

METAFÍSICA DE BERGSON¹

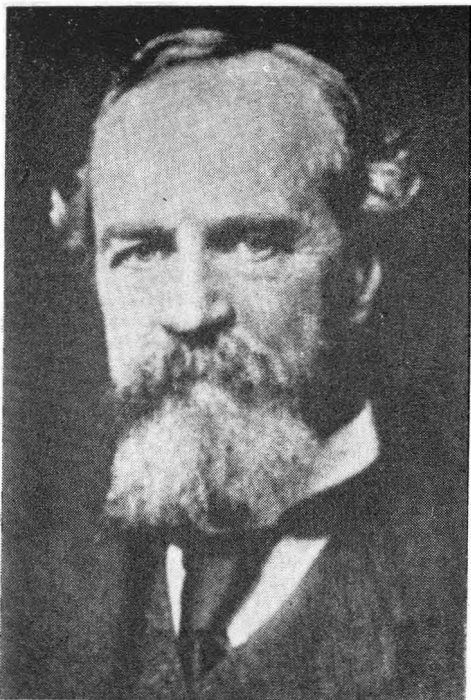
Por Ramón XIRAU

EN EL CURSO de una conversación sostenida con Raissa Maritain en 1937, Bergson decía: "... cuando su marido oponía mi filosofía 'de hecho' a mi filosofía 'de intención', estaba en lo cierto".² Es verdad que Bergson se inició en el estudio de Spencer³ como es verdad también que Bergson siguió un camino que se iniciaba en la biología y en la psicología para culminar en una filosofía del espíritu cuyo desarrollo más completo se encuentra en la introducción a *El pensamiento y lo móvil* y en *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión*. Este paso no fue, sin embargo, tan brusco como podría hacerlo sospechar un examen superficial de la obra. Tanto Maritain como Bergson se equivocaban parcialmente. Y se equivocaban porque en una filosofía en movimiento, una filosofía que cambia a medida que estudia de cerca el mundo del cambio, la intención está implícita en el hecho. Bergson realizó una medida para él mismo insospechada la intención metafísica que hoy nos permite contemplarlo como filósofo del espíritu abierto.

El descubrimiento intuitivo de la duración fue, desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* la revelación primera de toda la filosofía bergsoniana.⁴ El hombre dura, nos dice Bergson. ¿En qué consiste este durar? Para cada uno de los que asisten a esta reunión el tiempo vivido será distinto según sea el estado de cada ánimo particular. El tiempo en que duro, es propiedad privada de mi cambio y, por el hecho mismo de durar diversamente en cada conciencia diversa, este tiempo es inmensurable. Cualquiera tentativa de medir el tiempo interior se reduce a la falacia de aplicar el espacio y el número a la conciencia que es corriente de cualidad heterogénea. Pero decir qué duro significa bien poco si mi duración no ha de tener más significado que la duración misma. ¿Para qué nos sirve afirmar la duración? Bergson respondería a esta pregunta en términos escuetos: nos sirve para garantizar nuestra libertad. Por el hecho mismo de que duro sé que soy libre, ya que durar significa dirigirme creadoramente hacia un futuro imprevisible e imprevisto. Tanto los deterministas como los partidarios del libre albedrío han cometido, según Bergson, el mismo error. Han imaginado que la vida es un camino y que el acto de decisión puede simbolizarse en el punto en que este camino se bifurca. Y así el partidario del libre albedrío dirá: "el acto, antes de realizarse, no estaba realizado", lo cual es una puerilidad; mientras que el determinista afirmará: "El acto, una vez realizado, está realizado", lo cual además de una puerilidad es una tautología. El camino que ambos imaginan es un camino en el espacio y la realidad del espíritu es distinta en calidad y en naturaleza a la realidad espacial. Imaginemos más bien, si queremos conservar la misma metáfora, que la vida es un camino que se va creando a sí mismo a medida que

avanza. El futuro, nuevo, rico de posibilidades, nos abre las puertas de una libertad indefinible precisamente porque es libre.⁵

