétera, serán presentados como cosas distintas sin vincularlos enteramente al yo que los padece. Se observa, entre tanto, que el asociacionismo elimina el aspecto cualitativo del acto a realizar, en vías de señalar de mejor manera el estado que sobresale al momento de tomar una decisión. En palabras de Bergson: “El asociacionismo comete, pues, el error de sustituir continuamente el fenómeno concreto que acontece en la mente por la reconstrucción artificial que la filosofía hace de él, y de confundir así la explicación del hecho con el hecho mismo.”³⁰

Ahora bien, la deliberación de los actos, más que por tendencias de estados o por oscilación entre estos, se da en un progreso dinámico mediante el cual el yo, y desde luego todos sus motivos, están en un continuo flujo vital.

Cuando se trata de explicar la libertad, en ocasiones ocurre que se hace a través de espacializaciones, es decir, mirar los actos como puntos delimitados, donde no hubo oportunidad de resultar otra posibilidad, luego se observa que la libertad estuvo en función de la realización del acto necesario, sin embargo vivir la libertad se logra a través del devenir, del flujo del yo profundo realizando su obra. La inteligencia se vale de concreciones que dan la apariencia mecanicista, pero de ninguna manera la libertad en el bergsonismo puede entenderse así.

Se deduce, por ejemplo, que los movimientos de los astros no son libres bajo ninguna manera, pues ellos no eligen moverse voluntariamente, más aún, se puede decir que gracias a que sus movimientos no son libres es que se pueden prever o anticipar, de esa forma se conoce con antelación cuando ocurrirá un eclipse o una alineación entre planetas.

Cuando se intentan resolver las dificultades que presenta el tema de la libertad, si se plantean en términos de espacio será difícil llegar a su resolución, así el libre

³⁰ *Ibid.*, p. 118.

albedrío parece ser una expresión mecánica del actuar. Bergson prefirió comprender la libertad inserto en el devenir mismo de la acción, es ahí donde se reconocen los aspectos cualitativos del actuar. De ninguna manera la influencia de los estados ocurre de forma desarticulada o desinteresada del yo que los experimenta. Un estado actual no se compara ni con el precedente ni con los que le siguen, mucho menos se puede conocer la injerencia de un estado en el trayecto final. La conciencia distingue la intensidad de los estados mismos gracias a que los motivos del yo tiñen con su color, dándole sentido a la deliberación de la acción.

El asunto ahora reside en cómo poder reconocer los estados de conciencia, Bergson da luz, al respecto, cuando menciona: “habrá que distinguir dos maneras de asimilarse los estados de conciencia de otro: una dinámica, que consistiría en experimentarlos unos mismo, y la otra estática, en la que se sustituirá la conciencia misma de esos estados por su imagen o, más bien, por su símbolo intelectual, por su idea.”³¹ El distinguir los estados permite observar que no se puede prever un acto libre, pues si se apuesta por el reconocimiento dinámico, no podría ahorrarse ningún detalle por el cual haya pasado alguna persona, coincidiríamos cada vez más con ella y observaríamos que la decisión se dio casi en el mismo momento de obrar, de manera que no se podría prever la deliberación de la persona; mucho menos recurriendo a la distinción estática, pues en ella se presupone el acto final y la intensidad cuantitativa que un estado ejerció sobre otro.

La libertad se entiende por tanto como emanación de nuestra voluntad que le es propia, desde luego, a nuestro yo. Sólo el que la vive es consciente de ella, pero una vez que se intenta reconstruir el acto para identificar donde se encuentra el punto desde el cual se ejecutó la elección, ya no se le percibe como tal, sino como un hecho consumado, casi matemático.

Para resolver los principales problemas de su obra, Bergson recurrió a la duración para observar que muchos asuntos filosóficos eran tratados de manera espacial cuando de lo que se trataba era restituirles temporalidad. De algún modo la duración fue lo que vino a iluminar el camino oscuro por el que la filosofía transitaba.

³¹ *Ibid.*, p. 132.

La evolución como creación de las especies

En el pasado capítulo se abordaron los conceptos elementales de la filosofía bergsoniana, importante para el desarrollo y entendimiento de lo subsecuente, precisamente porque resulta una suerte de guía para comprender la propuesta del autor francés. Esta parte se centrará en saber cómo la evolución necesita entenderse a partir del desarrollo creativo de las especies, debido, principalmente, al impulso vital que continuamente se desborda por en medio de las condiciones naturales que salen al paso de todo ser vivo.

Ya desde libros anteriores a *La Evolución Creadora*, Bergson colocaba gran atención al desarrollo de la vida, una vez que esta es la constatación del fluir continuo e indivisible de la duración. La propuesta bergsoniana en torno a la vida, a pesar de tener repercusión internacional inmediata, no fue del todo aceptada, sobre todo si se considera que para la fecha en que se escribe, la teoría darwiniana estaba en boga y los estudios spencerianos bien vistos. Fue de esta manera que el filósofo tuvo que remar contra corriente en un momento donde sus proposiciones generaban demasiado revuelo entre las mentes más conservadoras de los centros de investigación natural e inclusive en la iglesia católica. Cabe mencionar que en los años subsecuentes la obra fue incluida en la edición final del *Index Librorum Prohibitorum*³² de 1948, al considerarla atea, panteísta y anticlerical.

Como es costumbre, los postulados presentes en su libro no devienen de un ejercicio improvisado de interpretación, sino de la búsqueda de las principales y más variadas teorías de la vida, de las cuales el filósofo, por momentos, se vale para explicar su propuesta novedosa. De este modo *La evolución creadora* es el reflejo de cómo la vida trasciende finalidades y mecanicismos, colocándose en la duración real, que, entre tanto, es creación continua.

Considerar que la inteligencia se ha constituido gracias al progreso entre las especies, desde los invertebrados hasta el hombre, permite observar su principal aporte como medio de adaptación, representación y manipulación del ambiente. Es la inteligencia la que hace ser más aptos al medio, pero también la que dificulta

³² Índice de libros prohibidos de la iglesia católica, con origen en 1559 con el Papa Paulo IV y abolido en 1966 estando en cargo el Papa Pablo VI.

percatarse del paso de la duración por en medio la vida. Las relaciones establecidas en el mundo, en su mayor parte, están configuradas por el manejo en que la inteligencia fabrica los conceptos, y en tanto que ordena el espacio.

Como se ha mencionado anteriormente, los conceptos solidifican la realidad, le dan un soporte a la inteligencia para pensar inactivo lo que está en constante movimiento, pues estos han sido moldeados a manera de los objetos fijos. Así, la percepción de la vida será comprendida como desarticulada del flujo continuo de la duración, sin importar que haya otros datos que muestren algo diferente. Claramente es entendible pues la experiencia da fe y confianza a la inteligencia que no hará más que desarticular la percepción de su vitalidad, pero que en el fondo es un proceso espacial y no vital. Se dirá, por tanto, que la inteligencia es incapaz de representar la melodía vital del universo.

Ya Aristóteles en su *Política* se refería al hombre como “Animal Racional”³³, dándole a las cuestiones racionales y del entendimiento un rasgo distintivo de lo humano. Sin embargo, si se acepta que el intelecto es constituido gracias al proceso evolutivo, y que su aporte está en proporcionar adaptación al mundo, este como sello particular de lo humano se aleja de la posibilidad de abarcar la vida en su ancha y grossa complejidad.

Ante todo, reparar en que los marcos de representación que se colocan al mundo, al momento de tematizarlo, permiten entender que las relaciones establecidas por el intelecto no agotan la posibilidad de su comprensión, mucho menos de su abarcamiento, más bien, deshace la posibilidad de abarcarlo en su magnificencia. Pues al cabo, las categorías del pensamiento terminan siendo un posicionamiento de la inteligencia que se da más de hecho que por derecho.

La comprensión del evolucionismo bergsoniano comienza por dejar en claro que las teorías de la vida han trasladado los resultados que han dominado en la materia, gracias a la inteligencia, hacia las explicaciones que, más bien, deben de contemplar y acreditar a la vida por sí misma, esto es, en su creación e innovación continua.

El positivismo intenta hacer ver a la inteligencia como una luz en medio de una noche oscura, por la cual las cosas tendrían una iluminación diáfana, pero que de

³³ Aristóteles, *Política*. I, 2, 1253a 10; VII, 12, 1332b 4.

fondo no da la claridad de la esencia misma de los objetos, únicamente se conforma con la representación simbólica de la realidad. Desde luego, la inteligencia no resulta ser la esencia primera del humano, ni siquiera puede comprender la vida en su continuo, no obstante, no deja de ser importante para el desarrollo y la adaptación.

Parte de las dificultades al abordar la vitalidad que penetra el evolucionismo, están en las representaciones que se hacen de este como formas inertes, que para nada coinciden con la vida misma, ya que no expresan ni el movimiento, ni la unicidad de los seres.

El considerar las formas habituales del pensamiento, que se sacan a partir de las representaciones bajo los marcos diseñados para tomar una parte de la naturaleza, como fuente segura para el conocimiento, coloca de lleno en una posición relativa que conduce de huella en huella y que no permite conocer el sentido ni las posibilidades del desarrollo de la vida.

El desempeño de la humanidad en el mundo no se da a modo de cabecitas pensantes y rodantes, mucho menos intenta generar entendimientos puros que salgan al paso de cualquier eventualidad. La consigna de la inteligencia está, más bien, en dominarse a sí misma, no perdiendo de vista lo plural y variopinto que la diversidad del universo presenta a cada instante.

Cada ser expresa algo esencial del movimiento evolutivo. Tanto el reconocimiento consciente del impulso vital, como la inserción de la inteligencia en el desarrollo evolutivo, muy posiblemente darían muestra de una visión integral de la vida. No obstante, existen, para Bergson, ciertas potencias complementarias al entendimiento que permiten dimensionar otro aspecto fundamental de la vida, visibles en tanto se les perciba en el actuar e insertas, desde luego, en la evolución de la naturaleza. Estas potencias aunque confusas o desdibujadas conforman otro elemento, que al más ligero movimiento otorgan al desarrollo evolutivo un toque colorido que se expresa en la libertad de cada ser.

El bergsonismo considera la pertinencia de no separar la teoría del conocimiento de la teoría de la vida, pues, en ese bucle ocasionado entre estas dos, se conocería de mejor modo tanto la formación de la inteligencia y la génesis de la materia. Dicha

correlación permite el reconocimiento de cómo en los seres vivos se expresan potencias que les permiten sobresalir de las coacciones exteriores de la materia. En otras palabras, lo que busca Bergson es incluir a las potencias dentro de explicación de la evolución pero no desde un posicionamiento intelectualista como ocurre con Spencer, del que se refiere como falso evolucionista, al recortar, ordenar y recomponer los fragmentos de la realidad ya evolucionada. La inteligencia no es la que propicia exclusivamente el desarrollo de la vida, sino también tantas otras potencias que salen a la luz una vez que el método intuitivo se emplea.

De la correlación entre la teoría de la vida y del conocimiento se obtienen nuevos aportes que esperan ser ampliados y superados, sin caer en los marcos rígidos que la inteligencia acomoda a la vida como esquemas prefigurados. El intelecto se vería dirigido a obtener de su objeto la impresión móvil de este y a no verse en la necesidad de aceptar como definitivos ningún sistema, criterio, lineamiento o norma, pues ante todo se buscaría insertar al conocimiento en el movimiento natural de la vida; Ya que como dice Bergson, un verdadero evolucionismo se suscita cuando la realidad es seguida en su generación y su crecimiento.³⁴

Diversos autores han convenido en observar, sobre todo, las peculiaridades que el evolucionismo bergsoniano muestra en su desarrollo. Barlow, por ejemplo, pone énfasis en la continuidad de la propuesta de sus libros anteriores en la *evolución creadora*, al momento de trasladar el plano interno a la dimensión universal. Observa, entre tanto, que la postura se mantiene en el mismo nivel de intuición, toda vez que se reconoce que ahí donde algo vive algo dura, y donde algo dura, hay invención, creación y elaboración continua.³⁵

Edouard Le Roy, estrecho discípulo de Bergson, asegura que después de resolver el problema de la conciencia, su maestro debía de discutir el tema de la evolución, ya que era ahí donde podría sustentar la verdadera libertad psicológica del individuo. Su genio se encontraba en alejar el dejo materialista que se le había impuesto a la vida y convertirla en metafísica verdadera.³⁶

³⁴ Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 11.

³⁵ Barlow, Michel, *El pensamiento de Bergson*, México D.F. Fondo de cultura económica, 1968, p. 77.

³⁶ Le Roy, Edouard, *Bergson*, Barcelona, Ed. Labor, 1932, p. 176.

Para Deleuze, el aspecto a señalar dentro de la evolución está en la diferenciación. Menciona: “¿Qué quiere decir Bergson cuando habla de *impulso vital*? Se trata siempre de una virtualidad que se está actualizando, de una simplicidad que se está diferenciando, de una totalidad que se está dividiendo: la esencia de la vida es proceder “por disociación y desdoblamiento”, por “dicotomía.”³⁷

Por supuesto la vida en su creación propone un campo fértil para las nuevas distensiones de su potencialidad, y para observar que en ese movimiento lo plural florece.

Por su parte Vladimir Yankélévith, al igual que Barlow, se percataron de la continuación del psicologismo bergsoniano, que se conduce como línea base de la comprensión vital de la unidad del universo. Yankélévith destaca dos temas que se abordan en la evolución y que es importante resolverlos para su comprensión:

1. Que la finalidad biológica renueva en los organismos vivos todas las paradojas de la evolución, como nos lo ha puesto de manifiesto el análisis de la libertad o del esfuerzo intelectual; 2. De qué manera la antítesis del *instinto* y de la inteligencia prolonga, aclarándola, la antítesis de la memoria y de la percepción, de la duración y del espacio.³⁸

Las líneas de impacto de la obra de Bergson se van marcando en cada autor, ante todo no hay que perder de vista que para entender el bergsonismo, se tiene que pensar en el movimiento que expresa la vida y cómo el hombre puede darse el movimiento constitutivo de la existencia, para que a partir esta búsqueda se tengan las pautas del entendimiento de esta filosofía espiritual, emanada del autor francés.

La mesa está puesta, el estudio es basto, ¿De dónde partir para el esclarecimiento de la postura? A partir de lo que puede resultar más evidente, esto es, la propia existencia.

A nadie le resultará problemático afirmar que la mayor certidumbre de que algo existe es, en primera instancia, la individual. El reconocer estados que son internos y cambiantes, únicos de entre el resto, es, también, el primer atisbo de un movimiento de algo que vive. Justamente Barlow señala ese camino empleado por Bergson para evidenciar la creación continua del universo, partiendo del plano interior, que como

³⁷ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 90.

³⁸ Jankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p.163.

se notará adelante no es más que la demostración de que ahí donde algo dura hay innovación.

Estimar que la duración es punto clave en el evolucionismo no es cosa menor, sobre todo si se considera que la atención parece fijar estados estáticos para denotar una presencia psicológica. Cabe recordar que la inteligencia parece trazar un continuo gracias a la yuxtaposición de estados, pero sólo es en apariencia porque no logra restituir lo más diferenciado que posee el movimiento de cada ser, es decir, no demuestra en absoluto la duración real que está en cambio cualitativo, donde cada estado penetra sin cesar en el siguiente.

Cuando se toma un estado como una inmovilización, se le extrae de él su duración y si se le quita lo que fluye, pierde entonces toda vitalidad.

Para este momento, Bergson es preciso al señalar que la memoria es la que impulsa que algo del pasado se inserte en el presente, y que en el avanzar de estado en estado la duración enriquece al espíritu. Se dice por tanto que la memoria ensancha las distintas temporalidades existentes en el mundo. Los cambios interiores no son el mero paso de lo perceptivo, sino una pluralidad de disposiciones, que según el momento presente otorgará un nuevo estado para el individuo, en actualización constante.

Aquella tendencia de mirar la vida en inconstancia, quedaría reducida a no ver más que la línea del pasado o el armazón mundano desprovisto de vitalidad.

Cada estado es sostenido por la existencia psicológica que el sujeto expresa con su duración. En efecto los estados constituyen lo que el humano siente, quiere y desea, en otras palabras: vida interior.

Cuando la atención conjunta, bajo una suerte de cadena artificial, los distinguidos bloques que conforman las más semejantes variaciones del individuo, ocurre una especie de decoloración, que empieza por no ver en los estados una continuidad, ni el lienzo móvil sobre el cual reposan.

Desde luego, si la existencia psicológica dependiera de la yuxtaposición de estados separados, se aceptaría que esta no tiene duración y entonces la persona no sería más que la sombra, la tiniebla de una vitalidad mal entendida. Por el contrario, si se admite la más mínima o ligera transición se está en vía de reconocer la duración.

Como se puede notar, la vida psicológica se sustenta en el tiempo, de modo que la duración, por decirlo de alguna manera, resulta el tejido sobre el cual se funden los estados del individuo y todo ser viviente; esto es equivalente a decir, el tiempo logra que cambie todo.

La priorización del momento presente no es lo elemental en esta explicación, debido a que no se trata de un remplazo de un instante por otro, ni colocar algo ahí donde antes «*in situ*» se presentaba otra cosa. En ese caso sólo se contemplaría un momento presente visto como una solidificación a la hora de no atribuirle la participación de la memoria que extiende el pasado en la actualidad. Ante todo no debe olvidarse, que “la duración es el progreso continuo del pasado que carcome el porvenir y que se hincha al avanzar.”³⁹

El humano no está exclusivamente para responder por un acto reflejo los estímulos externos, también aduce algo de su espiritualidad en el presente, esto se ve reflejado en el cambio de actitud y de dirección, que además es emanación de su libertad.

Cada vez que el individuo actúa lo hace con la totalidad de su pasado, es decir, la experiencia que deviene en forma de pasado, coloca enteramente impulsos, deseos y tendencias en su obrar, y que por más que el momento presente sólo se ilumine con los recuerdos que mejor le sirvan, estarán ya inscritos a modo de inclinaciones del alma el completo de su memoria.

El que haya inclinaciones del alma no contraría a la libertad pues como se vio en el primer capítulo, la libertad como emanación propia del yo no queda inscrita bajo un marco regulador, sino más bien es el ejercicio pleno del sujeto que cambia su dirección. La relación entre el acto y el individuo es indefinible.

Se observa, en consecuencia, que por la prevalencia del pasado es imposible cruzar dos veces un mismo estado, rasgo de la filosofía bergsoniana que se lo asocia por momentos a un heracliteísmo, fundamentado sobre todo a partir del fragmento 12. “Diversas aguas fluyen para los que se bañan en los mismos ríos. Y también las almas se evaporan de las aguas.”⁴⁰ Prácticamente ambas filosofías convergen a la hora de presentar el cambio de personalidad que sufre el individuo y que si no fuera

³⁹ Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 16.

⁴⁰ Heráclito, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, p.106.

por otras tantas particularidades entre estos filósofos harían pensar en un camino similar. Por ahora basta seguir el recorrido del evolucionismo, no perdiendo de vista que la memoria se hincha, a cada instante, con la duración que recoge, y que es justamente algo nuevo e imprevisible, en la vida del sujeto, a cada momento.

De la convergencia de lo que actúa sobre el individuo y lo que está en él, se obtiene un estado único original en su creación, homologable al artista que crea una obra, sólo que en el humano crea su ser, en otras palabras, cuando el individuo actúa, expresa lo que es y al hacer también se modifica.

En parte, aquí radica una de las peculiaridades de la filosofía bergsoniana, no es un devenir descontrolado lo que el hombre experimenta, sino la creación incesante de su ser, que ve maximizado en tanto más repara en ello. El sujeto resuelve las profundas diferencias de su situación vigente de manera individual, se dirá que esa es la manera humana de existir, crear un sí mismo.

Desde luego, la historia que el individuo acumula le impide ubicarse en una misma situación dos veces, entender esto es fundamental, en tanto que la materia, por ejemplo una roca, presenta caracteres distintos a los que en el humano se observan, es decir, mientras que una roca conserva lo que es, un humano está en constante reconfiguración. Se puede decir, con claridad, que el sujeto envejece pero la materia se mantiene en su estado habitual a no ser que otro cuerpo o sustancia altere su estado. Si la materia cambia lo hace por la acción de un agente externo, al término de esa interacción puede regresar al mismo lugar siendo lo que era, pero el humano jamás.

El ensanchamiento de la memoria permite encarar la vida de una manera distinta a como lo hace la materia, no por ello se deduce que esta última no tenga duración. Precisamente, los sistemas aislados que la ciencia genera pierden de vista que toda la naturaleza se ciñe bajo la influencia temporal, de modo que las abstracciones que resultan de esa elaboración parecen olvidar que el tiempo carcome las cosas que hay en el universo.

La ciencia introduce al conocimiento en una paradoja, asigna el tiempo que atribuye a los objetos como una variable, pero esa variable es de lo más constante que aduce a la naturaleza, y si la es constante, en efecto, es porque la concibe como medida. De

manera que el tiempo, utilizado como científico, es la numeración calculable del fluir, sin dejarse intervenir por lo cambiante de la vida misma.

La ecuación matemática de la temporalidad ofrece una manera muy distinta de comprender el flujo de la vida, no obstante no es la única posibilidad. En este estudio se ha procurado tematizar la forma interna de la duración. Ahora bien, se puede notar que hay dos tipos de duraciones: la psicológica y la mundana.

Bergson encuentra en el ejemplo del vaso con agua una herramienta ilustrativa que sirve para mostrar, en parte, las características de la duración psicológica y la duración del mundo; cabe recordar que la disolución del azúcar en un vaso con agua corresponde a un fragmento de la duración psicológica que no se alarga ni recorta a deseo personal, desde luego, la espera que realiza el sujeto demuestra la impaciencia, ansiedad o calma que experimenta.⁴¹

Cabe pensar en un nuevo ejemplo, uno en el que sea notoria la duración interna y externa o mundana, de esta forma se expone lo siguiente: Un sembrador tiene comprometida una cosecha y sólo espera a que el maíz crezca lo suficiente para poder cortarlo, pero aunque intenta colocar abono para agilizar el proceso tiene que esperar a que el maíz y el subsuelo absorban los nutrientes de buena forma, sin embargo, él no puede como por obra de magia aumentar la masa de la planta para entonces sí venderla, seguramente experimenta un estado de ansiedad pues no sabe si podrá entregar su pedido. En lo anterior, la duración del mundo se ve claramente en el tiempo que una semilla tarda en convertirse una planta madura para su recolección, por su parte la duración interior se ve reflejada en la angustia que el sembrador experimenta.

La duración mundana coincide con la psicológica en tanto que ambas tienen invariablemente un desarrollo, no pueden ahorrar ni prever tiempo. Cualquiera que sea el estado por el que pasen deben de experimentarlo. Más aún, la duración del mundo no es expresable en términos de medición temporal científica, pues esta expresa su propio fluir, que no es reducible a voluntad.

No hay un ahorro o recorte de la temporalidad del mundo, las cosas manifiestan su propia duración, Bergson va más allá, él expresa: “El universo dura. Cuanto más se

⁴¹ *Cfr.* con el capítulo I parte IV de este mismo trabajo.

profundice en la naturaleza del tiempo, más se comprenderá que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo.”⁴²

Efectivamente, la clave está en nunca dejar de considerar la temporalidad como cambio y creación, pero sobre todo mirar que cada cosa tiene su propia duración, independiente de la voluntad de los individuos. En América latina diversas dictaduras han intentado acabar con las voluntades de los individuos, pero inclusive en esos casos extremos no pudieron eliminar estados internos que forman parte de la memoria del pueblo latinoamericano.

