

# ANTROPOLOGIA BERGSONIANA

*Por Mario Moro.*

## LINEAMIENTOS PARA UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA BERGSONIANA

### *Introducción*

En una época del desarrollo del pensamiento filosófico como la actual, en que el interés por la antropología filosófica adquiere siempre mayores proporciones, se puede preguntar si la filosofía no sólo cree que ha conquistado un nuevo terreno de investigación, o a lo menos nuevas y originales modalidades de interpretación de su eterno problema la existencia, sino que ella misma en su totalidad se reconoce como revestida de una nueva fisonomía: es decir, si la filosofía se apropia de una manera definitiva la nota específica de antropológica. De hecho algunos ensayos modernos, más que desarrollar una antropología filosófica, pretenden fijar los lineamientos de una filosofía antropológica; y **no es posible** desconocer en esto un aspecto luminoso de verdad. La filosofía es esencialmente una filosofía de la persona, de la vida y de sus problemas consubstanciales, como son la temporalidad, el dolor y la muerte.

Sin embargo, la experiencia filosófica moderna nos enseña una norma prudencial: la multiplicidad, que es la característica del ser, lo es también del saber. A pesar de que las distintas esferas del saber tengan aspectos comunes, entre los cuales naturalmente tienen indiscutible primacía la que ellos sean aspectos del saber humano, no parece posible reducirlos a único saber que suprima o reste importancia a las fronteras científicas. Y esto no se dice sólo teniendo presente el significado utilitario de la división del saber en diversas ciencias. Es hasta conforme al sentido común pensar que “un saber enciclopédico” no es un saber “uno”.

Múltiples elementos, entre los cuales son de primaria importancia para la diferenciación de las distintas áreas del saber el objeto o asunto y el método de investigación, autorizan una relativa autonomía de las diversas esferas de la ciencia y de la filosofía.

Tratándose, sin embargo, de la filosofía, hay que reconocerle un puesto privilegiado. Su propósito de dar una interpretación radical y general de la realidad le da un puesto singular frente a las demás ciencias, y una configuración propia de distinción. Es decir: la filosofía jamás abstrae o prescinde totalmente de los elementos que le son implícitos. Ella no consta de los elementos explícitos solamente, que están a la filosofía, como el esqueleto al cuerpo o si se quiere como el cuerpo al espíritu. Y es cabalmente intuyendo el espíritu de una filosofía, que podemos captar su valor, su significado.

Aquí podemos reconocer que la filosofía puede tener fisonomías unitarias, de una unidad comparable a la que el alma da al cuerpo. Y que es posible hablar de filosofías antropológicas. He aquí por qué nos proponemos hablar de la antropología filosófica de Bergson. Si bien Henry Bergson no ha escrito expreso un tratado de antropología filosófica, su filosofía es de hecho antropológica. Y debemos reconocer que no lo es sólo en una forma implícita; tantas son las páginas que dedicó a los argumentos antropológicos, que podemos decir, con plena seguridad de estar en lo cierto, que su filosofía es eminentemente antropológica.

Otro problema se asoma y exige una respuesta: ¿Cómo debemos concebir una antropología filosófica? ¿No depende de esto la posibilidad de considerar como antropológica una particular filosofía, sin caer en el extremo de confundir toda filosofía con la antropología?

Divinum est definire. El filósofo experimenta una angustia profunda, inhibidora cuando se le obliga definir. La experiencia que nos ofrece la historia de la filosofía nos dice claramente que toda definición es ante todo un grave compromiso. No acaba uno de pronunciar su definición, que ya siente la necesidad de modificar lo dicho. El profesor de filosofía cada año siente la necesidad de dar una nueva definición de filosofía, que contenga una nueva faceta, un nuevo detalle. Pero prescindiendo de la dificultad que hay en definir, podemos legítimamente preguntarnos sobre la utilidad de ello. ¿Es útil definir la antropología filosófica, cuando nosotros concedemos el título de “antropologías filosóficas” a sis-

temas filosóficos a los cuales no podemos aplicar nuestra definición? ¿No parece una incoherencia interna concebir una antropología filosófica como un saber constituido y fundado sobre los postulados del realismo metafísico y después tratar de antropologías idealistas, positivistas, fenomenistas, etc.? Es evidente que una definición que tenga exigencias teóricas, que pretenda contener la solución del problema antropológico según los cánones de un particular sistema filosófico, excluye naturalmente las demás concepciones históricas de la antropología.

Pero el filósofo no puede renunciar a la exigencia crítica. El eclecticismo es la muerte de la filosofía. De manera que es necesario, al abordar un estudio histórico, dejar el campo abierto también a opiniones que no concuerdan con las propias.

Con este espíritu me he acercado al grande filósofo H. Bergson, con el propósito de estudiar su antropología filosófica, sin la pretensión de encontrar en sus obras la antropología filosófica de los existencialistas o de la filosofía perenne. *Sin embargo, puedo afirmar que he encontrado en las obras de Bergson los puntos fundamentales de una antropología, que se mueve en el ambiente del espiritualismo realista.*

Partiendo de la interioridad de sí mismo, Bergson quiere ponerse en contacto con la interioridad de todas las cosas, dejando a un lado, como bagaje inútil o a lo menos engorroso, todo lo que detiene en la superficie, en la costra de las cosas. Sólo después de haber experimentado el extático gozo producido por la íntima unión de su interioridad con la interioridad del cosmos, pasa al análisis de lo exterior.

He aquí porque, a pesar de la profunda simpatía que sentía por la realidad y por la investigación de orden técnico, no podía dar su consentimiento al empirismo filosófico. En su juventud, había sentido profunda admiración por Herbert Spencer, en el cual había admirado una excepcional habilidad en describir las características particulares de las cosas, y había soñado con la posibilidad de dar una explicación radical del cosmos y de la vida desde un punto de vista mecanicista. Tenía un dominio poco común de la matemática, ya que a los 18 años (en 1877) podía gloriarse de haber resuelto por sí solo un famoso problema ya resuelto por Pascal, y una excelente predisposición para las ciencias. Sin embargo, su espíritu disciplinado para la búsqueda de la verdad, que debe encontrarse a través de un íntimo contacto con la rea-

lidad, lo llevó a abandonar, en la Escuela Normal, la geometría por la filosofía. Porque, mientras se esforzaba por someter los hechos a sus propios prejuicios mecanicistas, se convencía siempre más de que sus esfuerzos eran mal encauzados. A pesar de haber criticado el realismo tradicional, Bergson se pronunció en favor de él. Al padre Gorce, el 16 de agosto de 1935, escribía: “Entre idealismo y realismo, si se debe elegir entre estos dos ismos, yo no dudo un instante: al realismo, y al realismo más radical, asocio el conjunto de mis ideas. Nunca he podido considerar el conocimiento como una construcción; y esto porque, aun antes de las reflexiones sobre el tiempo, que constituyen mi punto de salida, había rechazado a Kant, o mejor, había decidido no pararme en Kant, aunque en aquellos tiempos la crítica de la razón pura le inspirara un respeto casi religioso”.

Habiendo analizado a la luz de “los *primeros principios*” de H. Spencer algunas proposiciones mecánicas, Bergson llegó a su idea original de tiempo, que le llevó a abandonar definitivamente el empirismo spenceriano. Comprendió que la noción de tiempo de la filosofía mecanicista es deforme, incapaz de representar el verdadero movimiento, ni la auténtica duración, como la experimentamos en nuestra conciencia. El tiempo homogéneo de la física se materializa como el espacio: “el tiempo, concebido bajo la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es sino el fantasma del espacio obsesionando la conciencia reflexiva”<sup>1</sup>.

La primera manera de conocer es para Bergson la de la ciencia, la segunda es propia de la conciencia. Así que el hombre conoce desde dentro el movimiento no cuando ve algo que se mueve, sino cuando él tiene conciencia de moverse y de haber provocado el mismo movimiento. Entonces tiene “conocimiento absoluto” del movimiento. Así el hombre que estudia científicamente la vida ve órganos, aparatos, funciones, movimientos. La conciencia nos presenta la vida como un todo infinitamente sencillo, un impulso.