Ante esta tesis bergsoniana algunos podrían preguntarse: ¿acaso lo posible no condiciona lo real?; ¿acaso no estoy ahora determinado por todas mis posibilidades anteriores? A lo cual responde Bergson: entendámonos acerca del sentido de la posibilidad. La posibilidad antecede a la realidad si cuando decimos que algo es posible, queremos decir que no existen obstáculos decisivos para la realización de nuestros actos. Pero la posibilidad bien entendida es siempre "el espejismo del presente en el pasado".⁶ El presente que se va formando mien-



William James.—"la experiencia religiosa"

tras vivimos ilumina nuestro pasado. Después del movimiento romántico, y sólo después, se pudo hablar del romanticismo entre los clásicos. Pero en verdad el romanticismo no existía entre los escritores de Grecia y de Roma. La visión romántica del pasado clásico es un buen ejemplo del carácter retroactivo de nuestras posibilidades.⁷

La duración significa sin duda transcurso. Significa también y, sobre todo en *Materia y memoria*, permanencia. Consideremos dos estados de alma que se oponen por su naturaleza misma — aunque convivan constantemente en nuestra conciencia: la percepción y la memoria. La percepción está dirigida a la acción. La memoria, en cambio, está tejida en el telar de todas mis duraciones. La memoria es lo que dura de mi duración, lo que unifica, en unidad indestructible, mi permanencia. Pero el alma que es, así, como lo eran en San Agustín, memoria, no sólo dura y permanece. También perdura. Los filósofos mecanicistas dicen que a toda modificación cerebral corresponde una modificación anímica y que el alma es tan sólo, según pensaba Huxley, un epifenómeno, un fenómeno de segunda mano, una secreción del cerebro. Esta teoría paralelista que hace del espíritu una

resultante del cuerpo se basaba en la doctrina de las localidades cerebrales. Nadie ha podido probar, sin embargo, que a cada estado del cerebro corresponda de hecho un estado anímico dado; menos aún que todos los estados del alma sean localizables en los centros nerviosos. La carga de la prueba recae ahora sobre quienes afirmaban un paralelismo estricto. Y esta prueba no podrá darse nunca porque nunca será posible probar la trabazón concreta del alma y del cerebro. El alma humana, no toda ella determinada por principios físicos, no toda ella condicionada por localizaciones cerebrales tiene la probabilidad —y Bergson insiste, la probabilidad, no la certeza absoluta— de ser inmortal.

Dura el hombre, dura y perdura el alma. Hombre y alma perduran porque dura el universo.⁸ En un libro reciente dice Teilhard de Chardin: "el hombre, no centro estático del mundo —como lo ha creído largo tiempo; sino eje y flecha de la evolución— lo cual es mucho más hermoso".⁹ El universo entero es evolución pero evolución creadora, una evolución que sigue los pasos imprevisibles del impulso vital, libre como es libre la duración humana. Whitehead primero, Teilhard de Chardin más tarde, han venido a confirmar la doctrina bergsoniana de la duración cósmica. Ambos piensan que la creatividad es la categoría última por lo que toca al universo. Sin embargo, esta evolución creadora no es, según una frase de Sertillanges aceptada por Bergson, "una evolución que crea; es una evolución donde hay creación".¹⁰ Quien de verdad crea es necesariamente Dios.

Como William James, con quien tuvo varias oportunidades de corresponder¹¹ Bergson piensa que "una existencia no puede darse sino en una experiencia". Como James, Bergson piensa que la experiencia religiosa, y especialmente la de los místicos, es tan verdadera como la experiencia de los hombres de ciencia. No más; tampoco menos. Ya en *El pensamiento y lo móvil* Bergson decía: "Esta experiencia... adquirirá el nombre de la intuición cuando se proyecte en el espíritu. ¿Hasta dónde llega la intuición? Sólo ella puede decirlo. Se agarra de un hilo; a ella le toca ver si este hilo sube hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra. En el primer caso la experiencia metafísica se ligará a la de los grandes místicos: creemos constatar, por lo que a nosotros se refiere, que ésta es la verdad".¹² En *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión* es Bergson más explícito: "Algunos seres, dice, han sido llamados a la existencia destinados a amar y a ser amados, puesto que la energía creadora debe definirse por el amor. Diferentes de Dios que es esta energía misma, no podían sino surgir en un universo y por esto el universo ha surgido".¹³

