

## Capítulo octavo: La génesis de la materia

Jorge Manzano Vargas, SJ (+)



Recepción: 14 de diciembre de 2015  
Aprobación: 8 de enero de 2016

**Resumen.** Manzano Vargas, Jorge. *Capítulo octavo: La génesis de la materia.* En este capítulo Jorge Manzano aborda uno de los desarrollos más polémicos de Bergson. La tesis principal es que la génesis de la inteligencia y de la materialidad es una misma, que el mismo movimiento engendra la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas. El análisis de Manzano enfatiza que la tergiversación de este postulado surgió, en buena medida, de la difundida versión popular de la concepción kantiana según la cual la inteligencia es inseparable de la espacialidad. Por el contrario, Bergson, lejos de dar por supuesto el espacio, afirma que la génesis del espacio es la génesis de la materia y que tanto ésta como la inteligencia son manifestaciones de la corriente vital, constituyen la marcha del élan finito que participa del poder creador. Así, lo que sobresale es la perspectiva histórica y evolutiva con la cual Bergson intentó comprender el mundo: acción, vida, movimiento y libertad son inseparables. **Palabras clave:** Bergson, inteligencia, materialidad, élan, mundo.

**Abstract.** Manzano Vargas, Jorge. *Chapter Eight: The Genesis of Matter.* In this chapter, Jorge Manzano looks at one of Bergson's most controversial proposals. The main thesis is that the genesis of intelligence and of materiality are one and the same, that the same movement engenders the intellectuality of the spirit and the materiality of things. Manzano's analysis emphasizes that the twisting of this postulate can be traced back primarily to the widespread popular version of the Kantian conception of intelligence as inseparable from spatiality. On the contrary, Bergson, far from taking space for granted, contends that the genesis of space is the genesis of matter, and that both matter and intelligence are manifestations of the life current, constituting the forward movement of the finite élan that participates in creative power. Thus, what stands out is the

historical and evolutionary perspective with which Bergson tries to understand the world: action, life, movement, and freedom are inseparable.

*Keywords:* Bergson, intelligence, materiality, élan, world.

*¿Llegaste acaso a la fuente de los mares, y te paseaste por la profundidad del océano? [...] ¿Llegaste a ver las cámaras donde se hacen la nieve y el granizo? [...] ¿Supiste quién hizo llover sobre la tierra, donde ningún hombre había, para que brotase fresca y verde yerba? [...] ¿Podrías juntar tú a las Pléiades o desviar de su curso a la Osa?*<sup>1</sup>

## La inteligencia y la materialidad

Asistimos al espectáculo de la génesis de la materialidad. Este pasaje,<sup>2</sup> considerado uno de los más atrevidos, fue siempre objeto de las más vivas críticas. De ahí se sacaron todas las acusaciones: el supuesto panteísmo o monismo de Bergson, la distinción de las conciencias, su anti-intelectualismo, todo. En cierto sentido es verdad que ahí está todo el bergsonismo. Bergson nos hace asistir no sólo a la génesis de la materia sino, simultáneamente, a la génesis de la inteligencia, que no son sino una y la misma génesis. Los críticos vieron en este pasaje, por lo menos, algo oscuro, incomprensible, aun inhumano, pues será un mismo movimiento el que va a engendrar la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas.

Para la recta comprensión de este pasaje hay que tener en cuenta diversos elementos que lo coloran y le dan todo su sentido, elementos que no hay que ir a buscar muy lejos, pues el mismo Bergson los fue exponiendo en el famoso tercer capítulo de *L'évolution créatrice*, algunos meramente insinuados, pues eran temas ya tratados, pero otros con mucho detalle.

1. Job 38, 16. 22. 25. 31.

2. Henri Bergson, "L'évolution créatrice" en *Oeuvres complètes*. (En adelante, esta obra se cita como OC). Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. Ver principalmente el tercer capítulo y en especial las páginas 669-670.

Por lo pronto, la experiencia le ha mostrado a Bergson el ejercicio de ciertas facultades selectoras: la memoria corporal escoge los recuerdos útiles; el sistema sensorio-motor escoge algunas percepciones; la inteligencia escoge también objetos y cuerpos netos. Esto es, si se confrontan la memoria pura con la corporal, la percepción pura con el estado cerebral —o bien, la materia con la percepción que tenemos de ella— y el espíritu con la inteligencia, tenemos que los primeros miembros de cada bina desbordan a los segundos, son más vastos que ellos: la memoria pura es más vasta que la corporal; nuestra percepción pura, más rica que nuestra percepción consciente y el espíritu tiene una función en la inteligencia, pero no es ella su única función, no se agota en ella. La materia es más vasta que nuestra percepción.

Bergson intenta superar definitivamente el kantismo. Podría matizarse esta frase y decir “kantismo popular”, la idea que del kantismo se tenía, pues Bergson no habría podido apreciar la intuición fundamental de Immanuel Kant, si es que se acepta la tesis de Madeleine Barthélemy-Maudale.<sup>3</sup> Considero, en todo caso, que Bergson hizo un gran servicio al haber criticado hasta el fondo esta “falsificación” de Kant, falsificación muy extendida.

