

Capítulo noveno: la marcha del *élan vital*

Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (†)



Recepción: 14 de diciembre de 2015
Aprobación: 08 de enero de 2016

Abstract. Manzano Vargas, Jorge. *Chapter Nine: The March of the Élan Vital (Vital Impetus)*. Jorge Manzano continues to follow close on the tracks of life as conceived by Bergson. Previous chapters showed that Bergson took the vital impetus for granted, i.e., he did not look at how it might have arisen, but rather inferred its existence on the basis of the convergence of different sequences of facts. Mechanistic, finalist and adaptational explanations fall apart under detailed analysis: the different evolutionary lines show that life, originally simple, acts on matter, which is as much its instrument as its obstacle, leading to the unforeseeable result that time—*durée*—is in charge of giving birth. This is the case of human beings, an expression of the triumph of life that brings together matter, spirit and freedom. Manzano devotes the second part of the chapter to examining just what the “finalism” of which Bergson stood accused actually consists of, and for this Manzano places himself in the heart of duration and engages in a dialogue with Scholastic philosophy. In the last part, the text pauses to reconsider the vital impetus in the light of inner duration and the solidarity of the living.

Key words: life, *élan vital*, *durée*, evolution, matter, spirit.

Resumen. Manzano Vargas, Jorge. *Capítulo noveno: la marcha del élan vital*. Jorge Manzano sigue cuidadosamente las huellas de la vida en la concepción de Bergson. En capítulos anteriores se ha visto que Bergson da por supuesto el élan vital, es decir, no aborda cómo pudo haber surgido, sino que infiere su existencia a partir de la convergencia de diferentes líneas de hechos. Las explicaciones mecanicistas, “finalistas” o adaptativas se derrumban frente a un análisis detallado: las diversas líneas evolutivas muestran que la vida, originalmente simple, actúa sobre la materia que es tanto su instrumento como

su obstáculo, de ahí el resultado imprevisible que el tiempo —la duración— se encarga de dar a luz. Tal es el caso del ser humano, una expresión del triunfo de la vida en la que se conjuntan la materia, el espíritu y la libertad. Manzano dedica la segunda parte del presente capítulo a examinar en qué consiste el “finalismo” del que Bergson fue acusado y para ello se sitúa en el corazón de la duración —la *durée*— y dialoga con la filosofía escolástica. En la parte final, el texto se detiene a reconsiderar el *élan vital* a la luz de la duración interior y de la solidaridad de los vivientes.

Palabras clave: vida, *élan vital*, *durée*, evolución, materia, espíritu.

Significado del *élan vital*

El *élan vital* se supone dado. Pero no en virtud de una necesidad lógica, sino por la convergencia de diferentes líneas de hechos que se resumen en *Deux Sources*,¹ pero ya estaban ampliamente explicadas en los dos primeros capítulos de *L'évolution créatrice*. Así, dice Bergson, que una explicación meramente físico-química de la vida es insuficiente. Además, la evolución de la vida se realiza en *determinadas* direcciones, que no pueden explicar ni el mero mecanicismo ni el “finalismo”. Estas determinadas direcciones no se explican satisfactoriamente por las solas condiciones circundantes: el camino que lleva a la ciudad *se adapta* a los accidentes y condiciones del terreno, pero éstos no son causa del camino, ni de su dirección. Todos estos hechos van sugiriendo más bien un impulso interno. Algunos evolucionistas explican la evolución por el conjunto de condiciones que *impone* su forma a la vida, pero después explican los casos particulares con otra idea de adaptación: la solución original *encontrada* por la vida. A Bergson no le parece consecuente que primero se suprima, y luego, subrepticamente, se reintroduzca esta facultad de resolver problemas; habría que tenerla en cuenta de manera coherente. Esta facultad sugiere también el *élan vital*. El finalismo supone una infinidad de partes coordinadas

1. Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *Oeuvres complètes* (en adelante, esta obra se cita como OC), Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición, pp. 1069–1073. Ver también Carta a Floris Delattre en Henri Bergson, *Écrits et paroles. Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 603–604.

entre sí, pero, en realidad, viendo las cosas por dentro, se trata de algo simple: la naturaleza actúa con simplicidad y además, más que medios combinados, lo que se encuentra son obstáculos vencidos. Por lo demás, la vida actúa como una causa especial sobre la materia, su instrumento. Pero la materia no es sólo instrumento, es también obstáculo: la materia precisa y divide, y a esto se debe que encontremos diversas líneas evolutivas. De estas líneas, unas prosiguen muy bien, pero otras llegan a un callejón sin salida. A lo largo de todas estas líneas se va desarrollando cada vez un cierto carácter propio. Así, si la materia es lo que divide, se puede conjeturar que al inicio estos caracteres estaban compenetrados, que constituían una realidad simple.² Pero, lo que es más importante, las formas evolutivas son imprevisibles, se van realizando por saltos discontinuos. El hombre representa un salto discontinuo sobre la animalidad, como ésta sobre los vegetales. Ahora bien, mecanicismo y finalismo no dejan lugar a esta imprevisibilidad de formas: todo está predeterminado, ya de salida; no se reconoce ninguna eficacia al tiempo. El dato empírico es diferente: el tiempo es eficaz. Y este tiempo eficaz, más que una mera impulsión o atracción sugiere un *élan* interior.