Cada representación, imagen o concepto nos revela el objeto relativamente, en su exterioridad y parcialmente; así como una serie de fotografías de un hombre, que no nos da a conocer su vida íntima. Sólo conociendo esta vida de antemano, las fotografías tienen valor verdadero. Sólo conociendo una poesía en su conjunto, se puede dar sentido propio a cada palabra. El montón de pala-

<sup>1</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 185.

bras acumuladas indiferentemente no daría a conocer la poesía que ellas pueden formar. Así que lo absoluto puede ser conocido en su interioridad sólo por la intuición. Intuición que supone adherencia constante con la vida, “visión del espíritu a través del espíritu”, sin intermediarios, conciencia inmediata, contacto y coincidencia. Con esto Bergson quiere evitar la exaltación de la inteligencia humana hecha por el idealismo panteísta hegeliano, sin negarle, como hizo Kant, el poder de conocer la *cosa en sí*, o reducirla a simple constatación y enumeración de hechos y relaciones, a la manera empirista y fenomenista. Bergson encuentra en la intuición el contacto con la realidad, con la *cosa en sí*, y a la vez la limitación de la inteligencia que no crea sino que encuentra su objeto que la trasciende. La intuición concilia entre sí los conceptos y los explica, estableciendo una total adecuación entre ellos y la realidad: por la intuición los conceptos pierden su valor fragmentario e inerte y recobran la íntima movilidad de la realidad palpitante. En esto Bergson se acerca a la dialéctica hegeliana cuando dice que los conceptos pueden ser como los opuestos que deben sintetizarse en el acto de la intuición para captar la realidad en continuo devenir.

No se crea que la renuncia al razonamiento y a la conceptualización signifique para la intuición una reducción de actividad psíquica. Al contrario, la intuición exige de la inteligencia el máximo esfuerzo y desinterés. El concepto y el interés son las condiciones ordinarias de nuestra vida. La filosofía nos impone que trascendamos las condiciones humanas ordinarias, superando el simbolismo de las relaciones y de las cosas, que son creaciones de nuestra mente, para captar la realidad en su inefable riqueza y complejidad. Y la primera realidad intuita es la propia personalidad, frente a la multiplicidad de las cosas.

Podemos, pues, afirmar que la intuición es el contacto de un yo personal con una realidad transubjetiva, permanente y dotada de una propia subsistencia. La intuición es, pues, el conocimiento que hace posible la ciencia metafísica que para Bergson debe colocarse entre el idealismo y el realismo empirista.

### *La Antropología bergsoniana*

La antropología filosófica bergsoniana debe colocarse en el marco del evolucionismo espiritualístico europeo, y tiene como

instrumento de investigación y campo de exploración la conciencia. Bergson no descuida, sin embargo, la observación de la ciencia, como han hecho varios espiritualistas que opusieron los datos de la conciencia a los de la ciencia.

Toda su filosofía parte del concepto de duración real, y paralelo a este concepto se desarrolla el concepto de la vida. El ser viviente participa a la duración por medio de la conciencia. La vida es duración verdadera y real, y es particularmente actividad consciente que se manifiesta como invención creadora. Los hechos de la paleontología que prueban la existencia de la evolución en el desarrollo de las series son ampliamente aprovechados por Bergson en su obra *La Evolución Creadora*. Así como son indiscutibles los hechos, es innegable una dependencia evolutiva de muchos seres, de manera que es necesario admitir o un pensamiento creador que dirige, o un plan de organización vital inmanente en la misma naturaleza o en algún elemento desconocido de la misma vida. Así que la vida puede considerarse como un flujo que va proyectándose, dividiéndose y subdividiéndose en los distintos seres, manifestando siempre su poder y riqueza de recursos. La evolución biológica conserva las características de la actividad de la conciencia, que revela en la duración real nuestro yo. Por esto la teoría evolucionista debe independizarse tanto del mecanicismo, que pretende explicar la vida con las simples fuerzas físico-químicas, como también del finalismo, según el cual el impulso vital va realizando un plan fijado de antemano. Ambos sistemas son para nosotros errores de perspectiva. Es que el hombre, para Bergson, no es de hecho el *homo sapiens*, sino el *homo faber*, y como tal se manifiesta en su actividad intelectual. Los mismos conceptos que nos formamos tienen valor práctico, y son productos de la inteligencia en vista de la acción. Nacemos obreros y nuestros conceptos fijan el plan de nuestra actividad. Nacemos geómetras y para realizar nuestro programa debemos tratar la realidad como divisible en partes, que puedan ser coordinadas según necesidad matemática. Y esto explica la doble perspectiva del mecanicismo y del finalismo, que nuestra inteligencia atribuye a la vida. Pero el pensamiento es creatura de la vida, y por lo tanto, no la puede abarcar en su integridad: la vida lo produce en circunstancias particulares, y sujeto a las mismas, para que actúa sobre cosas particulares. Así que, como la parte no puede abarcar el todo, el pensamiento no puede contener la vida. Para comprender la vida es necesario vivirla, sumergirse en su curso con la intuición. Y la

vida intuitiva manifiesta una asombrosa unidad; se revela como un único impulso vital que crea la innumerable multiplicidad de seres. Ni se debe pensar que la trayectoria de dicho impulso siga un único curso, como si pudiera ser representado por una sola línea. No. Produce simultáneamente muchos seres, en los cuales es posible ver la diversidad de dirección y de recursos. La unidad de impulso inicial es palpable en las analogías, que hay en los distintos seres. No hay una sola propiedad de las plantas, que no haya sido encontrada de alguna manera en alguna especie de animales. Luego es lógico suponer que la vida vegetativa y la vida animal tengan una fuente común. Lo mismo sucede para el hombre y el animal.

No hay tanta separación entre inteligencia e instinto que no se pueda ver en la conducta humana residuos del instinto, como no hay instinto que no manifieste cierta inteligencia implícita. También el instinto y la inteligencia tienen por lo tanto una fuente común. Todos los grados de vida provienen, pues, de un impulso vital único, que se proyecta espontáneamente en múltiples direcciones. Todos los seres conservan en diverso grado las huellas de la comunidad de origen y constituyen así la armonía del universo. Si el impulso vital no encontrara obstáculos, su creación sería de una armonía asombrosa y de una riqueza y vitalidad inefables. De hecho los seres coartan el impulso y buscan de desviarle en función utilitaria propia. Bergson compara el impulso a un viento impetuoso que precipita sobre una ciudad: naturalmente debe encauzarse según las distintas calles. Así el impulso vital sigue el cauce ya marcado por las distintas especies y aparentemente pierde su unidad. Sin embargo, la intuición suprime las divisiones y distinciones para descubrir la unidad en la multiplicidad.

El estudio científico nos presenta diversas etapas de la evolución de los seres, que son como rupturas, momentos estáticos del devenir, que la intuición interpreta en su verdadera naturaleza. Pues bien, la biología moderna permitiría, según Bergson, fijar etapas básicas para intuir el proceso evolutivo del hombre. Las observaciones han probado que la vida no se ha desarrollado siguiendo una trayectoria lineal. El impulso vital no ha tomado exclusivamente la dirección hacia la inteligencia, pasando a través de distintos grados escalonados, como sería la vida vegetativa, sensibilidad, y el instinto. Al contrario, las plantas, los animales y el hombre son frutos del impulso según tres direcciones divergentes. Por esto, dichos seres manifiestan diversidad de naturaleza no sólo según una graduatoria de subordinación. La unidad de

origen explica que en el hombre se encuentran elementos propios de la vida vegetativa y sensitiva sin necesidad de recurrir a una evolución del animal hacia el hombre, del instinto hacia la inteligencia. Bergson encuentra una confirmación de su tesis en que la vida vegetativa y sensitiva del hombre no son una repetición de la vida de la planta y del animal. Los animales, en efecto, dependen de las plantas, en su alimentación: se alimentan de sustancias orgánicas ya elaboradas por las plantas; el hombre depende tanto del animal como de las plantas. La divergencia brilla también entre inteligencia e instinto. El conocimiento intelectual se especifica por la reflexión y la conciencia, mientras el conocimiento instintivo es inconsciente. La inteligencia descubre relaciones y las analiza; el instinto, al contrario, vive de impulso ciego. Pero ambos están en función de la acción: la inteligencia construye sus instrumentos, entre los cuales los más importantes son los conceptos y las palabras, que rompen la unidad espiritual así como los cuerpos son la ruptura del mundo material. Así que la inteligencia, para obrar se concentra en lo discontinuo, en lo inerte, oponiéndose a la duración pura y a la vida. La inteligencia se caracteriza por una natural incompreensión de la vida; mientras el instinto es ciego servidor de la misma, vive el impulso sin interrumpirlo. He aquí por qué el instinto goza de infalibilidad, mientras la inteligencia, al oponerse al impulso vital, se siente abandonada, expuesta al fracaso. “Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que no hallará nunca. Sólo el instinto las hallará; pero él no las buscará nunca”<sup>2</sup>.