Ahora bien, es importante mencionar dos movimientos en los seres: por un lado el de ascenso y por otro el de descenso, ambos se desarrollan en el flujo vital, pero el de ascensión impregna con su sello al segundo movimiento. La creatividad esencial del desarrollo evolutivo recae bajo el progreso del primer movimiento, es justamente el abordaje de este el que ayuda a precisar las particularidades de la evolución. De tal forma que, el impulso vital, entre tanto, consiste en creación continua, esto es ejemplificado con la metáfora del chorro de agua. Bergson menciona:

Imaginemos pues un recipiente lleno de vapor a una tensión elevada, y aquí y allá, en las paredes del mismo, una fisura por donde el vapor se escapa a chorros. El vapor lanzado en el aire se condensa casi por entero en gotitas que vuelven a caer, y esta condensación y esta caída representa simplemente la pérdida de algo, una interrupción, un déficit. Pero una pequeña parte del chorro de vapor subsiste, no condensado, durante algunos instantes; esta parte se esfuerza por elevar las gotas que caen; llega, a lo sumo, a hacer más lenta su caída. Del mismo modo, de un inmenso reservorio de vida deben brotar chorros sin cesar, cada uno de los cuales, al caer, es un mundo. La evolución de las especies vivientes al interior de ese mundo representa lo que subsiste de la dirección primitiva del chorro original y de un impulso que se continúa en sentido inverso de la materialidad.⁴³

En cierta forma, la materialidad problematiza el desarrollo del impulso vital, sin importar la oposición, este sigue su marcha en el ejercicio de la evolución de la vida, que es creación continua.

Las propiedades vitales experimentan un desarrollo continuo, en el caso de “la inteligencia se ha constituido por un progreso ininterrumpido, a lo largo de una línea

⁴² Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 21.

⁴³ *Ibid.*, p. 219.

que asciende a través de la serie de los vertebrados hasta el hombre.”⁴⁴ Sin duda, la adaptación, bajo este sentido, se vuelve cada vez más profunda y dócil, empero, no es que con el humano se haya llegado al término de la evolución. La inteligencia constituye un elemento diferenciador del desarrollo de las especies, que permite estar en un lugar privilegiado, pero no por ello en el último sitio de la evolución.

Ante todo, queda comprender que el fluir de la vida por medio de sistemas cerrados, no es la vía para visualizar la realidad en la que se desenvuelven las especies como si se tratara de puntos matemáticos que perfectamente se pueden aislar. El ser viviente expresa en alguna parte de sí una duración vital, que da perfectamente la significación de estar cambiando a cada momento.

La importancia de la no realización total de la individualidad es a tal punto, que a partir de esto se entiende una relación estrecha entre el todo y las partes, si bien el cuerpo viviente da atisbos de la individualidad, sólo se le comprenderá en tanto se le asocia a su conjunto inmediato exterior y lo capaz que pueda ser para efectuar acción sobre este. De cualquier forma, la naturaleza manifiesta una búsqueda de la singularidad, no obstante, ningún ser vivo debe ser enmarcado bajo un esquema cerrado, por el contrario, en pleno vínculo con su periferia.

Por otro lado, es innegable que en determinada etapa se llegue a sentir una sensación de deterioro, a ello se considera envejecimiento, que entre tanto, se puede entender como la ganancia de experiencias o la pérdida de vida. Lo cierto es que depende de la perspectiva con que se le vea, pero cuando se atiende a las enseñanzas bergsonianas se puede decir que ello es un posicionamiento espacializado, sólo se observa como pérdida en tanto se fije un punto final. El desarrollo de la vida es un continuo, justamente lo característico del planteamiento de la evolución bergsoniana es que ocurre un vínculo entre la evolución de los seres vivos organizados y los atributos de la conciencia, ambos son continuos en el cambio e, incluso, los dos conservan el pasado en el presente. Se puede agregar, además, una tercera similitud, pues el progreso de la vida, es interior a la especie.

Los cambios, que son notorios en los organismos, se producen en tanto periodos delimitados, de ellos se encarga la ciencia, no obstante hay otros cambios que están

⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

contenidos en la génesis de su creación, por ejemplo, un niño en algún momento tiene que dejar su niñez para pasar a la adolescencia, se dice que el cambio es interno como incluso es interna su conciencia del pasado y la actualización en el presente.

Ciertos atisbos empiezan a presentarse una vez que se asume que el tiempo rige la transformación de los seres, principalmente la continuación ininterrumpida que expresa el desarrollo evolutivo, como si se tratase de la prolongación del impulso que impregna la vida. En efecto, sería inconcebible, una vez que se han separado los puntos matemáticos o estados sólidos del progreso vital, que se admitiese que los seres organizados, inclusive hasta los desorganizados, no tienen una duración.

Cuando la razón busca un anclaje entre dos estados contiguos, lo hace contemplando una lógica causal; trata de explicar que el estado presente ya estaba configurado en el anterior, entonces los problemas surgen al tratar a los seres vivos como simples objetos.

Cabe recordar que entre la brecha de los estímulos recibidos y la respuesta del ser organizado, en este caso el humano, se inserta allí todo el pasado del organismo, el legado, su experiencia y su personalidad.

Con todo, se dice que si algo está con vida es porque sufre una transformación, un movimiento o cambio. La evolución no se entiende sin la continuación de variaciones que a cada momento expresan un estado distinto en los seres. No hay problema en enunciar, *ergo*, que la vida está en evolución, es decir, en cambio constante, gracias al trastoque de la duración. Entender, por tanto, que el pasado se inscribe en el presente, sin dejar de actualizarse, es clave para conocer al ser viviente que se registra en el intervalo de la duración, que no deja de ser novedoso, innovador y creativo a cada instante.

Corrientes como el transformismo optan por ver el origen de numerosos organismos actuales, tanto vegetales y animales, como el resultado de un largo proceso natural e histórico de unas cuantas especies. Los hechos conocidos por la experiencia, por ejemplo en la paleontología, arrojan que en efecto de algo elemental se pasa a una forma más elevada gracias a un proceso de evolución, que se da en miles de años.

Sin embargo, la explicación del proceso de modificación sucesiva y la poca certeza de saber bajo qué idea se ha modificado, es algo que deja insatisfecho a Bergson.

La teoría de la evolución, dice él: “consiste sobre todo en constatar relaciones de parentesco ideal y en sostener que, allí donde existe esa relación de filiación por así decir *lógica* entre formas, existe también una relación de sucesión *cronológica* entre las especies en las que se materializan esas formas.”⁴⁵ La cuestión no sólo está en identificar que algo ha cambiado observando la relación ideal, lógica y cronológica, del desarrollo de unas cuantas especies que han favorecido la propagación de múltiples organismos, sino en reconocer cómo la corriente vital se ha abierto paso por en medio de la materia, haciendo evidente lo que con la ciencia permanece invisible.

Así como es importante no perder de vista que la duración juega un papel importante dentro de la evolución, el no olvidar la inscripción vitalista de Bergson, es elemental para comprender su postura. Él filósofo, en relación al impulso vital, menciona: “En un cierto momento, en ciertos puntos del espacio, una corriente visible ha nacido: esa corriente de vida, atravesando los cuerpos que ha organizado uno tras otro, pasando de generación en generación, se ha dividido entre las especies y dispersado entre los individuos sin perder nada de fuerza, más bien intensificándose a medida que avanzaba.”⁴⁶ Así pues, la evolución es un sólo impulso vital que se ha propagado a lo largo de toda la historia, una fuerza que, desde luego, es continua y no cesa de expresar su imprevisibilidad, que no es un mero azar, ni un plan trazado con antelación, sino mera creatividad.

La vida es como un torrente por donde continúa la energía vital que se extiende en cada uno de los organismos. El progreso es indefinible, sobre este se inscribe cada ser viviente del planeta en el intervalo en el que vive, es decir, desde que nace y hasta su muerte.

El evolucionismo al que apela el bergsonismo es, en suma, orgánico, dicho de otra manera, se caracteriza por distinguir que los nuevos organismos no tienen punto de comparación con sus antecesores. Observa también una homologación entre la vida

⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

interior consciente, y las modificaciones que sufre una especie, ya que esta no deja de lado su pasado, al contrario, lo empuja hacia el presente.

Cabe recordar que no se pueden prever las causas por las que una especie hace su aparición, porque el desarrollo es innovador, cada momento sugeriría una identificación consigo mismo. No equivale en ningún momento a decir que las especies no tengan causas de aparición, sino más bien que no puede preverse una aparición. En todo caso lo que se puede atisbar son los sistemas que permanecen yuxtapuestos por elementos invariables, como lo puede ser un fenómeno físico o astronómico.

Una situación en particular comunicaría su originalidad a sus elementos, sin duda, el análisis mostraría la distribución de los grados de injerencia de las partes, estas serán las que constituyan al todo, más no el todo, o sea, la situación *per se*, que es irrepetible.

La evolución seguirá su rumbo de manera indefinida y continua, los cambios que se experimenten serán actos creativos e innovadores, ninguno será equivalente al precedente.

Por su parte, a la inteligencia le costará comprender la originalidad de cada acto y la imprevisibilidad de las nuevas formas, pues ella acostumbrada a iluminar la conducta, preparar la acción y prever una situación, tratará de rescatar los elementos que más se asemejen para lograr la reproducción de los estados por los cuales se ha pasado, como si fuesen puntos de una recta. De ninguna manera la descomposición inteligente debe orillar a la materia organizada a asimilarse como materia bruta, más bien debe introducirse en igualdad con el todo del universo, que está en continuo cambio y creación constante.

Nadie está en desacuerdo en que los hechos se pueden analizar, lo que preocupa de esa visión es que se aíslan los elementos de una situación como si se tratase de partes artificiales o abstractas, a las cuales se les arranca toda vitalidad. Del mismo modo, no se puede esperar que tras la unión de diversos puntos de un contorno de cualquier objeto se obtenga su materialidad. No obstante, en los procesos de creación se notará un número indeterminado de fenómenos físico-químicos,

poniendo de manifiesto efectivamente que la ciencia puede desglosar los actos, pero, una vez más, perdiendo de vista la potencia de la energía creadora.

La ciencia ayuda a reconocer los procesos que se llevaron a cabo una vez efectuada la operación, podrá brindar un conteo minucioso de cuantos elementos han variado en una nueva especie, pero se le escapa lo que hay de irreductible en cada momento, y tanto en la conciencia como en la vida, para Bergson, hay creación.

Mientras que la filosofía accede a la vitalidad del impulso creador, que brotó en algún momento y que no ha parado de avanzar entre las especies sin perder fuerza, la ciencia proporciona un aspecto reducido de la comprensión de la evolución. Para nada podría preverse la aparición de una nueva especie, la metafísica bergsoniana muestra cómo cada momento es creativo, único e irreductible.

De la semejanza entre fenómenos se acomodan ciertas causas que pudieron dar origen a nuevas formas, recurriendo al pasado para mostrar su correspondencia, de tal modo que se opera sobre lo que se repite. Precisamente la ciencia, para laborar, rehace nexos que han sucedido con antelación, en otras palabras, detiene de los organismos lo menos propio de cada uno. Hasta que cierta especie haya alcanzado considerable importancia y cierta generalidad se habla de un cambio, sin embargo a cada instante se modifica algo.

En tanto más se ocupe, por ejemplo, de la actividad funcional de los seres vivientes, más se concebirá que la química o física podrían darnos los puntos medulares del desarrollo biológico en su esplendor. Desde luego, las razones de expresar cada organismo como un ser que se asimile por medio de un sistema cerrado, pero esta forma de estudiar a los seres sólo imposibilita mostrar el trastoque de la duración que penetra toda la vida de los organismos. Si la especie es más organizada y menos rudimentaria, los argumentos en pro de la temporalidad adquieren más rigurosidad y más carácter conclusivo, de modo que una ameba expresaría menos la irreductibilidad de la duración en el proceso vital, en cambio el humano sería el reflejo fiel de cómo esta imprime su sello en cada ser, alejándose cada vez más de posturas mecanicistas que expliquen el desarrollo evolutivo.

Cabe recordar que no se puede admitir *a priori* que el todo sea el conjunto ni el reflejo fiel de los sistemas reducidos⁴⁷ artificialmente y mecánicamente, si lo fuese, toda temporalidad perdería importancia, prácticamente sería inútil. Se podría calcular los puntos por donde el movimiento ha pasado y en función del presente considerar un punto futuro por donde se transitará, hasta que de cierta forma se considere que ya todo está expresado, de modo que una inteligencia superior efectuaría el cálculo de lo que es reductible a un simple conteo. Prontamente tendría sentido descubrir la fórmula matemática que abraza el todo.

Por su parte, el finalismo se vuelve inaceptable, igualmente, si se repara en la preponderancia de la duración en el desarrollo de las especies. Si es el desarrollo de un programa que viene dado de base y de una sola vez, la creación sería prácticamente nula, únicamente se limitaría cada organismo a seguir el libreto marcado. De la misma forma que en el mecanicismo, el finalismo sentencia que el todo ya está expresado.

Los caminos de la evolución

Si la vida se desarrollara en línea recta o en un desplazamiento único, probablemente la ciencia determinaría su dirección. Nada viene a cobrar mayor relevancia que la forma en cómo las especies han podido hacerle frente a sus adversidades y propagado, así, el empuje interior que impulsa la evolución.

En tanto a la fragmentación de la vida, Bergson propone partir de dos aspectos esenciales: la resistencia y la fuerza explosiva. Ocurre que la materia se presenta como una barrera al desarrollo de la vida, pero la fuerza explosiva busca sobrepasar la oposición que esta le presenta.⁴⁸ La materia es el obstáculo a vencer.

La evolución plantea, en suma probabilidad, que:

Las formas animadas que aparecieron en un principio fueron pues de una extrema simplicidad. Eran sin duda pequeñas masas de protoplasma apenas diferenciado, comparables exteriormente a las amebas que observamos hoy en

⁴⁷ Se le llama sistema reducido a aquella explicación de la vida que pone como eje central un sólo estudio, por ejemplo, explicar la evolución únicamente como el desarrollo de fenómenos físicos-químicos.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 95.

día, pero además con el formidable empuje interior que debía alzarlas hasta las formas superiores de la vida.⁴⁹

Los primeros organismos se dieron a la tarea de crecer lo más posible, pero únicamente se desdoblaron, fue gracias a la fuerza explosiva, inserta en sus genes, que los primeros seres superaron las vallas que la materia bruta presentó.

El desdoblamiento no es más que el camino que la vida elabora a través de las especies, una tendencia que lleva al desarrollo creativo y crecimiento divergente por donde se expresa y divide el impulso interior.

El camino del humano se presenta de forma distinta pues este elige sin cesar, desatendiendo tantas otras cosas en el periodo de vida que le toca vivir y que pudo haber sido. En cambio la naturaleza crea series de especies que evolucionan cuando se desdoblan. Un elemento fundamental para el ser humano es crecer en conjunto, progresar acompañado.

Dentro de las líneas divergentes, el camino por el que transita el humano parece ser el que mejor expresa el impulso creador, ya que es consciente del ejercicio novedoso de cada acto. Inmediatamente vienen a colación formas ideales de pensar el desarrollo del bípedo consciente, sin embargo, la materia bruta hace recordar que hay impedimentos para que el impulso vital se desarrolle plenamente.

El movimiento de la vida se da de forma distinta a cada instante, es imposible preverlo, si algo demuestra es la pluralidad de caminos que se abren a cada momento y la filiación con que el impulso transmite a los nuevos organismos su fuerza creadora.

Para Bergson el estudio del movimiento evolutivo se basa en la búsqueda de la condición que posibilita la divergencia en los caminos de las especies, parecido a buscar la motivación o principio que mueve su impulso. En palabras del autor:

El estudio del movimiento evolutivo consistirá pues en desenredar un cierto número de direcciones divergentes, en apreciar la importancia de lo que ha pasado sobre cada una de ellas, en una palabra en determinar la naturaleza de las tendencias disociadas y en hacer la dosificación. Combinando entonces esas tendencias entre sí, se obtendrá una aproximación o más bien una imitación del indivisible principio motor del cual procedía su impulso.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 98.

Se ve claramente la distinción entre el mecanicismo evolutivo y la propuesta del estudio del movimiento vital. Más que adaptación a las circunstancias, el bosquejo para encontrar el carácter de lo que da origen al cambio creativo en los organismos sería el meollo de la evolución.

De lo anterior no se excluye que la condición para que haya evolución no sea la adaptación al medio. Si una especie no se ciñe a las necesidades y requisitos de su hábitat, basta con un poco de lógica para entender que no dejará descendencia.

De ningún modo las circunstancias del ambiente son las causas que rigen todo cambio evolutivo, ciertamente se presentan como fuerzas, pero jamás contendrán la explicación *in extenso* de la transformación en las especies.

Dos líneas divergentes

A todo esto ¿Cuál sería la relación del hombre con el reino animal? ¿El reino animal qué lugar tiene dentro de los conjuntos organizados? Para empezar se debe acentuar la dificultad de encontrar características únicas del reino animal y vegetal, pareciese que en un cierto punto ambas han pasado en algún momento por una etapa similar.

Al no haber una definición tan precisa para salir de la dificultad de forma ilesa, Bergson propone reconocer, más bien, las tendencias acentuadas de cada especie, así por ejemplo se nota en la forma de alimentación un distintivo, pero no será el único, también lo es la movilidad.

Las plantas logran recibir su alimentación, carbono y nitrógeno principalmente, en forma de mineral, el animal tiene que adquirir estos elementos minerales gracias a las plantas o de animales que ya hayan sido alimentados con vegetales, destacándose así, que el animal es móvil, mientras que los vegetales, gracias a que han perfeccionado la captación de alimento, no necesitan desplazarse de un lugar a otro para poder mantenerse con vida.

De esto no se saca que el vegetal no tenga movilidad, la tiene sólo que no compromete todos los órganos, como sí lo hacen la mayoría de los animales. Esta inclinación móvil se emparenta con la conciencia, al observar que en organismos superiores los dispositivos cerebrales favorecen un desplazamiento más organizado, según el desarrollo del sistema nervioso. Cuanto más progreso hay en el aparato

senso-motor, son mayores los movimientos sobre los cuales elegir y mayor la conciencia que los escolta.

Tanto el reino animal como el vegetal permanecen en una especie de armonía, al menos en su estado más rudimentario, y no es hasta que la explosión o dirección de sus tendencias perfilan sus características más elementales que se habla de dos evoluciones divergentes, pero que en el fondo corresponden a un mismo principio.

El consumo de energía en los animales es cada vez más libre. Por su parte, la planta se ocupa de perfeccionar su sistema de acumulación *in situ*.

La evolución tiene varias atenuaciones o matices por atender, desde luego, los vegetales microscópicos tuvieron que especializarse en una función, de esa manera se liberan ciertas actividades de las plantas, abocándose a otra labor. Debe ponerse atención, más bien, en mirar que la división del trabajo da posibilidad de entender el cambio de la evolución, porque si hay especialización habrá también asociación y convergencia de esfuerzos.

Por su parte, del animal se reconoce su facultad para hacer explotar la energía acumulada, principalmente en función de tener libertad de desplazamiento y conseguir más energía. El alimento funciona para regenerar tejidos y volverse independiente de la oscilación de la temperatura, que gracias a la repartición en los órganos se logra esparcir energía por todo el cuerpo. De esta forma, un organismo superior se desarrolla por un aparato senso-motor.

Reconocer el interés de cada especie revela, en gran medida, su transformación, y evolución en el tiempo. La causa profunda de evolución se arraiga, de este modo, en el impulso que la vida ha lanzado en medio de las especies, que ha hecho escindir a vegetales y animales en dos líneas, sobre las cuales se desarrollaron de manera separada los vertebrados y los artrópodos. Dicho progreso se manifiesta, sobre todo, en el desarrollo del sistema nervioso senso-motor.

Ahora bien, no existe señal única por la cual se pueda reconocer el avance o superioridad de una especie, tan sólo caracteres múltiples sobre los cuales se podría resolver qué tanto son esenciales o contingentes en su línea evolutiva. En este punto el humano se ubica en un lugar privilegiado al poseer una habilidad superior para adaptarse a medios hostiles, de hacerle frente a diversas pruebas marcadas por

agentes externos y de índole natural, además de expandirse por una franja gruesa de la tierra, y de ejercer un cambio en el mundo debido al dominio que tiene sobre este. Se dice, por tanto, que el humano es el punto más álgido de la evolución de los vertebrados, mientras que los insectos lo serían en los artrópodos. Si se retoma la pendiente marcada de la evolución se verá la escisión de cada una de las especies y cómo han logrado desarrollar el instinto, por ejemplo, los artrópodos, mientras que la otra línea se concentra, en el caso de los humanos, en potenciar la inteligencia. El impulso vital en un principio consistía tanto en instinto como en inteligencia. Dice Bergson que el problema de la tradición es que vemos el desarrollo evolutivo a la manera aristotélica, cuando lo que debería de verse son direcciones divergentes a la hora que la actividad crece.

El error fundamental que, transmitiéndose a partir de Aristóteles, ha viciado la mayor parte de las filosofías de la naturaleza, es el de ver en la vida vegetativa, en la vida instintiva y en la vida razonable tres grados sucesivos de una misma tendencia que se desarrolla, cuando son tres direcciones divergentes de una misma actividad que se ha escindido al crecer. La diferencia entre ellas no es una diferencia de intensidad ni más generalmente de grado, sino de naturaleza.⁵¹

Lo anterior no es cosa menor, la distinción entre especies se arraiga no en una cuestión de potencias, sino más profundamente en ser de naturalezas distintas. Esto marca contundentemente el camino que traza la evolución, pues el humano refleja un crecimiento, mientras los vegetales un desdoblamiento. El ser humano es dual, esto es, contiene un cuerpo y espíritu.

Cabría pensarse si es por el espíritu o por el desarrollo senso-motor que el humano está situado en un lugar privilegiado, sin embargo, no debe olvidarse, a fin de esta resolución, que cuanto mayor sea el progreso psicomotor, mayor será la experiencia recabada.

En este punto no debe de causar conflicto la palabra espíritu, Bergson no la piensa como un aspecto etéreo de la humanidad, por el contrario, se esfuerza en mostrar que tanto espíritu y materia constituyen la realidad. Desde luego, no sería posible pensar la realidad del espíritu sin la de la materia, es unidad, por ende, inseparable.

⁵¹ *Ibid.*, p. 126.

Es claramente observable que la humanidad posee un cuerpo respectivamente, sometido a idénticas y leyes influyentes también en la naturaleza. Se dirá, en suma, que el cuerpo obedece a los movimientos mecánicos ejecutados exteriormente, no obstante no son los únicos movimientos posibles, existen otros que provienen de la voluntad de cada uno de los seres.

