

## Cristianismo y filosofía de la historia en el pensamiento de Bergson

José Ezcurdia Corona <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad de México. México

E-mail: jezcudia@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8995-8095>

**Resumen:** El presente texto tiene como objeto dar cuenta de las líneas mayores en las que se articula la filosofía de la historia de Bergson, la cual se constituye en el horizonte de un vitalismo que tiene en el cristianismo su fundamento. Es con este fin que se aborda el diagnóstico bergsoniano de una modernidad que sostiene en vilo su propia plenificación, dada a partir de la satisfacción de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí. Son estas leyes el horizonte para la elucidación de la evolución de la vida en los procesos históricos de la Edad Media y la modernidad, en tanto cabal afirmación de la mística cristiana que aparece a la vez como motor interior y faro que orienta el despliegue de la modernidad misma en tanto sociedad cerrada que bien podría dar lugar a su apertura.

**Palabras clave:** Vitalismo, dicotomía, doble frenesí, amor como caridad, sociedad abierta.

**Abstract:** The purpose of this text is to explain the main lines of Bergson's philosophy of history, which constitutes the horizon of a vitalism founded on christianity. To this end, the text examines Bergson's diagnosis of a modernity that holds its own fulfillment in suspense, given by the satisfaction of the laws of dichotomy and double frenzy. These laws are the horizon for elucidating the

evolution of life in the historical processes of the Middle Ages and modernity, as the full affirmation of christian mysticism, which appears at the same time as an inner driving force and a beacon guiding the unfolding of modernity itself as a closed society that could well lead to its opening.

**Keywords:** Vitalism, dichotomy, double frenesy, love as charity, open society.

## Introducción

En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson culmina el conjunto de su reflexión filosófica con un diagnóstico sobre la condición de una modernidad que se enfrenta al reto de llevar a cabo la plena afirmación de su esencia, a partir de la articulación de una *sociedad abierta* en la que el progreso tecnológico se encuentre al servicio del amor como caridad. La serie de tópicos que Bergson aborda a través de el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896) y *La evolución creadora* (1907), desembocan en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932) en una consideración sobre la relación interior entre el cristianismo desplegado en la Edad Media y el industrialismo de la modernidad, que se vertebra en las *leyes de la dicotomía y el doble frenesí*. Estas leyes, relativas a la evolución de la vida en el campo de la psicología y la historia, son el pilar de la ponderación bergsoniana de una modernidad que toda vez que ha llevado adelante el desarrollo de la vocación constructiva de la inteligencia, ha corrido el riesgo de verse arrastrada por el peso de un progreso tecnológico-industrial al servicio de la guerra y la injusticia. Para Bergson, la modernidad tiene como objeto retomar y relanzar la matriz cristiana en la que se constituye. Dando el paso de la *sociedad cerrada* como sociedad jerárquica y guerrera, a una *sociedad abierta* en la que la propia caridad cristiana es la brújula para orientar el desarrollo tecnológico hacia la promoción de la justicia y la fraternidad.

El conjunto de los tópicos que aborda la reflexión bergsoniana —como la duración, la crítica al esquematismo de la representación, la memoria, la evolución de las especies, la génesis de una inteligencia que se resuelve como función constructiva, la intuición y la emoción creadora— desemboca en la propia distinción bergsoniana entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta como umbral en el que se juega la propia plenificación una modernidad que no ha llevado a fondo la actualización del mensaje evangélico —amarás a tu prójimo como a ti mismo— que es su propio fundamento a la vez ontológico, cultural y espiritual. Las leyes de la dicotomía y el doble frenesí se constituyen como nervio de la evolución de una sociedad moderna que, al integrar el desarrollo y el frenesí sucesivo de tendencias a la vez antagónicas y complementarias, podría dar lugar a un progreso cualitativo en el que la inteligencia y la técnica no estuviesen subordinadas a las exigencias del *todo de la obligación* como corazón de la moral cerrada o heterónoma que ordena a la propia sociedad cerrada, sino orientadas a la afirmación de una intuición mística en la que la difusión del amor como caridad —en tanto amor sobreabundante y participativo— hiciese posible la emergencia

de la sociedad abierta. El cristianismo, según Bergson, a la vez que acoge el intelectualismo y el formalismo que la cultura griega supo cultivar y desarrollar, impulsa interiormente ese intelectualismo al plano de un industrialismo moderno que paradójicamente oculta y niega su propio fundamento en el amor como caridad. La modernidad tiene como reto retomar la matriz cultural de Occidente fincada en el cristianismo: la realización del reino de Dios en la tierra, concebida como el amor del ser humano a Dios en tanto amor de Dios al ser humano, que florece precisamente en el amor del ser humano por el ser humano.

Bergson hace de la filosofía de la historia una de las directrices de su pensamiento. El cristianismo se constituye, en este sentido, como núcleo de inteligibilidad de la filosofía de la historia de Bergson. El cristianismo es el plano fundamental desde el que Bergson sitúa la asimilación del intelectualismo griego por parte del Medievo, y su transformación en el idealismo, el racionalismo y una nueva ciencia —sobre los que se vertebra la modernidad y su despliegue tecnológico-industrial—. Es el propio cristianismo el horizonte en el que Bergson desarrolla una filosofía de la historia que culmina en su diagnóstico sobre una modernidad que tiene ante sí el reto de dar lugar a una sociedad abierta en la que la difusión misma de la caridad cristiana aparece como tópico capital. Cristianismo y filosofía de la historia se constituyen como aspectos medulares del conjunto de las reflexiones vitalistas bergsonianas relativas a la afirmación de la vida en el horizonte del conocimiento intuitivo. La filosofía de la historia bergsoniana se hace inteligible en el marco de un vitalismo cristiano, en la que el propio Cristo como expresión más elevada del conocimiento intuitivo se constituye como umbral en el que se cifra la plenificación de la humanidad, a través de su evolución a partir del desenvolvimiento de las leyes de la dicotomía y doble frenesí.