Esta inferioridad de la inteligencia frente al instinto constituye una de las tesis fundamentales de la antropología filosófica de Bergson.

Representa la posición de lucha en contra del racionalismo, tanto de tipo cartesiano como kantiano. Bergson lucha con igual decisión contra el cientismo mecanicista y positivista y contra el intelectualismo que pretende establecer una perfecta adecuación entre los conceptos y la realidad. Pero sería injusto condenar a Bergson de irracionalismo. Su anti-intelectualismo de tipo pascaliano, no excluye la razón: antes bien, a pesar de muchas frases paradójicas, muy conformes al estilo de Blas Pascal, amigo de emplear frases metafóricas con apariencia de quererlas interpretar en sentido propio y formal, la intuición bergsoniana no se opone

---

<sup>2</sup> Henri Bergson, *La evolución creadora*, p. 164.

a toda clase de intelectualismo. Se ve claramente, según Bergson, que la inteligencia puede desviarse y degenerar. Pero a la superioridad del hombre sobre el animal corresponde necesariamente la primacía de la inteligencia sobre el instinto.

### *Materia y Espíritu*

La divergencia en la corriente del impulso plantea el problema del cuerpo y de la materia. Inteligencia y materia son productos del mismo impulso vital: surgen de la conciencia. Pero la materia está dotada de propiedades geométricas y físicas muy distintas de las cualidades vitales, propias del impulso creador. ¿Cómo se explica esta oposición, sino afirmando que la materia es la interrupción del espíritu, el cuerpo es la ruptura en marcos espaciales y temporales de la conciencia?

He aquí una tesis de la antropología bergsoniana, que ha sorprendido a filósofos y a hombres de ciencia. La inversión del movimiento crea la inercia como la quietud, interrumpiendo el movimiento, fija las dimensiones espaciales del recorrido y hace posibles las medidas del tiempo. La ruptura del impulso, es una inversión, es una negación, como la quietud niega el movimiento, la conciencia, se materializa, se hace cuerpo siempre que se detiene en una fase estática. La materialidad, la espacialidad no son pues realidades positivas, sino la interrupción y la inversión de la conciencia universal. Los que conciben el cuerpo como algo positivo, como lo es la conciencia, son víctimas de espejismo: atribuyen a la negación el poder que es propio de la afirmación. La materia es la realidad que se deshace, como la vida es la realidad que se hace. El impulso es una fuerza que resiste a la inercia de la gravedad, que se opone a la muerte, como si tuviera que sostener con un supremo esfuerzo las cosas que caen. La vida por lo tanto es por naturaleza opuesta a la materia, y se autentica en el espíritu, que es conciencia y libertad o exigencia de creación. Por esto el hombre ocupa un puesto de excepción en la evolución. En él, el espíritu ha triunfado como conciencia y ha encauzado la materia hacia la acción; como libertad pone en lucha la necesidad contra la necesidad, para libertarse a sí misma y realizarse como pura espontaneidad. En el hombre el espíritu ha alcanzado una altura tal que le permite extender enormemente la línea del propio horizonte. Aunque los horizontes se habrían perdido en lo infinito si la conciencia se hubiera manifestado en el hombre como intui-

ción, habiéndose manifestado en general como inteligencia, ha alcanzado el grado de vitalidad más próximo al perfecto.

La conciencia no pertenece exclusivamente al hombre”. En rigor, escribe Bergson, todo lo que tiene vida puede tener conciencia; en principio, la conciencia es coextensiva a la vida”<sup>3</sup>. La conciencia, en efecto, es inherente a la duración. “La conciencia significa ante todo memoria . . . Toda conciencia es memoria, conservación y acumulación del pasado en el presente”<sup>4</sup>. La conciencia tiende a la acción libremente elegida, por esto es memoria. “La conciencia retiene el pasado y anticipa el porvenir indudablemente porque está llamada a efectuar una elección: para escoger es preciso pensar lo que podría hacerse y recordar las consecuencias ventajosas o nocivas de lo que ya se hizo; es preciso prever y es preciso acordarse”<sup>5</sup>. Ahora bien: “Si conciencia significa elección, y si el papel es decidirse, es dudoso que se encuentre la conciencia en organismos que no se mueven espontáneamente y que no tienen ninguna decisión que tomar”<sup>6</sup>. En los seres inferiores “la conciencia, inmanente en su origen a todo lo que vive, se adormece”<sup>7</sup>, mientras se “exalta cuando la vida se inclina a la actividad libre”. La experimentamos en nuestras acciones: cuando obramos automáticamente, perdemos la conciencia. En el hombre la conciencia asoma como libertad, como elección. Es, pues, el hombre la máxima expresión del impulso vital: sólo en él, la conciencia se desprende definitivamente de la necesidad de la materia. El impulso vital se instala en el hombre imprimiéndole su dinamismo especialmente como impulso reproductor y creador. “Ahora bien, esta reproducción y esta evolución son la vida misma. La una y la otra manifiestan un impulso interior, a la doble necesidad de crecer en número y en riqueza por multiplicación en el espacio y por complicación en el tiempo: en fin, los dos instintos que aparecen con la vida y que serán más tarde los dos grandes motores de la actividad humana: el amor y la ambición”<sup>8</sup>.

El signo que nos informa de que la vida ha alcanzado su destino en el hombre es la alegría. “Digo la alegría, no digo el placer,

---

3 Henri Bergson, *La energía espiritual*, p. 21.

4 Ob. cit. p. 18.

5 Ob. cit. p. 23.

6 Ob. cit. p. 23.

7 Ob. cit. p. 23.

8 Ob. cit. p. 32.

escribe Bergson; el placer no es más que un artificio imaginado por la naturaleza para obtener del ser vivo la conservación de la vida; no indica la dirección en que la vida es lanzada. Pero la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha logrado una victoria, toda gran alegría tiene un acento triunfal”<sup>9</sup>.

La continuidad indivisible, la duración interior es ante todo nuestra. La interioridad es primordialmente de nuestro yo. La duración del yo implica conciencia, de la cual debemos partir para cerciorarnos de la existencia de un mundo objetivo. En nuestro mismo ser encontramos el mundo. No somos solamente espíritu, memoria y libertad. Tenemos un cuerpo, que se caracteriza como extensión. Nuestra misma actividad espiritual la espacializamos por medio de los conceptos y de las palabras: nuestro espíritu vive en la materia y se manifiesta revestido de lo material, de lo cuantitativo. La materia manifiesta propiedades físicas solamente; con ella es imposible explicar totalmente el más mínimo pensamiento. La diferencia esencial entre la materia y el espíritu se descubre claramente en la memoria. La memoria del cuerpo, que es memoria-hábito, repite y representa lo pasado como si fuera presente: la memoria del espíritu, que es memoria pura, percibe lo pasado como pasado.