La vitalidad posibilita el movimiento de los seres, incluso esto puede constituir uno de los elementos más importantes al momento de considerar que algo tiene vida, el movimiento propio o voluntario. La evolución como estudio de lo vital, pone atención a lo voluntario, en otras palabras: “Sea lo que sea, es siempre de lo *vital* de lo que aquí se trata, y todo el presente estudio tiende a establecer que lo vital está en la dirección de lo voluntario. Se podría decir por tanto que este primer tipo de orden es el de lo *vital* o de lo *querido*, por oposición al segundo, que es el de lo *inerte* y *automático*.”⁵²

Queda saber, qué motiva los movimientos voluntarios, la respuesta estriba en el *yo* individual, pero ¿qué es el *yo*? Bergson responde de la siguiente manera: “esta cosa que desborda el cuerpo por todos lados y que crea actos creándose de nuevo ella misma, es el «yo», es el «alma», es el espíritu, siendo el espíritu precisamente una fuerza que puede sacar de sí mismo más de lo que contiene, devolver más de lo que recibe, dar más de lo que tiene.”⁵³

Gracias a que nuestra percepción divide la materia inerte en cuerpos distintos, guiada por el interés de la acción y los movimientos que el cuerpo proyecta, se piensa que el cuerpo es un límite, ante todo en el espacio. Por su parte la facultad de percibir, permite en el humano sobresalir más allá de su cuerpo.

Si bien es cierto que la conciencia percibe e interpreta lo percibido a la luz de lo que rememora, conservando el pasado y esperando retomararlo para cuando sea preciso, también es cierto que los movimientos voluntarios son una serie de acciones ejecutadas con base en experiencias previas. Pensar al espíritu como una potencia superior, capaz de elevarse para crear y elaborar algo nuevo fuera de la materia,

⁵² *Ibid.*, p. 200.

⁵³ Bergson, Henri, *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 45.

sería algo que se descarta en lo absoluto. Materia y espíritu se unen de manera indisoluble.

En el libro *Materia y memoria*, Bergson afirma y determina la relación entre la realidad de la materia y del espíritu, justo a partir de la memoria.⁵⁴ Este elemento propicia una distinción de naturaleza con relación a otras especies, si bien es comprensible que en los animales puede haber un tipo de memoria hábito, rasgo que permite, por ejemplo a las vacas seguir comiendo pasto, por su parte en el humano la memoria se ensancha cuando es recuerdo, se habla entonces de otro tipo de memoria que se agrega a la memoria hábito, esta es de tipo puro.

Cabe recordar que la duración impregna la vida, así el aspecto psicológico es distinto en cada ser, de esto resulta que no hay evolución sin tiempo, ni especies en las que no se observe un carácter volitivo, incluso en los organismos unicelulares se observan ciertos movimientos voluntarios, que conllevan un acomodo según su entorno.

Es importante mencionar, en cuanto a distinción de naturalezas, la tendencia que tiene el animal de seguir su instinto, por su parte el humano de desarrollar la inteligencia. En cierto punto, ambas parecen mezclarse, pero no son sino dos trazos distintos de la evolución, cada uno ha seguido su propio camino.

El humano se distingue, entre tanto, por su habilidad de construir herramientas que le favorezcan su estancia en la vida. Antes que guerras o conflictos sociales, se reconocen las etapas de la humanidad según el empleo de herramientas o manejo de ellas, se acentúa por ejemplo que cuando el hombre controló el fuego dio paso a otro proceso de su crecimiento como especie.

La revolución industrial, sobre todo con la máquina de vapor, marcan el sentido que dirige la actividad del humano y su segmentación en proceso y etapas que este pasa, dirigidas al desarrollo tecnológico que no es más que el dominio de la naturaleza. Antes que seres pensantes, se determinaría de mejor forma, como *Homo Faber* aquella posibilidad del crecimiento humano que lo hace diferenciarse del resto de las especies.

⁵⁴ Cfr. Bergson, Henri, *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 25.

Se podría llegar a considerar, por ejemplo, que los monos también utilizan herramientas como ciertas varas o pedazos de madera para modificar un objeto, algunos otros animales elaboran trampas para poder cazar, ahora bien, si se piensa al manejo de instrumentos artificiales como una inteligencia menor, ya que toda inferencia determina un cierto grado de inteligencia, se caería en un error porque esta más bien reposa sobre el instinto proporcionado por la naturaleza. La inteligencia que es humana se realiza cuando concluye en un artefacto terminado, es decir, un instrumento fabricado, a esto no aspiran los otros animales, más que idealmente.

Cabe recordar que la inteligencia se apoya sobre relaciones, tiene por objeto principal lo sólido, no se le pedirá a la inteligencia, por tanto, que arroje una comprensión de la vida. Se tendrá que exceder los bordes de la inteligencia para descubrir el acto que marca el camino de la evolución.

Cuanto más se divida la materia, más se desplegará en el espacio bajo forma de extensión aquello que se involucra y que es, de base, recíproco en todo momento. Esto es elemental comprenderlo, sobre todo, porque las teorías evolucionistas que presentan el espacio como una materia recortada, se dan por bien servidas cuando la inteligencia llega a máximo desarrollo, esto ocasiona comprender que la evolución se ha originado por una especie de acciones que pueden perfectamente ser recortadas y secuenciadas según un orden, digamos lógico. La imposibilidad para comprender la evolución estriba de fondo en estudiarla bajo una lente intelectualista, cuando es más algo que se expresa de manera novedosa.

Otro ejercicio de la inteligencia es buscar asir el origen de lo creado, saber qué cosa ha motivado la creación de lo que hay ahora, función sumamente práctica para representar estados antes que cambios. Cabe señalar que lo que se toma, en el flujo del devenir, son instantáneas en retrospectiva que pasan como estados o cosas. Para Bergson este tipo de dificultades son muestra de los *falsos problemas*, justo como aquellos que son insolubles por el hecho de ser resueltos a partir de elementos que no permiten su solución, por ejemplo, tratar un asunto mediante el abordaje estático cuando la problemática se centra en la duración. Ahora bien, tras no hallar resolución clara, salta la idea de Dios como explicación de lo creado. Por su parte, el

filósofo francés no está de acuerdo en agregar un ser supremo a la ecuación de la evolución, considera que si se contempla un Dios debe entenderse de la siguiente manera: “Así definido, Dios no posee nada de completamente hecho; él es vida incesante, acción, libertad.”⁵⁵ De esta forma, para Bergson, si hay un Dios no debe verse a la manera cristiana, sino como un flujo creativo de libertad continua.⁵⁶

Flujo vital y materia vendrían a ser unidad que se expresa en movimiento, el primero empuja y la segunda ofrece resistencia que impide la plena realización del espíritu. Es indivisible el flujo de la materia que genera al mundo, así también, indiviso el flujo vital que penetra la materia.

El humano con su inteligencia, hace caso omiso de la unidad del impulso que impregna, sacude y atraviesa las especies, de la ola única que prevalece a través de las generaciones, desde los primeros organismos.

Ante todo, el impulso de vida que se considera aquí es una exigencia de creación. La creación no es descontrolada porque se le opone la materia, rasgo característico del bergsonismo, pero el impulso vital lucha por ganar terreno e impregnar en la materia indeterminación y libertad.

Es menester recordar que el humano ocupa un lugar privilegiado en la evolución por múltiples razones, puede pensarse en el lenguaje, la inteligencia, la memoria-pura, entre otras cosas, pero por sobre todo, haber brincado el obstáculo de la materia y así aducir a sus acciones la libertad en su elección de forma consciente. El humano dejó el automatismo y su vida la ha convertido en creación “Es en este sentido completamente especial que el hombre es el «término» y el «fin» de la evolución. La vida, hemos dicho, trasciende la finalidad tanto como las otras categorías. Es esencialmente una corriente lanzada a través de la materia, y que extrae de ella lo que puede. No ha habido pues, propiamente hablando, proyecto ni plan.”⁵⁷

No hay determinismo, ni una línea de dirección prefigurada que justifique la generación de nuevas características en las especies, tampoco una necesidad

⁵⁵ Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 220.

⁵⁶ Su clara opinión al considerar a Dios como vitalidad que no está hecha sino haciéndose, deja entrever porque *La evolución creadora* estuvo incluida en el índice de libros prohibidos de la iglesia católica.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 234.

implícita en el cambio, lo que hay es un impulso vital que sigue su esfuerzo evolutivo. El humano es consciente de la energía que impregna su ser y eso es maravilloso.

Camino hacia la ética: Las dos fuentes de la moral y de la religión

Después de haber visto la propuesta vitalista en torno a la evolución y cómo el «*Élan vital*» derrocha su fuerza para lograr el desarrollo de los organismos, en general de la vida, es necesario emprender camino hacia el texto que concierne en este capítulo. No se debe olvidar, jamás, que el propio humano ha sido el resultado de una larga transformación, que por un lado su inteligencia le posibilita estar en un lugar privilegiado dentro de la naturaleza, y que, principalmente, el reconocimiento de su duración es lo que enriquece su práctica y vida diaria.

¿De qué serviría mostrar que la vida interior del humano es una creación continua? Justamente para notar la particularidad de la cualidad pura, de la duración y la libertad. En cada momento se gana una riqueza incontable, se le agrega algo al yo del presente que ensancha su conciencia. La añadidura además de ser nueva es imprevisible.

El tiempo brinda novedad, hace evolucionar al mundo en su totalidad, una ganancia continua de múltiples estados que no se dejan de entremezclar, convirtiéndose en el transmisor de la existencia.

Bergson considera que la vida es la continuación de un sólo y mismo impulso que se ha escindido en líneas divergentes al momento de crecer, por tanto no es lineal, para nada, lo que está pensando como desarrollo o descripción de la evolución, sino, más bien, un estallido que ha empujado en tantas direcciones como ha podido.

¿Qué le impide desarrollarse plenamente a la fuerza vital? La materia bruta le hace frente, de ahí que la ramificación en especies que evolucionan sea separadamente. Sin duda hay tendencias que lejos de aportar en el progreso continuo parecen regresar o retroceder. El caso de los datos paleontológicos que describen las especies que han evolucionado como si se tratase de un brinco o un salto mágico, se debe más bien a un proceso ininterrumpido de la fuerza vital manifestándose.

En efecto, el esfuerzo de aquellas especies que se han atrevido a arriesgar más de sí, se ve reflejado en los casos precisos donde parece triunfar la evolución. Los vertebrados encuentran en el humano un ser que se apunta como una especie avanzada, sobre todo a la hora de ver a la evolución como un «*continuum*», pero principalmente porque es capaz de comprender la finalidad de la evolución.

El humano se convierte en el centro o la cúspide del progreso vital, descubre y construye su lugar en el mundo. Es entonces la inteligencia un elemento a considerar como un triunfo de la evolución.

Para precisar, la inteligencia se vincula como facultad de conocimiento, sin embargo, ella es interesada porque estará anclada a la resolución de las necesidades de la acción, de tal modo que esta puede diseñar o fabricar sus propias herramientas o instrumentos no organizados, superando situaciones no previstas. En otras palabras, se le ha considerado a la inteligencia como la salvadora o todopoderosa porque ayuda al humano en su quehacer práctico, claramente su labor está en pensar la materia y el espacio. No obstante el intelecto no es la única ni la última realidad.

Mientras que en el animal la resolución de las dificultades que presenta la materia va en dirección a la rutina, en el humano las propuestas que se generen tienen que ir en beneficio de propiciar la invención y el reconocimiento que permita, cada vez más, ensanchar su libertad.

El panorama es claro en este punto, el humano sigue indefinidamente el recorrido vital en busca de una mejor versión de él. Si la evolución se piensa en términos de escala, la figura de los místicos sugiere el peldaño más alto.

Ahora toca investigar qué significa decir que el humano es el término y fin de la evolución, por qué se puede hablar de moral y de religión en un ser avanzado o evolutivamente favorecido, y conocer cuáles condiciones se deben de cubrir para decir que el avance evolutivo está cumpliéndose. Dicho de otro modo, en este capítulo se busca conocer la vía de acceso a la comprensión ética del sujeto en sociedad, que ocupa un lugar privilegiado en la evolución de las especies.

Si bien es cierto que cada libro de Bergson es la investigación a un problema en específico, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* se encuentra un trabajo de madurez del autor, esperado por aquellos que habían seguido con gran interés el camino del filósofo francés. Hubo quienes se aventuraron a sacar conclusiones del trabajo de Bergson, sin embargo, es el propio autor quien se mostró renuente a las tácitas respuestas que ofrecían sus lectores como una derivación de su trabajo, pues cabe mencionar que su filosofía se opone al mecanismo discursivo, al considerar

que su pensamiento no ofrecía ninguna deducción lógica.⁵⁸ Cada hallazgo remitiría más a un esfuerzo original que a una conclusión lógica del pensamiento.

El contraste de este libro se encuentra, principalmente, fundamentado en la distinción de lo “abierto” y lo “cerrado”; inclusive podría decirse entre la sociedad y la humanidad. Deben de considerarse dos tipos de moral, una moral cerrada o social y una moral abierta o ideal. Así también, habrá dos tipos de religiones, que corresponden a las dos vertientes antes mencionadas: religión estática y religión dinámica. Es importante mencionar que las dos fuentes que nutren a estos dos aspectos de la vida en comunidad devienen del mismo lugar, a saber: la sociedad, con su característica de ser cerrada o limitada; y la humanidad, que se muestra abiertamente sin fronteras.

La masa social determina ciertas pautas, obliga a seguir líneas de conducta que no están sujetas a consideración ni discusión. Lo hace intentando acotar un orden que viene dado por la naturaleza, justamente ese es el trasfondo, hacer pasar todas las normas como dadas de *natura* cuando en realidad son marcos impuestos que regulan a la sociedad y no vienen pre-dados.

“Una sociedad humana es un conjunto de seres libres.”⁵⁹ Esta es la concepción que tiene Bergson de la sociedad, peculiar porque introduce la libertad, de cierta forma, necesaria para que haya un plano social. Se puede ir más lejos y mencionar que el humano no ha existido fuera de la sociedad más que en abstracción, desde luego es evidente si se piensa que la historia de la humanidad es una historia de conjunto.

En todo caso lo importante es mirar el sesgo impositivo que la sociedad transmite a sus integrantes. Él autor menciona: “Las obligaciones que impone, y que le permiten subsistir, le dan una regularidad que simplemente tiene analogía con el orden inflexible de los fenómenos de la vida... todo contribuye a hacernos creer que esta regularidad es asimilable a la de la naturaleza.”⁶⁰ Como se puede ver, leyes naturales y sociales adquieren el mismo rigor, ambas ineludibles e imperiosas que

⁵⁸ Quintanilla, Luis, *Bergsonismo y política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 50.

⁵⁹ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 2017, p. 2.

⁶⁰ *Ídem*.

no hacen más que establecer con las normas una corroboración de las leyes. Desde esta perspectiva, ir en contra de los mandatos sociales resulta una anomalía originada de una supuesta condición antinatural en el sujeto. No obstante, la vida humana que no llega a consolidarse más que en sociedad, es afectada mecánica e inevitablemente por la coacción de la masa social.

Tanto la moral como la religión son elementos constitutivos de las sociedades humanas. De fondo puede verse una similitud entre la religión estática y la moral cerrada, ambas evitan el desorden y dan cierta tranquilidad ante la inevitable muerte. Más todavía, una peculiaridad del bergsonismo es apelar al fundamento social de la religión, ya sea por esencia o por accidente, sostiene y refuerza las exigencias de la sociedad. Se dirá por tanto que la religión vendría a ser como una amalgama entre los designios de la sociedad y las leyes de la naturaleza.

Tal es la organización y la correspondencia entre los individuos de una comunidad que no resulta difícil el comparar a las sociedades con los cientos de células que integran un organismo, todas en jerarquía, interrelacionándose y conservando el orden para conseguir el mayor bien del todo.

Es bastante similar, al menos en apariencia, la necesidad de agrupación que presentan los organismos pluricelulares, regidos netamente por la naturaleza, y el humano, sin embargo, no debe perderse de vista que una sociedad humana se junta y ordena de manera voluntaria. Cabe recordar que el individuo bien hubiese podido decidir no unirse a la sociedad pero se genera en él una especie de obligación que parte del hecho de no querer sustraerse de su comunidad.

Ahora bien, es posible que en algún momento la persona haya pensado o sugerido desafanarse de los hábitos impuestos por la sociedad en la que él se desarrolla, pero tan pronto intenta deslindarse, es nuevamente sustraído por los dispositivos fuertemente estructurados en el seno de la comunidad,⁶¹ más aún, puede resultar que

⁶¹ En este punto es inevitable no pensar en la filosofía posterior a Bergson, es decir, los considerados “maestros de la sospecha”, quienes en gran medida exploraron y señalaron la insuficiencia de la noción de sujeto. La estructura social o vida social viene a dar al traste con las maneras de interpretación entre las individualidades y lo que se asume como verdad.

él mismo sea quien propicie y conserve la ilusoria necesidad impuesta por la sociedad.

Para evitar confusiones o imprecisiones, Bergson considera “obligación”⁶² al sentimiento de la imperante necesidad, aunado a la conciencia del posible desligue de ella. Desde luego, es notable atender en este punto, que la obligación no provendría del exterior meramente, sino también del mismo esfuerzo del individuo por desligarse de los hábitos comunes y aún así aceptarlos, en un intento por pertenecer más a sí mismo que a la sociedad.

La doble correspondencia se muestra como un equilibrio, entre un sujeto con afecciones y una figura de autoridad reflejada en la sociedad. Si bien el individuo al sumergirse en su interior puede revelarse la peculiaridad y originalidad de su personalidad, al salir a flote encuentra que está fuertemente relacionado con los otros miembros de la comunidad.

Cuando el sujeto acepta el ligue con los otros miembros, queda envuelto en la propia socialización. Es así que la obligación por un lado ancla el aspecto común, y por otro, da el cimiento de una relación consigo mismo. Ante todo debe mirarse que la obligación, en su relación con la sociedad, estaría más en labrar o ejercitar el sujeto social, que liberar a las conciencias individuales.

Se presentaría un problema si el sujeto se aísla absolutamente de la comunidad, más cabría preguntarse ¿En verdad alguien podría liberarse de ella? El alma de la comunidad es inmanente al lenguaje que habla, en ese sentido el sujeto tendría que anular de su memoria el rastro cultural que ya forma una huella indeleble en el interior de su ser.

A pesar de que en la sociedad cerrada el rol predominante lo lleva el sujeto social por encima del sujeto individual, es este último el que mantiene vivo al sujeto social. En este sentido las voluntades juegan a favor de la colectividad.

Bergson encuentra en los sentimientos morales una base para el rastreo de la estructura de la consolidación del sujeto social, más que en la confrontación entre los escenarios establecidos en la conciencia moral. La suerte de verse desprotegido

⁶² *Ibid.*, p. 4.

de la sociedad lo llevaría a experimentar una angustia, que prontamente lo direcciona a querer estar unido nuevamente a ella.

Cuanto más anclado esté el sujeto individual a la comunidad, más ordenada será su vida. La sociedad encuentra intermediarios que hacen valer las normas establecidas, y que en parte logran guiar al individuo o cultivar al sujeto social; la familia, la colonia, el barrio, la escuela, el club, entre otros, son un ejemplo de ello.

Se puede ver, entonces, que el núcleo social comienza en la familia y que las normas sociales reforzarán las primeras lecciones del primer círculo. Según se ascienda cada vez más, el individuo será empujado con mayor fuerza a seguir sus obligaciones para poder ser un buen integrante. Cada marco social presiona al individuo a continuar en la cadena de obligaciones, esto va desde la periferia al centro, teniendo como eje al propio integrante de la sociedad. Basta con seguir las recomendaciones del grupo para tener la sensación de paz o de bienestar.

En tanto la obligación sea más concreta, el individuo tendrá mayor comprensión del rol social que juega y el puesto que desempeña. Se dirá, por ende, que la sociedad dicta la forma de vivir de las personas.

Pese a que los grupos sociales delimitan las obligaciones de los incorporados en sus filas, la persona podría vivir su existencia sin la prescripción de las pautas, inmediatamente sale a relucir la figura del vagabundo o el anarquista, sin embargo, habría que pensar qué tanto pueden estar al margen de las exigencias sociales. De modo que, el sujeto elige en cada instante entre seguir las reglas o rehusarse, pero es claro que en la mayoría de los casos se sigue por el camino lícito, casi de forma natural.

La instauración de las normas está tan incorporada al sujeto que prácticamente cuando se sigue el deber se lo hace de manera automática. Véase que si se opta por obedecer al deber de un modo mecánico, el individuo caería en su abandono, poco se estaría reflexionando, se caería en el deber por el deber mismo.

Una de las interrogantes a considerar cuando se habla de ética es saber qué tanto la persona es consciente de sus decisiones. Desde la noción de abandono en la filosofía bergsoniana, el individuo estaría desprovisto de toda reflexión posible

sobre el modo en el que desea vivir, llegando a tocar los linderos de lo que se considera como “autómata”.⁶³

Ahora bien, la obediencia sería una lucha interna, en tanto que la persona, piense el porqué de su obligación, y si en verdad quiere seguir la regla o prefiere evitarla. Pero como se ha dicho, las normas sumamente incorporadas en el individuo impactan su ánimos de abandono social y lo hacen regresar al aparato delimitado que establece la sociedad.

La obediencia presenta a la vez resistencia y esfuerzo; la primera al momento de querer oponerse a sí mismo; el segundo cuando se pide a la persona seguir el marco social. Habría una necesidad de educar desde que se reconoce en el sujeto un deseo por querer desligarse de la obligación que la sociedad le impone. De este modo el esfuerzo pedagógico será conducido por la tendencia que conlleva a cada persona al compromiso social de manera natural, como si ellos mismos lo hubiesen querido así. Se vive en tensión cuando el individuo resiente el resistir a la resistencia, es decir, al no querer cumplir pero al tener que hacerlo por no tratar de romper con la obligación. Bajo ningún motivo podría decirse que el deber se cumple automáticamente, pues para ello se requiere de un esfuerzo.

Para Bergson, Kant se ha equivocado al momento de considerar la obligación como el sentimiento de esta, y no como la lesión ocasionada cuando alguien rompe con lo que se opone a ella.⁶⁴ El filósofo francés, piensa que la obligación no se resuelve cuando se piensa que está constituida por elementos racionales, de los cuales se podría saber cuál es el que más influencia tiene sobre los otros, para determinar el grado de importancia, jerarquía o esencia de la exigencia moral. Más bien, señala que uno debe darse las razones suficientes para resistir el desviar el camino.

Bergson hace un llamado a la inteligencia cuando de obligación se trata, él se expresa de la siguiente manera: “Cuando hemos opuesto al deseo ilícito otro deseo, este provocado por la voluntad, no ha podido surgir sino al llamamiento de una

⁶³ La figura del “autómata” aparece en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; Se le considera de esta forma a toda aquella persona que no repara en el acto de la duración. El tomar las obligaciones de manera mecánica o natural llevaría al sujeto a abandonarse, y tomar la actitud del autómata.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 8.

idea. En una palabra, un ser inteligente obra sobre sí mismo, por medio de la inteligencia; pero de que se llegue a la obligación por vías racionales, no se sigue que la obligación sea de orden racional.”⁶⁵

En este punto hace sentido que en *La evolución creadora* haya otorgado a la inteligencia una importancia fundamental para que el hombre haya podido evolucionar, pues en varias partes mirará en ella un aspecto notable que ha favorecido a su desarrollo social.⁶⁶

Por un lado se tiene la inclinación a la obligación y, por otro, los métodos que surgen de manera racional para su seguimiento, de tal modo que la inteligencia dará cada vez mayor coherencia a la conducta sometida a las necesidades sociales, que atienden toda obligación.