La metafísica bergsoniana es, sin duda, una metafísica del movimiento. Es también, por lo que se refiere a la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios —Dios que se siente, si bien no se prueba— una metafísica del Ser. En efecto, en las penúltimas páginas de *La Evolución creadora*,¹⁴ Bergson niega la posibilidad de percibir, imaginar o concebir la nada salvando así al hombre, según sus propias palabras, de los problemas "angustiosos" que un existencialismo más terrestre se encargaría de renovar años más tarde. Cuando pienso imaginar la nada siempre imagino al-

1 Ponencia de la Mesa Redonda de la Facultad de Filosofía y Letras, en el centenario de Bergson.

go; cuando creo concebir la nada concibo sólo una relación entre lo que tengo y lo que esperaba. Cuando concibo la negación la concibo siempre en relación con una afirmación. "La negación se diferencia de la afirmación propiamente dicha en que es una afirmación de segundo grado: afirma algo de una afirmación que, por su parte, afirma algo de un objeto."¹⁵ Ilustremos esta idea bergsoniana con un ejemplo poético. Mallarmé creyó una vez poder escribir *el* libro, libro perfecto para cuya redacción Mallarmé tenía que haber sido Dios. Aunque en una carta a Verlaine Mallarmé confiesa que "habría que ser yo no sé quién para hacerlo",¹⁶ la idea del Libro con mayúscula, estuvo siempre presente a su espíritu. Por ello Mallarmé quiso primero abolir —la palabra se repite multiplicadamente en su obra— el mundo. Una vez realizada esta abolición el poeta creador quedaba amo, dueño y dios del universo. En vano. Las imágenes que surgían en el papel blanco de Mallarmé eran las imágenes del mismo mundo que su imaginación entusiasta —en el sentido originario de la palabra— le había hecho concebir como anulado. Pero volvamos a Bergson. Si entendemos bien la línea múltiple y variada de su metafísica podemos afirmar que la creación precede a la muerte, que el Ser excluye a la nada, que Dios, vivo y creador, es condición y garantía de mi durable permanencia.

En el curso de este esquema se ha venido filtrando la palabra "intuición". Quisiera analizarla brevemente porque el uso de esta palabra ha sido causa de múltiples acusaciones contra Bergson. La pregunta es bien concreta: ¿cree Bergson en una intuición puramente irracional? ¿Es de veras irracionalista, como lo pretende Lukács, su sistema abierto de filosofía?¹⁷ La pregunta viene a cuento porque Bergson mismo afirmaba: "asignamos a la metafísica un objeto limitado, principalmente el espíritu, y un método especial, ante todo la intuición".¹⁸

Recordemos que Bergson empleó la palabra "intuición" después de muchos "titubeos" y que si se decidió a emplearla fue porque la palabra inteligencia estaba teñida de toda una larga tradición de criticismo y de positivismo. Recordemos, además, que Bergson nunca quiso limitar la importancia de la inteligencia. Quiso evitar, simplemente, que la inteligencia, que se dirige a la acción y a la técnica a través de la ciencia, se saliese de sus casillas y se convirtiera en origen de una metafísica anti-espiritualista.¹⁹ Añadamos a esto que "la intuición sólo se comunicará por la inteligencia. Es más que idea pero para transmitirse tendrá que cabalgar sobre ideas."²⁰ Y es que Bergson piensa, y así lo afirma en las dos fuentes, que toda verdadera doctrina, toda verdadera inteligencia, tiene que originarse en una gran emoción. Un poema de San Juan está escrito con los signos inteligibles de la palabra aunque esté sentido con la remansada emoción de quien ha visto a Dios de cerca. Pero abandonemos a los místicos.