El cuerpo, pues, es el instrumento de que se sirve el espíritu para ponerse sobre el camino de la propia interioridad y para relacionarse con el mundo exterior. La materia es inercia, necesidad, acción mecánica. El espíritu es duración y conciencia que hunde sus raíces en la materia del cuerpo, para imprimirle el sello de la propia libertad.

El análisis de Bergson sobre la memoria es de una originalidad y penetración admirables. De él dedujo la conclusión de la oposición esencial entre espíritu y materia, que constituye quizás la tesis mejor defendida de la antropología filosófica bergsoniana. Bergson ha dedicado varios años al estudio de las actividades fisiológicas y muchas de sus conclusiones conservan un valor indiscutible: la fisiología sola no puede dar razón de las imágenes ni de las ideas; la multiplicidad y complejidad de los esquemas enunciados por los fisiólogos mecanicistas es suficiente para probar la vanidad de los mismos. He aquí algunas proposiciones básicas del pensamiento bergsoniano.

<sup>9</sup> Ob. cit. p. 34.

El blanco de los ataques del insigne filósofo francés no fue solo el mecanicismo fisicista. El paralelismo psico-fisiológico, “que establece una equivalencia entre el estado psíquico y el estado cerebral” mereció particular atención.

Contra la tesis materialista no opuso un espiritualismo dogmático arbitrario. Bien conocía que los materialistas no se contentan con el propio materialismo: en la materia quieren englobar el espíritu, como uno de sus productos. Para el materialista la filosofía espiritualista tendría el defecto de no superar la irreductibilidad de lo psíquico a lo físico del pensamiento a la actividad fisiológica.

Bergson aceptó el reto, tan neciamente trillado, y colocándose en el terreno común de lo psíquico y de lo fisiológico, como es la imagen de una palabra, el recuerdo de ella, concluyó en un triunfante espiritualismo que para él puede gloriarse de ser “de las doctrinas más empíricas por el método, y la más metafísica por sus resultados”. Bergson bien vio que imaginar no es recordar. El cuerpo puede conservar hábitos en los mecanismos motores, y su “memoria-hábito” es un renovar imágenes, traer al presente las imágenes pasadas: el cuerpo no puede percibir imágenes pasadas como pasadas: esta memoria es propia del espíritu. El cuerpo es instrumento del espíritu, para que éste pueda recordar; el cuerpo ofrece el “recuerdo”, el espíritu realiza el acto de recordar. Esto determina la función del cuerpo, la mutua relación entre cuerpo y alma, y la espiritualidad de ésta <sup>10</sup>.

Uno de los argumentos más analizados por H. Bergson es el de la afasia. Y bien, observaciones hechas al respecto comprueban la tesis de la distinción esencial entre lo psíquico y lo fisiológico. La concepción materialista exige que el olvido de las palabras sea en el mismo orden de la lesión cerebral. Pues bien, esto no sucede. En las afasias progresivas, las palabras se olvidan generalmente

---

<sup>10</sup> Uno de los temas de mayor importancia para la antropología es el que corresponde a la relación entre la materia y espíritu, cuerpo y alma. Bergson trató extensamente este tema en una conferencia dictada el 28 de Abril de 1912, titulada “El alma y el cuerpo”, y en el libro “*Materia y Memoria*”.

“Hay realmente un alma distinta del cuerpo? La ciencia parece negarlo, pero Bergson lo afirma y se pronuncia por la existencia de la espiritualidad del alma. El fundamento es la libertad. La conciencia nos coloca frente a la evidencia de la libertad y esta no puede radicarse en lo corpóreo. “Todo lo que se ofrece directamente a los sentidos, o a la conciencia todo lo que es objeto de experiencia, sea exterior, sea interno, debe ser tenido por real en tanto no se demuestre que es una pura apariencia. Ahora bien, no es dudoso que nosotros nos sentimos libres, que tal es nuestra impresión inmediata. A los que sostienen que este sentimiento es ilusorio incumbe, pues, la obligación de la prueba. Y no prueba nada que le parezca, puesto que no hacen más que extender arbitrariamente a las acciones voluntarias unas ley verificada en casos en que la voluntad no interviene” (E.E. 44). “La experiencia muestra sólo que hay una íntima solidaridad entre el alma y el cuerpo: de ninguna manera la conciencia es una función del cerebro”. (*Energía Esp.* pág. 46) Bergson ha escrito muchas páginas para refutar el paralelismo psico-fisiológico.

en un orden gramatical: los nombres propios, los nombres comunes, los adjetivos, los verbos, y al fin las interjecciones. No es lógico pensar que la lesión, aunque haya empezado a atacar cualquier parte del cerebro, encuentre siempre las imágenes en el mismo orden. Pero el fenómeno de la afasia progresiva se explica si se admite que el cerebro es sólo el órgano del recuerdo. La enfermedad no ataca los recuerdos mismos, sino el órgano del recuerdo; y es natural que lo más difícil sea generalmente lo primero que se olvida.

Múltiples observaciones, llevan a la conclusión de que no es posible explicar el reconocimiento de los recuerdos de estados pasados como pasados sólo mediante impresiones de orden fisiológico. Sin el pensamiento, sin el alma permanente, sería imposible conservar y reconocer recuerdos.

### *Concepto bergsoniano de libertad*

A través de una serie de análisis del mecanismo Bergson llegó a la conclusión que la filosofía había descuidado, la vida interior. A ella se llega no por los conceptos, sino por la intuición. La realidad de nuestro yo no se compone de los estados sucesivos, distintos e invariables en que los descomponen nuestro entendimiento y el lenguaje: la realidad de nuestro yo es la duración continuada, el fluir indivisible. Así la intuición encuentra como primer objeto, en la propia interioridad, al yo: solo partiendo de la interioridad del yo es posible penetrar en la interioridad del Universo. Y el yo en su interioridad se revela para Bergson como libertad<sup>11</sup>. Si los estados de la conciencia se rompen en la multiplicidad de actos, sentimientos, pensamientos y se componen entre sí en fuerza de las varias relaciones que descubre el entendimiento conceptualizador, entonces parece innegable que ellos se determinan recíprocamente. Las objeciones del determinismo en contra de la libertad surgen cabalmente de la confusión de la duración con la extensión, de la cualidad con la cantidad: si se disipa dicha confusión, el problema de la libertad pierde gran parte de su problematicidad. El determinismo no distingue bien entre cosas y estados psíquicos: éstos últimos son de naturaleza cualitativa, mien-

<sup>11</sup> También cronológicamente el problema de la libertad ocupó un puesto primordial en el desarrollo del pensamiento de H. Bergson. Su primer libro de verdadero valor filosófico fue "*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*", que trata el problema de la libertad en el tercer capítulo. El libro consta de tres capítulos y una conclusión. Los dos capítulos primeros estudian la intensidad de los estados psicológicos y la idea de duración: son como preámbulos al tercero.

tras aquéllas son espaciales, cuantitativas. Como nuestro entendimiento se siente inclinado a lo espacial, más que a la interioridad, puede dejarse llevar a la interpretación fisicista, mecanicista de los estados de conciencia. Este error fue extremado por los psicofísicos, como Fechner, que quiso medir los estados psíquicos.

La reflexión nos dice que debemos eliminar de la conciencia todo elemento cuantitativo. No es posible establecer una proporción puramente cuantitativa entre un sentimiento y una emoción. Una puñalada no es un alfilerazo cuantitativamente aumentado.

La ilusión de la intensidad de los estados psíquicos provoca otra ilusión más grave aun: la de la multiplicidad numérica de los mismos. Es clara la relación entre la multiplicidad numérica y la extensión espacial. Pues bien, el entendimiento humano cuantifica los estados psíquicos, enumerándolos.