No se debe perder de vista que bajo ningún motivo la inteligencia es la causante de la obligación, tan sólo estaría ahí para dar coherencia y razón lógica de las normas establecidas por la sociedad, es decir, la inteligencia vendría a reforzar el armazón social que la inclinación de la obligación intenta seguir, parecida al timón que direcciona el trayecto del barco.

Para Bergson la filosofía ha logrado sacar un principio de obligación en las exigencias morales, como el trabajo de hacer coherente las reglas, pensando las razones y comparando las máximas, simplemente por notar que la razón interviene como reguladora para asegurar cohesión,⁶⁷ más valdría preguntarse si del estudio de las reglas podría deducirse la más importante de estas para sacar efectivamente una esencia o principio constitutivo de las exigencias sociales.

La obligación viene a ser la inclinación naciente de todo individuo por conservar el orden, y tan sólo la inteligencia la refutación lógica, más no su origen ni su principio.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁶ A propósito de *La evolución creadora*, hay quien piensa que *Las dos fuentes de la moral y de la religión* son una continuación de su anterior libro, aunque Bergson lo niega completamente, en algún momento de *La energía espiritual*, considera que es en la sociedad donde la evolución desembocará y logrará su plena satisfacción. Expresa lo siguiente “La evolución desemboca en la vida social... como si alguna aspiración original y esencial de la vida sólo pudiera hallar en la sociedad su plena satisfacción” p. 39.

⁶⁷ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, *op. cit.* p. 10.

De lo anterior no se extrae que sea equivocado la intervención de la razón en las exigencias morales, más aún, se dirá que sin importar si el sujeto piense o reflexione su actuar, vivirá racionalmente en tanto se aduce a los preceptos del marco social, pues estas reglas al ser coherentes ofrecen ya un actuar recto o moralmente aceptado.

El problema de ver a la obligación como si fuese un imperativo categórico, dice el autor francés, ocasiona tener que pensar la fórmula a partir de un «*a priori*»,⁶⁸ además si se llegase a dudar o poner en discusión determinada norma, todo intento por oponerse a ella acabaría en tanto el instinto o la voluntad reclame su importancia dentro de la sociedad, en ese momento la inteligencia respondería más a darse razones del porqué sí se deben de ejecutar dichas acciones, y ya no ir en contra de estas. El imperativo intentará plasmar algo que debe presentarse de forma categórica como si así fuese lo más conveniente dentro de la sociedad, para lograr su cometido enraíza a la norma como si se tratase de algo que viene desde el instinto. Eso es a lo que se le llama hábito, aquello que aparece porque es lo más natural, incluso necesario, de hacer.

La propuesta que se extrae del pensamiento bergsoniano, va dirigida a mirar las bases de la exigencia moral ancladas a la vitalidad. Cabe recordar que el instinto y la inteligencia son constitutivos en el desarrollo de la vida, es más, se interpenetraron en lo rudimentario, es decir, desde los primeros organismos, pero que al desenvolverse en especies distintas se desasociaron. El caso de algunos animales como los insectos lograron desarrollar el instinto, en el caso del humano se despliega la inteligencia. Esta es la causa del porque la obligación se le ha permeado de inteligencia, pero en el fondo no es más que la tendencia de la vida a mostrar un equilibrio y un orden, como lo harían las abejas de un panal todas trabajando por un fin.

Pese a que de fondo pueda parecer que la obligación reposa más en un instinto que en una inteligencia, en estricto sentido no lo es así, pues, si bien al contemplar el fundamento de la moral se tiene que reparar en aspectos de cómo la obligación se relaciona con los fenómenos más generales de la vida, esto ocasiona pensar la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 11.

sociedad instintiva como parte de la sociedad inteligente, el instinto trabajaría para el bien del conjunto, generando, más bien, una necesidad que una obligación.

Cabe recalcar que “Un ser no se siente obligado sino cuando es libre y cada obligación, tomada aparte, implica libertad”,⁶⁹ de este modo las exigencias morales pasan más por tomar la obligación como “la forma misma que la necesidad toma en el dominio de la vida, cuando la realización de uno de sus fines exige inteligencia, elección y por consecuencia libertad.”⁷⁰

No obstante, el sentido natural o instintivo que pueda tener una sociedad queda recubierto por los hábitos y por lo adquirido en la suma de su conocimiento, pero cuando se le explora en profundidad se es consciente que de base existe esa tendencia al cuidado del conjunto. En efecto, esto es a lo que se conoce como sociedades cerradas, aquellas que están encaminadas en hacer valer las exigencias morales de forma imperiosa.

Dentro de los deberes a cumplir, la sociedad cerrada hace del cuidado y respeto de sus semejantes, prácticamente su estandarte, y aunque de raíz esto es indudablemente bueno, no es provocado por un amor a la humanidad, sino por la defensa contra las otras sociedades. “¿Cómo no ver que la cohesión social es debida en gran parte a la necesidad que tiene una sociedad de defenderse contra otras, y a la de que se ame en primer lugar a los hombres con los que se vive, contra todos los demás hombres?”⁷¹

Se destaca de este modo el instinto primitivo, del que posiblemente sea la búsqueda de la supervivencia, el valor a considerar como imperante. En el fondo no se ha hecho más que encontrar el instinto social como base de la obligación moral, que cuanto más natural y necesaria parezca, más efectiva y demandante llega a ser. De este modo las exigencias morales imponen una actitud, que constituye toda una disciplina contra el enemigo.

De la sociedad cerrada se extrae el acercamiento, incluso el amor directo hacia nuestro círculo cercano, ejemplo de ello son los padres, hermanos y conciudadanos. A ellos se llega directamente, mientras que a la humanidad sólo se le puede acercar

⁶⁹ *Ibid.* p.13.

⁷⁰ *Ídem.*

⁷¹ *Ibid.* p.15.

si es mediante la apertura de sociedades abiertas, ya sea por vía de Dios o mediante la razón que mostraría la ineludible dignidad de la persona humana. Mientras que el amor patrio se entretene en las sociedades cerradas como valor civil, queda saber cómo el sentimiento de amor por la humanidad se desarrolla en las sociedades abiertas.

Pues bien, existe otro tipo de exigencia, una que se muestra en contraposición, aquella a la que se ha de llamar sociedad abierta, y que pasa más por una regulación interna que externa. Esta sociedad marca una distinción clara, pues mientras en la cerrada el actuar se reduce a fórmulas impersonales, en la abierta la personalidad queda impregnada por un haz excepcional que la hace convertirse en ejemplo. La primera tiende a la universalidad de la ley, en cambio, la segunda a la imitación de un modelo.

En diferentes tiempos han existido humanos excepcionales; profetas en Israel; sabios en Grecia; santos con los cristianos, es decir, figuras que han motivado la práctica coherente y el ejercicio libre. De forma que mientras en las morales cerradas hay una presión, incluso hasta coerción, las abiertas muestran mediante un llamamiento el inicio de un cambio de actitud.

Su accionar aspira, cada vez más, al modelo al que intenta asemejarse o parecerse, pero este eco en su interior se da de manera individual y por sí mismo, sin ninguna clase de presión u obligación social. Por voluntad el alma vibraría en la realización de los deberes, ya no sociales sino más bien, íntimos que impliquen un mejoramiento y un abrasamiento a la humanidad. Si por algo habría que caracterizar a la sociedad abierta sería por el amor a la humanidad.

El objeto parece, en efecto, extenso y dilatado. La tarea requiere un franqueamiento del espacio por el que hay que pasar, de otro modo resultaría casi imposible la realización del cometido. Si bien la actitud que el humano toma entre su comunidad es de conservación individual y social, generando un bucle entre estas dos, en la sociedad abierta la actitud no tiene que ver con el sostenimiento instintivo, si se quiere de la preservación, sino la mirada puesta en la humanidad.

Esta actitud del alma representa un movimiento que se basta a sí mismo. En definitiva es de otra índole que el amor a la familia o a la patria, en estos últimos se

implicaría una elección, pero en el caso de la humanidad, valdría preguntarse si es acaso un objeto como tal. Por el momento, se pondrá mayor atención en identificar qué es lo moviente de esta labor, todo apunta a contemplar a la sensibilidad como ese factor que viene a ocupar el lugar de la obligación y el hábito en cuanto a eje directriz del accionar de la persona.

La moral en acción

Una moral como la que se esboza aquí poco tiene que ver con la utilitarista, sobre todo si se comprende que en esta última el presupuesto está lanzado a ver que del bien individual se sigue el semejante o colectivo. Aunque en algún momento el bien del sujeto pueda entenderse, también, como bienestar del grupo, el ligue entre estos dos permanece encerrado sobre sí mismos, es decir, una obligación que buscaría la conservación ya sea por hábito o instinto.

En todo caso la moral es abierta porque su fin no es un grupo o mayor número de personas, más bien, es un ensanchamiento que incluso reposa en la naturaleza, plantas, animales y, desde luego, la humanidad.

¿Qué es lo que impulsa este movimiento u acciones morales? Mientras que en la moral cerrada la obligación proporciona una forma de actuar rígida, en el forma abierta de la moral la emoción moviliza la manera de proceder. Desde luego la emoción vendría a ser una exigencia de acción que no localiza oposición.

Así como la música introduce, a las personas que lo permiten, de lleno en un sentimiento, el arte en general sugiere la transportación del individuo a congeniar con el sentido de la obra que se expresa a partir del sentimiento que encuentra el artista en su alma. De tal manera que se podrá reconocer tristeza, alegría, piedad, en la coincidencia del sentimiento en las vidas. Entonces, el artista evoca más no sustrae, de la experiencia de cada uno, el movimiento incitador del sentimiento, y así direcciona al individuo a mirar dentro de sí mismo. Algo semejante ocurre con la emoción cuando se produce en el humano, capaz de desarrollar las mayores venturas que por amor a la humanidad pugna por un cambio, incluso un progreso.

El estimulante para la inteligencia y la perseverancia de la voluntad tiene nombre; es la emoción quien en su forma creativa direcciona el hacer humano lleno de alegría.

Para Bergson “Creación significa, ante todo, emoción”.⁷² Dicho elemento es lo constituyente para que lo posterior tome un tono auténtico e intente por esfuerzo y paciencia sobreponerse a las adversidades o las delimitaciones intelectuales. En pocas palabras, la emoción vitaliza el proceso que se genera al seguir una acción única. Lo mismo aplicaría para el arte o la ciencia.

Ya que por voluntad el humano direcciona su acción en un sentido, poco puede hacer el individuo cuando está en posesión de la emoción. La emoción no debe ser vista como una alteración, consecuencia de una idea o representación, sino como aquella que precede a la representación y es facilitadora de la resolución de problemas únicos, es decir, no se comprende la emoción psicológicamente, más bien es aquella que motiva y arrastra a su ejemplo. Es la emoción la que inclinó a reformadores, místicos y santos a tener un camino plagado de retos fácilmente rebasados por la vitalidad con que afrontaron sus tareas.

Para que quede más delimitado las dos formas de la moral, a las cuales se ha hecho referencia a lo largo de este capítulo, Bergson esclarece:

encontramos en los dos extremos de esta moral única la presión y la aspiración: aquélla tanto más perfecta cuanto más impersonal y más próxima a las fuerzas naturales que llamamos hábito y aun instinto; ésta tanto más poderosa cuanto más visiblemente se produce en nosotros por la influencia de otras personas y cuanto mejor parece triunfar de la naturaleza. Verdad es que si se descendiese hasta la raíz de la misma naturaleza, tal vez comprenderíamos que es la misma fuerza que se manifiesta directamente en la especie humana, una vez constituida, y que luego obra indirectamente por medio de individualidades privilegiadas, para impulsar a la humanidad hacia adelante.⁷³

Lo abierto y lo cerrado son constituyentes de una moral única pero de doble cara, que se fusiona y que, en parte, adquiere de lo que carece la una de la otra, es decir lo abierto encuentra una fuerza más efectiva, por no decir imperativa, de esparcirse, mientras que la cerrada abona una manera más alegre de conducirse. Ambas sin dejar de expresar las exigencias fundamentales de la vida social. Tal vez difícil de diferenciar si es que no se presentan en estados puros, pero contundentemente distintas si se alcanza a ver el desborde de placer que generaría la moral abierta, como si la alegría contemplara el beneficio de la moral cerrada. De cierta forma en

⁷² *Ibid.*, p. 22.

⁷³ *Ibid.*, p. 25.

la moral cerrada se llegaría a la conservación, y se cumpliría de manera normal con una vida social, mientras que en lo abierto la sensación sería de progreso, o de avance.

Por su parte, Santa Teresa de Jesús, una de las místicas españolas, mencionaba lo siguiente: “El alma no es el pensamiento, ni la voluntad es mandada por él, que tendría harta mala ventura, por donde el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho. ¿Cómo se adquirirá este amor? Determinándose a obrar y padecer, y hacerlo cuando se ofreciere.”⁷⁴

Por supuesto puede causar complicación el concepto que se introduce de alma, más en un contexto místico, sin embargo, lo importante es mostrar cómo existiría una habilidad de las personas a poder amar, a desarrollar un amor por la humanidad y en ese sentido generar actos, provenientes de otro lugar que no es la inteligencia. De esta manera, la exigencia social que es el bien social no sería regulado por las posibles normativas del intelecto sino de una potencialidad que tiene la humanidad para ensancharse cuando se busca el bien humano en general.⁷⁵

Yankélévitch observa que es justo en esta parte del pensamiento bergsoniano, que se observa el crecimiento de la humanidad, él comenta: “nada vendría a interrumpir ese *crescendo* ejemplar al cabo del cual volveríamos a encontrar a todas las más bellas virtudes de la conciencia humana: la devoción, la caridad y el heroísmo.”⁷⁶

Sin duda, lo abierto hace énfasis en el desarrollo creativo que el humano registra en su paso por la tierra. La emoción crea con alegría, y lo hace de manera única. Para nada es tampoco una moral del sentimiento, pues tiene toda la intención de cristalizarse en representaciones, en hacer que los actos deduzcan los moldes o las pautas a seguir de una actitud abierta al mundo.

Para que este trabajo no se considere únicamente descriptivo, es necesario pensar en el momento actual. Los hechos actuales parecen perlar con una moral cerrada, o quizás nunca dejaron de hacerlo.

⁷⁴ Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, p. 62.

⁷⁵ La anterior comparación no es tan descabellada, ya Isabel García Magaz ha escrito la relación de la mística y el vitalismo espiritual, a lo largo de su artículo homónimo en especial. García Magaz, I., “Mística y vitalismo espiritual”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), Madrid, 2020, p. 241

⁷⁶ Yankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017, p 223.

Continuamente los medios de comunicación exponen a sus miembros material que conduce a preservar el «*status quo*», esto va directamente relacionado con las exigencias sociales de un grupo que aún decide mantener pautas bien delimitadas del comportamiento humano.

Todo mensaje por parte de los principales medios de comunicación prolonga el canon deseable de la comunidad, desde luego, se vuelve importante desenraizar el contenido para notar cómo los discursos intentan favorecer el marco normativo sobre el cual la sociedad tendría que presentar su actitud en torno a la moral. El discurso moral pasa entonces por una especie de petición para conservar la situación favorable para la comunidad.

Uno de los problemas que se presentan es saber en qué medida los mensajes que emiten los medios de comunicación expresan la intención o el deseo de la comunidad o si es más bien el interés de algunos cuantos. Es indudable que de la moral cerrada ciertas parcelas de la sociedad o grupos salen beneficiados, esto llevaría a tener que pensar la relaciones de poder en la comunidad, pero eso desviaría el objeto de este estudio, más debería de considerarse que la prevalencia de acción deseable es el modelo no caduco de seguir normalizando una moral cerrada.

Saber cuál es la participación de cada integrante de la comunidad dentro del escenario social, da pauta para reconocer qué se espera de las personas en su cotidianidad, principalmente del papel personal que se ejecuta en el conjunto, y así reconocer la importancia que se efectúa sobre toda la dinámica social. En efecto, así como en un hormiguero que cada miembro realiza una actividad específica, las civilizaciones piden a cada inscrito reforzar las acciones deseadas y seguir manteniendo el orden en beneficio de todo el conjunto. La renuencia a la obediencia implicaría ir en contra de su misma armonía, una oposición de la acción rebelde en detrimento de quien la ejecute.

Los usuarios de redes sociales piden seguir el marco social establecido, dejar de hacer revueltos y acercarse a una actitud productiva dentro de la comunidad. Las personas productivas son quienes hacen algo por su comunidad, son quienes

mantienen los roles y siguen el flujo de la acción social, al menos ese es el pensamiento fácilmente detectable en el reconocimiento de los discursos.

¿Qué pasa con aquellas personas que se manifiestan en contra de las instituciones públicas? La efervescencia social indica el descontento de los integrantes por los incompetentes manejos de dirigentes, instituciones o personajes con un cargo de relevancia. Es indudable el enojo de la sociedad ocasionado por líderes sociales, a los cuales se les pide mayor asertividad en sus acciones y decisiones. Desde luego, se pierde credibilidad, valor y confianza en los agentes sociales, con cada caso que queda impune o que hace relucir la torpeza de las acciones ejecutadas por quienes deberían tener el control y manejo social. No obstante, cada vez que se pide justicia, se revela, también, la petición de eficacia de las instituciones sociales, es decir, que su poder sea manifiesto y logre plasmar las acciones para las cuales fueron creadas. Los propios integrantes piden que haya una coerción social, que los organismos no estén de adorno y que verdaderamente sigan garantizando el ordenamiento colectivo. Es la propia comunidad quien ha cedido parte de su independencia para favorecer la regulación social. Que no sorprendan los medios de los cuales se valen los agentes reguladores involucrados para lograr la persistencia de los esquemas que se establecen como sistemas cerrados preparados para castigar o reprimir a los miembros de una sociedad.

Es importante señalar que pocos estarán dispuestos a salir del estadio promedio, es más fácil seguir la corriente que oponerse a ella. La figura del filósofo resalta justamente en ese sentido. El aporte de las investigaciones de cada autor, por lo menos hace reflexionar en determinada parcela del esquema social.

En un inicio puede parecer que el desarrollo del orden social ha avanzado fortaleciendo su rigurosidad e imperante constructo que apela a lo moralmente correcto. El individuo rebelde sería quien desafía los límites que impone el marco social normativo, este pierde vigor al ser evadido por el esquema social y su poderío a partir de los medios de comunicación, principalmente, pero gana adeptos a partir de un adoctrinamiento o con base en la inserción del miedo. Se puede hacer una oposición a partir de la fuerza, tal es el caso de los movimientos de insurrección,

grupos rebeldes y anárquicos, inclusive se puede agregar al *coaching* como una forma contraria al orden social hegemónico o imperante.

El combatir fuerza con fuerza ocasiona un estado de temor en la sociedad, la represión gana y la tensión entre individuos se vuelve descomunal.

Justamente la moral abierta optaría por otra vía, una en la que el orden prevalezca pero no a partir de un sistema cerrado que coarte la alegría, propia también de la humanidad. El amor se convierte entonces en la posibilidad de tener un acercamiento empático y benefactor del bien social. No tiene que ver en este sentido con un amor pasional, o con aquellos que se reconocen de la literatura como lo puede ser el de Píramo y Tisbe en el libro IV de *Las metamorfosis* de Ovidio, sino más bien un amor que se entrega a la humanidad, como se había comentado anteriormente.

Moral abierta

Propiamente esta es la actitud que resulta más complicada de explicar o detallar, debido a que los referentes no son inmediatos, es decir, mientras que en la moral cerrada podemos apelar a formas de control que se plasman incluso en las redes sociales y en las normas sociales que establece la comunidad, el obrar abierto provendría de referentes que son únicos en el mundo. La santidad, el arhant y la sabiduría en el humano son el camino de esta forma de moral abierta.

Sólo quien ha podido convivir con estas personas sabe lo que tienen de singular y de inexplicable. En consecuencia es también más evidente reconocer cuando se está enfrente de alguien distinto, quien no sigue una actitud común, no por el hecho de llevar la contraria al esquema social, sino por la razón de modificar su conducta y posicionarse en pro del amor al prójimo. Uno de los relatos del gozo que da encontrarse con estas personas se encuentra en el libro de *Las fundaciones* de Santa Teresa de Jesús, quien relata a propósito de una monja de nombre Beatriz Oñez lo siguiente:

Y con una paz muy grande levantó los ojos y se le puso una alegría de manera en el rostro, que pareció como un resplandor, y ella estaba como quien mira a alguna cosa que la da gran alegría, porque así se sonrió por dos veces. Todas las que estaban allí y

el mismo sacerdote, fue tan grande el gozo espiritual y alegría que recibieron, que no saben decir más de que les parecía que estaban en el cielo.⁷⁷

Las palabras parecieran quedar cortas en comparación con la emanación vital que proviene de quien decide inclinarse por una moral abierta y llevarla a cabo. Abrirse al mundo es el principio de quien obra no en beneficio personal ni solamente de la comunidad, sino de la humanidad, porque reconoce en el otro el motivo de su propia razón de actuar.

La vida de estas personas va por el camino abierto de manera libre, con esto sale a relucir que es una elección. Es en los místicos que la evolución creadora encuentra su clímax al llegar a un estadio abierto, de elección libre y reflexión personal que no concluye en lo individual, sino en lo humano en general y lo que se encuentra a su alrededor.

Algunas formas de ascetismo podrían confundirse con el tipo de moral abierta, sin embargo, en lugar de aperturarse a la otredad termina siendo una manifestación del cierre exterior y del ensimismamiento humano, como si se tratase de una supuesta superioridad que rechaza en ocasiones lo material.

Otro caso son los iluminados orientales quienes no emprendieron obra alguna y se concentraron, si se quiere, en el mejoramiento personal. A pesar de haber notado la escisión social prefirieron volcarse a la contemplación y dejar de lado la actividad comunitaria.

Esta alma, capaz de movilizar a la sociedad porque puede simpatizar con las otras almas y con la naturaleza, no necesita predicar su acción, con su simple ejercicio inspira a la comunidad.

Desde luego no es una actitud que muchos podrían tomar, algunos se contentan con suponer que en su momento podrán obrar abiertamente, si la situación se los requiere, pero no es un camino de momentos, sino una constante en la vida, y un trabajo prácticamente heroico.

Se ha notado que lo evidente para el entendimiento no lo es siempre para la voluntad, que el camino sencillo y directo en la experiencia es pedregoso con relación al deber. Quien obre con amor tiene de frente una senda heroica, que

⁷⁷ Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, p. 102.

facilita el contagio de otras almas, sugiere al movimiento y emparenta con el acto creador.

El ejemplo claro, de un alma abierta, es la de los místicos, quienes presentan una corriente que va en ascenso y descenso, es decir, que va de su alma a Dios y de Dios a la humanidad. Precisamente ellos se encuentran en un lugar distinto porque han podido conectar con el impulso vital, pero más allá de ello, han logrado concretar actividades que transforman al grupo social, rasgo que por ejemplo no está presente en la vertiente de contemplación espiritual oriental.