También aquí se ve comprensivamente una realidad plena, en movimiento. No se trata de un afán meramente lógico de “poner” una realidad plena y en movimiento, como si las líneas de hechos que acabamos de resumir se hubieran cubierto bajo el nombre común de “*élan vital*”. Estos datos le sugerían a Bergson la presencia de un movimiento, de un impulso y en una cierta dirección, o mejor, en diversas direcciones divergentes, pero no algo estático. Uno de los rasgos muy bergsonianos es el de situarse en el movimiento mismo, para verlo por dentro, en su simplicidad; para no tener que fabricarlo o reconstruirlo a base de instantes o de puntos. Porque la fabricación, de tipo humano, se logra

2. Bergson está pensando aquí sobre todo en el instinto y en la inteligencia, que al principio están compenetrados pero que después se desenvolverán por separado: el instinto alcanzará su punto culminante en los himenópteros, y la inteligencia en el hombre

reuniendo, acoplado materiales, pero el movimiento de la naturaleza es simple. Bergson pone el ejemplo del ojo, cuya complicación nos maravilla sobre todo si imaginamos que sus diversos elementos fueron acoplados uno a uno; sólo que la naturaleza hace un ojo con la misma facilidad con que nosotros levantamos un brazo.³ Esto es, hay simplicidad en la vida y complicación en nuestros puntos de vista parciales. Éstas son las razones que lo hacen rechazar tanto al mecanicismo como al finalismo y que Bergson ilustra con dos pintorescas imágenes. Supongamos, dice, que no podamos ver una pintura sino como un trabajo de mosaico; los mecanicistas dirán que todo se explica por el conjunto de los cuadritos; los finalistas dirán que hizo falta un plan previo para irlos acomodando. Su error común es el de no ver el acto simple que pintó, pues no hay cuadritos acomodados.⁴ Lo mismo con una mano que atraviesa limaduras de hierro; éstas tomarán la forma de la mano y de parte del brazo; supongamos que éstos son invisibles, e invitemos a los mecanicistas: explicarán la figura por la interacción de unos granos con otros, y nada más; los finalistas añadirán de nuevo que un plan preconcebido presidió esa serie de acciones. Su error común fue no ver el acto simple del brazo sino la complicación del efecto, pensado como una fabricación.⁵

Como Bergson rechazó el mecanicismo se le dijo que renegaba de la ciencia. Y como rechazó el finalismo se le atribuyó que hacía a la evolución independiente de Dios, que la divinizaba. Pero exactamente, ¿qué fue lo que rechazó Bergson? Porque hay mecánica y finalismo en su *élan vital*. Vamos a reducirnos al asunto del finalismo⁶ y ver que el finalismo rechazado por él puede sintetizarse en estos puntos: 1) El

3. Henri Bergson, "L'évolution créatrice" en *OC*, pp. 572-573.

4. *Ibidem*, p. 572.

5. *Ibidem*, p. 575.

6. Algunos tomistas creyeron que era atacado el finalismo de santo Tomás. Pero más que al nombre "finalismo" habría que atender a las características que se indican. Si acaso, se podría decir que el finalismo rechazado por Bergson se parece más bien a un finalismo tipo Báñez y no, por ejemplo, al de Molina. Pero indico sólo una ejemplificación; no intento decir que ese finalismo que Bergson rechaza sea el de Báñez, ni mucho menos que lo hubiera tenido precisamente en cuenta. Tenía más bien enfrente un finalismo tipo Leibniz. *Ibidem*, p. 527.

efecto está predeterminado; por tanto, si hay evolución, los vivientes no tienen más remedio que seguir un plan, un camino bien preciso y bien determinado, en el que todo es armónico. 2) Entonces, no hay libertad en la vida que evoluciona, propiamente hablando ni siquiera espontaneidad, pues el menor accidente está fatalmente previsto y determinado. 3) No se tiene en cuenta la duración auténtica, la eficacia del tiempo; y es que al poner un camino ineluctable, y un término que no es menos ineluctable, se ha transpuesto todo el tiempo sobre el espacio; se le seguirá llamando tiempo, pero en realidad se ha hecho de él un espacio homogéneo. Éste es el finalismo que Bergson rechaza en *L'évolution créatrice*.

¿Qué tipo de finalidad propone Bergson? Porque después de todo, ya en *L'évolution créatrice*, él dice que el hombre es el fin del universo.⁷ Primero, él mismo aclara ahí que todo se realiza *como si* el hombre fuera el fin del universo; segundo, dirá que su explicación se parece más al finalismo (por tanto no es propiamente finalismo), que al mecanicismo.⁸ De modo que todo parece haber conspirado para llegar al hombre. Porque la vida triunfó en el hombre, sólo en el hombre se manifiestan el espíritu y la libertad, pero la vida llegó a un *impasse*⁹ en muchas líneas evolutivas. La vida siguió ciertas direcciones, como quien quiere obtener algo. *A posteriori* se puede notar la dirección seguida, una vez trazada;¹⁰ y así, se ve que las diversas direcciones de las diferentes líneas evolutivas favorecieron el triunfo de la vida en el hombre.