La intuición, al contrario, puede descubrir sólo una multiplicidad negativa de estados enumerables como distintos, porque todos ellos se compenetran entre sí y en cierta manera se coextienden a toda el alma, sin que esta coextensión implique espacialidad, distinción y exterioridad mutua. Esta multiplicidad negativa y cuantitativa se realiza como “desarrollo continuo de una persona libre”. Así la libertad no puede desmembrarse en la multiplicidad de los actos libres. Así el acto libre es indefinible e inconcebible en cuanto libre: toda conceptualización de la libertad para Bergson implica concepción determinista y mecánica de la misma. La libertad adecúa toda la persona humana. La intuición descubre la libertad en la conciencia como el modo auténtico de obrar del hombre. Pero, si el entendimiento se esfuerza por definirla, la fosiliza en conceptos y palabras, que poseen necesariamente relaciones determinadas entre sí y manifiesta una naturaleza determinada. La libertad sucumbiría. He aquí porque todo esfuerzo para definir la libertad está condenado al fracaso. La libertad sólo puede ser intuída. En cada acto que consideramos libre vemos la expresión de todo nuestro yo, de nuestro carácter. El acto libre es aquel que lleva el sello de toda nuestra personalidad, es el acto eminentemente y totalmente humano. Considerar la libertad como propiedad de un particular acto, es permanecer en la superficie, o a lo menos no alcanzar la suficiente profundidad como para captar el alma entera empeñada en ser libre, en determinarse por sí misma. La libertad se radica en la más profunda interioridad: por esto son raros los actos verdaderamente libres. Estamos acostumbrados a

vivir para el mundo exterior, a pensar por medio de conceptos y a expresarnos con palabras. Lo inefable de la intuición nos amedrenta. Por esto raramente obramos totalmente libres. Raramente arraigamos nuestra actividad en lo más profundo de nuestra interioridad: “Del alma entera emana la decisión libre, y el acto será tanto más libre cuanto más se identifique con el yo fundamental la serie dinámica a que se refiere”<sup>12</sup>.

La libertad es la interioridad que nos libra de la angustia del mundo exterior y de la necesidad tanto subjetiva como transubjetiva. Pero ella misma es angustia para el hombre que la piensa como problema. “La libertad es un hecho, y entre los hechos que lo confirman no los hay más claros”, pero esta claridad no elimina la dificultad fundamental de “expresar la idea de libertad en una lengua a la que, evidentemente, no puede traducirse”<sup>13</sup>. Con esto Bergson no quiere decir que el acto libre excluya razones explicativas: sólo pretende afirmar que la causalidad psicológica no puede representarse a la manera de causalidad física, y que el acto de libertad no puede descomponerse sin que pierda su naturaleza. De hecho la decisión libre no está presente en los motivos y en las deliberaciones: en el acto libre hay una creación original, el yo concreto que se desarrolla a partir de su más íntima interioridad.

Aunque Bergson afirme que la libertad es uno de los hechos más claros, su teoría no la justifica racionalmente. Su mayor preocupación es la de rechazar el mecanicismo psicológico y la cuantificación del acto libre. No se preocupa de analizar el determinismo psicológico, según el cual la voluntad se inclinaría siempre hacia los motivos más fuertes. No todos los determinismos son necesariamente mecánicos. Las leyes lógicas son determinantes para la razón, sin que la reduzcan a actividad mecánica.

La libertad de Bergson no añade nada a la libertad entendida como pura espontaneidad, según la cual el acto espontáneo se llama libre porque no es determinado o necesitado por ningún factor externo a la persona que lo realiza. La libertad sería como autonomía del impulso vital que se manifiesta en cada sujeto. Dicha libertad no se especifica por los actos de deliberación y decisión o elección, sino por la espontaneidad del impulso vital, que para Bergson es inconsciente. Ahora bien: es sumamente difícil pensar

---

<sup>12</sup> H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 233.

<sup>13</sup> Ob. cit. p. 273.

en una libertad personal inconsciente. Así que Bergson, atribuyendo la libertad a la corriente de la vida, se la niega a cada individuo consciente, a cada persona.

### *Substancialidad*

Es bien conocida la oposición de la filosofía moderna, especialmente a partir de Herbart, al concepto de substancia, que considerada como soporte o substrato de las propiedades de los seres, como “hipokeimenon” inmutable y estático, se transforma como en una entidad metafísica apenas inteligible y despojada de verdadero valor. Por esto, pudo decir un filósofo moderno con cierta ironía: “Denme a mí los accidentes y quédense con la substancia”. El concepto de substancia como substrato inmóvil e inerte en cuyo rededor se suceden los diversos fenómenos caracterizados por la mutabilidad, se puede considerar superado definitivamente y desde todo punto de vista. La substancia de un ser se refiere a este en su totalidad de manera que ella cambia toda vez que cambia el ser. Así como yo permanezco, cambio, me dice la conciencia; me revelo existente y viviente por la duración a través de la acción.

El concepto de substancia posee una doble faceta: la faceta de la permanencia y la de la subsistencia. Sin pretender entrar en un análisis muy riguroso, podemos afirmar que la duración bergsoniana equivale al concepto de la permanencia, e implica alguna nota que hace alusión a la subsistencia. Los filósofos realistas encuentran sobretodo en el análisis de la conciencia, tanto interna como externa, el argumento de la permanencia y subsistencia del yo como principio de los propios actos. Y bien: es innegable que en esto el realismo le debe mucho a Bergson. El, estudiando el problema del movimiento, y particularmente los argumentos de Zenón de Elea, llegó a la conclusión de que la *conciencia* daba la solución. La ciencia mide las cosas sin conocerlas: mide el movimiento, pero no lo capta. La conciencia, al contrario, conoce las cosas sin necesidad de medirlas. Ella resuelve el enigma que la Esfinge propuso a los griegos: o somos o devenimos, o permanecemos o cambiamos. La conciencia nos presenta un ser mutable, que permanece en el devenir, un ser indivisible. “Indivisible, pero al mismo tiempo móvil, por una especie de *alteración continua*. Continuidad no de muerte sino de vida, como decía Newman. En efecto, ¿qué es para el hombre permanecer idéntico? ¿Pararse a la edad de siete años? No: es cambiar constantemente

permaneciendo idénticos; ya que el ser no cambia sino para permanecer igual a sí mismo. Esta es la intuición en que se reconcilian los dos conceptos que se habían conservado siempre en oposición, el ser y el devenir, el reposo y el movimiento. El ser verdadero es un ser que dura, luego que cambia, pero con un cambio indivisible y, para resumir todo en una palabra, *substancial*" (J. Chevalier).

Es lo que capta la conciencia que percibe la duración no ya como cantidad, sino como cualidad, en su progreso indiviso e indivisible, como una frase musical, cuyos elementos heterogéneos se compenetran mutuamente hasta constituir un todo único.

En su *Introducción a la Metafísica* Bergson describe la personalidad como "aquello que es lo más uniformemente, lo más constantemente lo más permanentemente mi yo mismo" la describe con las notas propias de la subsistencia, como "nuestro yo que dura" o con una duración que es constitutiva de su ser".

La intuición, que se coloca, según los principios de la filosofía bergsoniana, en contacto directo con la duración misma del propio yo, "la percibe como unidad y multiplicidad". La separación de este doble aspecto lleva a los dos sistemas filosóficos antagónicos: la multiplicidad fruto de experiencia y de análisis conceptual, lleva al empirismo, como la unidad sería la conclusión lógica del racionalismo. La verdadera idea de la personalidad se obtiene superando los dos sistemas por medio de la intuición, que da valor metafísico a la observación empírica. "Es cosa cierta que la personalidad tiene la unidad; pero tal afirmación nada me enseña sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo también, pero hay ahí una multiplicidad en la cual será preciso reconocer que nada tiene de común con otra alguna. Lo que interesa verdaderamente a la filosofía, es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Y no lo sabrá si no vuelve a tomar la intuición simple del yo por el yo. Entonces, según sea la pendiente que elija para descender de esa cima, terminará en la unidad o en la multiplicidad, o en uno cualquiera de los conceptos mediante los cuales se intenta definir la vida moviente de la persona. Pero, lo volvemos a repetir, ninguna mezcla de esos conceptos entre sí, nos dará nada que se asemeje a la persona que dura" <sup>14</sup>.

14—Henri Bergson, *Introducción a la Metafísica*, p. 30.