Se puede decir que la quietud es una manifestación de la libertad y otra forma de hacer eco en la sociedad, que como ejemplo se encuentran los monjes budistas, sin lugar a dudas esta es una vida que permea en la sociedad, pero no son ellos quienes han decidido transformar circunstancias de la vida comunitaria, más bien, se han encargado de encontrar el acceso al impulso creador, pero no han comenzado una modificación social.

Se dirá entonces que a los sabios e iluminados orientales les ha faltado un segundo acto, el injerir en la comunidad para cambiarla. De esta manera se observa como actividad ininterrumpida una doble labor de los santos cristianos, el contactar con la divinidad y ejecutar influencia en lo social.

Es posible que palabras como divinidad, pueda connotar una postura sumamente religiosa, pero el tema aquí no es acceder a la moral abierta mediante una labor eclesiástica. Sencillamente se puede encontrar mucho del estudio del tema en personas que tienen una relación con lo religioso, porque son ellas quienes han estudiado este aspecto que es fácilmente detectable en Jesucristo, entonces las enseñanzas que se recopilan sirven como guía para abrirse al mundo. Es en la imitación de Cristo que los cristianos encuentran un camino moral.

La santidad es una elección libre, ese es otro elemento que constituye la acción abierta, no se lleva a cabo bajo presión social. Por más que se le diga a alguien que tiene que actuar con amor, no se logrará el fin esperado en todos los casos, ante todo debería apostarse por una libertad social. El ejemplo que ponen para la comunidad los místicos es tan reluciente que no se puede pasar de largo sin reparar

en toda la alegría que derrochan, además de admirar el noble camino de humildad y sencillez que han labrado.

Bergson menciona cinco ejemplos, no por eso los únicos, de personas donde se observa alma abierta, San Pablo, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, San Francisco, Juana de Arco,⁷⁸ todos comparten la característica de tener doble acción simultánea: contacto con el impulso vital y transformación social.

Se pueden encontrar, ciertamente, figuras como los sabios, profetas, arhats, que no ponen sólo la atención en la cultura católica, estos son otros que con su actividad han logrado perdurar tras largos años en el conocimiento popular y tal parece que su legado sigue latiendo, ahora resurgido por los nuevos ciudadanos que bajo sus enseñanzas intentan generar una moral de otra índole, ya no estancada por el yugo social y del estado, sino por la plena manifestación de las libertades y dignidades humanas.

El suponer que por pertenecer a determinado grupo religioso da un posicionamiento de superioridad, se convertiría en cosa preocupante, pues al observar esta actitud el individuo dejaría de tener una apertura al mundo comenzando a considerar cosas del culto de mayor relevancia inclusive mayor que la acción misma en la comunidad. Por ello es que no debe de comprenderse la moral abierta como el vínculo de una postura religiosa, cualquiera que sea, más no por ello se excluye que las personas con religión puedan tener una apertura a la humanidad. El tema a puntualizar es que desde el mundo secular también se puede amar a la humanidad.

Desde las minúsculas cosas del día a día se puede ejecutar un abrasamiento al mundo y a la humanidad, esta actitud no es únicamente en situaciones de emergencia o momentos determinados, sino un ejercicio diario que hace cumplir noblemente las obligaciones como humanos, con toda la dignidad que se pueda pensar.

El amor al prójimo puede notarse, por ejemplo, en la participación con los conciudadanos en la extenuante labor de realizar una sociedad más humana y justa, así como también, en las labores diarias que incluyen la casa, escuela, trabajo, hospital, tareas civiles y materiales, fábrica, campo, etc.

⁷⁸ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, *op. cit.*, p. 129.

Se debe notar ante todo, la libertad de acción necesaria para asumir con valentía las consecuencias de todas las decisiones. Si se siguiera con tolerancia y empeño una mentalidad laica no se caería ante los fanatismos y toda intolerancia originada en los distintos círculos de la vida social, se fomentaría, más bien, una convivencia armoniosa y sana.

Para nada debe efectuarse este camino mediante el ceñimiento normativo imperante, es más bien una invitación a generar condiciones más nobles para el humano, no por su imposición o el estudio de sus beneficios, sino por su propio peso, es decir, por su propia posibilidad a desencadenar en el individuo las mismas actitudes bondadosas, como cuando se escucha una melodía y se sigue en el interior esos sentimientos tan plausibles.

Con respecto a la actividad que presentan los agentes inspiradores del cambio social, se ha notado que su ejercicio no concluye en un fin personal, sino que injieren de forma directa en las acciones de la comunidad. Si hubiese quien opte por perfeccionarse a sí mismo, en un intento por encerrarse en sus prácticas para separarse del común de los hombres, se estaría en presencia de una personalidad individualizada.

Ciertamente el cambio social comienza con el personal, pero la transformación no debe quedarse sólo en lo individual, debe generar un impacto social.

Una vez que la inteligencia floreció en el desarrollo humano, modelos de enseñanza del deber moral aparecieron para constituir su forma estática, algo característico del periodo de la Grecia clásica, por ejemplo las enseñanzas de los estoicos o propiamente el ideal socrático. La razón basa la operatividad de la práctica moral conforme a moldes estáticos de manera idealizada y sujeta a planteamientos, que son más equiparables a la realización de un deber implantado que engendrado. Para Bergson, Sócrates “hace una ciencia de la propia virtud, identifica la práctica del bien con el conocimiento que de él se posee, y prepara así la doctrina que ha de absorber la vida moral en el ejercicio racional del pensamiento.”⁷⁹ Se reconoce, desde luego, la gran labor del ateniense con relación a un estudio propio de la moral, sin embargo, es también este filósofo en quien se puede encontrar un ejemplo

⁷⁹ *Ibid.*, p. 32.

de personalidad individualizada, quien procuró, a su vez, sentar las bases de una democracia ateniense.

El error de las morales filosóficas intelectualistas “Naturalmente, no es que una idea pura no tenga influencia sobre nuestra voluntad; pero esta influencia no se ejercería con eficacia más que si pudiera estar sola.”⁸⁰

Ahora bien hay personas que han hecho divina la sociedad, y si lo han hecho así es porque le imprimen un carácter divino a su accionar, han notado cómo la naturaleza a expandido el camino de la inteligencia y lo toman como una característica fundamental de la sociedad, sin duda, son quienes invitan a formar parte de la sociedad ideal al mismo momento de estar inscritos en la sociedad real. Por supuesto, una labor de tal índole sugiere un alma que se abre a las circunstancias del momento, y que puede ver el beneficio de obrar conforme a una sociedad que contagie la forma pura del modelo de moral.

Se distinguen tres tipos de almas: la cerrada; la abierta; y la que se abre. Para la primera va toda la presión que ejerce la sociedad sobre esta, la segunda puede liberarse gracias a que siente el impulso de la actividad creadora, pero en ese tercer tipo, su voluntad se eleva al grado de exaltar los valores morales e inclinar a la comunidad hacia su propia dignidad humana.

Bergson reflexiona en torno a la enseñanza de las dos morales por parte de los educadores de la sociedad y escribe lo siguiente:

Dos caminos se abren al educador. Uno el del adiestramiento, tomando la palabra en su sentido más elevado; otro el del misticismo, tomando aquí este término, por el contrario, en su significación más modesta. Por el primer método se inculca una moral compuesta de hábitos impersonales; por el segundo se obtiene la imitación de una persona, y aun una unión espiritual, una coincidencia más o menos completa con ella.⁸¹

Sale a relucir la simpatía que genera la actitud de las personas que siguen la senda de la moral abierta, pues mientras la moral cerrada se muestra más automática, casi motorizada, es en la abierta que se encuentran imitadores o llamamientos a la personalidad que son más íntimos. Por supuesto quien educa debe tomar en consideración el fondo de la naturaleza humana, tomada estáticamente en sí misma

⁸⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

o dinámica en su origen. La comprensión de las relaciones sociales es el elemento clave para poder interpelar a una u otra moral ya sea abierta o cerrada, el camino del hábito normativo o el amor que invita a compartir la alegría de la convocatoria a la moral libre.

Primera fuente de la religión o la religión estática

En este primer estadio de la religión se hace bastante cognoscible el armazón que el instinto ha confabulado en el individuo para blindarlo con una capa irracional que lo protegerá de un mundo en el que su voluntad no le es suficiente para oponerse a las inclemencias regulares de la naturaleza.

Pese a que se reconoce el carácter inteligente en el humano, las apreciaciones en torno a sucesos extraordinarios o prácticas supersticiosas inexplicables, no cesan de aparecer aún en el mundo moderno. Posiblemente podría aducirse una forma poco avanzada de sociedad a aquellos grupos humanos que han basado su creencia en conductas irracionales.⁸² Basta con mencionar que aunque han habido sociedades rudimentarias, en todas se encuentran atisbos de religiosidad. Formas ritualísticas aparecen a lo largo de la historia para anunciar que el humano ha basado su religión, muchas veces, bajo el influjo de cuestiones míticas de lo más variopintas.

Se puede concluir tras varios estudios como los de los antropólogos Lévy-Bruhl y Joseph Campbell que no hay sociedad sin religión, más aún, que la religión es un hecho específicamente humano.

Es un hecho ineludible que la inteligencia ha ido evolucionando, también debe aceptarse que hay hábitos espirituales adquiridos y no sólo hereditarios. Pues bien, así como la materia ofrece resistencia y le presenta al individuo diversas dificultades, el espíritu tiene que valerse de lo que tiene a la mano para oponerse a las necesidades de la naturaleza.

De manera semejante en que las líneas del instinto y de la inteligencia se habían desarrollado con la evolución del humano, la sociedad fue creando un mejoramiento en línea ascendente para lograr su propia conservación, así el espíritu individual estaría opacado por un bien mayor, a saber, el de la comunidad.

⁸² Este escrito no basará el discurso en torno al mito como fase previa de la ciencia, ni como un movimiento irracional.

El mecanismo que la naturaleza ha dispuesto en la comunidad para hacerle frente a las amenazas individuales, se configura de tal manera que resulta una ficción o fabulación, llena de superstición y de mucha imaginación.

La autodefensa que opera en contra de los peligros que asechan a la sociedad no se podría alejar de una alimentación intelectual, crea en función a aparatos racionales que permiten hacer frente a los ataques que ponen en peligro a la comunidad. La función conservadora de lo social, deriva también de la ficción presente en el arte por ejemplo de escribir novelas o mitologías que den origen y una identidad a la población.

Todo apunta a que la razón de la existencia de la función fabulatoria tiene como objeto, por sobre todo, la creación de la religión.

¿Cómo se puede referir la religiosidad a una necesidad vital? De la misma forma que en la moral cerrada, lo estático en la religión desempeña primordialmente una labor social, corresponde una reacción de defensa proveniente de la naturaleza instintiva, ante los embates de la inteligencia humana. Por ejemplo, si hubiese un individualismo que ponga en peligro al grupo, rápidamente sería desarmado, y se restituiría la organización por encima de quien exponga cierto riesgo. La evocación de seres supremos despiadados o divinidades temibles, es una barrera que frena al individuo cuando adquiere el deseo de quebrar el lazo social.

Evitar que la inteligencia represente un riesgo, deslizándose en una pendiente peligrosa en contra del humano, conlleva a poder contrarrestar su ofensiva con algo igual o más elaborado que el razonamiento y el juicio, a saber, una ficción alucinante que sustituya su percepción y neutralice la acción naciente. Bergson subraya “no podrá extrañarnos comprobar que la inteligencia, apenas formada, haya sido dominada por la superstición: que un ser esencialmente inteligente sea, naturalmente, supersticioso y que sólo sean supersticiosos los seres inteligentes.”⁸³

A pesar de que la ciencia hoy se encuentra en un lugar privilegiado y con un papel dominante en los países desarrollados, no ha podido llenar el vacío que presenta el peligro latente en contra de la humanidad arraigado en la inteligencia. Tampoco

⁸³ *Ibid.*, p. 59.

puede explicar el ímpetu vital que se ha transmitido en la evolución a lo largo de la historia, porque en efecto no es su labor.

Cabe recordar que la evolución lleva una dirección y conlleva una complicación cada vez mayor, se dirá que las especies evolucionan en la medida en que ofrecen una solución original de la vida a los problemas que la naturaleza les plantea, dando como misteriosa su resolución.

Cabe recordar que tanto instinto e inteligencia, actividades que se compenetraban en las especies más rudimentarias, han tenido que desarrollarse cada una por su lado, pero no por ello perdido todo rastro de la una en la otra. El instinto, que en términos simples, no es más que la continuidad del trabajo organizado de la naturaleza, se interesa por la comunidad más que por el individuo, esto fácilmente se puede ver en grupos de hormigas o abejas. El caso de las sociedades humanas no es así, pues la inteligencia, que ha favorecido el desarrollo de las sociedades, también interpone complicaciones de subsistencia y peligro en la cohesión social.

La confabulación ilusoria se presenta como un mecanismo en contra de la facultad inteligente del humano, esta evita que acabe con la prevalencia del grupo o de la comunidad. Así el instinto oferta una serie de imágenes ficciosas que son el contrapeso de la representación de lo real. El trabajo intelectual consistiría en llevar esas representaciones, ahora en su función fabuladora, a choque consigo mismas, pues aquella inteligencia desbordada podría poner en jaque a toda la comunidad.

Para nada podría presuponerse una desventaja evolutiva el tener que recurrir a las imágenes ilusorias, más bien, sirve este mecanismo como un aumento de fuerza en la conservación del grupo, que motivado por el instinto evita el descontrol intelectual en beneficio de la sociedad. Cabe recalcar que para progresar primero es necesario subsistir.

La naturaleza impide que la inteligencia se eclipse, la detiene y con ello favorece el desarrollo evolutivo. Para provocar o impedir acciones, el instinto debe falsificar recuerdos de la manera más precisa y sorprendente, pues así logra que la inteligencia se incline por ella. Desde este punto, “la religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.”⁸⁴ Se ha

⁸⁴ *Ibid.*, p. 67.

detectado que la religión ofrece, en primer caso, la conservación social, pero no es lo único, también restablece el equilibrio y brinda fuerza a la comunidad.

En este punto es preciso distinguir entre costumbre y moral, toda vez que en sociedades antiguas se puede observar una prevalencia de reglas en sentido constante, por encima de reglas en sentido imperante, esto es, la costumbre reúne aquello que se toma según el uso de manera regular y la moral se constituye por aquellas normas que se forman según una petición de la comunidad al individuo.

La ordenación de las primeras comunidades se conforma según constantes que proporcionan una orientación moral propia de la religión, estas son las costumbres, y que aunque no estén tipificadas, al menos sirven como pautas coordinadoras del desarrollo social. Por otro lado, cuanto más elaboradas sean las reglas morales, se percibe una mayor actividad religiosa y rigurosa de la comunidad. Se habla entonces de Dioses que prohíben o castigan, en función precisamente de aquella fuerza que opera a favor del ejercicio moralizante. La divinidad que priva aparece en la medida en que la ilusión ficticia de la inteligencia se enraíza más en la comunidad.

Más que un pase hereditario de hábitos adquiridos en cada generación, la civilización modifica drásticamente al humano con base en los conocimientos, los hábitos y modelos que vierte al individuo en cada momento histórico. Las prohibiciones son el avance para la conservación social que el intelecto opone sobre sí mismo para restablecer un orden natural.

Ahora bien, la inteligencia hace entrever que el humano es el único animal que sabe de su muerte y que esta llegará tarde o temprano, muestra la posibilidad de perecer en el mundo. Es la inteligencia, también, quien para brindar calma, no contra la muerte sino en oposición de ella, elabora la ilusión fabulatoria para crear ficciones con el objetivo de transmitir confianza, como es el caso de los cuentos que hacen dormir a los niños o terminan por sosegarlos.

Generalmente estos mitos son con temática de supervivencia, donde el humano se convierte en dueño de aquello que no puede ser previsto, le dan confianza para supeditar a su voluntad las fuerzas naturales.

Las representaciones divinas sirven ante todo a propósito de los hábitos de culto, de ahí que juzgar estas expresiones con la óptica de la razón y de la verdad, resultaría

algo inoperante. Más que un proceso especulativo funciona la creación de mitos en suma necesidad vital del *homo sapiens*, como una práctica dadora de sentido y ordenamiento social, que además proporciona tranquilidad a la sociedad.

Religión dinámica como desarrollo creativo

Cuando se presenta lo creativo y su desarrollo, como tema a explorar, es ineludible no pensar en el élan vital y la significancia de ser el primer movimiento no especulativo que rinde frutos inadvertidos.

El caso del desenvolvimiento del élan vital por sobre la materia, supone un despliegue, con múltiples fuerzas lanzándose por diferentes lados, como un chorro de agua esparciéndose. Un número considerable de especies vieron estancado el progreso de la fuerza vital, pero existe una especie única que ha podido traspasar el aspecto material, esta es la humana.

En el humano se consolida no sólo su pertinencia material, sino también espiritual. La conciencia entonces adopta la forma de la inteligencia constructora que tiende a la acción. La invención, que lleva consigo reflexión, prolifera en libertad. Cuanto más libre un acto, más innovación.

Ahora bien, la inteligencia que se arraiga en la inquietud, y que por su propio carácter reflexivo, oscila entre el presente y la memoria, busca llegar al fondo de lo previsible, conocer la brecha faltante entre una acción inicial y la acción final. Es así que en el intervalo proyecta la función fabulatoria que sirve como explicación al éxito o fracaso de cierta acción social.

Como hasta ahora se sabe, la función fabulatoria suple en los seres diestros en la reflexión, una probable carencia de inclinación en la vida.

La brecha se cubre por la fuerza, generalmente divina, que viene a otorgar favores a las acciones del humano, pero en todo caso, dicha fuerza favorable tiene su valor inherente negativo, dos lados que forman uno solo como el caso de una moneda. Si se habla de fuerzas que juegan a favor, también se tiene que pensar en aquellas que están en contra.

La creación de historias adquiere un carácter resolutivo en la vida de las personas, da operatividad y una dirección a la cual ir, curiosamente como pasa con los cuentos creados para niños, con la salvedad que estos últimos no exigen al individuo dejarse

llevar por el contenido regulador, como si lo hacen las creaciones de la función fabulatoria al ser ideo-motrices.

Por otro lado, una energía libremente creadora constituye la razón de ser de todo su desenvolvimiento en la existencia misma, como si fuese un requerimiento de la vida el ser creativo para que la vida se desarrolle.

¿Cómo poder retomar la confianza en lo inesperado, lo novedoso y creativo? Algo claro es que la inteligencia ha diseñado la función fabulatoria como consecuencia del mundo accidentado o imprevisible. Ella ha caído en una especie de círculo o redondeo que a lo que más llega es a concebir posibilidades sin tocar la realidad. Es necesario que la intuición venga al rescate y propicie la acción sin caer en el bucle estático en el que la inteligencia arroja a todos aquellos que ven la vida mecánicamente.

Bergson reclama un ejercicio de intuición para entrar nuevamente a lo imprevisible de la vida, esfuerzo que es posible gracias al encandilamiento de la fuerza vital, y que encuentra en el desarrollo de la acción su más fiel expresión:

Un alma capaz y digna de este esfuerzo, ni siquiera se preguntará si el principio con que está ahora en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si sólo es su delegación terrena. Le bastará sentir que la penetra, sin absorber su personalidad, un ser que puede inmensamente más que ella, como penetra en el hierro el fuego que lo enrojece. En adelante su apego a la vida consistirá en su inseparabilidad de este principio, será alegría en la alegría y amor de lo que no es sino amor.⁸⁵

Darle paso a la creatividad es, para Bergson, dejar traspasarse por la fuerza vital. Una vida inserta en el esfuerzo de intuición, se traduce en una vida que refleja la alegría.

El esfuerzo de intuición conlleva un gran trabajo, justamente porque es dar paso a lo más auténtico, a la unicidad de la relación entre la conciencia del humano y las cosas mismas. Por supuesto la creatividad y la alegría no se harían esperar si es que alguien se decide dejarse traspasar por el *élan vital*. Concretamente Bergson considera que aquellos que se dejan impregnar por este esfuerzo son personas que ascienden en la evolución de las especies, ya que dejan de tener una vida meramente mecanicista y se abren paso al desarrollo más novedoso de la vida.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 121.

Hasta este punto se extiende la religión dinámica en su posibilidad de desarrollo distintivo, que no es ya lo concerniente a la religión estática, como la aparición de fuerzas benéficas o maléficas, aquí los dioses pierden su poder coadyuvante y se apertura el movimiento más creativo que pueda pensarse, un cambio de frecuencia que no recae meramente en lo material ni en la explicación de los hechos.

¿Convendría referirse a estos movimientos aún como religión estática y dinámica, sobre todo si se piensa que la segunda es de naturaleza distinta de la otra? El desarrollo histórico de la humanidad haría notar una diferencia entre estas dos formas de religiosidad, más no una separación, pese a que de naturaleza son completamente distintas, pues bien, no se separa la una de la otra, sino que construyen puente, por un lado una forma poco elevada y rudimentaria de pensar los acontecimientos de la vida y otra en la que la significancia humana pierde relevancia desde el momento en que su esfuerzo parece más cercano al despliegue de la fuerza vital.

En todo caso, se atiende una relación que es de suma importancia, esta es el vínculo del humano con el esfuerzo creador o, en otras palabras, con la divinidad. Esta es la relación que establece el misticismo, y todo aquel esfuerzo intuitivo que deja de lado las explicaciones más inteligentes de la función fabulatoria por centrarse en el momento presente, inmiscuirse de lleno en la vía que conduce la fuerza vital o esfuerzo creador.

El misticismo, por lo pronto, se piensa de forma rara. ¿Cómo la actividad humana podría estar en vínculo con la divinidad? Sin duda, resulta dificultoso explicar de forma cuasi mecánica el desenvolvimiento de esta relación, más es irrelevante explicarlo de esta manera, como si se tratase de un procedimiento químico. Basta, por ahora, con mencionar que el misticismo se encuentra en un lugar especial, donde la corriente espiritual intenta traspasar la materialidad, y que es en el humano particular que encuentra su cause, es decir, la materia se vuelve vana e intrascendente por momentos, no opone más la fuerza de un principio para el desarrollo de las acciones.

El místico es por tanto algo más que el humano, ha traspasado su materialidad y se aproxima a su relación con la energía creadora. Cabe rescatar, que el vínculo que el

místico tiene con la corriente vital, o la divinidad, no es el mismo que se puede aspirar cuando en las comunidades antiguas se accedía por medio de ritos ceremoniales a un Dios prefigurado. La conexión que se dispone no nace a partir de la búsqueda, preparación y medidas de acercamiento del Dios más cercano, por el cual recibirá una especie de indulto como pudiera parecer en los ritos eleusinos, órficos, sino de un llamamiento posiblemente desde el interior, bajo el cual, una vez persuadido, se transforma y modifica efectivamente el sentido total del actuar personal.

Mientras que los dioses parecen haber sido creados por la función fabulatoria, la corriente vital no parece haber sido creada de ninguna parte, y si se tratase de observar su propósito en el mundo lo más correcto sería mirar hacia el propio despliegue de la creatividad, de aquello que por duración tiene una expresión muy cercana.