En el pasaje que vamos viendo, Bergson nos presenta la inteligencia kantiana bañada en una atmósfera de espacialidad,<sup>4</sup> como inseparable de ella. Entonces, según ese kantismo, nuestras percepciones, al ir atravesando la atmósfera de espacialidad, se van cargando de geometría, y no llegan a nosotros sino después de ese recorrido transformante. Por eso, cuando pensamos la materia encontramos en ella propiedades matemáticas, pero propiedades que había depositado en ella nuestra

3. Madeleine Barthélemy-Maudale, *Bergson adversaire de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1966, p. 205. Barthélemy-Maudale dice que Bergson buscó en un cierto kantismo “tradicional” los elementos refutables cuando esto le convenía para establecer sus propias teorías. *Ibidem*, pp. 214-215. Es claro que, *post factum*, la refutación de ese kantismo forma parte importante del bergsonismo. Pero no es tan claro si Bergson la introdujo artificialmente para apoyar su filosofía, o si más bien la crítica de ese kantismo dio pie, en parte, a la elaboración misma del pensamiento de Bergson.

4. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 205.

facultad de percibir. Nada más natural que esa materia se pliegue a nuestros razonamientos: es nuestra obra; y por eso no podemos conocer la realidad en sí, pues nos llega siempre modificada por nosotros mismos.<sup>5</sup>

Ésa es la inteligencia que considera Bergson —al menos una inteligencia de este tipo— y no la condena; al contrario, no quiere sino su bien. Lo que va a condenar es la noción kantiana del espacio; o mejor, va a tratar de explicarla, pues esa atmósfera de espacialidad era introducida por Kant a modo de un *deus ex machina*.<sup>6</sup> Bergson no reduce su crítica a la “cosa en sí”, sino que lleva su crítica precisamente a las categorías kantianas fundamentales. En el *Essai*, y a propósito de la duración, hizo la crítica del tiempo kantiano. Ahora va a hacer la crítica del espacio kantiano. Y pretende hacerlo de una manera positiva, no sólo indicando en qué estribaba el error de Kant, sino mostrando al mismo tiempo la génesis de este espacio, que para Kant era dado. Porque la tal génesis de la materia, o de la materialidad, es ante todo la génesis del espacio.

¿Cuál fue el error de Kant? Que Kant no vio grados de espacialidad. Bergson sí ve grados de espacialidad. Esta tesis, que parecía difícil ya en *Matière et mémoire*,<sup>7</sup> lo seguirá siendo también en *L'évolution créatrice*, porque es fundamental en el bergsonismo. En cambio en Kant se da el espacio todo entero, y creará que la materia está del todo extendida en partes absolutamente exteriores unas a otras: materia y espacio puro coinciden perfectamente. Y entonces Kant verá sólo tres alternativas: o las cosas determinan nuestro conocimiento; o nuestro conocimiento impone una forma a la materia; o hay entre cosas y espíritu una armonía preestablecida.<sup>8</sup>

5. *Idem*.

6. *Ibidem*, p. 206.

7. Cfr. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, en *OC*, pp. 318, 354-355, 375-376.

8. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 668-669.

Bergson también aquí rehúsa todas las alternativas propuestas y propone una cuarta alternativa, muy bergsoniana. Ya había hablado Bergson sobre el tiempo verdadero; ya había hecho ver que el espíritu era inteligencia, pero no sólo inteligencia; que el espíritu no se agotaba en ella; también había hecho ver que no es lo mismo la extensión que estar desplegado en el espacio, pues la extensión admite grados, y la materia no está tan extendida en el espacio como lo creemos.<sup>9</sup> Una cosa está perfectamente extendida en el espacio si sus partes están perfectamente exteriorizadas unas a otras,<sup>10</sup> lo cual supondría entre ellas una completa y recíproca independencia. Aquí añadirá algo más, y lo hará con todo el brío unificador de su mirada comprensiva, en realidad todo punto material actúa sobre todos los demás. Todos los puntos del universo son solidarios entre sí. Bergson acepta la concepción de que una cosa está verdaderamente donde actúa, y entonces todos los átomos se entre-penetran y su interrelación llena el mundo entero.<sup>11</sup>

La dificultad principal para aceptar este modo de ver estaría, según Bergson, en nuestra costumbre de ver cosas inertes y estables, de no verlas en acción. De ese modo sólo vemos su yuxtaposición en el espacio, pero no atendemos a la interacción de los cuerpos. Hay yuxtaposición de partes en el espacio, pero no total. La materia desborda el espacio puro, es más vasta que él. Para Bergson la realidad más profunda es la interacción. Nuestra inteligencia es la que establece las distinciones netas en el espacio. Recordemos que también, y sobre todo, en el caso de nuestra duración interior, el dato inmediato es la compenetración de nuestros actos; pero si vemos hacia atrás, hacia nuestro pasado ya vivido, y lo analizamos, podremos distinguir en él “estados” distintos, separados unos de otros, y perder de vista su compenetración: serán estados yuxtapuestos, ya no compenetrados.

9. *Ibidem*, pp. 667–668, 670–671.

10. *Ibidem*, p. 667; *Cfr.* Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, en *OC*, p. 66.

11. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 667, 707, 724. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates...”, pp. 59–60; Henri Bergson, “Matière et mémoire”, pp. 343–344.

Por eso decía Bergson que el considerar así las cosas era convertir el tiempo en espacio, porque la yuxtaposición de partes es la característica del espacio. Y la yuxtaposición será obra del análisis, esto es, de la inteligencia que, como vimos, sigue esta dirección del espacio. Mientras más analiza la inteligencia, más yuxtapone, más complica; pero también va encontrando siempre más orden.<sup>12</sup> “Encontrando” no es la palabra exacta. Para no prejuzgar nada, digámoslo en forma impersonal: a medida que va apareciendo la complicación, va apareciendo el orden; y como la complicación es arbitraria, o sea, que se pudo presentar o hacer otro tipo de análisis o de complicación, también en ese caso habría orden, pero otro orden.