Bergson teme los conceptos y las definiciones lógicas, porque cree que con ellos la realidad pierde su nota característica: la movilidad. Descartado este peligro, el concepto de substancia tendría buena cabida en la filosofía bergsoniana. He aquí lo que escribe Bergson: “Una vez más todavía, nosotros no descartamos en modo alguno por eso a la SUBSTANCIA. Afirmamos por el contrario la persistencia de existencias”<sup>15</sup>. Sin embargo son mucho más frecuentes las afirmaciones bergsonianas contrarias al concepto tradicional de substancia. Así en *Perception du changement* escribe: “hay mutaciones, pero debajo del cambio hay cosas que cambian; el cambio no necesita de un sostén. Hay movimientos, pero no existe un objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil”. En *La pensée et le mouvant* afirma asimismo que “la realidad misma del yo es la movilidad misma. Pero añade que el mismo cambio bien entendido es lo más sustancial y duradero que puede haber en el mundo.

*Podemos concluir, por lo tanto, que Bergson no superó el concepto empirista de substancia, como de algo inerte e invariable; y por esto su filosofía es más bien contraria a pensar en la substancia como algo permanente subsistente, a pesar de los posibles cambios.*

### *La supervivencia del espíritu*

Intimamente relacionado con el problema de la libertad y de la espiritualidad está el problema angustioso de la inmortalidad, “el más grande problema que puede proponerse a la humanidad”: “¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? He aquí las cuestiones vitales, que abordaríamos inmediatamente si filosofásemos sin pasar por los sistemas...”<sup>16</sup>. “Si realmente la filosofía no tuviera nada que responder a estas cuestiones de interés vital, o si fuera incapaz de elucidarlas progresivamente como se elucida un problema de biología o de historia, si no los pudiera beneficiar con una experiencia cada vez profunda, con una visión cada vez más aguda de la realidad, si debiera limitarse a poner indefinidamente en querrela a los que afirman y a los que niegan la inmortalidad, por razones sacadas de la esencia hipotética del alma o del cuerpo, habría llegado al caso de decir, violentando el sentido de la frase de Pascal, que toda filosofía no vale una hora de trabajo”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Ob. cit. p. 46.

<sup>16</sup> Henri Bergson, *La energía espiritual*, p. 15.

<sup>17</sup> Ob. cit. p. 64.

La simple probabilidad de la inmortalidad es para Bergson una puerta abierta hacia la esperanza. Pero la razón misma abre el camino hacia esta esperanza. “Cuanto más nos acostumbramos a la idea de una conciencia que desborda del organismo, más natural encontraremos que el alma sobreviva al cuerpo”<sup>18</sup>.

“La única razón para creer en el aniquilamiento de la conciencia después de la muerte es que vemos desorganizarse a los cuerpos, y esta razón no tiene ya valor si la independencia de la casi totalidad de la conciencia respecto al cuerpo es un hecho comprobado”<sup>19</sup>.

Para Bergson la sobrevivencia a la muerte tiene a su favor tanta probabilidad, que se acerca a la certeza. Ya vimos como el análisis de los estados de conciencia y en particular de la memoria prueba que la actividad del espíritu es intrínsecamente independiente del cuerpo.

Bergson como Pascal y como Unamuno ha visto que el simple planteo del problema de la muerte es una distinción del hombre, de este ser de vida trágica, que sabe que va a morir. “El hombre es el único viviente, cuya acción es incierta, que titubea y anda a tientas, que formula proyectos con esperanza de resultado y temor de no salir con éxito. Es el único animal que se siente sujeto a enfermedades y el único que sepa que debe morir”<sup>20</sup>.

Este saber coloca al hombre en un puesto muy superior en relación al animal, que sufre la muerte sin saber qué es morir. El hombre puede hasta desear la muerte con la misma voluntad con que ama la vida, porque tiene conciencia que la muerte no es total aniquilamiento. “Si la muerte es la última realidad, escribe Gabriel Marcel, aniquila en el escándalo puro, la realidad es como herida en el corazón. Eso no podemos disimulárnoslo sino a condición de encerrarnos en un sistema en el que nos complacemos; aceptar o admitir pura y simplemente ese escándalo no es en modo alguno inclinarse ante un hecho objetivo, pues estamos aquí fuera del orden del hecho, sino, por el contrario, romper en su centro la comunión humana misma.

Para Bergson la sobrevivencia a la muerte tiene a su favor tanta probabilidad, de manera que, si alguien quisiera negarla,

18 Ob. cit. p. 82.

19 Ob. cit. p. 83.

20 Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 221.

a él incumbiría la responsabilidad de probar la propia tesis. El análisis de la memoria prueba claramente que la actividad del espíritu es intrínsecamente independiente del cuerpo, de manera que Bergson puede afirmar categóricamente la posibilidad de la subsistencia del espíritu separado del cuerpo, así como subsiste el recuerdo también cuando es eliminada la materia que los fisiólogos consideran como sede de las impresiones sensoriales.

Y si los argumentos psicofisiológicos no concluyen de manera definitiva a favor de la supervivencia después de la muerte, los argumentos comúnmente considerados como morales llegan a dar plena seguridad. Plácenos citar de nuevo al filósofo Gabriel Marcel admirador de Bergson:

“El valor no puede ser pensado como realidad a menos que sea referido a conciencia de un destino inmortal; el valor es el espejo en el cual nos es dado leer siempre imperfectamente, siempre a través de un vaho deformante, el rostro auténtico de nuestro destino, ese “más verdadero que nosotros mismos” que no podrá expandirse en su plenitud sino en un mundo al cual lo propio de nuestra experiencia terrena parece consistir en abrirnos, entreabrirnos y quizá, en casos extremos, en prohibirnos el acceso”<sup>21</sup>.

*Certezas del Homo Faber y la incertidumbre  
del Homo Sapiens*

A pesar de mi esfuerzo para encontrar elementos perennes en la filosofía bergsoniana, no me es posible ocultar que dicha filosofía contiene la mayor parte de los temas, que considero disolventes, de la filosofía contemporánea. La filosofía, para Bergson, no es un sistema de conocimientos objetivos, relativos a una realidad transcendente. Desconocido el valor del entendimiento, la filosofía toma la forma de un hábito de la mente, de un “espíritu filosófico”, que se esfuerza constantemente para trascender las tendencias naturales de la inteligencia a estabilizar la realidad, fraccionándola en una multiplicidad infinita de objetos y cosas irreales. El objeto de la filosofía se vuelve práctico, en función de la acción libertadora del impulso vital. La primación de la inteligencia sucumbe frente a la acción, de manera que el fin de la filosofía no es conquistar la naturaleza mediante el conocimiento, sino dirigir la acción por la cual se desarrolla la personalidad ético-

---

<sup>21</sup> Gabriel Marcel, *La metafísica de la esperanza*, p. 164.

social, que es el sumo valor. El hombre no puede prescindir de la inclinación a racionalizar sus experiencias; y así efectúa una ineludible simbiosis de elementos antagónicos; *el homo faber*, el hombre de la vida estática, que busca lo definido, lo mecánico, se asocia al hombre de la vida dinámica, al hombre intuitivo, que busca de trascender lo estático sumergiéndose en el fluir continuo del impulso vital. Esta simbiosis para Bergson, es la fuente de la inseguridad humana. El instinto es la causa de la seguridad del animal irracional, porque por él la naturaleza obra sin obstáculos y de una manera infalible, siguiendo las propias exigencias biológicas. Esta seguridad es, sin embargo, raíz de inferioridad: el animal irracional es encerrado en sí mismo y mudo. El hombre, al contrario, es inseguro, porque, por su naturaleza compleja corpóreo—espiritual queda como suspendido entre dos mundos. Por un lado se siente abierto hacia la completa verdad y el bien absoluto, por otro es arrastrado hacia la naturaleza sensible, hacia el error y el mal. De aquí la sublime grandeza y la profunda miseria del hombre; y sobre todo, la inevitable inquietud e incertidumbre, provocada también por la tendencia al intelectualismo extático por un lado y a la intuición vitalista dinámica por el otro. El hombre, como racional en la vida cotidiana, económico-social, científica, ética y religiosa busca la seguridad en el orden previsible; mientras, como ser dotado de duración irresistible e incalculable se siente impulsado a trascender todo orden fijo y definido, como un ser eternamente insatisfecho. El antagonismo entre inteligencia y vida es necesario para superar la pereza, que tiende a reprimir las grandes aspiraciones vitales de la persona humana. La antropología filosófica se debería, pues, imponer la tarea de analizar la acción humana para analizar el antagonismo existente entre *logos* y *bios*, y dirigir la actividad hacia la superación del mismo. Así planteado el problema, se anuncia una solución anti-intelectualista pragmática, que es la negación de toda metafísica realista, la cual sería fruto de una entrega pacífica y cobarde a la tendencia estabilizadora de la razón.