Es menester detenerse en este punto a cavilar acerca de la definición que Bergson ofrece entorno a misticismo, pues en ella se obtendrá gran aporte a lo que él comenta referente al traspaso de la energía creadora por seres que están en situación más elevada que el humano. El autor francés menciona:

A nuestro modo de ver, el misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina. Tal es nuestra definición.⁸⁶

El tema de la divinidad en Bergson no parece estar enfocado a la manera cristiana de concebirlo, es decir, Dios Jesucristo, ni mucho menos griego. El Dios de Bergson es un Dios que tiene que ver con la energía creadora, el impulso vital que busca desarrollarse libremente pero encuentra un impedimento en la materia, así entonces Dios y la conexión con ello, trasciende la materialidad para expresarse sin impedimentos mayores, hasta tal punto de confundirse con la acción del místico.

Para nutrir este punto, conviene revisar el concepto de mística en otro autor para saber que tan discordante Bergson puede llegar a resultar, a propósito de esto, Castro Sánchez comenta:

⁸⁶ *Ibid.*, p. 125.

Se entiende por mística una experiencia cualificada de lo religioso. Se trata de la absorción del ser humano por el divino. Esta absorción reviste diversas modalidades según las distintas concepciones de la religiosidad. Pero siempre se comprende como el hecho de que la creatura se percibe traspasada por la divinidad, sin perder la subjetividad. Más bien, ahora comprende que obra más libremente y ama con más intensidad que nunca.⁸⁷

Poco cambia la concepción del autor francés con relación a este último, ambos comentan la intersección del humano con la divinidad, y el hecho de que una vez dada esta relación ocurre un cambio o una transformación que se plasma en el actuar de manera cada vez más libre. Pero un rasgo importante es ver que el místico pese a lograr, hasta cierto punto, unidad con la divinidad, no pierde su subjetividad. La experiencia mística permite que el humano o sobrehumano enriquezca su campo o criterio gracias al traspaso en él de la fuerzas vital. Por supuesto es de considerarse este aspecto, ya que al no haber pérdida de subjetividad, el humano desarrolla todo su actuar de manera libre, de tal forma, que no ocurre una posesión mágica de alguna fuerza que impida o debilite la libertad del humano.

El sujeto libre decide qué quiere hacer con su voluntad, pero una vez que siente el llamado y el correr de la creatividad en su vida, es muy posible que no haya preocupación por el porvenir, se habla de personas que tienen un torrente que como cause conlleva al despliegue de la novedad y de la divinidad.

Mientras que la religión estática se encuentra, de cierta forma, prefigurada en la naturaleza, la religión dinámica no está dada *per se* a la humanidad, requiere de un esfuerzo por el cual se suspenda la función crítica de la inteligencia, sin que ello implique un movimiento aleatorio o desinteresado, más aún, se dirá que en este tipo de religión el interés está más del lado divino que del humano.

Si bien es cierto que religiones como la brahmanista, la budista y la jainista se encuentran direccionadas hacia el misticismo, es también conocido que, por ejemplo, el budismo identificó el sufrimiento en el deseo de la vida, con ello una tendencia a ir en contra del deseo de vivir, dicho rasgo se agudiza cuando la idea budista se impregna en el espíritu humano, limitando su acceso a la corriente vital. Desde luego, la prevalencia de la razón distinguirá a las anteriores religiones,

⁸⁷ Castro Sánchez, Secundino, *La mística de Teresa de Jesús*, España, Editorial Fonte, 2017, p.18.

separándolas según su grado de inteligencia, en el momento en que se piensa en la exclusión del deseo de vivir para llegar a cierta redención. Sin embargo, el budismo más elevado deja de lado la separación del sufrimiento y del gozo para insertar al iniciado en el nirvana, es decir, lo deja en un estado elevado, de iluminación y libertad.

Si se observa en el budismo una práctica capaz de llevar al éxtasis, en vez de una mera teoría, se puede afirmar que es misticismo, aunque inacabado, escueto o incompleto. ¿Qué elementos tendría que tener un misticismo completo? Esencialmente Bergson distingue que el misticismo completo da el último paso, dicho de otra manera, el místico baja de la corriente vital lo más creativo para que por medio de él se desenvuelva plenamente. En ese sentido tanto contemplación como acción desdibujan sus fronteras a tal grado de unificarse.

Ahora bien, se distingue también que el misticismo completo conlleva acción, creatividad y amor. Por supuesto la acción se asocia al movimiento, la creatividad a lo novedoso y el amor a la libertad, de tal forma que podemos mirar un círculo perfectamente equilibrado; Gracias a que hay libertad se realiza un movimiento, este deja de ser mecánico y pasa a ser novedoso porque cada uno será distinto a otro, pero la novedad depende de la libertad de creación que fundamenta su esfuerzo en la confianza de la acción humana.

Como se puede observar ni los griegos pudieron completar la operación ni mucho menos en la India se logró llegar a un misticismo completo. Lo que hizo falta fue amor y confianza en la obra humana, no sólo en la contemplación. Bastaba con reconocer el poder de la acción encaminada a la expresión de la vitalidad. De esta forma, el impulso místico, cada que se ejecuta con la suficiente fuerza, no encuentra oposición que le impida actuar, más todavía, el alma que se recoge en sí misma se descubre sin resistencia al amor universal.

La corriente vital se apodera de los místicos y desde ese momento su persona entera sufre modificaciones. Las acciones que el místico ejerce tienen de fondo un sustento, se dirigen a un juicio superior, a esto se le llama salud intelectual. Es posible que se perciba una especie de contradicción en el pensamiento bergsoniano, pues si considera que el misticismo completo suspende la función crítica de la inteligencia,

no habría razón para atribuirle al místico un discernimiento supremo, el punto está en mirar que esta inteligencia no es un fin en sí, sino un medio por el cual se abre a formas cada vez más creativas, al fin y al cabo no dejan de ser humanos, aunque eso sí, cada vez más distintos.

Tanto el arrobamiento como el éxtasis pasan a segundo término, en beneficio de emparentar su voluntad con la divina. Queda claro que la inteligencia que de ellos viniera no sería una inteligencia interesada en lo científico, sino en lograr el paso de lo estático a lo dinámico, que se caracteriza en el gusto por la acción.

El llamamiento de un místico ocurre a la más sutil señal, como si su alma se dejase llevar en línea directa hacia el encuentro con Dios. A pesar de no percibir directamente la fuerza divina, el místico la siente y una inmensa alegría lo absorbe. Él experimenta un arrobamiento. Desde ese momento los problemas se desvanecen y el misterio pierde su enigmática figura. Sin embargo el éxtasis no es el momento final del verdadero místico, este busca recuperar nuevamente el contacto con la divinidad, hasta que no haya distinción entre el pensamiento y su objeto. A propósito de esto, Bergson expresa:

No más separación radical entre el que ama y lo amado: Dios está presente y la alegría no tiene límites. Pero si el alma se absorbe en Dios por el pensamiento y el sentimiento, algo de ella queda afuera; es la voluntad. Su acción, si es que actúa, procede simplemente de ella. Su vida, pues, no es todavía divina. Ella lo sabe; vagamente se inquieta por ello, y esta agitación en el reposo es característica de lo que llamamos el misticismo completo; expresa que el impulso se había tomado para ir más lejos, que el éxtasis afecta sin duda a la facultad de ver y de conmoverse, pero que existe también el querer, y que había que volverlo a colocar en Dios.⁸⁸

Dichas palabras hacen recordar a la figura alada de Platón cuando en el *Banquete* explica el sufrimiento que padece el enamorado al no tener a su objeto amado. Sin embargo, en el caso del pensador francés, esta cercanía no está dictaminada por un acercamiento intelectual, sino por un padecimiento patológico que deja de ser sufrimiento desde el momento en que la entrega es total y es amorosa, es decir, libre. Es importante no perder de vista que la libertad acompaña a los místicos en su ejercicio religioso, y no obstante el esfuerzo que hacen es de sumo sacrificio, pero también de pleno amor. Más tarde se reparará sobre este aspecto del misticismo,

⁸⁸ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p.131.

pero antes, queda reconocer el intento que el místico realiza para volver a retornar a Dios, pues cuando el éxtasis termina el alma queda sola y ocurre la “noche oscura” que pasa aquel que se ha unido en voluntad a la corriente vital pero deja de percibir esta conexión.

Desde el momento en que ocurre la separación, algo empuja a seguir el camino del encuentro con lo divino, por el cual la noche deja de impregnar con su tonalidad lúgubre y la reconexión con Dios difumina, cada vez más, la diferencia entre la contemplación y la acción.

Indicios apuntan a observar que si se pasa por esa afección tan inhóspita, es decir, los instantes posteriores a la ruptura del éxtasis, es porque el iniciado deja cada vez lo que menos le conviene en su condición humana para ser tomado por la divinidad, esto es, a modo de máquina pasa duras pruebas para verificar que efectivamente se puede lograr un trabajo en él, así el místico es probado para lograr ser un instrumento por el cual la divinidad actúe, en ese proceso el amante siente dolor en todas partes y nada lo relajaría más que el volver a estar en vínculo directo con la corriente vital.

San Juan de la Cruz escribe con relación a la purga del alma y la preparación para la acción de Dios a través del místico, él menciona: “Y así, la una noche o purgación será sensitiva, con que se purga el alma según el sentido, acomodándolo al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual, con que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole para la unión de amor con Dios.”⁸⁹

Para Bergson la obra no estará acabada hasta que la divinidad obre por ella y en la persona del místico, así la unión será total, en consecuencia concluyente.

A partir de que la unión es completa, el alma posee una abundancia de vida, un entusiasmo tan basto que lo empuja a realizar las más loables misiones. No es gratuito que los místicos cristianos hayan dedicado mucho de su esfuerzo a fundar conventos o construir sitios donde se pudiera conocer de mejor manera la verdadera religiosidad, no la que por tradición se conoce, sino la que por obra se comprende.

⁸⁹ San Juan de la Cruz, *Noche Oscura*, Ciudad de México, Editorial Santa Teresa, 2018, p. 62.

Cabe señalar que la fuerza, para mantenerse en vigilia y atento a las dificultades materiales, que el místico necesita, la encuentra en Dios, fuente viva de alegría, quien desde la conexión total obra por medio de este.

Ocurre que tras el arrobamiento existe la necesidad de ir a enseñar a la humanidad que algo es posible en la experiencia mística, si bien el mundo percibido es real, también hay otra realidad que en forma única se puede experimentar y que no pertenece a lo sensible ni a lo inteligible sino que es de otra característica. Sin duda, aquí se nota la vocación de apostolado, que no es posible sino por el furor que arroja el encuentro con la divinidad, la sensación de haber fluido en él que es la fuente vital.

A propósito de la relación amorosa que experimenta el místico, Bergson menciona: “Porque el amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama con amor divino a toda la humanidad.”⁹⁰ En este sentido la corriente obra por medio del místico para esparcir la energía desde su fuente.

El amor aquí no es ninguna especie de fraternidad que se pretende construir en ideal, ni deriva de alguna idea, tampoco se encuentra del lado de lo sensible ni de la razón, es un amor que se encuentra en la raíz, en el sustrato por el cual las cosas se han expresado, coincidiendo con el amor de Dios por su obra, de esencia metafísica más que moral. Así este amor impulsa a la humanidad a constituirse en lo que pudiese haber sido, es decir, un ser que en todo momento restituya el esfuerzo creador, por quien lo estático vuelva a su causa dinámica, un amor que direcciona hacia el esfuerzo creador.

Queda saber si el místico puede lograr transmitir el impulso creador y, sobre todo, si logra transformar a la humanidad. Ciertamente es que debe compartir algo de sí, así progresivamente irá desarrollando dicha tarea. Principalmente se encuentra con la misma dificultad con que el impulso vital se enfrentó, y por la cual no se logra tener una humanidad divina, esto es: El humano es una especie animal sometida a leyes que rigen el mundo, con ello a estar anclada al mundo terrestre. De tal forma la

⁹⁰ Bergson Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p.133.

inteligencia le proporciona una manera útil de conseguir su permanencia y darle su alimento, gracias a la fabricación de herramientas.

¿Cómo el humano voltearía su mirada a lo divino si tiene que poner su atención en la tierra? El papel del místico se encuentra justamente ahí, es él quien tiene que comunicar o propagar el impulso creador. Posiblemente esto no será realizable de manera directa sino por un esfuerzo, ya endeble, a un grupo, aunque pequeño, de personas privilegiadas. Los conventos u ordenes religiosas son la posibilidad de generar un mayor número de personas inducidas en el amor, la creación y la acción. Para Bergson “El impulso de amor que les llevaba a elevar a la humanidad hasta Dios y a perfeccionar la creación divina, no podía dar resultado, a sus ojos, más que con ayuda de Dios, de quien eran instrumento.”⁹¹

Como se nota, para lograr que la humanidad no sólo recaiga en su parte terrenal sino que también este de camino al impulso creador, se requiere un esfuerzo indudablemente amoroso. Habrá que ver si la humanidad está en disposición de ejercer dicha libertad y acercarse cada vez más a lo divino. Gran ventaja lleva quien observa que el universo conspira a favor de la humanidad y que por función tiene ser una máquina de hacer dioses.⁹²

⁹¹ *Ibid.*, p.135.

⁹² Jesucristo cita el Salmo 82 en Juan 10:34: «¿No está escrito en su Ley: Yo he dicho que son dioses?» en el salmo se encuentra lo siguiente: «Ustedes serán dioses, serán todos hijos del Altísimo». Por su parte Bergson concluye su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* considerando justamente que el mundo es una máquina de hacer dioses, *Cfr. Ibid.*, p.183.

Hallazgos de la mística en Henri Bergson

De todos los rasgos esenciales del misticismo hay uno que destaca de sobremanera, esto es, la experiencia mística no da como resultado la pérdida de la subjetividad. El místico que tiene contacto con Dios, más bien, enriquece la experiencia ordinaria para hacer descender la corriente vital al mundo.

El místico es alguien que ha decidido embarcarse en la experiencia religiosa, y si lo ha hecho de esa manera, ha sido porque ejerce su libertad.

No se debe confundir libertad con libertad de acción o de decisión. Es importante recordar que Bergson expresa que la libertad emana de cada individuo, como una relación consigo mismo. Por tanto, el individuo, en este caso el místico, realiza hechos que emanan de la profundidad de su ser, en ese sentido su actuar es congruente con su libertad, como una manifestación de su individualidad.

Ahora bien, si el místico ha podido vincularse con la divinidad en el fenómeno del arrobamiento, lo ha hecho a través de su libertad. Nada está escrito, a pesar de haber tenido alguna especie de llamado, bien se pudo rehusar a acercarse a lo divino. ¿Pero es que acaso alguien podría resistirse o rechazarlo? Los relatos mencionan que, una vez que se tiene la experiencia mística, el trabajo siguiente es volver a retornar ese momento.

Santa Teresa de Jesús expresa lo siguiente:

Aquí no hay remedio de resistir, que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay; aunque con pena, y fuerza, resistirse puede casi siempre: acá las más veces ningún remedio hay, sino que, muchas sin prevenir el pensamiento, ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado, y fuerte, que veis, y sentís levantarse esta nube, o esta águila caudalosa, y cogeros con sus alas.⁹³

Las letras de Santa Teresa orientan a pensar que no hay escapatoria, ni forma de resistirse ¿Habría libertad en donde no hay escapatoria? Definitivamente la libertad no se coarta por la experiencia mística, más aún, se dirá que es una reafirmación de la libertad, del deseo y voluntad de querer nuevamente experimentar y padecer el éxtasis que sacude la conciencia humana. Pues algo hay en la unión divina que impulsa a su retorno. Respecto al júbilo presente en el éxtasis, Fray Maseo responde a Fray Santiago de Fallerone a la pregunta de

⁹³ Santa Teresa de Jesús, Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, revisado en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-santa-teresa-de-jesus-tomo-i--0/html/ff0f3114-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_3_.

¿Porqué no cambiar el estado de gozo? diciendo: “cuando en una cosa se halla todo bien no conviene mudar.”⁹⁴

Se debe poner atención a la experiencia mística para atender las características que presenta tal embelesa, con lo cual es menester revisar qué sucede en la experiencia. Bergson menciona que aquello de lo que se puede conocer lo es gracias a la experiencia. “No hay otra fuente de conocimiento que la experiencia.”⁹⁵ Cabe preguntarse cuál es este tipo de relación y si es posible tener alguna experiencia con Dios.

El místico que se deslinda, en la medida de lo posible, de lo material, se ha elevado hasta finalmente llegar a la divinidad, deja a un lado los problemas de antaño en torno a la existencia del alma o de Dios. Es redundante para estos agraciados preguntarse por la existencia de una fuerza superior cuando directamente han podido experimentar su presencia amorosa. Filósofos han abonado a la demostración de Dios mediante pruebas ontológicas que remiten a una concepción casi eidética de la divinidad, por ejemplo, Aristóteles, Platón y San Anselmo. Pero en el caso de Bergson no se admite la existencia de Dios a partir de pruebas ontológicas, puesto que para él no hay otra vía que el método de la intuición. La demostración filosófica clásica será impedida de entender a la divinidad, pues en el ejercicio metafísico de disolución se recae en otras dificultades y no en lo vital del problema. Se antepone o prioriza resolver cuestiones generales sobre el tiempo, sobre la espiritualidad y materialidad para luego abordar el verdadero problema. Los metafísicos intelectuales caen en una “ilusión fundamental” al considerar el conocimiento como definitivo, esto estriba en creer que gracias al razonamiento de ideas abstractas, se puede llegar a la resolución del conocimiento verdadero y riguroso de la realidad, aún sin contemplar la experiencia. Por ejemplo, los racionalistas han pretendido que la razón es la fuerza suficiente para alcanzar un conocimiento de certezas.

¿Por qué Bergson no considera los razonamientos de los filósofos que han intentado conocer a Dios a partir de las cosas circundantes? En este sentido, Canting Placa es claro en su texto “*El problema de Dios en Henri Bergson*” al realizar un estudio en torno a la concepción de Dios en distintos filósofos, y observar que la propuesta de ellos no va en concordancia con la religiosa, ni mucho menos a considerar que Dios interactúa con los

⁹⁴ R. de Legisima, Juan y Gómez Canedo Lino, *Las Florecillas de San Francisco*, México D.F. Librería Parroquial de Clavería. 1993, p. 99.

⁹⁵ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, *op. cit.*, p. 141.

feligreses, de ahí que el Dios de Bergson no esté matizado con las mismas pautas filosóficas que en pensadores como Descartes, Aristóteles, entre otros.⁹⁶

Los místicos han podido experimentar directamente a Dios y Bergson está interesado en indagar sobre su experiencia, porque así se aportaría a la metafísica en el conocimiento de los temas importantes para esta.

Ante todo, es necesario rescatar la búsqueda en este momento de las características de la experiencia mística, cuyo eje se centra en una experiencia singular. En algún punto el místico tuvo vínculo con la realidad última, esta relación fue padecida, sufrida o vivida, es decir, hubo un acercamiento personal. Sin tener conocimiento previo o aún teniéndolo, el místico no se limita a asumir el conocimiento sobre el misterio por relato de algunos otros, ni por el canon de la institución o ritos que él profese, sino que restablece su propia experiencia, en un proceso original por el cual mantendrá contacto con la divinidad. Estos iniciados intentan comunicar su experiencia, sin tener mejor manera para hacerlo que apelar a la participación y vivencia de los destinatarios para que puedan comprender su sentir.⁹⁷

Si se piensa la experiencia en una forma física, poco o nula credibilidad tendría aquel que ha manifestado tener una relación con la divinidad. Sería absurdo convertir a Dios en objeto de una práctica de laboratorio, ya que trasciende a toda experiencia. Tampoco se tiene que rastrear la experimentación divina por medio de los estigmas, esa medición sigue perteneciendo a un marco físico objetivamente registrable. Lo que aquí se presenta es un proceso de orden espiritual, en el cual el espectador es a la vez el sujeto y único asistente de aquella experiencia, pues es exclusiva de cada uno.

En todo caso la experiencia mística debe notarse como un acontecimiento que procede de lo divino, manifestándose a partir de la compartición de su ser y llamando, al iniciado, a unirse con él. Desde luego, adquiere singular importancia la tesis de Zubiri al referirse a esta experiencia como:

El hombre, más que *tener* experiencia de Dios, *es* experiencia de Dios: Él no es un objeto de nuestra visión, sentimiento, deseo o pensamiento, sino la realidad fundamental donde estamos cimentados. Él se revela en cuanto que

⁹⁶ Cfr. Canting Placa, Luis O, *El problema de Dios en Henri Bergson*, Madrid, Universidad Complutense, 2017, p. 319.

⁹⁷ Cfr. Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 1999. p. 289.

se encubre y se encubre en cuanto que se revela, y sólo así, como revelación encubierta o velada, nos invita a la fe.⁹⁸

La experiencia mística permite evidenciar algo que aparentemente había estado escondido. Dios trasciende para estar en la experiencia misma y no más allá de ella. De esta manera tanto la experiencia y fe son inseparables, se dirá que aquel que tiene fe no es porque ha sido reducido a un conjunto de creencias, sino porque las vive en el misterio de la experiencia.

El místico detecta que no hubiera sido posible tener ese éxtasis sin la gracias de lo divino. Santiago Melián en su tesis doctoral expone:

Así, hay momentos en que, aunque parecía agotada nuestra generosidad, la practicamos de un modo que sólo puede proceder de más allá de nosotros mismos; otras veces sucede que nos parecía imposible perdonar, y sin embargo acabamos disculpando al otro. Cuando actuamos de esta forma y con otras concreciones similares, experimentamos el efecto de un poder que nos sobrepasa.⁹⁹

Ocurre que el místico es objeto de un favor especial, seguramente inmerecido, de una gracia que es proveniente de un lugar distinto a él y, sin embargo, una vez en arrobamiento descubre que es Dios manifestándose por medio de este, quien a puesto los dones para su florecimiento.

El iniciado intenta replicar la experiencia, algo ha hecho eco en él, procura hacer extensa la invitación a sus semejantes para recibir las bondades de dicha unión. El camino puede realizarse, aunque no de hecho si al menos de derecho, pero no siendo controlado por el común de los humanos, se verá a esta relación, poco rigurosa y, en efecto, podría decirse que no tiene nada de científica, ya que se aleja del parámetro estandarizado. De ninguna manera pretende ser experiencia resolutive de ningún problema material, el vínculo dirigiría al testigo a un lugar inmejorable, desde donde se experimentaría la fuerza de la corriente vital.

En este punto se podrían sacar algunas características de la experiencia mística, por ejemplo, que es personal, pasajera, gratuita, exigente y convergente, pero a continuación se considera una cualidad en especial, esta es: quien experimenta la relación con la divinidad puede vivir de cerca el impulso creador. Lo destacable de

⁹⁸ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 309.

⁹⁹ Santiago Melián, José M. *La mística como culminación de la religión en Henri Bergson*, Madrid, UNED, 2015, p. 316.

la experiencia mística es sentir actuar al amor y la alegría en su vida. La humanidad queda sorprendida por los actos de todos los místicos, pues tienen una fuerza descomunal, una convicción y seguridad que emana de la fuente viva. Esto es lo que verdaderamente asombra de los místicos: ver el efecto de su experiencia, de su contacto con la divinidad y su libertad superior. Ellos son quienes enseñan que es posible otra forma de vivir, según el principio del amor a la humanidad.