## 1. Grecia e Israel

En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson lleva a cabo una serie de consideraciones a propósito de la génesis de la dialéctica en la Grecia antigua. La articulación de la razón en la metafísica pitagórica de los números y el despliegue dialéctico tuvo lugar en el marco de un orfismo ordenado por la recepción de los misterios eleusinos y dionisíacos: “En efecto, no es extraño que el entusiasmo dionisíaco se haya prolongado en el orfismo, y que el orfismo se haya continuado en el pitagorismo” (Bergson, trad. en 1996: 277) —señala Bergson—. La cara oculta del surgimiento de la razón es un impulso suprarracional que, al pasar por la claridad de la dialéctica, conquista su carácter puramente formal. “De este modo, en definitiva, hubo originariamente una penetración del orfismo y al final una expansión de la dialéctica en mística” (Bergson, trad. en 1996: 278). La dialéctica platónica y la mística guardan, para Bergson, una estrecha relación: la propia dialéctica encuentra en la inspiración órfico-pitagórica el principio de su emergencia, y a la vez se constituye como su ámbito expresivo. “Ahora bien, al pitagorismo, o quizá al propio orfismo, es a donde se remonta la primera inspiración del platonismo” (Bergson, trad. en 1996: 278). El orfismo, el pitagorismo y el platonismo se encabalgan en la cultura griega al nutrirse de un impulso místico esotérico que es el resorte de un intelectualismo que culmina en la propia arquitectura lógica de la

dialéctica. La dialéctica y la mística presentan, para Bergson, un vínculo esotérico que se hace patente en la propia dialéctica platónica, en la que el movimiento ascendente de la razón encuentra su motor interior en un entusiasmo que hace posible la tematización y conceptualización del tránsito de lo múltiple a lo Uno.

Se sabe en qué atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, flotan los mitos platónicos y cómo la misma Teoría de la Ideas se inclinó hacia la teoría pitagórica de los números en virtud de una secreta simpatía. (Bergson, trad. en 1996: 278)

Desde el número pitagórico hasta la exigencia socrática de la definición, y de ahí a la Teoría de las Ideas platónica y al misticismo alejandrino, se abre paso una creciente intelectualidad impulsada por un entusiasmo de orden suprracional que aparece como su principio genético. Dionisio es asimilado por un Eros platónico que le da alas a una razón que da satisfacción al paso de lo sensible a lo inteligible. Bergson señala al respecto: “De ello podría deducirse que fue una fuerza extrarracional la que suscitó este desarrollo racional y que fue esta misma fuerza la que lo llevó a su término, más allá de la razón [...]” (Bergson, trad. en 1996: 278). Bergson rastrea la génesis de la razón en la Grecia antigua, en tanto expresión de un entusiasmo y una inspiración de orden suprracional. La manía en el pensamiento griego se resuelve como fuente de la sabiduría.

Ahora bien, Bergson señala que de manera paralela a la génesis de la dialéctica en la Grecia antigua, la exigencia de la justicia tuvo lugar en el pensamiento hebreo. Mientras que en Grecia el entusiasmo dionisiaco se afirmaba en un intelectualismo cada vez más elevado, el pueblo hebreo cultivaba un profetismo en el que la propia intuición, como conocimiento suprracional, daba a luz la exigencia misma de la justicia como registro fundamental de la vida político-social. Bergson suscribe:

¿Cómo ha emergido la justicia de la vida social, en el seno de la cual era algo vagamente interior, para alzarse sobre ella, más alta que todas las demás cosas, categórica y trascendente? Recordemos el tono y el acento de los profetas de Israel. (Bergson, trad. en 1996: 91)

La relación de los profetas de Israel con Dios se expresa en una justicia capaz de terminar con la inequidad y la esclavitud. A pesar de verse limitada a las fronteras del pueblo de Israel, la justicia entre los hombres aparece como signo distintivo del vínculo inmediato del hombre mismo con Dios. “La que ellos predicaban concernía ante todo a Israel; su indignación contra la injusticia era la cólera misma de Yahvé contra su pueblo desobediente o contra los enemigos de este pueblo elegido” (Bergson, trad. en 1996: 92) —suscribe el autor—. Es en el judaísmo donde la justicia se constituye como figura teológica y metafísica fundamental, cuyo destino sería llevar adelante la plenificación de una humanidad que no ha de encontrarse más sujeta a los flajelos de la injusticia y la esclavitud. Los profetas de Israel, apunta Bergson, colocan en el centro de su mensaje la exigencia de justicia. “Es su propia voz lo que escuchamos cuando se comete y se admite una gran injusticia” (Bergson, trad. en 1996: 92). El pueblo judío dio lugar a una *justicia absoluta* que tiene

su pilar en la caridad. No sólo una *justicia relativa* constreñida a los límites de la sociedad cerrada vertebrada por la jerarquía y la ciega obediencia. La intuición de un Dios de vida es el núcleo de un profetismo hebreo que se endereza como pilar de la religión dinámica. La religión dinámica como expresión de una intuición mística que aprehende el fondo de lo real como vida es el fundamento de la justicia absoluta que ordena el mensaje universal de los profetas de Israel. Bergson señala en las *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Si uno de estos profetas, como Isaías, pudo pensar en una justicia universal, es porque Israel, distinguido por Dios de los demás pueblos, vinculado a Dios por un contrato se elevaba tan por encima del resto de la humanidad, que tarde o temprano sería tomado como modelo. (Bergson, trad. en 1996: 92)

La exigencia de justicia aparece como legado de la espiritualidad hebrea al conjunto de la humanidad. El pueblo de Israel dio lugar a un *mixto* entre justicia absoluta y justicia relativa. La justicia absoluta desborda las exigencias ético-políticas de la justicia relativa. “En cualquier caso, los profetas han dado a la justicia el carácter fuertemente imperativo que ha conservado e impreso desde entonces a una materia que ha ido aumentando indefinidamente” (Bergson, trad. en 1996: 278) —apunta Bergson a propósito de una justicia que toda vez que conoce su emergencia en el profetismo hebreo, tiende a dar completa satisfacción a su propio carácter universal—.