En 1895, Bergson pronunció un discurso acerca del *Buen sentido*. Claro está que el buen sentido no es para Bergson aquella cualidad que Descartes identificaba con la razón. El buen sentido es una actividad práctica, una

de estas actividades que Bergson sitúa entre la intuición pura y la inteligencia pura.²¹ El buen sentido implica novedad, creación, flexibilidad. Si por un lado existen las ideas hechas que tan sólo representan "el residuo del trabajo intelectual" por otra existe el buen sentido que es "este trabajo intelectual mismo".²² Frente a las ideas hechas están las ideas que se hacen a medida que va haciéndose la vida del espíritu. En la creación de estas ideas intervienen la inteligencia y el instinto. Pero el verdadero motor de su desarrollo es "energía interior de una inteligencia que se reconquista a sí misma a cada paso".²³ Nótese bien estas palabras: *energía interior*. Para que las ideas se realicen con novedad y adquieran cuerpo de ideas creadoras es necesario que obedezcan a un esfuerzo de la conciencia. En su discurso de 1895 Bergson decía ya lo mismo que diría después en *Las dos fuentes*. La energía de que hablaba era precisamente la emoción. Efectivamente, la inteligencia "actúa por medios de no sé qué poder oculto".²⁴ Estas fuerzas ocultas son "las fuerzas del querer y de la pasión por las grandes cosas", y la energía que mueve al buen sentido es una "fuerza de sentir",²⁵ que se encuentra en el centro mismo de todas las grandes filosofías: "Examinad —dice Bergson—, en los grandes problemas filosóficos, la solución del buen sentido: encontraréis, yo creo, que es la solución socialmente útil, la que facilita el lenguaje y favorece la acción."²⁶

Bergson no es un racionalista. No caigamos, sin embargo, en el error de creer que es un filósofo de lo irracional. Bergson, defensor del buen sentido, estuvo siempre del lado de la medida y de la precisión. Así lo expresaba en sus propias palabras: "Lo que más le ha faltado a la filosofía es la precisión. Los sistemas filosóficos no están cortados a la medida de la realidad donde vivimos."²⁷ Lo que nos impide ser precisos no es tanto la inteligencia como la rutina, las "ideas hechas que vienen continuamente a interponerse entre el espíritu y las cosas". Como Descartes en su tiempo Bergson busca la precisión poniendo en duda todas las verdades adquiridas para que el espíritu, que puede ser libre, llegue a pensar con plenitud de libertad. Eliminados los prejuicios el espíritu puede volver sobre sí y mirar la verdad cara a cara. Esta necesidad de precisión y de claridad hacen de Bergson un filósofo clásico. ¿No era Bergson quien definía el clasicismo —el de Grecia, el de Roma— como aquello "que coloca en primer plano el deseo de precisión"?²⁸

En *Las dos fuentes* Bergson hacía notar que el cuerpo humano ha crecido desmesuradamente al prolongarse en las máquinas que la técnica inventa. El alma en cambio no se ha desarrollado en una proporción semejante. Andamos con piernas más veloces, volamos con alas que antes fueron sueños. El alma ha permanecido idéntica a lo que era antes. Precisemos y ahondemos más y más el sentido del alma si no quere-



Henri Bergson.—"la creación precede a la muerte, el Ser excluye a la nada"

mos sucumbir ante el nuevo poderío del cuerpo. "La humanidad —dice Bergson— gime, medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha realizado. No sabe bastante que su porvenir depende de ella. A ella antes que nada le toca ver si quiere seguir viviendo. Ella debe preguntarse, después, si sólo quiere vivir o si quiere además hacer el esfuerzo para que se realice, aun en la superficie refractaria de nuestro planeta, la función esencial del universo, que es una máquina creadora de dioses."²⁹ Nuestro planeta, tierra de la acción, podrá también convertirse en tierra de contemplación si el hombre sabe que su fin natural es un acercamiento crecientemente al Dios de amor.