Una llamada de atención: aquí se está pensando en el mundo material, y en las leyes físicas. Dice Bergson que estas leyes físicas son una creación humana, en cuanto se han elegido variables arbitrarias y unidades convencionales; si se hubieran elegido otras, habría otras leyes, otras ciencias, pero siempre “dóciles” a la inteligencia.<sup>13</sup> Es cierto que en Bergson ese conocimiento de la inteligencia es sólo una parte de nuestro conocimiento, pero ¿no parece que ese conocimiento de la inteligencia es el mismo de Kant? Bergson dice que no, pues por él tocamos también un absoluto. Él no acepta que la inteligencia imponga su forma a la materia incognoscible en sí.<sup>14</sup> Pero tampoco aceptará que la materia determine nuestro conocimiento en el sentido indicado, como si hubiese un orden físico-matemático inherente a la materia.<sup>15</sup> Otros científicos, con otras variables y otras unidades igualmente convencionales habrían encontrado también docilidad y orden en la materia; y es que la materia “se ha cargado de geometría”.<sup>16</sup> Dejando de lado el

12. *Ibidem*, pp. 324-325, 330-331.

13. *Ibidem*, pp. 320, 322-323, 331-332.

14. Dice Bergson que nuestro conocimiento conceptual será relativo a nuestra acción, pero no a la estructura de nuestro entendimiento. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, p. 320; Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 624, 670, 797; Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant”, en *OC*, pp. 1269-1270, 1311. A este respecto, ver el agudo comentario de Madeleine Barthélemy-Maudale, *Bergson adversaire...*, p. 86.

15. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 680-681.

16. “[...] elle est lestée de géométrie”. *Ibidem*, pp. 680-681, 690.

paralelismo, Bergson propone su cuarta alternativa (considerando la inteligencia como una función especial del espíritu destinada a ver la materia): materia e inteligencia se adaptan mutuamente hasta llegar a una forma común.<sup>17</sup> Éste es todo el misterio de aquella fórmula que veíamos: “es la misma inversión del mismo movimiento la que crea a la vez la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas”.<sup>18</sup>

Pero ¿no era la materia anterior? ¿No habíamos visto que la corriente vital se encontraba con la materia? Sí. El espíritu no está solo, se encuentra con la materia y tiene que verla, necesita verla, necesita organizarse con ella. Ya no tendrá sólo una mirada para sí mismo, sino que necesita exteriorizarse: y esta exteriorización es una *inversión* de su mirada, una inversión de su movimiento; y como necesita objetos netos y bien separados, yuxtapondrá las partes de la materia en el espacio; mientras más nos “intelectualizamos”, esto es, mientras más actuamos con la inteligencia fabricadora, más yuxtaponremos la materia en el espacio: “intelectualización” y “espacialización” son correlativas.<sup>19</sup> Así nace la inteligencia, y así nace el espacio (yuxtaposición o despliegue en el espacio). Hemos asistido a la génesis simultánea —se trata de una sola génesis vista bajo dos aspectos— de la intelectualización de nuestro espíritu y de la espacialización de la materia; se dirá, para abreviar, génesis de la inteligencia y de la materia, pero en realidad se trata de intelectualización y espacialización (extensión de partes en el espacio). Las “cosas” no se ven separadamente en inteligencia y en materia. La inteligencia es una facultad; la materia, un movimiento. Ni tampoco se crea que aquí se engendra el espíritu; el espíritu estaba ya dado en la corriente vital; y la corriente vital se suponía ya dada. De la misma manera que la vida inicial en la Biblia se encuentra con un caos amorfo, o la luz joánica se encuentra con las tinieblas. Hemos

17. *Ibidem*, pp. 669–670.

18. “[...] c’est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l’intellectualité de l’esprit et la matérialité des choses”. *Idem*. Bergson subrayó la frase que aquí reproduce Jorge Manzano.

19. *Ibidem*, pp. 655, 680–681. *Cfr.* Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, pp. 98–99.

asistido en este pasaje a unos orígenes; pero no a orígenes absolutos: la corriente vital y la materia se suponen dadas. Habrá que precisar esto un poco más adelante.

## La idea de desorden

Bergson propone un interesante ejemplo para hacernos ver cómo complicación y orden pueden producirse simultáneamente por la inversión de un solo movimiento. Oigo la lectura de unos versos:<sup>20</sup> si simpatizo interiormente con su inspiración, vivo un movimiento simple, continuo, indiviso. Pero si distiendo mi concentración, me irán apareciendo, según el grado de distensión, los sonidos en su materialidad: frases, palabras, aun sílabas y letras; más y más elementos, más y más complicación; el orden admirable que descubro ahí es un aspecto de esa complicación; y todo se explica por una inversión de un movimiento, que en realidad es una interrupción, una disminución de algo positivo, en este caso del querer. Bergson hace notar que para que el orden aparezca no se necesitó añadir algo; bastó invertir o interrumpir una tensión. Diríamos, con respecto a Kant, que no dimos una forma a la materia. Pero tampoco esta materia determina el conocimiento que tenemos de ese orden —así, en sentido preciso— pues pudimos haber visto y descompuesto las frases de otro modo. Complicación —análisis nuestro— y orden —en los elementos de esa poesía— aparecen ambos por una relajación de nuestra atención. Bergson no se contenta con esta insinuación, sino que ataca más de cerca el problema con su interesante estudio sobre el desorden, primo hermano de su estudio sobre la nada.<sup>21</sup>

Bergson descubre dos tipos de orden. “Hay” dos tipos de orden: vital y geométrico. Y es que el espíritu puede seguir su dirección natural, de creación libre, y aparece el orden vital; pero puede invertir su dirección, rumbo a la extensión, y aparece el orden geométrico. Este

20. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 672-673.