## **2. Cristianismo y Edad Media**

Es en este contexto en el que Bergson señala con énfasis que el cristianismo representa la prolongación y una transformación profunda del judaísmo: en el cristianismo la exigencia de justicia que vertebra el profetismo de ningún modo se limita al pueblo de Israel, sino que se ve dirigido al conjunto de la humanidad: “Él mismo [Cristo] puede ser considerado como el continuador de los profetas de Israel. Indudablemente, el cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo” (Bergson, trad. en 1996: 304). El cristianismo hace efectiva la justicia absoluta que se anuncia en el judaísmo. Bergson señala al respecto: “No nos parece dudoso que este segundo progreso, el paso de lo cerrado a lo abierto, se ha debido al cristianismo, así como el primero se debió a los profetas judíos” (Bergson, trad. en 1996: 93). La encarnación cristiana implica la afirmación de la justicia no sólo como destino del propio pueblo hebreo, sino de una humanidad que ha de llevar adelante la construcción de la sociedad abierta. “Se ha dicho en muchas ocasiones: una religión que poseía aún un carácter esencialmente nacional fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal” (Bergson, trad. en 1996: 304). La paz con justicia, la expresión del amor como caridad adquieren en el cristianismo un carácter decididamente universal. El misticismo cristiano se resuelve, a decir de Bergson, como una intensificación y una amplificación de la mística judía justo a partir de una consideración efectiva

y material del prójimo —el desvalido, el extranjero, aun el enemigo— como hermano, en quien se encarna un Dios de amor<sup>1</sup>.

Cristo, señala Bergson, se constituye en una encarnación de Dios en la tierra que implica una intuición en la que la vida encuentra su más alta concentración e intensificación. El proceso de la evolución para Bergson culmina en la encarnación cristiana. Cristo se constituye como vínculo de la conciencia *con* la vida, en tanto afirmación de la vida *en* la conciencia, y afirmación y plenificación de la vida *por* la conciencia.<sup>2</sup> El cuerpo místico de Cristo es una materia viva como conciencia *virtual* que en la intuición se revela como conciencia *actual*. Cristo se constituye como retorno de la *Natura naturada* a la *Natura naturante*, y afirmación y transmutación de la *Natura naturante* en una *Natura naturada* que se afirma en un amor difusivo y comunicativo. Cristo hace de la difusión del amor sobreabundante de Dios la satisfacción de la vida en el registro a la vez espiritual y ético-político de la justicia y la caridad. El paso de la moral cerrada y el ciego cumplimiento del *todo de la obligación*, a la moral abierta fundada en la emoción creadora como dimensión material de la libertad, encuentra su más alta realización en Cristo. Cristo es, para Bergson, el motor fundamental del paso de la sociedad cerrada como sociedad jerárquica y guerrera, a la sociedad abierta fundada en la justicia absoluta en tanto expresión del amor como caridad.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “La relación de la moral estática y la moral dinámica es la misma que aquella de lo cerrado a lo abierto, de la presión a la atracción o la aspiración; para convertirse a lo dinámico, es decir, al movimiento, hay una mutación que hay que atreverse a recorrer. Esta mutación, esta obertura y movilización del alma es llevada a cabo, según Bergson, gracias a los profetas primero, al cristianismo después” (Jankélévitch, 1959: 187; traducción del autor).

<sup>2</sup> “Decimos simplemente, concluye Bergson, que, si los grandes místicos son tal como los hemos descrito, ellos resultan ser imitadores y continuadores originales, pero incompletos, del que fue completamente el Cristo de los Evangelios’. Es la filosofía quien reencuentra a Cristo y no lo puede reencontrar más que al interior de su filosofía. Esta filosofía ha convocado a los místicos cristianos; ha tratado sus testimonios según el método comparativo, les ha analizado e interpretado según la luz de la visión bergsoniana del mundo: si es verdaderamente su verdad metafísica la que fue así puesta al día, esta descubre aquella experiencia que a todos ha inspirado. ‘El Cristo de los Evangelios’ es filosóficamente el Absoluto místico, y para reconocerlo como tal, no es necesario ningún acto de fe: es suficiente ser bergsoniano, reconocerlo no implica la adhesión a ninguna religión constituida [...]” (Gouhier, 1999: 118; traducción del autor).

<sup>3</sup> “El misticismo es, para Bergson, el retorno a las fuentes. Al exigir ‘un esfuerzo en sentido inverso de la naturaleza’ — porque la naturaleza tiende a la clausura, al fascismo, a la guerra— reconcilia al hombre con la Naturaleza: lo coloca en su verdadera destinación que es su coincidencia con el impulso creador manifiesto en la vida. Esta coincidencia engendra una forma de amor que no se puede comparar a ninguna intensificación o generalización de sentimientos naturales y sociales, que se designen habitualmente bajo esos términos que, de hecho, tienden más a la conservación del grupo por la lucha interindividual, que a una generosidad universal. El amor místico es de otra esencia. Siguiendo la dirección del impulso vital la humanidad debía haber sido ‘divina’. El amor místico es la que constituye como tal al restituir la libertad a su destinación primera: querer en Dios y no querer más que Dios. Es esta *conversión del querer*

Bergson señala que el cristianismo, a la vez que se constituye como un *mixto* entre justicia relativa y justicia absoluta que da lugar al paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre, recoge el intelectualismo que el genio griego supo cultivar y desarrollar. El amor cristiano como caridad hace del propio logos griego su ámbito expresivo. El logos griego encuentra su sentido al responder al llamado de un cristianismo que encuentra en la caridad su fundamento. La manía que es el motor interior del propio intelectualismo griego se ve sustituida por una intuición mística cristiana en la que la afirmación de la justicia absoluta otorga a la vida su efectiva plenificación.

Es en este sentido en el que Bergson apunta que Cristo y Sócrates en cierto momento se disputaron los altares en Occidente. “[...] durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico” (Bergson, trad. en 1996: 75) —suscribe Bergson a propósito de los primeros siglos de la cristiandad—. Cristo se impuso a Sócrates, justo en la medida en que la emoción y la intuición que animan al cristianismo pudieron acoger y desarrollar el pensamiento griego, elevándolo a un nivel superior de espiritualidad y sentido. “Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza o quizá a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiera lo mejor que había en la otra” (Bergson, trad. en 1996: 74) —señala Bergson, poniendo de relieve la asimilación del neoplatonismo por el cristianismo—. “[...] Era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús” (Bergson, trad. en 1996: 75). El cristianismo asimila y transforma el neoplatonismo, dando lugar a un corpus doctrinal capaz de colocarse como columna vertebral de la cultura y la vida espiritual de Occidente.

Bergson apunta que el cristianismo se constituye como la corriente ontológico-cultural que lleva la vida a sus más altas cotas de intensificación y afirmación, en la medida en que se ordena en una mística activa que no se detiene en la mera contemplación.<sup>4</sup> El cristianismo, a diferencia del propio neoplatonismo, el budismo o el brahmanismo, no plantea una vía negativa en la que el desapego y la renuncia se traducen en una dilución del yo en el Uno trascendente, sino una vía afirmativa en la que la intuición y la voluntad concurren en la afirmación activa de Dios mismo en la promoción de la sociedad abierta. “Como ha dicho muy acertadamente un historiador de las religiones, [el

---

que marca de algún modo el paso de lo natural a lo espiritual, de lo cerrado a lo abierto; y el amor no es nada menos que el órgano vital de este retorno” (Cariou, 1976: 118; traducción del autor).