El análisis bergsoniano de la inquietud específica humana se concentra en el análisis de la actividad propia del hombre: la doble actividad del *homo faber* y del *homo sapiens* corresponde a la dualidad del conocimiento racional e intuitivo, que tiene resonancia directa en la vida humana en todos sus aspectos: económico-social, ético, religioso, cultural, técnico. El hombre está expuesto a permanecer *homo faber*, víctima de una precaria seguridad. He-

mos visto que Bergson quiere explicar la actividad humana, en su aspecto dinámico, por medio de la evolución creadora degradando la inteligencia humana al estado de puro producto de la naturaleza, y explicando la sociabilidad del hombre como un producto biológico del organismo en evolución. El *homo faber* busca en las distintas esferas de la vida la seguridad, como respuesta a las exigencias del impulso evolutivo, que lo lanza hacia la incertidumbre y la inseguridad. Para protegerse en la vida y defenderse, el *homo faber* no tiene la infabilidad del instinto, y debe proveerse de todo, analizando las distintas posibilidades concretas que se le conceden y aprovechando de la mejor manera posible los medios disponibles, y superando o ladeando las dificultades que obstaculizan su marcha hacia la conquista de la seguridad personal, económica, social, religiosa, cultural y técnica.

En contra de la posibilidad de las luchas, del desenfreno de las pasiones, de las ambiciones, de las ansiedades y angustias, el *homo faber* tiende a la máxima racionalización de toda la realidad y a la predisponibilidad y a la previsibilidad científica de lo futuro, y en lo social busca evadirse de una posible disolución del orden a causa del egoísmo, por medio de la obligación moral, producida por las costumbres. La religión del *homo faber* vendría a corregir la insuficiencia tanto científica como social.

La seguridad en la racionalización está dirigida a organizar la actividad individual y social del *homo faber* según un orden científico determinado. La lógica, el lenguaje y la matemática son los instrumentos que dan plena confianza al hombre en su vida cotidiana y en su lucha para el dominio sobre la materia. La organización racional del mundo, realizada según los cánones del sentido común o, en un plano superior, según los sistemas científicos, tranquiliza al hombre, dominado por el espíritu geométrico y atraído fuertemente por el afán de inmovilizar la realidad y estudiarla como materia inerte. De esta manera el hombre permanece ajeno a la realidad verdadera, que es continua duración, y a sí mismo, desborde supramaterial del impulso vital. El conocimiento científico conserva su valor, ya que la ciencia no pretende estudiar la realidad en su aspecto dinámico, ni en su totalidad, sino en su aspecto superficial y adaptado a la tendencia propia del entendimiento humano. Si la filosofía pretendiera construirse con el mismo entendimiento conceptual con que se construye la ciencia, su esfuerzo sería vano, porque aplicaría a la realidad profunda las categorías propias de la materia o de lo puro posible: sería, en

palabras más recientes, una filosofía esencialista y no una filosofía existencialista. Las consideraciones esenciales, ónticas, permanecen, según Bergson, en un plano científico, sin pisar el umbral de la metafísica y sin llegar al orden ontológico. Los éxitos adquiridos por la técnica moderna, por las ciencias físico-químicas y biológicas y por las matemáticas, los triunfos obtenidos por la industria tienen la culpa de que el hombre moderno busque de estabilizarse en sus sistemas científicos definidos, víctima del propio orgullo intelectual. Sin embargo, la multiplicidad de escuelas filosóficas, la despreocupación de los hombres de la ciencia y de la técnica para la problemática filosófica, deberían desilusionar al hombre moderno y lanzarlo con nuevos bríos hacia la esfera de la metafísica.

No menos ilusoria es para Bergson la seguridad que el *homo faber* ha conseguido en el orden ético mediante la racionalización de la obligación. La ética estática es una ética psicológica; regida por la presión instintiva y los automatismos dirigidos hacia el bien de la sociedad. Cuanto más el hombre se deja gobernar por el automatismo de las costumbres, tanto mejor se manifiesta su condición moral. La ética estática es así una ética “sociológico-colectivista” de sabor organicista: el individuo no es anterior a la sociedad ni tiene derechos propios; el individuo es para la sociedad y no viceversa.

La obligación moral de la ética del *homo faber* es un imperativo categórico de naturaleza instintiva, que gravita sobre la voluntad a la manera de un hábito que arrastra consigo el cúmulo de los demás hábitos para consolidar su presión sobre la conciencia. El conjunto de hábitos o costumbres, gobernado por la inteligencia y la imaginación, introduce entre los individuos una disciplina que imita la unidad del organismo. La sociedad se transforma en fuente, regla y sanción de la obligación, ella traza al individuo el programa de la propia existencia, y la norma de elección y decisión en el obrar. Los medios psicológicos de que se sirve la sociedad para imponer su hegemonía son las prescripciones, prohibiciones, leyes, tradiciones, normas de cultura, productos todos del entendimiento conceptualizador. El hombre de sentido común se hace la ilusión de haber resuelto con sus códigos el espinoso problema de su conducta.

La tercera etapa alcanzada por el *homo faber* en su marcha hacia la conquista de la seguridad es la racionalización de la re-

ligión estática concebida “como una reacción defensiva de la naturaleza en contra de lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia”<sup>22</sup>. La facultad responsable de las ideas religiosas elementales o del *homo faber*, es llamada por Bergson “fabuladora” o “mitológica”. Así la facultad mitológica, o la idea de la inevitabilidad de la muerte opondría la idea de una supervivencia después de la muerte; al temor de tropezar con lo imprevisto, la imaginación nos antepone fuerzas poderosas y amigas que se preocupan por nuestro bien; a la desorganización social originada por el descuido de las prescripciones y prohibiciones sociales, surge la idea del tabú y de un juez invisible e implacable. Estas creaciones de la inteligencia y de la imaginación del *homo faber* serían para Bergson representaciones ilusorias con las cuales la naturaleza detiene la inteligencia, “en el preciso momento en que ella iría demasiado lejos en las consecuencias que deduce de la verdadera experiencia”. Sólo la intuición podrá justificar dichas representaciones elevándolas al nivel de certezas objetivas. Pero la actividad intuitiva supera la capacidad del *homo faber*.

De lo dicho se colige que la actividad del *homo faber*, en el orden cognoscitivo, ético, religioso, cultural, etc... es producto biológico natural del impulso vital. A la luz de este biologismo universal Bergson pretende explicar la vida individual y social, la historia y la cultura. Y si toda la cultura es producto de las predisposiciones biológico-psíquicas, parece lógico explicar los diversos momentos históricos y las etapas de la cultura como productos latentes en las condiciones biológico-ambientales en que vivían los pueblos. La libertad, definida como pura espontaneidad no se opone diametralmente a esta concepción de la cultura y de la historia, y una interpretación materialista de la historia no puede sorprender a nadie, si se aceptan los dogmas anti-intelectualistas recordados arriba.

No se exige mucha lógica para ver que esta interpretación de la historia y de la cultura conserva una grande analogía con la explicación metafísica de Hegel, que interpretó toda la historia como auto-evolución del Espíritu Absoluto. La superación definitiva de la metafísica trascendental hegeliana lleva en su seno la derrota del biologismo evolutivo, que acabamos de exponer; con la sola diferencia que las raíces del mal están colocadas en extre-

---

<sup>22</sup> Véase *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

mos opuestos: mientras Hegel divinizaba la inteligencia, Bergson la despojó de su nobleza.