Ética y Mística

Comúnmente se piensa que la ética es una actitud individual aunque dirigida a la sociedad, mientras que a la mística se le toma en un papel sumamente religioso y ceremonial. No se alcanza a ver cómo o de qué manera ambas experiencias puedan vincularse sin mezclarse a la iglesia de por medio. Por un lado, la figura mística que ha adoptado la sociedad pertenece a ciertos estereotipos marcados referidos a los quietistas y los alumbrados, algo así como sujetos que se retrotraen a la contemplación solitaria de la divinidad, lejanos de la sociedad e inigualables por su actividad. En cambio un sujeto ético se le considera a quien sigue las normas y muestra cierta educación ante sus semejantes. Ahora bien, en filosofía se sabe que una persona ética y un ser místico distan mucho del imaginario que se les ha impuesto. Sin embargo, ambas formas de vida buscan el ejercicio de su actividad.

Un ser ético hace lo posible por vivir o llevar a la práctica la coincidencia entre lo que ha reflexionado de la moral y los actos que él ejerce. La sociedad se ve beneficiada pues tiene un individuo con una conducta acorde con su reflexión, en otras palabras, personas con una actitud recta. En el caso del místico, se ocupa en mejorar el vínculo y la conexión con la divinidad, ya que de eso depende su actividad, que los canales de comunicación sean directos.

Martín Velasco en su libro *El fenómeno místico* aporta en el esclarecimiento de la conexión viva entre ética y mística. Resalta de sobremanera la coincidencia con la filosofía bergsoniana, pues expone que tanto la persona mística como el individuo ético, se perfilan a la transformación social y su impacto en ella, es decir, no sólo hacer por hacer, sino hacer con un fin. Velasco menciona: “Frente a este género de vida, el sujeto ético se ve confrontado permanentemente con la necesidad de elegir la forma recta de la vida, de organizar el mundo de acuerdo con esa opción y de

trabajar por instaurar un mundo y una sociedad que se correspondan con su ideal”¹⁰⁰ De tal forma que su acción es una acción social. Semejante descripción hace pero ahora con los místicos, él expresa: “Muchos de ellos... han reunido en sus vidas las dotes de la contemplación y la acción y han librado batallas importantes para defender su visión del cristianismo, extender la fe de la que vivían, desarrollar tareas reformadoras de gran alcance. El recogimiento no ha sido para ellos aislamiento de la sociedad y de sus necesidades, ni desinterés por la extensión del Reino.”¹⁰¹ Cabe recordar que el rasgo característico de los místicos según Bergson no radica en tener contacto con la divinidad, sino en prolongar la energía vital a través de la sociedad mediante acciones de alto efecto.

Si por algo la figura de los éticos y de los místicos es importante en la sociedad es porque la conducen a reformarse, porque no se aíslan en una montaña y se vuelven ajenos a las problemáticas y situaciones más aquejantes de los humanos, en cierta forma son guías de su comunidad, pero para poder serlo antes debieron ejercer muestra de su actitud.

Ahora bien, el camino de los místicos y de los éticos no es por vías separadas, se pueden observar aspectos éticos en la experiencia mística y aspectos místicos de la experiencia ética. La primera relación se evidencia al notar que la vida de los místicos va de acuerdo a las normas de la comunidad según sus tradiciones. Su vida supone el cumplimiento de las normas y de la práctica de las virtudes. Para poder unir el corazón con la divinidad, también es necesario una purificación de espíritu a partir del perfeccionamiento ético. El místico obedece, es manso, bondadoso, moderado, en suma, práctica una vida de virtudes. Ya lo decía Plotino “Pero la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre.”¹⁰² Más aún, un criterio de discernimiento de la autenticidad de la obra mística, es atender las virtudes. La experiencia de Dios no se manifiesta únicamente en el seguimiento de las virtudes, también motiva una vida ética. Por tanto, se nota un doble aspecto, la búsqueda de las virtudes y la conducción normativa y ética de aquel que se le refiere como místico cristiano. “Por eso el último grado de la experiencia mística no saca al

¹⁰⁰ Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico, estudio comparado, op. cit.*, p.458

¹⁰¹ *Idem.*, p.459.

¹⁰² Plotino, *Enéada* II, 9, 15, 40, (Traducción de Jesús Igal), Madrid, Gredos, 1982, p.528.

místico de la sociedad y el mundo en el que vive. Al contrario, se consuma en una transformación del conjunto de la vida: toma la forma de una mística en la vida y de la vida cotidiana.”¹⁰³ comprendido así, ética y mística están plenamente vinculadas. Ahora bien, la segunda relación consiste en identificar los rasgos éticos de la experiencia mística. Ante todo se debe observar que el místico cristiano, busca seguir el amor con que Jesucristo enseñó y predicó en este mundo, trata de tomar al pie de la letra su vida para decir sí a una fuente viva. Dicha adhesión a Jesucristo no parte de una imposición de credo sino del ejercicio de la fe y la misericordia. Aceptar a Dios es aceptar al otro que aunque no tiene cara precisa se sabe que radica en el reconocimiento de la humanidad y su cuidado incondicional. Diversos son los pasajes en los cuales Jesús asegura que cuando se vio por el prójimo se vio por la divinidad.¹⁰⁴ Desde luego, la experiencia mística agrega, suscita y desenvuelve cuestiones éticas, que se dirigen a la relación con el otro. Entrar en el estudio de la teoría de la ética es un campo abundante, posiblemente se pueda entrever que hay una exigencia irrenunciable por hacer y estar en el camino del bien. Seguramente muchas situaciones presten las condiciones necesarias para desviar del camino a la persona ética, pero al menor desvió corrige su actitud y su conducta, vuelve a la senda benefactora, como si se tratase de una voz interna que le comenta lo que debe de hacer sin caer en tentaciones, con la intención de seguir adherido a la demostración de valores morales incondicionales. Así el aspecto moral solicita la apertura al otro que se encuentra, de cierta forma, trascendente al individuo. En un principio el Otro se ancla de manera libre, pero después es cada vez más forzoso, la conciencia lo pide con mayor ímpetu. Escuchar el camino del bien es como escuchar, por momentos, el contacto con Dios, cada vez de manera más necesaria. Velasco resume la relación de la siguiente manera:

Sólo atendiendo a la dimensión ética, social y política de la existencia estará el místico en condiciones de realizar una experiencia mística auténtica. Sólo abriendo su experiencia ética a las dimensiones que la emparentan con la mística liberará el sujeto ético energías que le permitan realizarla con la

¹⁰³ Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico, estudio comparado, op. cit.*, p.461.

¹⁰⁴ «En verdad les digo que, cuando lo hicieron con alguno de los más pequeños de estos mis hermanos, me lo hicieron a mí» Mateo 25:40.

hondura que requiere la condición humana y evitará estrechamientos de su experiencia ética que podrían en peligro su autenticidad¹⁰⁵

No cabe duda que la relación entre mística y ética es más activa, evidente y precisa de lo que pueda llegar a pensarse. Resulta importante vincular la figura de los místicos con la propuesta ética que se espera del mundo secularizado, pues como línea derivada del libro de Bergson *Las dos fuentes de la moral y de la religión* configura nuevos horizontes en el pensamiento. La evolución encontró en los místicos la cúspide del desarrollo humano, ahora se ve que no es un Super Hombre alejado de la polis o de la sociedad, sino alguien interesado en cambiar los aspectos más próximos de la comunidad, hacer descender el flujo vital.

¹⁰⁵ *loc. cit. supra.*

Conclusiones

Este trabajo ha vuelto la mirada a uno de los filósofos más relevantes del siglo pasado que destacó por colocar a la alegría y la creatividad como elementos imprescindibles de toda acción. Henri Bergson desarrolló una propuesta filosófica sumamente fértil. Ya lo decía el propio autor “Actuar como hombre de pensamiento y pensar como hombre de acción”¹⁰⁶. Son las pautas para que el humano tenga un actuar enfocado en lo concreto, en lo práctico y en lo vivo.

Es común notar cómo algunas personas caen en una sola vertiente, es decir, o se dejan llevar por la tendencia cientificista, o miran a la filosofía como la explicación de la última trascendencia. Ciencia y filosofía deben vincularse necesariamente si es que quieren perfeccionarse, más allá de que estas se constituyen a través de métodos distintos. La mecánica ayudaría a la mística tanto como la mística a la mecánica, eso lo dejó ver el filósofo francés en las observaciones finales de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

A gran parte de las teorías que se toman como verdaderas les hace falta vincularse con el sentido práctico de la vida, con el común de la humanidad, así por ejemplo, cuando los filósofos hablan de Dios pierden de vista que edifican una deidad alejada de una experiencia con la humanidad. Lo más próspero, para la filosofía, será bajar las ideas del lugar de donde se han conformado como modelos para hacerlas interactuar en la vida ordinaria y mirar qué tanta injerencia en verdad poseen esas elaboraciones, muchas veces más científicas que filosóficas propiamente.

Cuando el humano decide restituir el movimiento a toda acción, mucho hace por encontrar la verdadera temporalidad con la que las cosas y los hechos tildan su existencia. Así Bergson, tanto en la teoría de la evolución como en el estudio de la moral y de la religión, buscó hacer notar la duración como parte constituyente de toda teoría de la vida. Esa fue, en efecto, su más importante contribución, el haber observado que ahí donde se coloca una idea inmóvil falta aducir o, propiamente, restituir, su temporalidad. Hacer en efecto que el pensamiento confluya en la acción y no en marañas escalofriantes de la razón.

¹⁰⁶ Cfr. Dopazo Gallego, Antonio, *Bergson El inaferrable fantasma de la vida*, Madrid, Bonallettera Alcompas, 2015, p. 26. Extraído de <<Congreso Descartes>>, 1937.

La racionalidad oscurece y nubla la gran gama de colores con las que se perciben las cosas directamente, en este sentido, lo que más conviene es direccionarse a las cosas, y mirar su propia particularidad en cada una de ellas, así se camina en el sendero de la observancia directa, en el ejercicio del encuentro con la vitalidad.

Para seguir con el punto sobre la ciencia y la filosofía, no es ocioso recordar justamente el objeto de estudio de cada una. La ciencia se remite a la espacialidad, a los cuantos, aquello que no cambia de naturaleza,¹⁰⁷ mientras que la filosofía, según Bergson, tiene que dirigir su mirada a lo espiritual, a lo más particular de las cosas, aquello por lo que una cosa es singular. Lo anterior no deriva en anteponer un mundo eidético o esencialista, más bien, el filósofo debe mirar la intersección entre lo espiritual y lo material, así, por ejemplo, en *Materia y Memoria*, el autor francés consolidó su estudio metafísico gracias a recurrir a la relación entre lo material y lo espiritual. De modo que: el estudio de una área del conocimiento no desprestigia a la otra, por el contrario, la fortalece.

La ciencia, en el intento de hacer asequible el conocimiento, generaliza y estatiza su material de estudio. La filosofía, en cambio, debe asegurarse que aquello que toma como objeto cada vez sea más preciso, así que por medio de la intuición intentará tener más exactitud y remitirse a lo interno propiamente, como aquello que cambia por cualidad.

Para lograr identificar las diferencias entre estas dos áreas de estudio, a continuación se presenta este cuadro:

¹⁰⁷ Bergson se titula en 1889 de la Escuela Normal Superior de Francia con un texto que explora el concepto de lugar en la filosofía de Aristóteles, dicha tesis atrajo las miradas de la academia europea, todavía ligada a la filosofía kantiana que bajo el esquema de la estética trascendental diferenciaba entre la forma y la materia del conocimiento, pero que al autor Francés le valía para enlistar los abusos de la metafísica tradicional, a la vez, detectar, señalar y puntualizar el progreso científico, cada día más creciente en todas las ramas del saber. En otras palabras, antes de desarrollar su método filosófico de la intuición, Bergson muestra especial cuidado en conocer cómo opera la ciencia y mencionar sus abusos, de ahí que su propuesta tenga singular maestría pues no sólo resalta el ingenio de su pensamiento sino también la crítica que hace al positivismo. *Cfr.* Bergson, Henri. *El concepto de lugar en Aristóteles*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013, p. 116.

	Ciencia	Filosofía como metafísica.
Método	Análisis Conocimiento mediado, indirecto.	Intuición Captación inmediata de las cosas. Conocimiento directo.
Facultad	Inteligencia Facultad para lidiar con la materia o el espacio.	Intuición Facultad que se encarga del tiempo y el espíritu.
Productos de la facultad, es decir, elemento que arroja.	Entendimiento (Conceptos)	Intuición (disposiciones afectivas)
Trabajo de estudio	Generalizar	Individualizar

Cuando alguien pasa cierto tiempo familiarizándose con la obra de Bergson, se percata que uno de los conceptos¹⁰⁸ más importantes es la intuición, junto con el de duración. Sin embargo, lo que vuelve difícil su comprensión es que intuición significa tres cosas distintas en el autor francés: es el nombre de su método para adentrarse al conocimiento; es también el nombre de la facultad por la cual se tiene concordancia con la duración o temporalidad; y es, finalmente, el resultado de los productos de la facultad que se oponen a los conceptos. De manera general, se tiene que decir que la intuición es la que se encarga del tiempo y del espíritu, aquella que permite captar lo único, singular e irrepetible.

El concepto de intuición tiene una tradición muy arraigada en la filosofía. Existe una concepción platónica, cartesiana, spinozista, kantiana, entre otras, de la intuición. En el caso de Bergson remite a la captación inmediata de lo singular.

La intuición tiene una mirada distinta, ya no se trata de redondear al objeto o dividirlo en tantas partes como sea posible, lo que busca es dirigirse directamente a

¹⁰⁸ No debe olvidarse que Bergson lo que menos quiere es hacer un sistema con su filosofía, si fuese de ese modo, estaría volcándose al enramado científico. Se dice “concepto” prácticamente para identificar cierta precisión metodológica más que sistemática. En definitiva, Bergson no opera con conceptos sino con intuiciones, y lo que constituirá los posteriores años de su trabajo, será la expresión de aquellas intuiciones que en ocasiones son menos pronunciables que los conceptos.

la cosa. El rescate que hizo el autor francés del concepto mencionado, es la posibilidad de expresar una metafísica distinta, concebida ya no como un más allá de las cosas, sino como un más acá, un direccionarse a las cosas y no sobre ellas o alrededor de ellas. La intuición conoce súbitamente, no necesita de otra cosa para lograr penetrar en el objeto y conocer sus movimientos, saber cómo se expresa y que es lo más propio de cada cosa, es decir, sus cualidades.

La metafísica que Bergson propuso es rastreable en su ensayo de 1903 llamado *Introducción a la Metafísica*, en donde planteó llamar al estudio que aborda a la duración real como metafísico y al conocimiento del tiempo espacializado como científico. Desde ese momento, lo que hizo Bergson fue introducirse en el descubrimiento de las peculiaridades del tiempo real, aquel tiempo que se describe en términos de indivisibilidad, multiplicidad cualitativa, heterogeneidad, irreversibilidad y creatividad.¹⁰⁹

Se podría decir que este tipo de metafísica intenta revelar el color de la vida, pues aquello que se estudia se le ve directamente implícito en un movimiento casi sinfónico que expresa el ser de aquella cosa o fenómeno. Ahora bien, nada sería posible sin un método que abone a la relación directa con las cosas, es el momento de la intuición, de aparecer y de brindar una guía bien definida para adentrarse en el ser de las cosas.

A pesar de haber sido instituida la intuición dentro de la metafísica, el método *per se* tuvo poca aceptación y muy posiblemente si no fuera por los estudiantes que se dieron cita a las clases de Bergson, dicho proceder filosófico habría quedado bajo la sombra del positivismo, hegemónico en ese momento.

Ahora bien, la propuesta metodológica que ofrece Bergson, ha sido estudiada en más de una decena de libros, sólo por mencionar algunos: *Bergson* de Édouard Le Roy; *Henri Bergson* de Vladimir Yankelevich; *El Bergsonismo* de Deleuze; *La filosofía de Henri Bergson* de García Morente. Diversos autores han retomado el fértil

¹⁰⁹ A propósito de las características del tiempo puro o duración pura, Gemma Muñoz y Alonso López encuentran 10 aspectos fundamentales para su comprensión, a lo largo de su artículo: *Cfr.* Muñoz Alonso López, G., “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto” *Revista General de Información y Documentación*, 6 (1) , Madrid, 1996.

movimiento del pensamiento de Henri Bergson para hacer mención a una manera muy distinta de afrontar los problemas que a la vista de la mayoría de los filósofos parecen quedarse en un campo conceptual. La importancia de retomar la propuesta bergsoniana radica tanto en hacer una lectura vigente de sus temas más elementales, como en señalar y, a su vez, dirigir la mirada a una filosofía que opta por el movimiento, lo creativo y la singularidad.

A más de un siglo de las primeras publicaciones del autor francés, es posible que ya no sea extraño encontrar textos que hablen de la diferencia entre filosofía y ciencia, pero lo que hizo Bergson en su tiempo fue de suma importancia, ya que brindó mayor precisión al objeto de estudio de la filosofía y delimitó el alcance científico, con ello marcó los límites de incumbencia entre la una y la otra.

Así pues, rebasada la metafísica clásica tanto por demostraciones filosóficas como científicas, no le quedaba más que adquirir un carácter especial con la nueva propuesta bergsoniana.

Si bien el bergsonismo no contempla una visión crítica de la filosofía, como en el caso de Kant que instauro un tribunal de la razón en la *Crítica de la razón pura*¹¹⁰ y ve en la metafísica una suerte de ciencia activa o, por ejemplo, con Aristóteles que incluso define a la filosofía como “ciencia de la verdad”,¹¹¹ sí se observa que la pertinencia de esta propuesta estriba en la aproximación no cientificista de abordar las cosas, esto es, si la filosofía se ha de distinguir por algo es porque no procede a partir de estilizaciones, conceptos, instantáneas o como guste llamarse a esas posiciones intelectuales con las que opera la razón, pues de ello la ciencia se vale para tener a su objeto de estudio completamente asequible. De lo que se trata, entonces, no es de operar bajo moldes previamente establecidos sino de mirar la peculiaridad de cada momento, de reconocer su unicidad y su singularidad.

Bergson empezó por brindar claridad de estudio a la filosofía, de modo que la ética como rama filosófica no se aborda ni matemáticamente ni estáticamente, como con aquellos pensadores que otorgan marcos impositivos, que aunque legales siguen

¹¹⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2010, p. 9.

¹¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 b 20, Madrid, Gredos, 2010. Aristóteles contempla las ciencias teóricas (Filosofía primera, matemáticas y física) y excluye a la actividad práctica, pues esta debe regresar a la filosofía para aclarar sus fundamentos y principios.

manteniendo un carácter fijo y cerrado. La ética bergsoniana adquiere un rasgo sumamente vivo que privilegia las formas abiertas y libres del ser humano.

Desde luego, el aparato psíquico se vuelve sumamente importante, pues la conciencia brinda luz al esclarecimiento de los elementos por los cuales cada momento debe notarse como novedoso. Para sintetizar esto, basta con reparar en que a nuestro pasado se le agrega el momento presente, así a cada instante el humano recibe nueva información, nuevo contenido que hace diferente la interpretación que se haga del tiempo, ya sea en su carácter pretérito, copretérito o futuro.¹¹²

Cabe recalcar que el humano no sólo se rige bajo leyes naturales, sino que con la cultura moldea, de manera libre, su comunidad e interrelación con sus semejantes. De ninguna manera puede ser tratado como un objeto desprovisto de un plan o intencionalidades, ya lo decía Pico della Mirándola: el humano debe de escoger su porvenir y su forma de estar en el mundo.¹¹³

Ahora bien, un fragmento de “*Introducción a la metafísica*” resalta por lo siguiente: “La ciencia y la metafísica se reúnen, pues en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva realizaría la tan apetecida unión de la metafísica y la ciencia. Al mismo tiempo que constituirá la metafísica en ciencia positiva (es decir progresiva e indefinidamente perfectible), llevaría las ciencias positivas a adquirir conciencia de su verdadera significación.”¹¹⁴ Bergson no sorprende al dar valor prácticamente igualitario a estas dos formas de conocimiento, ya que, se percibe un trabajo en conjunto donde metafísica y ciencia se interconectan para hacer mejorar su labor cuando la una, sin perder de vista su estudio, intenta complementarse. Otra observación resalta al momento de considerar el sentido de ciencia positiva que se le otorga a la metafísica, pues no se trata de volver científico algo que de entrada tiene su propia singularidad, sino de lo lograr que cada vez más los estudios metafísicos estén enfocados a brindar mayor precisión a sus investigaciones, pues así como la ciencia tiene su objeto completamente delimitado, la metafísica progresará en la

¹¹² Para repasar esto véase, Bergson Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

¹¹³ Cfr. Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México D.F. UNAM, 2016, p.14.

¹¹⁴ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, México D. F., Porrúa, 2004, p.32.

medida en que trabaje con el contenido correcto de su estudio. Así también se observa que la ciencia ha logrado descubrimientos gracias a las intuiciones que han tenido los científicos, en un intento por dilucidar cómo opera aquello que ya tenían revelado en el espíritu de forma inmediata. De este modo, la instauración de la metafísica como ciencia positiva, es por un asunto de mejoramiento continuo, más que una aproximación de carácter matemático. Como se puede notar, la metafísica presenta, hoy en día, distintos retos en torno al abordaje de nuevos objetos como lo son las obras creadas por inteligencia artificial, por tanto no es un estudio caduco, pues compete al filósofo abonar para que el reconocimiento de las cosas en su estado más puro se haga evidente, en otras palabras, quitar la ilusión de un abordaje casi mecánico que deja de lado lo vital.

Lo más valioso de una metafísica comprendida bajo la corriente bergsoniana es que puede captar el tiempo real, tiempo absoluto o tiempo duración, no hay diferencia entre estas tres definiciones. La intuición presente como método metafísico es el conocimiento directo de la duración y del espíritu, de aquello que no cambia en grado sino de naturaleza.

La pertinencia al retomar la filosofía del autor francés es precisamente apelar a un estudio que se enfoca en conocer la vitalidad de aquello que se experimenta de forma continua, en aspirar a tener algo más que meros símbolos o representaciones para poder coincidir con lo singular de cada fenómeno.

Para poder manipular y aprender lo material, la ciencia recurre a la inteligencia que estatiza los elementos con los que trabaja, es decir los conceptos, para lograr analizar a los objetos; Por su parte la filosofía tiene que seguir el recorrido de lo vivo, adentrarse en el propio movimiento de la cosa y simpatizar con ella, para poder concordar en la comprensión de su unicidad. Cabe recordar que “no hay un conocimiento absoluto a menos que haya la posibilidad de transportarse al interior de aquello que se puede conocer a través de una especie de simpatía.”¹¹⁵

En el interior de una cosa, más todavía de un estado mental, se encuentran elementos suficientes para identificar que hay algo que cambia en cualidad. Este cambio es posible gracias a la duración que se experimenta a cada segundo. Por lo tanto, se

¹¹⁵ Bergson, Henri, *Historia de la idea del tiempo*, Ciudad de México, Paidós, 2017, p. 27.

dice que la experiencia se recorre en el tiempo, de forma indudable nadie piensa en ejecutar una acción si no es a través del tiempo, en otras palabras, actuar es hacer algo que conlleva tiempo, que dura.