<sup>4</sup> “Por un lado, [Bergson] ha tomado en serio la acción mística; el místico no está solamente abismado en la oración, sino que obra, al menos por la caridad; [...] Por otro lado, Bergson no ha confundido el *eros* y el *ágape*, y el movimiento de la piedad que conduce al alma transportada por el amor, no es un reflejo egoísta del primer motor que mueve en tanto que se le ama” (Philolenko, 1994: 379; traducción del autor).

Asimismo: “Con razón o sin ella, Bergson encuentra, al contrario, en el misticismo griego y en el misticismo oriental, un cierto descrédito de la acción: primacía de la contemplación en la filosofía de Plotino, ‘evasión de la vida’ en la ascesis de los hindús, he aquí que se detiene la filosofía del impulso vital y, en despecho de su admiración, Bergson no reconoce aquí un ‘misticismo completo’, sobretodo después de haber encontrado ‘los grandes místicos cristianos’ y sus ‘actividades sobreabundantes’” (Gouhier, 1999: 113; traducción del autor).

budismo] ha ignorado ‘la entrega total y misteriosa de sí mismo’” (Bergson, trad. en 1996: 286). Para Bergson, la mística cristiana es una mística completa en la que no se ve retenido el impulso creativo de la intuición. “Pero comprendemos por qué el budismo no es un misticismo completo, que sería, acción, creación y amor” (Bergson, trad. en 1996: 286). Es la acción el registro intensivo en el que se resuelve la intuición mística cristiana como afirmación de la vida. La caridad cristiana, a diferencia de toda mística que se detiene en la contemplación, se define, según Bergson, por un carácter esencialmente activo, en tanto que se constituye como una emoción creadora en la que el vínculo inmediato del hombre con Dios se resuelve como la afirmación de Dios mismo en la promoción de la justicia absoluta como dimensión material de la práctica de la libertad. “Sólo esta confianza puede convertirse en poder y levantar montañas. Un misticismo completo hubiera llegado hasta ahí” (Bergson, trad. en 1996: 286) —subraya Bergson a propósito del carácter activo y el voluntarismo que caracteriza a la mística cristiana—.

Bergson añade a estos planteamientos que la caridad no es el resultado del cumplimiento de ningún imperativo categórico, por más loable que este sea: “En todo caso, nunca repetiremos demasiado que no se consigue el amor al prójimo mediante la predicación” (Bergson, trad. en 1996: 61). La caridad es expresión de la intuición de un Dios de amor que se afirma en el amor del hombre por el hombre. Esta no tiene lugar como conclusión de un silogismo ni como demostración lógica de una ley moral determinada. Bergson señala al respecto: “Por más que nuestra inteligencia se convenza a sí misma de que ésta es la marcha indicada, las cosas ocurren de otro modo” (Bergson, trad. en 1996: 61). Es la emoción creadora que anima la mística cristiana el fundamento suprarrazional del paso del *todo de la obligación*, en tanto moral heterónoma, a una moral abierta que se resuelve como capacidad de autodeterminación. La caridad cristiana es del orden del llamado y el entusiasmo. No es resultado de argumentación racional alguna. “Lo que resulta simple para nuestro entendimiento no lo es necesariamente para nuestra voluntad” (Bergson, trad. en 1996: 61). Bergson encuentra en la emoción que abraza al místico el corazón de un voluntarismo que atraviesa todo formalismo racional atado al solipsismo aporético de la dialéctica y la representación. “Allí donde la lógica dice que un cierto camino sería el más corto, llega la experiencia y encuentra que no hay camino alguno en esa dirección” (Bergson, trad. en 1996: 61). Para Bergson, la moral abierta se funda en la toma de contacto inmediato con la vida que se revela como fuente de un amor participativo que se mueve con la atracción que suscita el ejemplo vivo y comunicativo del místico, y no con la presión abstracta e impersonal de la ley moral. Bergson en este punto suscribe:

Desde luego, el heroísmo no se predica; no tiene más que mostrarse, y su sola presencia es capaz de poner a otros hombres en movimiento porque él mismo es un retorno al movimiento y emana una emoción —comunicativa como todas las emociones— emparentada con el acto creador. (Bergson, trad. en 1996: 62)

La intuición es, para Bergson, el horizonte de experiencia donde radica la génesis de la caridad. Ninguna ley ni mandato de carácter exterior al propio yo es el principio de su articulación. El llamado, la intuición y la emoción creadora se constituyen como rasgos de la caridad en tanto núcleo de la afirmación de la vida en la moral abierta.<sup>5</sup>

Bergson pone énfasis en que el amor de Dios no resulta exterior a la actividad del místico. El místico cristiano se constituye como *adjutore Dei*, capaz de afirmar la vida en la realización de empresas en las que la vida como amor encuentra su afirmación, difusión y plenificación. “Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de los *adjutores Dei*, pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres” (Bergson, trad. en 1996: 295) —señala Bergson a propósito de la interioridad entre Dios y el hombre que implica la experiencia mística—. Es la propia actividad del místico la afirmación de Dios, quien encuentra su satisfacción en éste como amor difusivo y comunicativo. La creación de monasterios, hospitales, catedrales, escuelas, etc., expresa, según Bergson, la dimensión activa de un cristianismo en el que la realización del reino de Dios en la tierra se expresa en la transformación material de la vida social. “Representan un gasto enorme de energía, pero esta energía le es suministrada tanto pronto como es requerida, por que la sobreabundancia de vitalidad que exige fluye de una fuente que es la propia vida” (Bergson, trad. en 1996: 295) —suscribe Bergson, subrayando la mística cristiana como fuerza inmanente de acción y transformación—. Aun cuando la actividad y la emoción en las que se vertebra la intuición mística cristiana se diluye en las directrices de la religión estática como corsé simbólico de la sociedad cerrada, expresa el fondo de lo real como un amor capaz de impulsar el paso de la propia sociedad cerrada a la sociedad que se abre. Para Bergson, el cristianismo hace de la evolución de Occidente en su tránsito del mundo griego a la Edad Media un mixto entre religión estática y religión dinámica. Dicho mixto, a la vez que subsume el intelectualismo griego —articulado tanto en la dialéctica platónica como en la lógica aristotélica de géneros y especies—, hace germinar la semilla de la sociedad abierta fundada en la promoción de la justicia absoluta.