21. *Ibidem*, pp. 683-685, 691-696.



orden geométrico o mecánico es ante todo repetición, pero como en el orden vital hay también repeticiones, tendemos a identificarlos. Difieren radicalmente: el orden vital, al menos en sus más altas manifestaciones, es algo voluntario o querido, mientras que el orden inerte es algo automático.

Por otro lado, el orden siempre nos aparece como contingente, y lo es, en tanto que es uno con respecto a otro. Sólo que como cada uno es contingente, nos hacemos la ilusión de que es contingente en absoluto, con respecto a la ausencia de todo orden, con respecto al desorden. Y es que muchas veces pensamos o queremos encontrar uno de los dos órdenes, y no lo encontramos porque está el otro; pero como éste no nos interesa, sino el primero, hablamos de desorden, porque una bruma de estados afectivos nos impide constatar la presencia del orden opuesto. Así, la idea de desorden supone los dos órdenes y una oscilación del espíritu entre esos dos órdenes, pero no es ninguna especie de sustrato común al que hubiera que añadirle algo para obtener el orden vital, u otra cosa para obtener el orden inerte; ni mucho menos es una ausencia total, un cero de realidad.

¿Por qué habla Bergson de esto en el capítulo dedicado a la génesis de la materia? Bergson está pensando en el error de otros filósofos anteriores, quienes supusieron que había que explicar la presencia del orden como si el desorden fuera de derecho. Para no citar ahora sino a Kant, él dirá que nuestra inteligencia hace inteligible la materia, materia en sí inordenada. Las necesidades vitales nos hacen hablar de “ausencia” de orden; pero no hay ausencia, sino sustitución y, entonces, el orden geométrico no necesita explicación especial, pues consiste en la supresión del orden inverso.

A ese principio que le basta distenderse para extenderse, Bergson lo llama conciencia. Pero aclara<sup>22</sup> que no se trata de la conciencia que funciona en cada uno de nosotros, que es la conciencia de un cierto viviente, aquí, en un punto del universo, sino de la corriente vital misma, que es querer puro. En nuestra conciencia ya se verificó la inversión del movimiento; podemos, con todo, a través de un esfuerzo doloroso, realizar una re-inversión, y coincidir unos instantes con la dirección del principio original y ver que ahí donde hay libertad, hay creación,<sup>23</sup> que la realidad es “un continuo crecimiento, una creación que se continúa sin fin”.<sup>24</sup> Es verdad que nosotros creamos sólo formas, pues “no somos la corriente vital misma, sino sólo esta corriente cargada ya de materia...”,<sup>25</sup> pero esto no quiere decir que una creación de materia es incomprensible cuando la corriente vital se interrumpe momentáneamente.<sup>26</sup>

Podríamos preguntarnos por qué se interrumpe el movimiento de la corriente vital, pero ante todo por qué hay inversión de movimiento. ¿Cómo supo Bergson que se trataba precisamente de inversión? ¿Se lo dijo la experiencia, a la que tanto se atiende, o se trata más bien de una concepción arbitraria? Se lo dijo la experiencia.<sup>27</sup>

Otros elementos de su explicación podrán ser más o menos probables, pero lo que era más cierto era este sentido inverso. No se trata de una teoría que se atribuye a la materia, sino que en la materia se encuentra el principio de Carnot, la más metafísica de las leyes físicas, dice Bergson.<sup>28</sup>

22. *Ibidem*, p. 696.

23. *Ibidem*, pp. 697-698.

24. “[...] une croissance perpétuelle, une création que se poursuit sans fin”. *Idem*.

25. “Nous ne sommes pas le courant vital lui-même; nous sommes ce courant déjà chargé de matière”. *Idem*.

26. *Idem*.

27. En un artículo interesante bajo diversos aspectos, Claude Tresmontant dice que esta idea de inversión la tomó Bergson de Plotino, que no la tomó de la experiencia. Claude Tresmontant, “Deux métaphysiques bergsoniennes?” en *Revue de métaphysique et morale*, París, 1959.

28. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 700-701.

En efecto, sabemos que el universo tiende a entropía máxima, a calor total, a igualación de todos los niveles energéticos, a un completo equilibrio en el que todo movimiento queda prohibido. La energía va siendo cada vez menos recuperable. En otras palabras, toda utilización de energía supone una especie de impuesto, una tasa que hay que pagar, y que no se recupera jamás. Esto da la idea de algo que se des-hace.<sup>29</sup> Por otro lado tenemos acciones libres. Pero la libertad es creación, la libertad añade algo nuevo: estamos frente a una realidad que se libra del segundo principio de la Termodinámica, frente a una realidad que se hace.<sup>30</sup>

Justo es todo el secreto del movimiento inverso. Porque he aquí que esa realidad que se hace, y esa realidad que se des-hace, no son del todo paralelas o ajenas entre sí, como si mustias se contemplaran mutuamente en la lejanía. No es así, se encuentran sumamente ligadas; por lo pronto se oponen sus mutuos movimientos. La materia que cae es un obstáculo a la vida que se levanta; y la vida que se levanta logra retardar también la caída de la materia. Del encuentro de estos movimientos no se produce una anulación, ni un cero, sino un mutuo retardo, un *status quo*, que son los seres vivos.<sup>31</sup>

## Las metáforas pecadoras

Bergson ilustra la génesis de la materia con unas metáforas. Sólo que en este punto se van a ampliar enormemente las perspectivas. Comencemos por la primera. Tenemos un recipiente de vapor a tensión muy elevada, por cuyas fisuras se escapan chorros de vapor; el vapor naturalmente se condensa en gotitas que caen. Ahora bien, en este

29. *Ibidem*, p. 703.