Si en la actividad intelectual el *homo faber* estaba expuesto a continuas alucinaciones, el *homo sapiens*, el filósofo, busca su seguridad en una actividad cognoscitiva que no permanezca en la superficie de la realidad. El análisis existencial podría seguir un doble curso: el análisis descriptivo o fenomenológico de lo existente y el análisis que implique una teoría metafísica de la existencia del hombre. Este segundo camino fue elegido por Bergson, que dando la primacía o la vida sobre el ser, estableció la primacía de la intuición sobre el razonamiento. Abandonó la vía del conocimiento conceptual por el de la experiencia total de la existencia: el hombre todo es la inquietud subsistente tendida hacia la totalidad del ser. En este contacto vital con la auténtica realidad desaparece el dualismo sujeto-objeto. El proceso cognoscitivo es trasladado al campo pre-lógico y neutral en que las oposiciones de la lógica del *homo faber*, como son sujeto y objeto, yo y mundo, no tienen sentido, ya que ellas coinciden en una experiencia global. La intuición se transforma así en autotransparencia. La filosofía ya no es un conjunto sistemático de conocimientos: ella se vive con la misma existencia; es la inquietud del vivir consciente. También aquí es evidente el parentesco con el idealismo. El idealismo sacrifica la existencia a favor de la inteligibilidad lógica; el existencialismo sacrifica la inteligibilidad reduciendo la realidad a la duración concreta, existencial. Pero ambos cometen un sacrificio injusto.

No es el caso recordar aquí los argumentos que se aducen en contra del idealismo. Ellos valen también para los existencialistas intuicionistas.

### CONCLUSION

El mito platónico del hombre de la cueva es siempre actual. El hombre está condenado a vivir en cueva semioscura cuya atmósfera respirable produce en él estado de angustiosa inseguridad, sólo parcialmente purificada por la débil luz de la esperanza de una salida a la luz del mediodía, salvándose milagrosamente del naufragio en la nada.

Para la filosofía moderna el mito platónico ha cambiado de significado: para Platón el hombre estaba condenado a la cueva de la ignorancia del mundo que le era presente en su realidad

sólo a través del cosmos: se sentía esclavizado por el mundo de las cosas, que eran sombras para sus ojos. Para el filósofo moderno el cavernícola platónico es problema para sí mismo, no se angustia tanto por el mundo cuanto para sí. El mismo es su cueva, él mismo se encierra: en su interioridad busca el hiperurano y se angustia de no encontrarlo. La cueva no rodea al hombre, porque éste la lleva en su ser. Sólo el hombre intelectualmente perezoso es hombre que goza y que se siente libre y feliz, porque no percibe las sacudidas profundas de su espíritu, más temibles que las sacudidas sísmicas de nuestro istmo. El cavernícola platónico mira, escudriña; el hombre moderno medita, si acaso, con los ojos cerrados. No busca de introducir en su ser la luz de afuera, sino proyectar sobre el mundo su luz interior. Pero si el hombre platónico era esclavo de los propios conceptos, el hombre moderno manifiesta una honda desconfianza de la propia razón. He aquí la causa de la incertidumbre del hombre moderno y de la enfermedad de la filosofía contemporánea, que viene acentuándose desde el siglo XIX. Sin embargo, uno de los factores principales en la formación de cualquier saber es el valor que se concede a los conceptos universales. De hecho, todo sistema filosófico los usa necesariamente. Negarlos implica también la exclusión de la posibilidad de juzgar, razonar, fijar leyes. Sobreestimarlos, como si agotaran la realidad, llevaría a negar lo individual y circunstancial. Ambos extremos son viciosos: tanto un esencialismo exagerado como un empirismo antiesencialista, a la manera del existencialismo vitalista. Así deformarían el concepto del hombre tanto los racionalismos extremos como el empirismo vitalista, por exagerar los primeros dos conceptos formales relativos a lo humano, y los segundos por excluir totalmente tales conceptos. Se podría creer en la posibilidad de evadir ambos extremos por medio de un conocimiento intuitivo inmediato, que captaría la realidad en su complejidad: abarcaría los elementos comunes, esenciales, con los individuales, circunstanciales. Así Kant había hecho lo posible para compaginar el racionalismo de Leibnitz con el empirismo de Hume, por medio de su teoría del conocimiento; y encontró la solución a sus problemas en la intuición. No es posible confundir la intuición kantiana con la de H. Bergson: para Kant la intuición se funda en las formas a priori; para Bergson la intuición termina en la realidad fluyente. Pero ambos han deformado el valor del concepto, que no es fósil, inmóvil, como dice Bergson. El conserva grande elasticidad, permitiendo todas las posibles determinaciones inherentes al dinamismo del ser.

Por esto he querido con mi trabajo buscar en Bergson los conceptos fundamentales para una antropología filosófica, que no puede no ser personalista. Una antropología filosófica, que no se contenta con estudiar el desarrollo histórico del hombre tanto en su cuerpo como en su espíritu, sino que hace del hombre actual su objeto de estudio. Pero no estudia a un hombre desencarnado; un cuerpo sin esqueleto, un pensamiento sin un sujeto pensante. La antropología estudia al hombre concreto, sujeto y causa de sus actos dotados de una naturaleza determinada, que se anuncia en el obrar y desborda en la cultura y en la vida social. Mi aspiración de analizar conceptos bergsonianos de materia y espíritu, libertad, substancialidad, e inmortalidad del alma, no debe considerarse como esfuerzo por tergiversar el pensamiento del insigne filósofo francés, con el pretexto de volverle a colocar sobre la ruta de la filosofía tradicional, tan calumniada como desconocida. No: este esfuerzo lo hicieron ya grandes alumnos de Bergson, como Lotte, Chevalier, Maritain. Yo me considero ya suficientemente satisfecho por haber encontrado en Bergson los temas fundamentales para una antropología filosófica realista que abra las puertas de la esperanza. Bergson mismo encontró esta puerta. Así como había querido concluir su obra filosófica con el estudio de la moral y de la religión, terminó su vida dando su explícita adhesión al catolicismo que supone la rectificación de muchos de sus conceptos filosóficos. Al firmar su testamento en 1937, escribió: “Mis reflexiones me han acercado siempre más al catolicismo, en el cual veo el cumplimiento completo del judaísmo. Me habría convertido, si no hubiera visto avanzando hace años una formidable avalancha de antisemitismo que invade al mundo. He querido permanecer entre aquellos que mañana serán los perseguidos. Pero espero que un sacerdote católico (con la autorización del Cardenal Arzobispo de París) podrá rezar en mis exequias. En caso contrario será oportuno dirigirse a un rabino, sin ocultar a nadie mi adhesión moral al catolicismo y mi deseo expreso de tener un sacerdote católico”.

Sobre la tumba del grande filósofo, y con el beneplácito del Cardenal de París, rezó un sacerdote católico: el Padre Lévière de Neuilly. La puerta abierta por el maestro indicó el camino a varios alumnos, como Maritain, Chevalier, José Lotte. Este último, fundador del movimiento de los profesores católicos universitarios, y antiguo alumno de Bergson, escribió: “por la dulce acción de la psicología bergsoniana y de la crítica moral de Péguy, se desmoronaban los esquemas del materialismo de Taine, del intelectualis-

mo de Rénan, del moralismo de Kant. Era una evasión fuera de los confines del determinismo, un vuelo hacia Dios nuevamente encontrado... Había acabado el determinismo de los viejos maestros, el reino de la materia y de la ciencia. Atenas había sido superada. El soplo de Dios daba vida al mundo. Es necesario haber vivido sin Dios muchos años, para comprender el gozo que se experimenta al encontrarlo nuevamente. Los libros de Bergson me han llevado nuevamente a Dios; por esto les conservo eterna gratitud”.