### 3. Cristianismo y modernidad

Es en este contexto en el que Bergson señala que la génesis y la forma misma de la modernidad tienen su fundamento en el cristianismo. Bergson apunta que si bien en muchos planos la propia modernidad es una reacción a las directrices en las que se vieron articuladas tanto la filosofía

---

<sup>5</sup> Cfr. “La emoción que nos interesa es *supraintelectual*, precede a todas las ideas y a todas las imágenes que se pueden sacar de ella. Nace de una elevación de las profundidades que lleva adelante el todo del alma y que primeramente permanece indivisa. Se halla en el origen de todas las creaciones del arte, de la ciencia, de la moral. Pero lo esencial es el alcance prodigioso que Bergson asigna a esta afectividad superior. Barre el postulado intelectualista que vicia a casi todas las teorías de la emoción. *La emoción no es nada menos que la irrupción del principio creador en persona, en su simplicidad y en su indivisión originales*. O más bien, no es que el principio entre en nosotros, sino que nosotros, súbitamente somos transportados a él. La emoción es el rapto del individuo por la vida” (Levesque, 1975: 118).

escolástica como el conjunto de la sociedad feudal, en un sentido profundo, viene a desarrollar el propio voluntarismo y la mística activa cristianos. Al respecto, Bergson suscribe: “Aun cuando el ideal subsistía, aparecía como un astro que siempre había mostrado la misma cara a la humanidad; se comenzaba a entrever la otra, sin apreciar siempre que se trataba del mismo astro” (Bergson, trad. en 1996: 393) El Renacimiento, la Reforma y la Revolución Industrial son expresiones de un cristianismo que, a partir de la afirmación de la vocación constructiva de la inteligencia, aspira a desenvolver los rendimientos epistemológicos, éticos y políticos de la caridad. “No es imposible que haya habido en ellos tres reacciones, emparentadas entre sí, contra la forma que hasta entonces había adoptado el ideal cristiano” (Bergson, trad. en 1996: 392) —afirma Bergson, subrayando la relación interior entre la Edad Media y la modernidad—. La emergencia de la nueva ciencia se constituye como una reformulación del intelectualismo griego que tiene su acicate en la mística activa cristiana, orientada a transformar las condiciones materiales de una sociedad que impulsa su apertura.

Bergson señala al respecto:

Pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia. ¿Cómo podría propagarse, incluso diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor a no tener que comer? (Bergson, trad. en 1996: 393)

Para Bergson, la emergencia de la nueva ciencia, aun cuando tiene lugar a contracorriente de los supuestos metafísicos y epistemológicos del aristotelismo, se desarrolla en el seno de un cristianismo en el que el carácter activo de la mística cristiana se constituye como fundamento de una centralidad del hombre en el cosmos que es capital en la articulación del idealismo que subyace a la formulación tanto de las nociones de ley natural y experimentación, como del mecanicismo y la nueva ciencia en su conjunto.<sup>6</sup> Es la mística cristiana el acicate de la emergencia del humanismo, del racionalismo moderno y de la Revolución Industrial. “En otros términos, la mística llama a la

---

<sup>6</sup> “La materia resiste al hombre que debe arrancarle la vida: esta lucha es la historia de la mecánica. La creación entera resiste a Dios que propone su vida: esta lucha es la historia de la mística. Sin embargo, la mecánica y la mística no están condenadas a contradecirse: hay que pensar incluso que el desarrollo de la mecánica liberará al hombre para integrarse a la mística, le quitará la preocupación por la vida humana para abrirse a la vida divina” (Levesque, 1975: 126).

“De hecho, el industrialismo ha nacido para Bergson de la misma fuente que el misticismo medieval, es decir del cristianismo. Es solamente en un contexto cristiano, que la idea de inventar por la razón las condiciones capaces de aliviar a la humanidad del fardo del trabajo manual podría nacer. ‘La mística llama a la mecánica’ (1238/329), es en este sentido que el impulso hacia el amor de Dios está necesariamente acompañado de la necesidad de difundir la caridad a la humanidad entera, y de evitar a todo precio el miedo del hambre y el hundimiento por las tareas materiales” (Veillard-Baron, 1991: 98; traducción del autor).

mecánica” (Bergson, trad. en 1996: 392)—apunta Bergson al dar cuenta de la ascendencia cristiana de la ciencia moderna—. La mecánica conoce su emergencia en cuanto medio para la afirmación del carácter difusivo del amor cristiano. La instrumentalización y matematización de la materia se constituyen como horizonte de una ciencia moderna llamada a crear la infraestructura tecnológica para superar las condiciones de la mera adaptación de la especie a su medio y para hacer posible la afirmación del espíritu. Al respecto, Bergson suscribe: “[La humanidad] deberá apoyarse fuertemente sobre la materia para poder separarse de ella” (Bergson, trad. en 1996: 393).

Bergson señala que la génesis de la democracia moderna, incluso en su carácter laico, se configura como una secularización de las directrices políticas y espirituales del cristianismo. La Revolución francesa, en ese sentido, goza de un perfil evangélico. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), así como la Declaración de los derechos del hombre (1791), expresan los valores de una Revolución francesa en la que la libertad, la igualdad y la fraternidad tienen su inspiración en la afirmación de la caridad cristiana. Bergson, en este sentido, apunta: “[...] esto permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor [...]” (Bergson, trad. en 1996: 359). La democracia moderna como un valor indefinidamente ampliable tiene su ascendencia político-cultural, según Bergson, en un cristianismo en el que la Iglesia, en tanto asamblea constituida por personas libres, tiene su pilar central. “Efectivamente, de todas las concepciones políticas, la democracia es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la ‘sociedad cerrada’ [...]” (Bergson, trad. en 1996: 358)—suscribe Bergson con relación a la raigambre cristiana de la democracia moderna—. La democracia moderna no se limita, como en el mundo antiguo, a la comunidad de los notables, sino al conjunto del pueblo en el que los individuos son considerados en su dignidad constitutiva como personas que son sujeto de derechos políticos. “El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano” (Bergson, trad. en 1996: 359). La dignidad de la persona, fundamental en el complejo desarrollo de la democracia moderna a lo largo de la modernidad, tiene su fundamento, en última instancia, en el desarrollo de los rendimientos ético-políticos de la propia encarnación cristiana. “Las objeciones que se han derivado de la vaguedad de la fórmula democrática provienen del hecho de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso” (Bergson, trad. en 1996: 358)—apunta Bergson—.