30. *Ibidem*, pp. 675, 679, 703. Edouard Le Roy hace notar que la materia en Bergson queda definida por un descenso; este descenso por la interrupción de una subida; esta subida, a su vez, por un crecimiento; y que así hay un principio de creación en el fondo de las cosas. Edouard Le Roy, *Une philosophie...*, p. 187.

31. Henri Bergson, "L'évolution...", pp. 703-704, 707.

proceso se verifica una degradación de energía: si consideramos el sistema cerrado, podrá todo el vapor condensarse, pero las gotas ya no podrán volver al estado de vapor. Es lo que indica Bergson cuando dice que aquí hay un déficit o pérdida. La expresión más exacta es degradación energética, pero da lo mismo para el caso que nos ocupa. Las gotas, al caer, se encuentran con una parte insignificante del vapor todavía no condensado, vapor que opone cierta resistencia a su caída; no puede impedirla, pero al menos la retarda un poco. El recipiente de vapor representa un inmenso depósito de vida; cada chorro de vapor que se condensa, un mundo; las gotitas que caen, la materialidad; el vapor que subsiste sin condensarse todavía, y que sigue su movimiento en sentido inverso a la caída de las gotas, representa la evolución de los seres vivos, que se prosigue en sentido inverso a la materialidad.<sup>32</sup>

Es menester comprender bien este pasaje. Estamos ante una génesis, pero exactamente ¿génesis de qué? Habíamos mostrado que en el pasaje anterior se hablaba de la génesis simultánea de intelectualización y espacialización. Pero aquí aparece otro plano, otro momento: Dios está creando. Y todavía hay otro plano o momento, sumamente interesante, y que a menudo se confunde con uno de los otros dos. Aquí Bergson habla simultáneamente de los tres, pues están muy ligados, y él intentaba siempre la mirada de simplicidad, la mirada comprensiva de los problemas, pero no los confundió; tanto así, que la solución de cada uno alcanza diverso grado de certeza. Todo es claro si se le ha seguido, si se ha captado su idea de la duración, de que la intelectualidad no agota el espíritu, de que no hay “cosas”, sino acciones, etc. Si se olvida todo esto, el pasaje que vemos ahora no sólo resultará oscuro, sino sencillamente incomprensible. Esta división en momentos o planos que acabo de indicar, no es bergsoniana; la utilizo sólo provisoriamente para tener algunos puntos de apoyo, provisorios también. Decíamos que en el primer momento aparece Dios como el principio

32. *Ibidem*, p. 705.

u origen de la corriente vital. Me contento ahora con esta vaguedad, trato sólo de precisar la diversidad de los problemas. De hecho en este pasaje Bergson no dice la palabra “Dios”, pero la dirá unas líneas más adelante. En un tercer momento, intelectualidad y espacialización se engendran simultáneamente, por la misma inversión del mismo movimiento. Pero entre el primero y el tercero, han pasado cosas muy importantes. “Congelando” los momentos, en el primero aparece sólo Dios. En el tercero aparece una inversión de movimiento; esto es, se supone ya dado este movimiento que es la corriente vital; es más, se supone dado otro movimiento inverso que es la materialidad; y todavía más, parece que en realidad se trata de un solo movimiento que es la vida, pero que por el solo hecho de detenerse, de aflojarse, de degradarse, da lugar al movimiento inverso. Pero, ¿cómo aparecieron esos movimientos, o si se quiere, ese primer movimiento que es la corriente vital? Este problema ocuparía el segundo momento. Con ello no intenté prejuzgar nada; porque hubo quienes no vieron este segundo momento, y creían que en Bergson se afirmaba que Dios mismo era esa corriente vital que al invertirse daba lugar a la materialidad. Vamos a ver si es así. El segundo momento que propongo es sólo metodológico, y podemos retirarlo si de veras es inexistente.

Lo que en este pasaje aparece con un grado mayor de certeza es lo que sucede en el tercer plano. Sí, estamos en una génesis, pero no en una génesis primera, pues se suponen ya los movimientos, o si se prefiere el movimiento vital, como dado. Estamos en plena historia, en plena evolución, si se quiere, en plena prehistoria, pero en todo caso no se trata, en este tercer momento, de un principio absoluto. Eso sí, estamos aquí en el origen de las cosas en sentido bergsoniano, formadas por cierto de una manera contingente, pues se pudieron haber yuxtapuesto en el espacio, se pudieron haber desarticulado en formas muy diversas. Decíamos de las cosas en sentido bergsoniano, esto es, en el sentido que les da cuando subraya la palabra, y que quiere decir los aspectos o instantáneas que extraemos de una realidad originariamente compene-

trada. O también: una realidad a la que se le ha quitado el movimiento; un sustrato inerte, algo que no dura, que no se mueve.