La experiencia, por ende, se produce en el tiempo, desde luego no se hace mención al tiempo especializado sino a la duración. Esto es claro para una conciencia inmediata, aquella que toma la experiencia de manera directa, pero no lo es de la misma manera para la inteligencia o la reflexión. La inteligencia no puede tomar como objeto al tiempo puro, pues es algo que se le escurre a la reflexión. Aun cuando lo aparente, la inteligencia no capta el tiempo. Para ejemplificar esto, se recurrirá a dos acciones que el propio filósofo francés utilizó como medio explicativo. Así pues, cuando se intenta representar el tiempo se toma una línea en el espacio, pero ya está dada, no se observa la duración por ningún lado. Podría pensarse, sólo falta retribuir movimiento, entonces es posibles que a un punto móvil se le vea desplazarse en el espacio de la línea, pero cuando el pensamiento intenta captar el movimiento no hace más que tomar la posición de un punto y luego de otro y así sucesivamente, olvidando que obtiene sólo posiciones y no el movimiento. Para utilizar acciones sencillas, basta con imaginar el levantamiento de una mano, se nota que el desplazamiento de un punto inicial hasta lograr mover la mano a la parte final o punto b, fue un acto simple, que no involucra más que la voluntad de la persona que mueve su mano, y que ese acto se percibe como tal en un sólo movimiento, pero lo que intenta hacer la inteligencia es ver o notar los suficientes puntos intermedios como para luego intentar interconectar cada uno de estos, como si se le restituyera movimiento a los puntos inertes por obra de magia. Se puede decir que esa interconexión se suscita gracias a una relación causa y efecto, un punto a1 precede a un punto a2, pero si se es minucioso la línea que se ha trazado en representación del movimiento de la mano se puede dividir en cuantos puntos sean necesarios. No hay simplicidad en ese movimiento, no hay mucho menos una captación del tiempo que dura, el tiempo puro.

En consecuencia, no es posible captar el tiempo con el pensamiento y los símbolos que se ocupan de expresar movimiento son impropios porque remiten a todo menos al aspecto móvil de los actos.

A propósito de esto, el tiempo científico o del que se ocupa la ciencia positiva no es algo que dura, solamente es la operación entre un antes y un después, la suma de una longitud que se saca de una línea recta específica. La ciencia considera aquellos puntos intermedios como simultaneidades. No es de extrañar que Aristóteles haya puesto las bases científicas de la observancia del tiempo en su libro *Física*, pues en esa noción reposa la concepción científica de medición. Cabe recordar que Bergson dedicó su tesis de titulación al concepto de espacio en Aristóteles, de esta forma antes de elaborar una crítica realizó un estudio pertinente del tema que le sirvió para identificar qué elementos constituyen a la ciencia. Sobre todo, evidenció las carencias de todo estudio positivo al señalar que hay algo que se le escapa a conocimiento pues no es posible que capte la duración porque esta se mantiene en continuo cambio.

Lo más que puede la inteligencia es fijar el movimiento, es decir, inmovilizar la acción. En otras palabras, la inteligencia no aprehende la vida interior porque es algo que se actualiza a cada momento, sólo puede trabajar u operar con experiencias conclusas o con lo que ya se hizo.

De lo anterior se puede decir que el presente se reconfigura o cambia a cada instante. En efecto, aquello que se le denomina presente transcurre en el tiempo, pero resalta, de sobremanera, que sea prácticamente una invasión del porvenir. Naturalmente el presente tiende hacia el futuro y es hacia el futuro que va toda esperanza. En cambio la inteligencia debe volver su mirada hacia el pasado, aquello finalizado y sobre lo cual tiene más posibilidad de análisis.

De alguna manera el pensamiento se favorece con términos que demuestran cierta atemporalidad, aquellos que se piensan de forma general y universal. Al contrario está la conciencia inmediata, que capta lo singular, lo que pertenece al desenvolvimiento de tiempo puro.

Lo que conviene destacar es que la duración es la precisión filosófica que Bergson impulsó para que los problemas filosóficos sean resueltos de manera distinta a diferencia de la filosofía clásica. De lo que se trata en la nueva metafísica es de observar la vitalidad del presente, de captar los fenómenos en su interior y conocer lo más singular que una cosa puede comunicar.

¿Cuál es la manera o el camino para poder penetrar en el interior de las cosas mismas, de obtener el conocimiento absoluto? Mediante la intuición se puede lograr dicha proeza. La intuición capta la movilidad de la vida.

Cabe recordar que la intuición es el método de la metafísica y que Bergson consideró dos cosas de manera específica para lograr el acto de la intuición, estas son:

- 1) La intuición conlleva un esfuerzo, se le denomina esfuerzo de intuición: ya que mientras la ciencia se coloca por afuera del objeto, en algo que se le conoce como “conocimiento relativo” al tener un rodeo de la cosa, por su parte el filósofo debe ir directo al objeto, esto es, atribuirle a este una interioridad y estados de alma.
- 2) Simpatizar con el objeto: Los estados por los que pase un objeto se cogerán con tal alegría como si se tratase de una afección mutua.¹¹⁶

Con el empleo de estas dos peticiones, quien intuye se introduce en el movimiento mismo, ya que por medio de ellas la persona, en especial el metafísico, experimenta la cosa de manera directa. Ya no importa desde qué lugar se posicione el investigador para analizar una cosa porque no hará falta tomar postura, ahora el objeto se experimenta de manera completa. Esto es lo que se define como “conocimiento absoluto”: compartición afectiva de los estados del alma.

Para resumir, la duración expresa la vitalidad de las cosas, es decir, los actos simples que se desarrollan en el presente y cambian de manera continua. Ahora bien, es por la intuición que se puede penetrar en el movimiento de las cosas mismas, de evidenciar que un objeto efectivamente tiene estados de alma y que el humano los puede conocer.

Una propuesta filosófica como la bergsoniana no se concluye con la precisión de su metodología, que de entrada ya es demasiado, sino que también desarrolla la ejemplificación o demostración de aquello que tanto se ha señalado, es decir, la duración. La mejor manera de enseñar aquello que tanto se ha mencionado es recurrir, tal cual, a la vida. En *La evolución creadora* Bergson exhibió una documentación considerable de conocimientos científicos que estuvieron orientados al desarrollo de su objeto de estudio, que es la evolución de las especies, de modo

¹¹⁶ La palabra simpatía deriva del griego *syn*, que significa reunión, unión, confluencia, y *pathos* que se traduce como afección, dolencia.

que, por ejemplo, estudió costumbres de las hormigas y abejas, para focalizar sus explicaciones con sustentos incluso hasta etológicos.

De alguna manera lo que había hecho en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y en *Materia y Memoria*, lo hizo después en *La evolución creadora* dilatando a las dimensiones del universo su exploración metafísica. Esto es, la vida interior se presenta como cualidad pura, en duración y libertad. De manera que la personalidad se reconfigura sin cesar y en cada momento, en ella se agrega algo nuevo de lo que estaba antes. No debe perderse de vista que la duración implica la novedad, algo que es completamente inadvertido, que es creación, así pues, la vida interior es una creación continua. Lo que hizo el filósofo francés fue asignar las mismas características a la vida pero esta vez en todas sus formas. De lo cual se deriva que no sólo la conciencia interna dura, sino todo ser que vive manifiesta un registro del tiempo en el que se inscribe.

La vida evoluciona continuamente, no deja de crear, conviene enfocarse en dicho punto, pues resulta ser, quizás, el elemento más importante de su desarrollo, esto es, cada momento se manifiesta de forma inadvertida y siempre innovadora. Se dirá, entonces, que si la vida evoluciona es porque crea.

¿Qué implica la creatividad en la vida? Un movimiento, no aleatorio ni mucho menos caótico, que se expresa de distintas formas, novedosas e ingeniosas, ante las distintas dificultades que la materia le presenta a la energía vital. En este sentido, se distinguen dos elementos subyacentes o, mejor dicho, base: *Élan vital* y la materia.

En la vida hay una fuerza que posibilita la evolución y el desarrollo de los organismos, esa es la fuerza del *Élan vital*, que por supuesto siempre se manifiesta en términos de duración. De alguna manera esto viene a redondear la propuesta bergsoniana porque la duración significa invención, creación y elaboración de lo nuevo.

El aporte evolucionista de Bergson consistió en hacer notar que el universo entero cambia continuamente, esto quiere decir, cada parte experimenta una duración que, además, tiende hacia lo novedoso y hacia su perfeccionamiento. Para nada es finalista la postura del autor francés, pues ante todo le preocupaba el carácter propiamente creador de la duración.

Por supuesto las críticas no pudieron esperar, la vertiente bergsoniana fue en oposición a las explicaciones más elaboradas de su tiempo: la teoría darwinista de las variaciones, el neo-lamarckismo y el evolucionismo spenceriano. A los ojos de Bergson, es decir, según su criterio, las corrientes evolucionistas dejaron a un lado el elemento más importante de la evolución, este es, la creación.

La vida es la continuación de un impulso creador que se ha mantenido con vigencia, desde el principio, y que se ha distribuido en líneas de evolución divergentes, así, los humanos, los animales y los vegetales tienen un origen común, contrario a lo que Aristóteles consideraba como tres grados sucesivos de una misma inclinación.

Desde luego, la física moderna ya superó, en algunos puntos, a la física de Aristóteles, pero el hecho de mencionarla pone en el centro el problema de raíz de la evolución. La dificultad se arraiga en considerar que hay una especie de estadios evolutivos, a manera de momentos que se superponen uno encima del otro. Por el contrario, Bergson propone un estallido que se esparce en varias direcciones y desde las cuales se repartió el impulso primero, el *Élan vital*.

Las especies no se desenvuelven rectilíneamente, tampoco expresan únicamente una evolución por convergencia. Si hay algo que se prioriza en la evolución bergsoniana tendría que ser la divergencia, ya que los movimientos no siempre son en progreso continuo, los hay hacia atrás, incluso en grupos que muestran un aparente estancamiento, no obstante siempre hay un movimiento. Lo que describe la paleontología o la zoología, por ejemplo, es la suma o segmentación de líneas de evolución donde se percibe mayoritariamente rasgos de progreso en una especie, pero que como se ha dicho no significa que haya saltos en el proceso de evolución.

Los rasgos novedosos que se presentan en una especie son sin duda un triunfo de la vida que se sobrepone a la materia y sus dificultades. Las especies que hayan arriesgado más, serán quienes tengan mayor éxito. El caso del humano es particular ya que entre todas las especies que han evolucionado, este es el único capaz de revelar el término y la finalidad de la evolución. En el humano la conciencia se libera y experimenta la sensación de búsqueda de aquel motor que motiva el movimiento universal. Pero, es el propio humano quien continúa indefinidamente el movimiento, no es en sí mismo la corriente vital, es más bien la corriente cargada de

materia, y en su recorrido no hace más que revelarse lo más esencial del impulso creador; libertad, creación, duración.

Para Bergson la idea de encontrar un primer motor, que dé solvencia o justificación del movimiento universal, viene dada por una operación de la inteligencia, esta sólo trabaja con estatizaciones, no acepta laborar con acciones, actos que crean. Es menester imaginar un núcleo u origen desde el cual todos los mundos surgirían, como una diáspora que propicia la repartición de un mismo impulso vital en diversas direcciones. De tal forma que la comprensión de aquello que genera el primer movimiento no recae en una cosa o en una persona, si no en un Dios que se manifiesta y se define mediante aquello inacabado; vida incesante, acción, libertad.

Para 1907 Bergson había escrito una importante suma de textos con contundencia filosófica, sus cátedras en el colegio francés representaban el testimonio y tutoría de una voz más que autorizada de la filosofía de la primera mitad del siglo XX, que exploró con especial simpatía los temas elementales de la historia del pensamiento humano. No obstante, para coronar su invaluable contribución en la metafísica y luego de su participación en la sociedad de las naciones (SDN) el autor francés publicó un libro que vino a ser una de las notas finales de su pensamiento sinfónico. *Las dos fuentes de la moral y de la religión* fue el fruto de más de 20 años de trabajo, en donde abrió una vertiente de elucubraciones que constituyen y revelan la esencia del impulso vital: la moral y la religión. Ya en *La evolución creadora* habló sobre el movimiento vital que atraviesa la materia, fue necesario tematizar también el propósito moral y el amor a la humanidad.

Se puede pensar que *Las dos fuentes de la moral y de la religión* es la continuación de *La Evolución creadora*, pruebas no hacen falta, sin embargo, parece ser un apartado que el propio Bergson destapó para dar mayor precisión a su filosofía, y a todo el sentido de la evolución.

Se debe tener en cuenta que la evolución desemboca, en el caso de los vertebrados con mayor exactitud en el humano, en un carácter social. La obligación moral viene a brindar una estabilidad a la sociedad, mucho tiene que ver con la propia presión social que hace todo lo posible por mantener un orden. La manera de confeccionar

una estructura sólida dentro de lo social es mediante un sistema de hábitos que atienden a las necesidades de la comunidad, en su mayoría hábitos de obediencia.

Los imperativos categóricos hijos del deber se muestran como un abandono de las libertades humanas, propiciando el sonambulismo y la no apreciación de la voluntad, pues basta observar que detrás de una obligación moral se encuentra una exigencia social.

La moral cerrada, antes descrita, comparte grada con otra moral posible, la abierta, esta última se extiende según las dimensiones humanas de modo liberador y creador. A lo largo de la historia se pueden encontrar ejemplos de personajes ilustres, humanos excepcionales que modifican por entero la vida en sociedad. De cierta forma, estos humanos heroicos son reformadores de una vida nueva, que excede los acuerdos bien amarrados de la moral cerrada, moral que aprisiona pero al fin de cuentas de gran utilidad. Estas personas no hacen más que despertar un entusiasmo entre la comunidad, digno de lograr las más grandes hazañas sociales. El caso de Sócrates es singular pues viene a dotar a la sociedad ateniense de una nueva forma de examinar los actos humanos, al separar del estudio de la naturaleza las acciones civiles y volcar la observación hacia el interior. Desde luego, despertó la admiración y el seguimiento de un número considerable de jóvenes atenienses que buscaban extender la justicia y el respeto al prójimo, también a sí mismos.

En el caso de la religión nuevamente se observa una dicotomía, lo cerrado y lo abierto, sólo que ahora se habla de religión estática y religión dinámica, mito por un lado y misticismo por el otro.

Bergson encuentra que la religión estática tiene un papel semejante al de la moral cerrada, es decir, preservar el orden en la sociedad. La inteligencia presenta, ella misma, un problema para la humanidad pues puede auto sabotearse, esto constituye un peligro. El acto reaccionario es crear una función fabulatoria que dote al humano de suficientes calmantes para impedir el sufrimiento, regularmente observable en la invención de prácticas míticas destinadas a someter las fuerzas naturales a la voluntad humana.

El retorno de lo humano a la corriente evolutiva fue celebrado por Bergson, ya que encontró en el místico aquel ser superdotado que reactiva la religión dinámica y que,

además, es capaz de movilizar al mundo entero. La relación que tiene el místico con Dios es directa, más aún, se deja poseer por la divinidad y desde ese momento jamás nada vuelve a ser igual.

Ni la moral abierta ni la religión dinámica proceden a partir de dogmas. El amor se convierte esencialmente en el motor que impulsa los gestos más extraordinarios que se hayan visto.

El estudio bergsoniano sobre el fenómeno o la experiencia mística tiene poco de dogmático, más bien, intenta hacer un desglose de los momentos por los cuales el humano logra vincularse con Dios, tan sólo para encontrar, enseguida, que es por medio del místico que la corriente vital se deja expresar y comienza a transformar el mundo. En este punto, el misticismo viene a ser la prolongación de la evolución creadora.

La figura del místico es sumamente importante ya que franquea las barreras de la materialidad, rompe de algún modo con los esfuerzos humanos y adquiere una energía que no se puede explicar más que de procedencia divina. Por tanto, las acciones que el místico emprenda serán creación, acción y amor. Su papel no sólo acaba en la transformación, que de hecho ya es más que suficiente, sino que intentarán llevar la experiencia divina al resto de la humanidad. En suma, el místico despierta un eco tan amplio que restaura el equilibrio moral y el gusto por la acción. Es muy posible que la mayor aportación del misticismo completo vaya enfocada a manifestar que Dios es amor y a la vez objeto de amor, que el amor divino no es algo de Dios sino Dios mismo.

Bergson no sólo brindó una crítica clara al positivismo, sino que rompió la barrera que aleja a la alegría y al amor de un desarrollo creador y ético. Lo que se lee en cada trazo de cualquier texto bergsoniano no es únicamente un fragmento de su sinfónica obra filosófica, sino la manifestación ardiente de cómo vivir la vida. Jamás introdujo una receta o un manual, pero sin decirlo lo dejó escrito, vive tu vida con tal alegría que en ella descubras las particularidades más novedosas y creativas que la habitan.

La ética bergsoniana apunta directamente hacia el porvenir de la humanidad, que depende enteramente de la especie humana, y hace una llamada al esfuerzo necesario

para realizar un cambio en la vida, pues al final no sólo se trata de existir, sino de asumir la libertad, la creatividad y el amor que se impregna en cada acto humano.

El desarrollo de la obra y de la filosofía bergsoniana que se llevó a cabo en este trabajo, quiere ser más que un mero desenvolvimiento conceptual o esquemático, poco valdrá si se le mira como un esfuerzo intelectual. Lo peor que se puede hacer para honrar a una filosofía tan fértil como la de Bergson es dejar estas enseñanzas en papel y no ser más que un mero trámite de certificación. Es indiscutible que tras diversas guerras, choques raciales, batallas comerciales y luchas por recursos naturales, el mundo parece estar en decadencia, ciertamente desde tiempos antiquísimos se ha observado una tendencia irracional que enseña el poco criterio humanitario. El humano no siempre opera de forma “inteligente” y la empatía en muchas ocasiones se transforma en antipatía. Ante la circunstancia actual cabe preguntarse ¿qué puedo hacer para ser un mejor ciudadano? Siempre hay una esperanza.

Así como diariamente se transmite contenido basura en la televisión, también hay personas que impulsan y transforman su entorno empezando por su persona. La filosofía de Bergson es entonces una propuesta que esclarece el flujo novedoso, creativo y único de la vida, para luego motivar al cambio a partir de la alegría.

Ahora bien, todos los objetivos se cumplieron a cabalidad, en especial el general, pues se pudo detectar la presencia de elementos importantes para extraer de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* un planteamiento ético de la filosofía bergsoniana. ¿Cómo se logró? Mediante el desarrollo de una serie de conceptos esenciales que permiten distinguir la peculiaridad del bergsonismo, tales como intuición, duración, imagen, libertad. Luego se trazó el camino que llevó a Bergson a la consecución de su propuesta ética partiendo primeramente de la pertinencia de estudios entre filosofía y ciencia, para mostrar que en las explicaciones evolutivas no se había contemplado el aspecto vital. De cierta forma se puede observar que desde *La evolución creadora* se plantea la necesidad de desembocar el despliegue del espíritu en actitudes y comportamientos éticos.

La exploración del texto *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, sirvió en dos sentidos, verificar que efectivamente se pueden extraer elementos suficientes para

conformar una propuesta ética e identificar cómo se aplica esta en las sociedades occidentales.

Este trabajo ha podido mostrar las relaciones que subyacen a las principales narraciones morales, y ver en su ejecución el valor que otorgan a la comunidad para poder sustentarse de manera colectiva y en salvaguardia de la sociedad.

Es evidente que las sociedades piden a los individuos ceñirse bajo una serie de normas pautadas para lograr mantener el equilibrio. Sin embargo el bergsonismo señala que no es la única forma, ni manera de pensar lo ético. Esa otra posibilidad se destaca como una actitud abierta al cambio, a la acción y, principalmente, al amor.

Para finalizar, es importante mencionar que este trabajo pudo comprobar la hipótesis planteada al comienzo de este trabajo. En efecto *Las dos fuentes de la moral y de la religión* es un texto que brinda las bases para sustentar una propuesta teórica del autor francés, pero que no reposa exclusivamente en este libro, es decir, no se puede comprender con totalidad el planteamiento ético de Bergson si no se revisan también sus otros textos. Es necesario tomar en conjunto la obra del filósofo.

El atributo principal de este escrito se presentó en el capítulo cuatro, pues se entrelaza la mística y la ética, desde una perspectiva bergsoniana, como actividades que tienen un vínculo muy cercano. Si bien es cierto que hay artículos que muestran hondamente el estudio místico de Bergson o, incluso, en el caso de Santiago Melián que toma al misticismo como la culminación de la religión en el autor francés, lo que esos textos no evidencian es de qué manera la ética es actitud y acción mística y viceversa.

La filosofía bergsoniana está viva y reclama atención, pues demuestra que ahí donde se ven concreciones en realidad hay amor-libertad.

Bibliografía

Bibliografía principal

- Bergson, Henri, *El concepto de lugar en Aristóteles*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013
- _____, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- _____, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- _____, *Historia de la idea del tiempo*, Paidós, México, 2017.
- _____, *Introducción a la metafísica*, México D.F., Porrúa, 2004.
- _____, *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2012.
- _____, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- _____, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 2017.
- _____, *Lucrecio*, Montevideo, Feria del libro Montevideo, 1948.
- _____, *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

Bibliografía complementaria

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2010.
- Aristóteles, *Política*. Madrid, Gredos, 2020.
- Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*, México Distrito Federal, Fondo de Cultura Económica, 1968
- Canting Placa, Luis O, *El problema de Dios en Henri Bergson*, Madrid, Universidad Complutense, 2017
- Castro Sánchez, Secundino, *La mística de Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial Fonte, 2017
- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Buenos Aires, Cactus, 2017
- Dopazo Gallego, Antonio, *El inaferrable fantasma de la vida*, España, Bonallettera Alcompas, 2015.
- Heráclito, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, 1977
- Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1974.
- Jankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2010.
- Le Roy, Edouard, *Bergson*, Barcelona, Labor, 1932.
- Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México D.F. UNAM, 2016.
- Plotino, Enéada II, 9, 15, 40, (Traducción de Jesús Igal), Madrid, Gredos, 1982
- Quintanilla, Luis, *Bergsonismo y política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1953.
- R. de Legisima, Juan y Gómez Canedo Lino, *Las Florecillas de San Francisco*, México D.F. Librería Parroquial de Clavería, 1993.
- San Juan de la Cruz, *Noche Oscura*, Ciudad de México, Editorial Santa Teresa, 2018.
- Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1967
- Santiago Melián, José M. *La mística como culminación de la religión en Henri Bergson*, Madrid, UNED, 2015.
- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984

Hemerografía

- García Magaz, I., “Mística y vitalismo espiritual”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), Madrid, 2020, pp. 235-245.
- Muñoz Alonso López, G., “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto.” *Revista General de Información y Documentación*, 6(1), Madrid, 1996, pp. 291-311.

Páginas de internet

- Heidegger, *El ser y el tiempo*, en su versión electrónica por Escuela de filosofía universidad ARCIS. pág. 28, encontrado en:
<http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf> vista el 25 de diciembre de 2022 a las 17:39.
- Santa Teresa de Jesús, Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, revisado en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <https://www.cervantesvirtual.com/obra->

visor/obras-de-santa-teresa-de-jesus-tomo-i--0/html/ff0f3114-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_3_ vista el 6 de enero de 2023 a las 4:45.