#### **4. Las leyes de la dicotomía y el doble frenesí**

Para Bergson, el paso de la Edad Media a la modernidad responde a la lógica inmanente de *las leyes de la dicotomía y el doble frenesí*. La Edad Media y la modernidad se constituyen como tendencias a la vez antagónicas y complementarias, que hacen efectivo el máximo desenvolvimiento cuantitativo y cualitativo de la vida como conciencia y proceso creativo. Bergson, en este punto, señala en *Las dos fuentes de la Moral y la religión*: “Llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple” (Bergson, trad. en 1996: 377).

En el plano de la historia y la psicología, la conciencia se disocia en tendencias que reclaman cada una para sí la totalidad de la forma de la vida, ocultando en un movimiento frenético a la tendencia antagónica. “Y proponemos llamar *ley del doble frenesí* a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser perseguida hasta el final” (Bergson, trad. en 1996: 378) —apunta Bergson—. Es a partir de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí que la historia se constituye como plexo de emergencia de las configuraciones sociales a partir de las cuales la vida satisface el paso de su determinación como conciencia *virtual* a conciencia *actual*. El frenesí medieval, sin reparar en el riesgo de precipitarse en su propia abolición, dio a luz el fruto de una mística completa que impulsó el paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre. “En ese caso no habríamos corrido el riesgo de caer en el absurdo y nos habríamos asegurado contra la catástrofe. Sí, pero entonces no se habría obtenido el máximo de creación en calidad y cantidad” (Bergson, trad. en 1996: 378) —apunta Bergson a propósito del frenesí místico medieval—. La mística cristiana completa dio lugar a una transformación del mundo antiguo que, sin embargo, se resolvió como un frenesí que por sus excesos hizo vacilar la cohesión y la estabilidad del propio mundo medieval. El frenesí místico del medioevo, a su vez, cedió su lugar a un nuevo frenesí: un frenesí racionalista e industrial que eclipsa el propio frenesí místico de la Edad Media. Bergson apunta al respecto: “Es necesario comprometerse a fondo en una de las dos direcciones para saber lo que dará de sí; cuando no podamos avanzar más, volveremos, con todo lo adquirido, a lanzarnos en la dirección olvidada o abandonada [...]” (Bergson, trad. en 1996: 378). El frenesí moderno empuja a Occidente a un industrialismo que como el frenesí del medioevo presenta excesos y riesgos injustificables. El frenesí constructivo de la modernidad, a la vez que satisface el llamado de una mística activa que hace posible la emergencia de la mecánica y la democracia moderna, opaca y oculta el propio amor como caridad cristiano, afianzando las estructuras propias de la sociedad cerrada como sociedad jerárquica y guerrera.<sup>7</sup>

El frenesí industrial de la modernidad se ha articulado, según Bergson, en un círculo en el que a cada nuevo progreso tecnológico se suma una nueva necesidad artificial, ligada intrínsecamente a la articulación de una moral sensomotora y refleja ligada interiormente a la afirmación de la sociedad cerrada.<sup>8</sup> “Se trataba del afán de comodidad y lujo que parece haberse convertido en la

---

<sup>7</sup> “En resumen, el desarrollo histórico en Bergson sigue un curso dicotómico inspirado en la ley biológica que rige la evolución de la naturaleza. *Las Dos Fuentes* articula la unión de la historia humana y la historia social natural en su formulación de la «ley del doble frenesí» que explica el movimiento de los «hábitos de vida», y de su «tendencia vital» (Zafini, 2001: 160; traducción del autor).

<sup>8</sup> “Según Bergson, la coacción social tiene por característica esencial introducirse en la conciencia individual, llegar a serle interior bajo la forma del ‘yo social’. Esta se refiere al ‘yo superficial’ de *El ensayo*. La personalidad exterior sirve de lugar de paso entre lo individual y lo social. Psicológicamente, permite una delimitación: en ella, la exteriorización personal se equilibra con el desvanecimiento de la persona por la realidad social. La obligación moral y social llegan a ser uno de los hábitos del yo superficial y, en caso de conflicto, se pueden oponer desde el interior a las veleidades

preocupación principal de la humanidad” (Bergson, trad. en 1996: 379) —suscribe Bergson—, señalando que un ciego hedonismo tutela el despliegue tecnológico, haciendo del consumismo un vector fundamental de la sociedad moderna en tanto sociedad cerrada. Ciencia, tecnología y consumo se constituyen como aspectos complementarios de una sociedad moderna que reiteradamente cancela el despliegue de la intuición como horizonte de experiencia en el que cobra consistencia la moral abierta. Bergson suscribe: “En efecto, nunca las satisfacciones que aportan las nuevas invenciones a las antiguas necesidades determinan a la humanidad a permanecer ahí. Surgen nuevas necesidades, igualmente imperiosas y cada vez más numerosas” (Bergson, trad. en 1996: 379). Un consumismo reflejo y disciplinar asociado a una tecnología al servicio del cumplimiento del *todo de la obligación* se constituye como el núcleo psicológico del frenesí moderno. La modernidad se constituye en un ciego hedonismo, que opaca el propio frenesí del medioevo. “Hemos visto cómo iba acelerándose esta carrera hacia el bienestar, en una pista por la que se precipitan multitudes cada vez más compactas. Hoy es ya una avalancha” (Bergson, trad. en 1996: 380) —apunta Bergson—. El frenesí místico que tuteló el despliegue de la Edad Media se ve en la modernidad sustituido por un frenesí en el que el hedonismo y el consumismo que determinan la orientación de la nueva ciencia y del despliegue tecnológico, aparecen como aspectos fundamentales de la articulación de la sociedad moderna como sociedad cerrada. Bergson señala al respecto:

De hecho, es a partir del siglo quince o dieciséis cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la Edad Media había predominado el ideal ascético. No es preciso recordar las exageraciones a que había conducido: ya había habido frenesí. (Bergson, trad. en 1996: 380)