El primer momento, la existencia de Dios, es aquí sólo un presentimiento gozoso. Dios será “vida incesante, acción, libertad”,<sup>33</sup> y veremos por qué. Pero Bergson no ha estudiado aún directamente el problema de Dios. Lo que dice aquí es sólo un compás de espera.<sup>34</sup>

Entre esos momentos extremos, en el segundo aparece la corriente vital; esperaríamos una historia pormenorizada, pero Bergson no nos cuenta esa historia. La corriente vital sería creada libremente por Dios. Cómo, cuándo, por qué, fue un velo que Bergson no descorrió; sólo habló del hecho mismo. Y es que aquí queda también involucrado el problema de la materia, cuya aparición fue quizá el problema más fuerte para Bergson.<sup>35</sup> Todo parece indicar que una corriente vital se lanzó a través de la materia.<sup>36</sup> Sí, pero en fin, ¿son dos movimientos antagónicos, opuestos, en lucha? ¿Por qué dos? ¿O se trata más bien de un solo movimiento? Y en este caso, ¿por qué se detiene, por qué se afloja, por qué se degrada? Porque si por un lado hay ascensión, independencia del principio de Carnot, por otro lado hay descenso y degradación, hay ineluctable sujeción a ese principio, el más metafísico de los principios termodinámicos. ¿Por qué se cansa el élan? ¿De dónde viene esa inercia? Bergson responde que el élan es *finito*.<sup>37</sup> Es el

33. “[...] il est vie incessante, action, liberté”. *Idem*.

34. *Cfr.* Carta a Höffding en Henri Bergson, *Écrits et paroles. Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 455. De hecho, Bergson escribe sólo dos veces la palabra “Dios” en toda *L'évolution créatrice*. Una, en el pasaje citado inmediatamente antes. Otra, cuando reprocha al dogmatismo de los sucesores de Kant que no hagan de Dios sino una suma de lo dado, un Dios sin actividad. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 662.

35. Interrogado por Jacques Chevalier, Bergson le respondió que, en su opinión, la creación quería el espíritu y la vida; pero que la materia quedaba implicada en la creación, como si no fuera posible prescindir de ella. Que en todo caso el problema del origen de la materia es sumamente difícil; más difícil que, por ejemplo, el de la sobrevivencia. Y que no había más remedio que aceptar el hecho. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959, pp. 118, 154, 207.

36. “Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière”. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 648; Henri Bergson, “L'énergie spirituelle”, en *OC*, p. 829.

37. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 710, 602, 614.

hecho. La experiencia le da a Bergson un hecho, y él lo recoge, aunque no tiene elementos para contarnos todo el detalle de su nacimiento.

Pero Bergson sí dice algo muy importante del “cómo”: la creación es libre. Al terminar su metáfora del recipiente de vapor, él mismo nos hace notar que es una imagen, y que puede ser engañosa, porque esa imagen, siendo una imagen sacada del orden termodinámico, es la de un proceso en el que todo se realiza necesariamente; mientras que él —lo dice expresamente— está hablando de un proceso que se verifica por un acto de libertad.<sup>38</sup> De modo que la evolución tiene en su origen un acto libre de Dios, que sería el “centro de donde brotarían los mundos como cohetes de un inmenso fuego de artificio”.<sup>39</sup> Esta comparación escandalizó, y lo menos que se extrajo de ahí fue el monismo, no bastó que Bergson aclarara, ahí mismo, inmediatamente, primero, que ese centro no había que considerarlo como una *cosa*, sino como una continuidad de brote,<sup>40</sup> expresión nada extraña si recordamos la terminología de la duración; se trata simplemente de oponer la actividad divina a la inercia. Tampoco bastó que a todo lo largo de *L'évolution créatrice* fuera apareciendo el *élan* vital que se organiza con la materia como un *élan* finito. Tampoco elaboró aquí Bergson una analogía, pero de nuevo se encontrarían aquí sus fundamentos reales. Lo que pasa es que Bergson no explicó el pormenor del primer momento al segundo, sino que aceptó un dato. Quizá se esperaba de él que introdujera una especie de proceso fabricatorio. Bergson no lo hizo. Se contentó con decir que se trataba de un acto libre. Esta libertad quedaría participada en el universo. Se podrá insistir en que precisamente habría que explicar ese paso en todos sus detalles, pero en el fondo ninguna filosofía lo ha explicado; ni siquiera la filosofía que usa la expresión *creatio ex nihilo*, porque en último término también hablará simplemente de un

38. *Ibidem*, p. 705.

39. “[...] un centre d’où les mondes jailliraient comme les fusées d’un immense bouquet”. *Idem*.

40. “[...] d’un immense bouquet, –pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n’a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté”. *Idem*.

acto libre. Bergson también afirma el acto libre, pero no usa la idea de la nada. Bergson insiste en definir la libertad como un acto espiritual. No se trata de una *cosa* que crea cosas, sino que hay acción, vida y movimiento. Pero parece que no le entendieron a Bergson el sentido que él daba a *cosa*. Por eso decían que era panteísta, máxime que acto seguido afirma que “la acción crece al avanzar”, que “crea a medida que progresa”, y que de todo esto tenemos alguna experiencia, pues todo esto lo experimentamos en nuestras acciones libres.<sup>41</sup> Sea, se dijo, Dios es acción. Esta acción crece al avanzar, y crea al progresar: Dios crece, Dios progresa; por tanto, Dios es imperfecto en la filosofía bergsoniana.