Se dirá que Bergson había negado que hubiera un camino trazado, y que ahora de pronto introduce caminos trazados, caminos que va buscando la vida; que quiera o no, debe llegar a caminos trazados. Sí,

7. *Ibidem*, pp. 720-721 y 652.

8. *Ibidem*, pp. 528, 537.

9. *Ibidem*, pp. 720-721.

10. *Ibidem*, pp. 537-538.

pero hay una diferencia enorme. La vida busca, la vida elige, porque hay libertad en la vida. No es lo mismo estar abocado sólo a un camino predeterminado, al que hay que seguir irremediabilmente, que seguir libremente un camino. Entre las dos concepciones hay toda la distancia de la necesidad a la libertad.

Se presenta a veces el finalismo de Bergson como un finalismo “ciego”. Se puede dar a las cosas el nombre que se quiera, y Bergson lo hizo mucho; y también usar las imágenes que uno quiera. Pero esta imagen es realmente muy engañosa y, en cuanto a su contenido, falsa. El finalismo de Bergson es un finalismo interno, pero no es “ciego”. Se ha dicho que es ciego porque no tiene plan, porque tiene que ir buscando, tanteando, a ver por dónde va. Sería ciego si no pudiera ver, pero no es lo mismo no tener un plan que estar ciego. Supongamos a alguien que pasea por la ciudad, o por el campo, sin objetivo preciso; tira por aquí, por allá, por donde quiere, en todo caso llega a alguna parte; no siguió una carretera trazada, ni un camino señalado, sino que va abriendo maleza, despreocupadamente; al final se podrá, en todo caso, trazar el itinerario recorrido. Ésta no es una imagen correcta del *élan vital* bergsoniano, pues el *élan vital* tiene ya su sabiduría en la misma *Évolution créatrice*, como vamos a ver, pero la imagen interviene ahora únicamente para indicar que nuestro paseante podrá muy bien no tener ningún plan, pero no está ciego; podrá no tener plan, pero ve los obstáculos, y sabe franquearlos. Si acaso, sería ciego el finalismo que Bergson rechaza porque si todo está predeterminado y no hay libertad, tampoco hay espíritu y, entonces, habría ceguera espiritual. Es imposible un espíritu sin libertad, como si un espíritu pudiera ser testigo impotente de su propia fatalidad.

Se presenta a veces al finalismo de Bergson, por otro lado, como si el *élan* fuera despreocupado, errático y vagabundo. Pero si no hay prede-

terminación, tampoco hay indeterminación absoluta¹¹ ni vagabundeo caótico. El *élan* podrá encontrarse una materia huraña, que lo hará detenerse bruscamente, que lo hará vacilar, dar rodeos, pero el *élan* quiere realizarse en un sentido definido. Bergson pone el ejemplo del ojo, con estructura semejante en muchas especies, y que ha tenido en cada una muy diferentes historias.¹² Ahora, si el *élan* sigue un sentido definido, no quiere decir esto que se acepte el finalismo antes criticado. Bergson no puede aceptar un plan preconcebido y necesitante. El sentido definido del que hablamos es contingente; se implica, al menos, un rudimento de elección.¹³

Esto es, cuando Bergson rechazó mecanicismo y finalismo, lo que quiso rechazar fue la necesidad; fue la conversión del tiempo de la vida en un espacio que ofrece ya dadas todas las cosas.¹⁴

Y es que fuera de la escolástica tomista se suele considerar todo lo que sea “causa” —eficiente o final— como opuesta a la libertad. La primera se concibe como un impulso; la segunda, como una atracción, pero ambas como determinantes; así, quien realiza un acto libre, no es, según esta concepción, “causa”, pues no tiene ningún sentido hablar de “causa libre”.

El finalismo de Bergson es “interno” en el sentido de que él pondrá un impulso, o una *vis a tergo*¹⁵ dentro del mismo *élan vital*, y no una atracción exterior.¹⁶ Pero eso quiere decir simplemente que hay libertad en el *élan*. En otro sentido, el finalismo de Bergson es “externo”, pues según él la finalidad o es externa o no es nada.¹⁷ Este sentido de “externo” lo aclara Bergson: se trata de dar una explicación comprensiva,

11. *Ibidem*, p. 568.

12. *Ibidem*, pp. 577 y 541.

13. *Ibidem*, p. 577.

14. *Ibidem*, pp. 526–527, 533 y 582.

15. Nota del editor. Textualmente, visión desde atrás.

16. *Ibidem*, pp. 537–538 y 582.