Bergson subraya que lejos de afirmar el amor como caridad como pilar de la sociedad abierta, la modernidad se ha fundado en la profundización de la distinción entre la burguesía y el proletariado como condición fundamental de una acumulación del capital en la que la justicia relativa inhibe la construcción de la sociedad abierta. “[...] Le reprocharemos [...] haber aumentado la distancia y transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo” (Bergson, trad. en 1996: 391) —suscribe Bergson—, poniendo de relieve la correa de transmisión entre desarrollo científico-tecnológico, capitalismo y consumo, no como principio de la articulación de las condiciones materiales que permitirían afirmar la caridad como principio de la sociedad abierta, sino como fundamento de relaciones de producción que se resuelven en asimetrías político-sociales incompatibles con los valores de la igualdad, la libertad y la fraternidad. “De una manera general, la industria no se ha preocupado lo suficiente de la mayor o menor importancia de las necesidades

---

desviacionistas o anárquicas del individuo. El yo social, en este caso, constituye un aspecto muy importante del yo superficial” (Gilson, 1985: 78; traducción del autor).

que debía satisfacer y se ha inclinado a seguir la moda, fabricando sin otro propósito que vender [...]” (Bergson, trad. en 1996: 390) —apunta Bergson—. El ciego hedonismo que tutela el despliegue de la sociedad moderna implica una asimetría tal en las relaciones de producción que el ideal cristiano de la realización del reino de Dios en la tierra se ve sustituido por un hedonismo y un consumismo cuyo revés es una sistemática explotación del ser humano por el ser humano. “Hay casos en los que es necesario ver lo esencial: millones de hombres no tienen el alimento suficiente y los hay que mueren de hambre [...]” (Bergson, trad. en 1996: 389) —suscribe Bergson—, poniendo de relieve los excesos a los que ha conducido el frenesí industrial de la sociedad moderna en tanto sociedad cerrada.

Para Bergson, la orientación jerárquica y guerrera de la sociedad cerrada se ve amplificada por el propio despliegue tecnológico e industrial de la modernidad. La Primera y la Segunda Guerra Mundial, mismas que Bergson experimentó de primera mano, son ejemplo de las consecuencias de un desarrollo tecnológico-industrial al servicio del *todo de la obligación* como cimiento psicológico y moral de la sociedad cerrada. Bergson, en este punto, sostiene: “La última guerra, así como las que se adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización [...]” (Bergson, trad. en 1996: 367). Capital, consumo y ciencia se encabalgan como notas de una modernidad en la que la inteligencia no se encuentra ordenada por una intuición mística que se afirma como caridad, sino a partir de una moral cerrada que se resuelve como fuente de dominación y exterminio. “Aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales” (Bergson, trad. en 1996: 367) —subraya Bergson al elucidar la orientación belicista que caracteriza al frenesí moderno—. Las guerras imperiales, coloniales y neocoloniales tienen su principio en un despliegue tecnológico al servicio de la moral cerrada como moral heterónoma. Bergson señala al respecto: “De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas” (Bergson, trad. en 1996: 368). Las directrices de la sociedad cerrada en tanto sociedad jerárquica y guerrera encuentran en el despliegue tecnológico el plano de su afirmación.

Para Bergson, la modernidad se constituye en un desarrollo tecnológico-industrial que a cada nuevo ciclo recrea las condiciones de su despliegue, profundizando un frenesí incapaz de refrenarse o de orientar otra dirección a su propio movimiento repetitivo. La modernidad carece del impulso moral para hacer del desarrollo técnico-industrial una herramienta para la construcción de la sociedad abierta. La modernidad reclama un nuevo empuje místico capaz de hacer del progreso científico y tecnológico instrumento del amor como caridad.<sup>9</sup> Es en este sentido que Bergson señala que no sólo

---

<sup>9</sup> “Estamos condenados a la lucha de los pueblos y de las clases si no podemos volver a entrar en contacto con el esfuerzo creador que creó a la humanidad. El camino del hombre al hombre pasa por Dios. Este camino nos abre los grandes místicos, y ésta es una nueva manera de considerar el genio. Porque el genio verdadero o el místico es un hombre que no cree en su genio: el único genio que se une a él en la emoción es Dios mismo. Los grandes místicos no piensan sino

la mística llama a la mecánica, sino también que la mecánica requiere de una mística para remontar la detención de la vida en la propia sociedad moderna como sociedad cerrada. “Así, pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística” (Bergson, trad. en 1996: 394). La mecánica sólo retomará su verdadera vocación al gozar de un impulso místico encaminado a hacer de ella una herramienta del carácter difusivo y comunicativo del amor como caridad. “Serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez, moral” (Bergson, trad. en 1996: 394) —subraya Bergson—. Una técnica al servicio de la mística daría satisfacción al ideal de una sociedad abierta, ordenada en la promoción de la paz y la justicia. Bergson en este punto subraya:

Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de lo que se pudiera creer, y no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado más hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo. (Bergson, trad. en 1996: 394)

## 5. Ciencia y mística

Bergson, con el objeto de esbozar los derroteros de una ciencia que, al estar al servicio de la mística, impulsaría la construcción de la sociedad abierta, lleva a cabo una serie de consideraciones a propósito de la significación filosófica de diversos fenómenos asociados a la dislocación entre la memoria sensomotora —en tanto soporte corporal y reflejo del cumplimiento del *todo de la obligación*— y una memoria pura que nutre el despliegue de la intuición. La *ciencia psíquica* es, para Bergson, en este sentido, una vía que puede determinar horizontes de experiencia que implicaría la articulación de una técnica al servicio de la mística. Para Bergson, el estudio de una memoria pura que no se encuentra reducida a las exigencias sensomotoras de la socialización aparece como dominio de una ciencia psíquica capaz de abordar no una materia ordenada por las leyes de la física y la mecánica, sino el despliegue de una conciencia que, al expresarse en el registro de la intuición hace efectivo el paso de la moral cerrada o heterónoma a la moral abierta. A partir del estudio de una serie de fenómenos relacionados a la estructura y función de una memoria y una conciencia no constreñidas por las exigencias de la obligación moral, Bergson señala el estudio científico de la memoria misma y el espíritu como una *terra incógnita* que promete descubrimientos capaces de refundar y reorientar el sentido de la praxis ético-política en la que se vertebra la sociedad moderna —en tanto sociedad cerrada—. “Pero incluso aunque sólo se acepte una parte de lo que la ciencia psíquica adelanta como cierto, nos quedará lo suficiente para que adivinemos la inmensidad de la *terra incógnita* cuya exploración no ha hecho más que comenzar” (Bergson, trad. en 1996: 402) —suscribe Bergson—. La ciencia psíquica, encargada de estudiar fenómenos paranormales diversos, como la telepatía, las premoniciones y diversas formas de percepción