Ésta es la caricatura que, sin embargo, se presentó seriamente. Los textos bergsonianos hay que explicarlos por textos bergsonianos, no con textos diferentes. En ninguna parte dijo Bergson que Dios creciera, ni que fuera imperfecto, ni que cambiara, ni siquiera que se fuera haciendo. Dijo que era movimiento y vida, y que “no es algo ya-hecho-del-todo”.<sup>42</sup> Pero los términos de la disyuntiva: “irse haciendo” y “estar ya hecho del todo” no forman una disyuntiva verdadera. De hecho Bergson rehusó también esta alternativa; y su tercer término aquí fue decir que Dios es vida incesante, acción, libertad. En cuanto al verbo “crecer”, muy bergsoniano, expresa simplemente la idea de la duración creadora, que en nosotros va creciendo como bola de nieve, pero de Dios nunca se afirmó eso; es más, había precisado Bergson, como vimos en el capítulo sexto cuando hablamos del espectro de colores, que tenía que haber alguna diferencia precisamente en la línea de la duración. Pero lo que es más importante, esta acción que crece al avanzar no se refiere en el texto a Dios, sino al élan finito que evoluciona, basta leer el pasaje en su contexto inmediato para darse cuenta: Bergson está oponiendo este crecimiento de la acción a la formación de cosas; esas líneas se refieren a la evolución, no al primer origen.

41. “[...] que l’action grossisse en avançant, qu’elle crée au fur et à mesure de son progrès, c’est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir”. *Ibidem*, p. 706.

42. Dieu “n’a rien de tout fait”. *Ibidem*, p. 705.



Entonces, ¿la evolución es creadora o no? Sí, sí es creadora.<sup>43</sup> Entonces ¿la evolución elimina a Dios, Dios “está muerto metafísicamente” para Bergson?<sup>44</sup> No. Dios crea, pero el élan vital finito participa de tal poder creador.<sup>45</sup> De modo que también en la línea de creación tenemos fundamentos reales de la analogía. Sólo que al criticar a Bergson se fue víctima de un engañoso proceso lógico: como Bergson no elabora una teoría de la analogía, eso quiere decir que todas sus expresiones serán siempre unívocas; probablemente no se llegó nunca a formular así este juicio, pero estuvo actuando de hecho, y eficazmente. Así, no faltó quien dijera que el élan finito de Bergson tendría que divinizarse, que nada se podía entender si ese élan no se divinizara; pero esto se excluye, según confiesa el mismo crítico, pues el élan fue dado de una vez para siempre y, entonces, concluye que hay una desarmonía interna del bergsonismo.<sup>46</sup> Pero, pregunto, ¿por qué tendría que divinizarse el élan?, ¿en virtud de qué principio? ¿Qué hay en Bergson que obligue a considerar este élan divinizado? Hemos ido viendo a todo lo largo de este trabajo que este élan, de principio a fin, es finito.

Bergson propone otra metáfora, alguien que levanta un brazo; pero supongamos que el brazo, abandonado, cae y supongamos también que subsiste algo del querer que quería levantarlo, que se esfuerza por levantarlo.<sup>47</sup> Ese gesto creador que se des-hace viene a representar la materia, pero en el brazo quedaba algo del movimiento original, que tiende a levantarlo; es un gesto que se va haciendo, a través de lo que se va des-haciendo, y ese gesto que se va haciendo representa la actividad vital. Otra ilustración de una acción que se hace a través de otra que se des-hace la presenta Bergson en los fuegos de artificio: el camino

43. Sertillanges dice que en Bergson la evolución *no* crea, sino que es una evolución en la que hay creación. Antonin Dalmace Sertillanges, *Dieu ou Rien? I*, Flammarion, París, 1933, p. 64.

44. Como afirmaba Marcel Conche en el Congreso Bergson de 1959. Ver Marcel Conche, “Sur la critique bergsonienne de l’idée du néant” en *Bergson et nous: Discussions*, Actes du xe congrès des sociétés de philosophie de langue française, París, 17–19 mai 1959 [*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 54e année, Numéro Spécial], p. 153.

45. Cfr. Henri Bergson, “L’évolution...”, pp. 705, 722; Henri Bergson, “Le possible et le réel” en OC, p. 1344.

46. Diamantino Martins, *Bergson*, Bolaños y Aguilar, Madrid, 1943, pp. 266–268.

47. Henri Bergson, “L’évolution...”, p. 704.

que se abre un último cohete por entre los restos ya extinguidos que recaen.<sup>48</sup>

No es posible alargarnos en estos pasajes. Se podría encontrar cierto paralelismo con la primera metáfora. Basten unas breves indicaciones: esta metáfora del brazo puede hacer destacar más la función del acto libre; al menos mejor que la del recipiente de vapor. Bergson usa varias metáforas que se van completando y corrigiendo unas a otras; en todo caso, van indicando simplemente el camino, pero no pretenden ser una reconstrucción exacta y a la letra.

Estos pasajes de Bergson son los que más se han sacado de su ambiente; se han leído siempre bajo las luces de otros sistemas, no bajo las luces bergsonianas, y por eso se han malinterpretado; incluso algunos de los críticos simpatizantes los han considerado oscuros y difíciles. Difíciles, lo son; pero se pueden facilitar considerados en su ambiente propio.