17. *Ibidem*, pp. 528–529.

no parcial; y es que el finalismo que él rechazaba, al no poder explicar las desarmonías internas del universo, las luchas entre las especies, los fracasos, se había reducido a una finalidad “interna” en el sentido de que cada ser sería el fin de sí mismo; así, ese finalismo renunciaba a poner un finalismo total, fuera de los individuos particulares, en el que se explicara igualmente la co-ordenación de todos los seres. A este finalismo, que así se retiraba a posiciones más prudentes —dadas las dificultades de la desarmonía—, Bergson lo llama el finalismo “clásico”. Y tratará de superarlo con su teoría del *élan vital* que será libre, que no tendrá un plan ya trazado de antemano, en el que hay armonía, pero atrás, no adelante; de derecho más que de hecho, pues el *élan* es común.¹⁸ El conjunto del mundo es armonioso, pero la armonía no es perfecta: hay desarmonías, antagonismos, fracasos parciales y aun totales, hay titubeos, aun retrocesos en la evolución de la vida.¹⁹ Esto no pueden explicarlo, según Bergson, quienes proponen un plan determinado, en el que cada elemento quedaría muy bien organizado en el conjunto. Bergson verá la armonía más bien en la identidad de impulsión y no en una supuesta aspiración común.²⁰

De modo que la vida es como un *élan* —*élan* o impulso es una metáfora, dice Bergson, porque en realidad “la vida es de orden psicológico”—,²¹ un *élan* en el que hay libertad. Y el *élan* se encuentra con la materia, entra en ella, como para hacerse un pasaje subterráneo, en el que irá haciendo tanteos, a izquierda, a derecha, chocará contra piedra dura a veces, pero al menos en un punto re-encuentra la luz. Pero ¿por qué ese túnel?²² Bergson responde que habría que estudiar los problemas morales²³ (y lo hará después). Quizá esta imagen del túnel fue la que dio pie a ver en el *élan vital* algo así como un topo ciego, pero la imagen

18. *Ibidem*, pp. 537–538.

19. *Idem*.

20. “Elle tient à une identité d’impulsion et non pas à une aspiration commune”. *Ibidem*, pp. 537–538.

21. *Ibidem*, p. 713.

22. Henri Bergson, “L’énergie spirituelle” en OC, p. 831.

23. *Ibidem*, pp. 833–834.

del túnel no se refiere a la ceguera del *élan*, sino a sus dificultades con la materia; de hecho si el *élan* quedara como sonámbulo, reducido a mero instinto animal, vería a una sola cosa, atendería a una sola cosa (...) porque sólo una cosa le interesaría. El *élan* original ve, y tiene que decidirse, pues las puertas del futuro le quedan del todo abiertas.²⁴ Bergson rechaza la previsión y la finalidad que consistieran en suponer un modelo pre-existente que la vida tuviera fatalmente que realizar.²⁵

Los posibles

Las consideraciones de Bergson sobre lo posible²⁶ y sobre el movimiento retroactivo de lo verdadero²⁷ están íntimamente ligadas a la duración. El hilo conductor para comprender su crítica será la novedad con que caracteriza la libertad: los actos libres no consisten en mera composición de elementos antiguos, sino en la aparición de algo nuevo:²⁸ tal es nuestra libertad creadora. Por tanto el acto libre será imprevisible, pues la inteligencia podrá prever mil combinaciones de elementos ya conocidos, pero no propiamente lo que será la novedad de nuestra libertad.²⁹ Bergson no concibe el acto libre como si se tratara de ir a un armario de posibles para elegir uno entre ellos, como quien elige un traje para variar y dar cierta impresión de novedad, pero sin novedad verdadera, porque ese traje era también antiguo. La libertad no ha de considerarse como una elección entre posibles: definirla así, dice Bergson, vendría a dar razón, en el fondo, al determinismo,³⁰ que rechaza admitir algo totalmente nuevo, independiente de los antecedentes.

24. Henri Bergson, "L'évolution...", p. 584; Henri Bergson, "Le possible et le réel" en OC, pp. 1342-1343.

25. Henri Bergson, "L'évolution...", p. 853.

26. Henri Bergson, "Le possible...", pp. 1330-1344.

27. Henri Bergson, "Introductions à La pensée et le mouvant" en OC, pp. 1253-1270. Ver especialmente pp. 1262-1267.

28. Henri Bergson, "Le possible...", p. 1335.

29. *Idem*. Ver también Henri Bergson, "L'évolution...", pp. 633-664, 723-724.

30. Henri Bergson, "Le possible...", p. 1335; Henri Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience" en OC, pp. 115-116.

Según Bergson, quienes definen la libertad como elección entre posibles eliminan por ello mismo el tiempo verdadero para convertirlo en espacio; y en ese espacio indefinido hacia atrás y hacia adelante —que impropriamente siguen llamando tiempo— extienden todos los posibles, y consideran que en estos posibles hay menos que en lo real:³¹ a ese posible habría que añadirle la existencia, y así se haría real.³²

Bergson se opone a esta concepción, y dice que se trata de una ilusión, y que en realidad en esos posibles hay más que en lo real; y que el posible no precede, sino que viene después de lo real. Se le podría replicar que de hecho pensamos muchos posibles, preexistentes en forma de idea. Y él explica que somos víctimas de una ilusión, del movimiento retroactivo de lo verdadero. En efecto, dice, al pensar ahora en lo que acaba de suceder en estos momentos, sea de mi vida, sea de la historia de la humanidad, tengo algo real, algo que existe, pero con la mente lo envío al pasado, para pensarlo desde el pasado y, en esa perspectiva, digo que era entonces un posible, pero en realidad ha comenzado a ser posible en este momento.³³

Pero ¿de qué posible se trata? La filosofía ha hablado de muchos posibles. Si por posible se entiende únicamente lo que no es imposible, en el sentido de que no habría obstáculos para su realización, digamos algo que no tiene “notas contradictorias”, esto lo acepta Bergson, pero únicamente en ese sentido “que no hay obstáculos a su realización”.³⁴ El posible que Bergson no admite en el futuro es aquel que *pre-existe* en forma de idea a su realización, que tuviera cierto “grado de virtualidad”.³⁵ Esto viene a significar que lo que pueda tener de realidad

31. Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1338, 1340-1341.