NOTAS

1 Para entender a fondo la metafísica bergsoniana, cambiante y móvil hay que volver siempre a las páginas de: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1888); *El buen sentido* (1895); *Materia y memoria* (1896); *Metafísica y psicología* (1897); *Introducción a la metafísica* (1903); *El cerebro y el pensamiento* (1904); *La evolución creadora* (1907); *La conciencia y la vida* (1911); *La intuición filosófica* (1911); *La percepción del cambio* (1911); *El alma y el cuerpo* (1912); *Introducción (I, II)* a *El pensamiento y lo móvil* (1922); *Lo posible y lo real* (1930); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932).

2 Cit. por Raissa Maritain, *Souvenirs*, en *Henri Bergson, Essais et témoignages* (1943).

3 Para un relato auténtico de su evolución filosófica véase lo que escribe el propio Bergson en *El pensamiento y lo móvil*.

4 Del alcance de esta revelación habla también Bergson en *El pensamiento y lo móvil*.

5 *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; cap. III.

6 *Lo posible y lo real*.

7 *Lo posible y lo real*.

8 En esta transposición de la duración de la conciencia a la duración del universo veía Joaquín Xirau un paralelo con el paso cartesiano del *Cogito* a la existencia de la substancia. Véase: Joaquín Xirau: *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson*.

9 Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*.

10 Sertillanges, *Bergson apologiste*, en *Henri Bergson, Essais et témoignages*.

11 Para la correspondencia con James véase, *Ecrits et paroles*.

12 *Introducción a El pensamiento y lo móvil*.

13 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

14 *La evolución creadora* prepara, con su negación de la idea de la Nada y de la idea de Desorden, las afirmaciones religiosas de *Las dos fuentes*.

15 *La evolución creadora*.

16 Mallarmé, *Carta a Verlaine*.

17 Georg Lukács, *El asalto a la razón*.

18 *Introducción a El pensamiento y lo móvil*.

19 Bergson afirmaba la utilidad así como los límites de la inteligencia desde *La evolución creadora*. Habría de precisar esta doble función en *El pensamiento y lo móvil* y en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

20 *El pensamiento y lo móvil*.

21 *El buen sentido*, en *Ecrits et paroles*.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 *El pensamiento y lo móvil*.

28 De una conversación con Jacques Chevalier en *Comment Bergson a trouvé Dieu*, Henri Bergson, *Essais et témoignages*.

29 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

LA TENTACIÓN DEL FILÓSOFO *

Por Alejandro ROSSI

1. EL ARTÍCULO DE HUSSERL *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*,¹ es un manifiesto filosófico, y en un escrito de esta índole las diferencias y las críticas a otras filosofías deben acentuarse y recalcar con mayor énfasis que los matices y los posibles puntos de contacto. La mayor virtud de un manifiesto filosófico debe ser la *radicalidad*. Las posiciones filosóficas se extremen al máximo; se intenta demostrar, sin dejar lugar a ninguna duda, las diferencias con las otras filosofías y, con ello, la posible novedad de la nueva actitud. Por consiguiente, todo manifiesto filosófico tiene más de *crítica* que de presentación escueta de una doctrina filosófica. Cuando más, se la insinúa, se remite a ella, se la deja entrever, pero no se expone cabalmente la doctrina. Desde esta perspectiva, diríamos que el manifiesto filosófico es una *exposición de motivos* — de aquellos motivos urgentes y perentorios que hacen necesaria la nueva filosofía. Esto es, precisamente, lo que es menester señalar en forma tajante: que la filosofía está en peligro, que la filosofía está agonizando y que si sigue por el mismo camino concluirá destruyéndose a sí misma. De ahí que un manifiesto filosófico sea un toque de alarma acerca de la gravedad de la situación espiritual — gravedad en la cual encuentra su propia *justificación*. De ahí, también, que un manifiesto sea, fundamentalmente, un *diagnóstico* — un diagnóstico muy tétrico, muy alarmado. En suma, es necesario convencer primero de la presencia de la enfermedad; luego vendrá el remedio, al cual se alude, pero sin que su explicitación constituya el motivo central del escrito. Pedirle, entonces, a un manifiesto filosófico moderación, ponderación, una visión optimista de la cultura filosófica del momento, exigirle, incluso, sentido histórico al juzgar otras filosofías, es no saber qué se tiene entre las manos, es desconocer el género literario que se está leyendo. La hora de la comprensión, de la buena educación académica, en una palabra, el momento de las disculpas y de los matices todavía no ha llegado. En este sentido *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*, es perfecto; es un manifiesto filosófico en toda la extensión de la palabra. El reverso de esta perfección, en el caso de Husserl, es que la polémica acusa en demasía cierto dramatismo, lo cual se manifiesta en la argumentación, que es de naturaleza y calidad muy cambiante. A veces se critica desde una pura línea teórica, a partir de las posiciones de la nueva filosofía, otras veces tomando en consideración las consecuencias culturales, el destino de la humanidad, etc., hasta descender al plano de los intereses y la vocación personales. Valga lo dicho hasta aquí como una brevísima caracterización del opúsculo y como una advertencia acerca de lo