Para terminar este capítulo vamos a considerar un elemento muy importante que da su tónica a todo el capítulo tercero de *L'évolution créatrice*. Bergson está pensando en la solidaridad universal. No estamos solos. Cada punto material es solidario de cada punto material. Ni nosotros estamos aislados de la humanidad, ni la humanidad está aislada de la naturaleza; solidaridad que desborda, y es más vasta que el tiempo y el espacio. Toda la humanidad galopa junto a nosotros, antes y después de nosotros, con un vigor irresistible, que va venciendo todas las resistencias y franqueando todos los obstáculos, capaz, tal vez, de superar la misma muerte.<sup>49</sup>

48. *Ibidem*, pp. 707, 716.

49. *Ibidem*, p. 724.

Aquí Bergson es más humano que nunca. Y su postura será del todo opuesta al maniqueísmo,<sup>50</sup> que tan profundas e invisibles huellas ha dejado en nuestro espíritu. Según el maniqueísmo, la materia es mala,<sup>51</sup> es un pecado de la vida. Es verdad que el espíritu está pronto y la carne es flaca, pero se ha identificado arbitrariamente ese “espíritu” con el espíritu tal como se entiende en filosofía, y la carne, con la materia. Y entonces entre espíritu y materia se establece no sólo una distinción filosófica, sino que también se cruza un abismo moral. El pecado será una falta de la carne; la virtud será sólo del espíritu, un triunfo sobre la materia. Tal concepción de la vida espiritual ha provocado muchos malentendidos y ha provocado no pocas tragedias interiores. No, quien peca es el espíritu; quien es virtuoso es también el espíritu; la materia ni peca ni es virtuosa. Pero hablar así, ¿no sería también no sólo distinguirlos, sino también separarlos por un abismo infranqueable? Quien peca y quien es virtuoso es el hombre, que es espíritu y materia, solidarios entre sí. No digo que esta idea sea de Bergson; él no se ocupó del pecado sino muy de pasada. Sólo intenté indicar un trivial ejemplo de las huellas del maniqueísmo en nuestro tiempo, para hacer resaltar que Bergson no es maniqueo. Materia y vida, materia y espíritu son en él solidarios.

Bergson ve también otra solidaridad que desborda la primera, que es más vasta. En mirada comprensiva verá también la solidaridad entre la corriente vital finita y el élan vital infinito. Ahí está el panteísmo, no de identificación, pero sí de emanación, se dirá rápidamente. Si se fuera fiel al aplicar este proceso, no habría filosofía que no fuera panteísta. Cuando la escolástica dice que el hombre es inteligente, libre, espiritual, viviente; y cuando dice que Dios es inteligente, libre,

50. *Ibidem*, pp. 721–722. Ver también Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, París, 1961, p. 170.

51. Régis Jolivet dice que para Bergson “el mal, es la materia” (“Le mal, c’est la matière”). No sabemos por qué lo dice. Máxime que confiesa que Bergson no escribió tal cosa. Régis Jolivet, “De L’évolution créatrice aux Deux Sources” en *Revue Thomiste*, École de Théologie, Saint Maximin, Var, mayo–junio, 1933, p. 361.

espiritual, viviente, se le podría acusar del mismo monismo; pero muy injustamente, porque tal juicio no es legítimo.

Inteligencia y materialidad van juntas, se engendran por el mismo proceso. Los mundos salen de un inmenso fuego de artificio o depósito de vida. Muy lejos de atentar contra el espíritu, muy lejos de identificar a Dios con el mundo, este pasaje es una afirmación gozosa del espíritu, de la libertad, de la creación, del hombre, de Dios. Pero no en sentido maniqueo. La materia se integra, y con toda su riqueza. Ya no es aquella nada indeterminada de Aristóteles,<sup>52</sup> ni la materia pecadora del maniqueísmo. Y es que el sexto día de la creación vio Dios que era bueno todo lo que había hecho, y así descansó el séptimo día. ✕

## Bibliografía

Barthélemy-Maudale, Madeleine, *Bergson adversaire de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1966.

Bergson, Henri, *Écrits et paroles. Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1957.

— *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'énergie spirituelle”, pp. 811-977.

— “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.

— “Le possible et le réel”, pp. 1331-1345.

— “Matière et mémoire”, pp. 160-379.

Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959.

Conche, Marcel, “Sur la Critique bergsonienne de l'idée du néant” en

52. Vladimir Jankélévitch explica que la materia bergsoniana es más bien una negación, y no una “nada”. Se trata de un movimiento que anula otro movimiento, de una resistencia activa. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 221.

- Bergson et nous: Discussions*, Actes du xe congrès des sociétés de philosophie de langue française, París, 17–19 mai 1959 [*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 54e année, Numéro Spécial].
- Gouhier, Henri, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, París, 1961.
- Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- Jolivet, Régis, “De L'évolution créatrice aux Deux Sources” en *Revue Thomiste*, École de Théologie, Saint Maximin, Var, mayo–junio, 1933, pp. 347–367.
- Le Roy, Edouard, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 2a. edición, 1913.
- Martins, Diamantino, *Bergson*, Bolaños y Aguilar, Madrid, 1943.
- Nueva Biblia Española, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986.
- Sertillanges, Antonin Dalmace, *Dieu ou Rien?*, Flammarion, París, 1933.
- Tresmontant, Claude, “Deux métaphysiques bergsoniennes?” en *Revue de métaphysique et de morale*, París, No. 2, abril–junio, 1959, pp. 180–193.