32. *Ibidem*, p. 1341.

33. *Ibidem*, pp. 1339-1340; Henri Bergson, “Introductions à la pensée...”, pp. 1263-1264.

34. Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1341-1342; Henri Bergson, “Introductions à la pensée...”, p. 1262.

35. Henri Bergson, “Le possible...”, p. 1341; Henri Bergson, “Introductions à la pensée...”, pp. 1262, 1264, 1267. Notemos que comúnmente la escolástica, al considerar posible en toda su generalidad, lo concibe simplemente como lo no contradictorio, como lo no imposible y que le niega toda especie de realidad actual. Es más: aquella no contradicción la funda ultimadamente en Dios, no en el mismo posible.

el posible, si la tiene, la recibe toda ella de lo real. Verificado lo real, aparece, por retrospectión, como un posible en el pasado; a la manera que un hombre delante del espejo hace aparecer su imagen y no al revés: que primero fuera la imagen y luego el hombre.³⁶

De modo que sí, podemos formar esa “pre”-idea de lo real, y retrospectivamente llamarla posible, pero no se trata de ninguna pre-existencia. Animados por el espejismo,³⁷ dice Bergson, por el que establecimos esa relación entre un antes (pasado) y un después (presente), extendemos el mecanismo aun al futuro; sólo que aquí el “antes” será nuestro presente, y el “después” nuestro futuro. Y desde ese “antes” creemos que se dan esas “pre-existencias” en forma de idea, que llamamos posibles y que no esperan sino recibir algo para hacerse “reales”, sin ver que en verdad no pre-existen, sino que aparecen después; y que en esa pre-existencia ideal hay más, y no menos, que en lo real; porque suponen lo real más el movimiento del espíritu que las proyecta en el pasado.³⁸

Un punto importante del estado de la cuestión es que Bergson tiene por delante los actos libres, aquellos que la escolástica llama “futuros absolutos”, pues Bergson habla sobre todo del posible que seguirá a un hecho real. Esto es, para él, el futuro absoluto no pre-existe en forma de idea. Y del futurible puro, ¿qué diría? No dijo nada, pero diría, con mayor razón, me parece, que ni pre-existe en forma de idea, ni podrá jamás, retrospectivamente, llegar a ser realmente posible, pues al no darse lo real correspondiente, no podría ser él lanzado retrospectivamente hacia el pasado.

Otro punto importante del estado de la cuestión: las concepciones filosóficas a que se oponía Bergson. Se oponía a una concepción en la

36. Ver Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1338, 1340-1341.

37. *Ibidem*, pp. 1340-1341.

38. *Ibidem*, pp. 1339-1342.

que el ser estuviera dado de una sola vez,³⁹ en el sistema inmutable y eterno de las Ideas; nuestro mundo, lejos de poder añadir algo nuevo, sería sólo una disminución o degradación de aquéllas; el tiempo no sería creador, sino que vendría a provocar un déficit. Y también se oponía a otra concepción, moderna, en la que el tiempo se reducía igualmente a una apariencia: lo temporal no es sino la forma confusa de lo racional; hay también una eternidad, la eternidad de las leyes.⁴⁰ Ni esas Ideas de la filosofía griega, ni ese Racional de los modernos son para Bergson el Dios verdadero. Ambas teorías llegan a una eternidad, pero a una eternidad de muerte.⁴¹ Por eso Bergson considera que ni en esa Idea de las ideas a que llegó Aristóteles, ni en ese Absoluto de los modernos pudieran estar todos nuestros actos inscritos desde toda eternidad. Las dos concepciones son teorías y Bergson prefiere atenerse a los hechos y los hechos le muestran el brote continuo de novedad imprevisible.

No deja de ser interesante que aquellos posibles o pre-existencias en forma de ideas, se habían presentado como esperando algo, la existencia, para hacerse “reales”; pero lo que pretenden es ser ellas la realidad más consistente: siempre han sido, sea en la eternidad de las Ideas de la filosofía griega, sea en lo racional de la filosofía moderna. Podrá llamar la atención que Bergson se haya encarnizado tanto con estos posibles. Pero recordemos, sólo para citar un ejemplo, que para Wolff y para algunos discípulos de Leibniz, esos posibles son demasiado “consistentes”, tanto que aun en la hipótesis de que Dios no existiera, seguirían siendo posibles. En esta perspectiva hay que leer las hermosas páginas que Bergson escribió sobre el movimiento retroactivo de lo real y su crítica del posible. Hay *más* en el posible retrotraído, pero no hay *más* en ese posible que dicen que nos acecha.