que de él debe esperarse. En lo que sigue trataremos de explicar la causa de los diferentes tipos de argumentos.

2. SE TRATA, pues, de *convencer*, de hacer patente el peligro, que en la época de Husserl, estaba representado por el llamado *Naturalismo* y por la filosofía de la *Weltanschauung*. El remedio es la filosofía rigurosa, o la filosofía científica, como también la llama Husserl. La crítica que les hace a ambos movimientos es, *mutatis mutandi*, exactamente la contraria en cada caso. Al *Naturalismo* se le elogia la idea de lo que debe ser la filosofía, esto es, ciencia, cueste lo que costare. Sin embargo para Husserl el pago es demasiado elevado: en el mejor de los casos el *Naturalismo* concluiría en una Filosofía de las Ciencias, y en el peor, y más frecuente de los casos, en una "naturalización de la conciencia y de las ideas", en una falsificación radical y en una ceguera absoluta de los problemas más específicamente filosóficos. En suma, del naturalismo filosófico sólo podríamos beneficiarnos del *desideratum* que nos propone. Con la filosofía de la *Weltanschauung* el caso es más difícil, porque ésta representa, para Husserl, no solamente una "teoría" equivocada sino una *actitud humana* cuya decantación es siempre una filosofía radicalmente contraria a la científica. Porque la amenaza extrema que Husserl advierte en el historicismo —la cual se nos antoja hoy tan exagerada—, se origina no tanto en el hecho de que no sea una filosofía científica, cuanto en el hecho de que renuncia a serlo, es decir, es una filosofía que convierte en tema central de su meditación la explicación de la imposibilidad de la filosofía científica — aun cuando para ser exactos, Dilthey limita dicha impotencia a la *Metafísica*. En una palabra, la *Weltanschauung* es la *tentación* del filósofo de todos los tiempos, y esto no por un azar, sino porque responde a una necesidad, a una urgencia vital de seguridad por el conocimiento. Por eso la crítica de Husserl no se limita a serlo de la "teoría" —de la teoría de una determinada *Weltanschauung*, la de Dilthey— sino que adquiere un tono moralizante, conminatorio. Es necesario que el filósofo no se deje seducir, que tenga paciencia, que dirija su mirada y su corazón hacia el futuro, que no se deje arrastrar por sus necesidades individuales, por los intereses de su tiempo. De ahí que la crítica al *Naturalismo* tenga un interés secundario y que la crítica a la *Weltanschauung* sea, por una parte, *teórica* y, por otra parte, busque desentrañar su sentido profundo. Escribe Husserl "Las filosofías del pasado eran ciertamente filosofías de la *Weltanschauung*, en tanto que el impulso hacia la sabiduría dominaba a todos sus creadores; pero también eran filosofías científicas en tanto que también las animaba el objetivo de una ciencia rigurosa" (112). Esta caracterización de la tradición filosófica, vale la pena señalarlo, no ofrece novedad alguna, pues

* Trabajo leído el 5 de noviembre del presente año, en una sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, como homenaje al primer centenario del nacimiento de E. Husserl.