39. *Ibidem*, pp. 1343-1344.

40. *Ibidem*, pp. 1344-1345.

41. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 662.

Se podrá objetar, y muy razonablemente, que si los posibles son imprevisibles, que si toda la evolución de la vida es imprevisible, se niega la presciencia divina. Ésta sería una conclusión harto rápida, y que Bergson no formuló. Es verdad que él consideraba muy difícil compaginar su idea de la duración con la presciencia divina; el asunto le preocupaba, y lo estudió, pero no le encontró solución,⁴² y no la dio. Pues bien, esto no es lo mismo que negar la presciencia divina. Nadie podrá señalar en sus escritos que la haya negado. Tenía como datos la libertad humana y la trascendencia divina, y no quería negar ninguna de las dos. Dentro de la escolástica han subsistido dos concepciones muy diversas que quieren ir hasta el fondo del problema: presciencia divina antecedente o consecuente a la libertad finita. Me parece que Bergson estaría en abierta pugna con la “antecedente”. ¿Y con la “consecuente”? No se sabe; y sería muy aventurado cualquier juicio. Es verdad que todavía se puede insistir en que Bergson, de ser consecuente, tendría que negar simplemente la presciencia divina, pues niega la previsión en general, niega que haya un plan y niega los posibles.

Se responde que hay muchas formas de imprevisibilidad y que, en lo que nos atañe, Bergson estaba considerando esa imprevisibilidad dentro del universo: ni hombre ni superhombre podrán tener esa previsión por adelantado. El caso expreso de la presciencia divina lo deja pendiente, desde luego en *L'évolution créatrice*, en la que todo el problema de Dios se deja pendiente, pero también en *Deux sources*. Esto se puede ver claramente leyendo bien los textos. Porque Bergson precisa bien lo que significaría esa previsión: nuestra inteligencia, para preparar nuestra acción, busca siempre lo conocido, para poder aplicar su principio de que “lo mismo produce lo mismo”.⁴³ Y es que la inteligencia opera sobre repeticiones, no sobre la duración misma;⁴⁴

42. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959, p. 30.

43. “[...] afin de pouvoir appliquer son principe que ‘le même produit le même’”. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 518-519.

44. *Idem*.

no comprende la verdadera creación, que es aparición de novedad.⁴⁵ Además, en la evolución se van creando no sólo las formas de la vida sino, al mismo tiempo y como vimos, las ideas que permitirán a una inteligencia comprenderlas:⁴⁶ no hay ideas platónicas pre-existentes. Esto es, Bergson, al negar que haya un plan preconcebido, previsto, se refiere siempre a la inteligencia. Pero es claro, después de todo lo que hemos visto, que no se refiere a Dios, pues entonces no hablaría Bergson de “inteligencia”.⁴⁷ En cuanto a que niega los posibles, vamos a considerarlo en forma de una segunda objeción.

La experiencia cotidiana, se dirá, nos presenta muchas posibilidades, diferentes alternativas de acción; y si no se presentan, las imaginamos; por ejemplo, cuando queremos resolver una situación práctica y no encontramos el camino. Más aún, no sólo pensamos en nuestra acción inmediata, sino que muchas veces pensamos planes y elaboramos proyectos para un futuro lejano, sea que los proyectemos con toda seriedad, sea que simplemente soñemos en hermosos futuros, en interesantes situaciones futuras, que sabemos que nunca se realizarán y que en sí no son irrealizables. No nos dirá Bergson que no tenemos nada en la cabeza; tenemos muchas ideas, ninguna de ellas realizada, es verdad; algunas ni siquiera se realizarán, pero están ahí a manera de posibles y una de ellas algún día se verá realizada. Esto es también dato de la conciencia. Pero, la misma inteligencia en el bergsonismo, ¿no necesita fabricarse instrumentos? Y para ello ¿no necesita un plan, y según ese plan realizar sus cortes y solidificaciones, y todo aquello que vimos? El mismo *élan vital* —aunque no se defina la libertad como elección entre posibles— en la evolución descrita por Bergson, ¿no tiene una acción contingente? Porque esa acción “implica al menos un rudimento de elección; y una elección supone la representación

45. Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1331 y 1343-1344; Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, pp. 1262-1263; Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 634-635.

46. Ver el capítulo anterior de esta tesis, publicado en el No. 103 de *Xipe totek*.

47. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 51. De modo semejante la escolástica no habla de “raciocinio” en Dios.

anticipada de muchas acciones posibles; de modo que es menester que las posibilidades de acción se le presenten al ser vivo antes de la acción misma”.⁴⁸

Sí, es verdad que estamos tendidos hacia el futuro. Si mi duración está empapada de pasado, también está asomada hacia el futuro y también elaboro planes, proyectos y ensueños. Pero eso no quiere decir que tengan ninguna pre-existencia del tipo de las Ideas platónicas, ni que formen parte de esa racionalidad eterna de los modernos. No se trata de posibles virtuales que me hayan esperado desde toda eternidad hasta este momento en que los concibo, ni de que seguirán esperándome en el futuro hasta el día en que yo tenga, fatalmente, que encontrarlos. Precisamente porque me encuentro viendo hacia el futuro, puedo elaborar un plan, contando con toda mi situación actual; porque si un momento de mi pasado hubiera sido diverso, yo elaboraría seguramente otro plan (pues mi situación actual no sería exactamente la misma) o alguna variante del plan, que viene a ser en realidad otro plan. De modo que sí puedo prever, con fuerte conjetura, pero no con certeza, pues mi acto libre es imprevisible. Bergson no niega simplemente cuanto podemos meter bajo la palabra “posible”. Por lo pronto admitía, como vimos, lo negativamente posible, esto es, el que no haya obstáculos insuperables a la realización. Pero en Bergson hay además otras posibilidades. Jankélévitch muestra que en el bergsonismo hay una posibilidad orgánica, que es una promesa, un germen, una esperanza.⁴⁹ Es verdad. Pero no consideremos en ese germen del que habla Jankélévitch sólo el proceso

48. “[...] elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d’action se dessinent pour l’être vivant avant l’action même”. *Ibidem*, p. 577.

49. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 217. Jean Guitton hace notar que a fines del siglo XIX el determinismo era admitido dogmáticamente, y que Bergson defendía la libertad. Jean Guitton, “La vocation de Bergson” en *Oeuvres complètes, Portraits*, Desclée, Brujas, 1966, p. 669. Esta actitud explicaría en parte por qué aparece tan fuerte en el bergsonismo el carácter de imprevisibilidad. Y en efecto, Bergson se opone a esa concepción en la que el mundo —incluido el hombre— se consideraba como un mecanismo en el que todo estaba determinado de antemano; en el que no había lugar para la creación humana. Henri Bergson, “L’énergie...”, pp. 844–845.

biológico sujeto a las leyes físico-químicas, sino, ante todo, la riqueza inmensa de la libertad del espíritu.⁵⁰

Solidaridad de los vivientes

En este punto de la solidaridad de los vivientes podría encontrarse un rasgo antihumanista en *L'évolution créatrice*. Porque en el origen “*todo parece indicar que un ser indeciso y vago que podremos llamar hombre o superhombre, hubiera buscado realizarse, y no lo hubiera logrado sino abandonando en el camino una parte de sí mismo*”.⁵¹ Sí, hay una corriente vital dada, una corriente que es conciencia y que no tiene sino que invertir su movimiento para engendrar la materialidad de las cosas. Pero advierte Bergson que esta conciencia no es la nuestra,⁵² pues la nuestra es una conciencia individual, fragmentaria. “No somos la corriente vital misma, sino esta corriente cargada ya de materia, esto es, de partes congeladas de su sustancia, que arrastra a lo largo de su recorrido”.⁵³ La unidad de impulso nos hace solidarios, pero tan solidarios que nuestra personalidad consciente parece ser sólo un fragmento de la conciencia inicial. La conciencia inicial es la que avanza, ella es la que se organiza con la materia, ella es la que a través de los fracasos sigue su camino, y ella es la que logrará franquear todos los obstáculos, como dice Bergson, aun quizá la muerte.⁵⁴ Pero el fracaso es el mío, y la muerte es la mía, la de este yo que en el bergsonismo no parece ser sino la corriente vital pero ya cargada de materia, con el lastre de la

50. Elegimos sin cesar; y sin cesar también abandonamos muchas cosas. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 579-580.

51. “*Tout se passe comme si un être indécis et flou; qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même*”. *Ibidem*, pp. 720-721. (El subrayado es de Bergson).

52. *Ibidem*, pp. 696-697.

53. “*Nous ne sommes pas le courant vital lui-même; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance, qu'il charrie le long de son parcours*”. *Ibidem*, pp. 697-698.

54. *Ibidem*, pp. 724-725 y 603-604.

geometría. Ese hombre o superhombre, ser indeciso y vago, abandona algo de sí mismo en el camino, me abandona a mí.⁵⁵

Hay una pregunta muy ambiciosa: ¿Por qué ese *élan* no se comunicó a un solo cuerpo, en el que intuición e inteligencia fueran juntas, cada una en su máximo esplendor, sino que se dividió en gavillas divergentes?⁵⁶ Bergson responde que el *élan* es finito,⁵⁷ que no puede superar todos los obstáculos, que al encontrarse con la materia optará, vacilante, entre individualidad y asociación, y que ésta es una ley de la vida.⁵⁸

Pero Bergson dará una respuesta más difícil:⁵⁹ unidad y multiplicidad son sólo aspectos que la inteligencia considera; y añadirá que *élan* es una metáfora más o menos apta, más o menos inepta, pues la vida es de orden psicológico. La duración interior ni es unidad ni es multiplicidad; en ella unidad y multiplicidad se penetran mutuamente, y no sólo ellas, sino otras muchas cosas. Y lo mismo pasa con la vida, dice Bergson. De modo que la vida más que impulso es una inmensa virtualidad; al contacto con la materia se podrán distinguir mil tendencias, pero serán mil sólo cuando hayan sido exteriorizadas:⁶⁰ la materia será principio de individuación, pero sólo en este sentido, pues la individuación ha de explicarse también por la vida misma.⁶¹

Así parece ahogarse la personalidad humana en esa ola inmensa de vitalidad. En dramático momento se pregunta Bergson: “... pero si hay almas capaces de vida independiente, ¿de dónde vienen? ¿Cuándo, cómo, por qué entran en este cuerpo que, ante nuestros ojos, vemos salir, muy naturalmente, de una célula mixta tomada prestada de los

55. Y la muerte del individuo parece ser querida por la vida. *Ibidem*, p. 704. Ver la nota a pie de página.

56. *Ibidem*, pp. 710, 721-722, 649-650.

57. *Ibidem*, pp. 710, 602-603.

58. *Ibidem*, pp. 722-725.

59. *Ibidem*, pp. 713-715.

60. *Ibidem*, p. 714.

61. *Idem*.

cuerpos de sus padres?”⁶² Añádase que ahí se involucraba el problema de la inmortalidad, que Bergson consideró no haber resuelto. Aceptaba, personalmente, la sobrevivencia y su filosofía le daba muchos indicios, quizá tantos que la prueba tocaría más bien al que quisiera negar la sobrevivencia.⁶³ En todo caso Bergson admitía no haber llegado a una prueba filosófica de la simplicidad.

Pero no se crea que Bergson atribuía las personalidades humanas a la creación divina. En una de sus cartas a Tonquédec, aclaraba, con mucha fuerza, que en *L'évolution créatrice* se presentaba, con toda nitidez, un Dios creador y libre, “cuyo esfuerzo de creación se continúa, del lado de la vida, por la evolución de las especies y por la constitución de personalidades humanas”.⁶⁴ Parece, por tanto, que el punto concreto no aceptado por Bergson es el de la creación directa de las almas.

Se dirá que entonces se pierden todas las conciencias en la unidad del *élan*,⁶⁵ que sólo importa el triunfo final de esta superconciencia. Sería injusto, sin embargo, extremar así unas conclusiones que Bergson no enunció. Hay que tener en cuenta, primero, que a este problema concreto se le había dado una solución provisoria, a título de hipótesis indicativa, a título de “línea de hechos”, Bergson tiene que buscar otras líneas de hechos, para ver si convergen y confirman la teoría, o si divergen y la corrigen. Pero sobre todo hay que tener en cuenta el equilibrio establecido por Bergson entre unidad y multiplicidad. Escandalizó su teoría porque las personalidades humanas parecían ahogarse en el flujo

62. “[...] mais s’il existe ainsi des ‘âmes’ capables d’une vie indépendante, d’où viennent-elles? Quand, comment, pourquoi entrent-elles dans ce corps que nous voyons, sous nos yeux, sortir très naturellement d’une cellule mixte empruntée aux corps de ses deux parents?” *Ibidem*, pp. 722-723.

63. Henri Bergson, “L’énergie...”, pp. 858-860.

64. “[...] dont l’effort de création se continue du côté de la vie, par l’évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines”. Carta de Bergson a Tonquédec, publicada por éste en Joseph de Tonquédec, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 130, enero-marzo, pp. 514-516. La carta se encuentra también en Henri Bergson, *Écrits et paroles. Vol. II*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 365.

65. Para Teilhard, sin embargo, Bergson se mantiene en el plano de humanización individual. Teilhard prevé la convergencia hacia un polo de colectivización. Ver Madeleine Barthélemy-Maudale, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963, p. 549.

torrencial del impulso de la vida, pero esa solidaridad universal ¿es un mero concepto —hablo ahora fuera del bergsonismo— o es también algo real, aun sagrado? No se trata, desde luego, de cosificar algo abstracto; en el fondo quizá no sabemos lo que es. El mérito de Bergson fue el de haberlo hecho resaltar, al menos a título de problema. Pero como lo resaltó, se creyó que renunciaba a la distinción de las conciencias, al valor del individuo; nunca dijo esto Bergson y, al contrario, para él es en esas conciencias individuales donde se ha conservado lo mejor del *élan vital*; es en ellas donde triunfa, la vida; son esas conciencias individuales las que son capaces de la intuición y de la filosofía. No hay *aut, aut*, sino *et-et*.⁶⁶ Tal es la comprensiva mirada bergsoniana. X

Bibliografía

- Barthélemy-Maudale, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963.
- Bergson, Henri, *Ecrits et paroles. Vol. II*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- *Ecrits et paroles. Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:
- “Essai sur les données immédiates de la conscience”, pp. 3-157
- “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.
- “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.
- “L'énergie spirituelle”, pp. 811-977.
- “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.
- “Le possible et le réel”, pp. 1331-1345.
- Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959.
- Guillon, Jean, “La vocation de Bergson” en *Oeuvres complètes, portraits*, Desclée, Brujas, 1966.

66. Nota del editor. El autor alude a la obra *Enten - Eller, O lo uno o lo otro*, de Kierkegaard y le opone el *et-et, lo uno y lo otro* o, en otras palabras *tanto uno como lo otro*, que sería más bergsoniano.

Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

Tonquédec, Joseph, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 130, enero-marzo, 1912, pp. 506-516.