---

en esfumarse delante de él, en servirle de instrumento, en dar paso al amor creador que por mediación de ellos debe derramarse sobre todos los hombres.” (Levesque, 1975: 127; traducción del autor).

extrasensorial, bien puede aportar elementos para nutrir líneas de hechos que apunten a elucidar el dato empírico de la inmortalidad del alma como resorte del salto cualitativo que implica el paso de la moral cerrada a la moral abierta: la certeza científica de la inmortalidad del alma fungiría como acicate de un cuidado de sí y un conocimiento de sí fundamentales en una concepción de la vida como preparación para la muerte. “En realidad, si estuviéramos seguros, absolutamente seguros de sobrevivir, ya no podríamos pensar en otra cosa” (Bergson, trad. en 1996: 403) —apunta Bergson—. Al tener la certeza científica de la inmortalidad del alma, los seres humanos dejarían a un lado los placeres y las afecciones pasivas asociados al cumplimiento del *todo de la obligación* y la afirmación refleja de la moral cerrada. “Substituirían los placeres, pero sin brillo y descoloridos, ya que su intensidad radicaba en la atención que poníamos en ellos” (Bergson, trad. en 1996: 403) —señala Bergson—. La comprobación científica de la inmortalidad del alma sería un faro que orientaría el paso de la moral cerrada a la moral abierta. “El placer sería eclipsado por la alegría” (Bergson, trad. en 1996: 403) —suscribe Bergson—, al presentar la ciencia psíquica como una herramienta que la modernidad podría darse a sí misma para llevar a cabo la reconducción del desarrollo tecnológico-industrial hacia el servicio del amor como caridad. El espíritu aparece, para Bergson, como un territorio virgen que promete frutos de valor incalculable para la investigación científica, en cuanto instrumento para la conformación de la propia sociedad abierta.

## 6. Hacia un diagnóstico de la condición moderna

Para Bergson, la afirmación de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí no remite al férreo determinismo en el que se constituye la noción de ley natural. El paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta no es un proceso mecánico ordenado por las leyes de la física. Como se ha estado diciendo, el frenesí constructivo de la modernidad, a pesar de expresar en ciertos sentidos la arquitectura de la sociedad abierta —democracia, derechos humanos—, en los hechos se encuentra sujeto a las directrices de la sociedad cerrada en tanto sociedad jerárquica y guerrera. La afirmación de la mística activa cristiana como faro capaz de guiar el despliegue del industrialismo moderno requiere, según Bergson, de un esfuerzo de la propia humanidad. De la humanidad depende impulsar el paso de la sociedad tecnificada moderna, entendida como sociedad cerrada, hacia una sociedad industrial ordenada a la emoción creadora como motor de la promoción de la justicia absoluta. “Tal retorno, evidentemente, no es seguro, ya que el porvenir de la humanidad sigue siendo indeterminado, porque depende de ella” (Bergson, trad. en 1996: 381) —suscribe Bergson—. Como se anticipaba, la humanidad es responsable de llevar adelante su propia plenificación. El ser humano se encuentra frente al reto de convocar y afirmar las energías espirituales para hacer efectiva la dimensión comunicativa y difusiva del amor como caridad. La libertad, como

concentración e intensificación de todas las facultades en el horizonte de la intuición, es la dínamo vital que puede impulsar el feliz cumplimiento de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí.<sup>10</sup>

En este contexto, Bergson elabora un diagnóstico sobre la condición moderna que aparece como corolario tanto de su filosofía de la historia como del conjunto de sus reflexiones ontológicas, epistemológicas, y ético-políticas. Para Bergson, Occidente —y, con este, la humanidad en su conjunto— sostiene en vilo su propia plenificación al no dar el paso definitivo hacia la construcción de una sociedad abierta apoyada en el despliegue tecnológico. La sociedad moderna se constituye, fundamentalmente, como una sociedad cerrada en la que el propio despliegue tecnológico-industrial se encuentra al servicio de la guerra y el sometimiento. El amor como caridad no aparece como brújula de la razón, entendida como función constructiva orientada a la articulación de una sociedad que cultiva la justicia absoluta. Para Bergson, la modernidad, si bien alberga una frágil democracia de ascendencia cristiana y se constituye como un mixto entre sociedad cerrada y una sociedad que tímidamente procura su apertura, es víctima de su propio progreso tecnológico. La modernidad —y, con ella la humanidad en su conjunto— representa no solo una detención de la vida, intoxicada con los productos de su propia pereza, sino que además se encuentra al borde de su autodestrucción.<sup>11</sup> Es la humanidad la que debe dar el paso hacia su propia plenificación. El destino del ser humano no depende de nadie más que de él mismo. La humanidad, y solo ella, puede empujar el tránsito de la sociedad cerrada como sociedad jerárquica y guerrera a una sociedad abierta en la que el despliegue de la técnica se encuentre al servicio de la afirmación del carácter activo, comunicativo y participativo del amor como caridad.

---

<sup>10</sup> “Nosotros somos en la historia bajo el régimen de la alternancia. Ahora una, ahora la otra de las tendencias en el individuo mismo o en la propia sociedad: el progreso se hace por una oscilación entre dos contrarios. Esta oscilación no obedece a ninguna ley predeterminada, y la aventura humana es una creación imprevisible puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea de manera importante las condiciones en las que ella se completará. Los únicos hechos constatables son: la dicotomía de tendencias, y el impulso de éstas que las arrastra a ir hasta el final; las únicas leyes de la historia serán pues, *la ley de la dicotomía y la ley del doble frenesí*” (Vieillard-Baron, 1991: 96; traducción del autor).

<sup>11</sup> “¿Qué enfermedad padece el hombre? ¿Cuál es el diagnóstico general de las *Dos fuentes*? No se trata ya de una enfermedad capaz de amenazar su normalidad. Ya no se trata de los riesgos de psicosis de la cual lo protege, al precio de una tensión constante, su atención a la vida. Su enfermedad es su propia normalidad. Aquello de lo que padece es de su inteligencia y de las ‘representaciones de lo real’ que esta impone a su atención. Pero, por eso mismo, sigue sometido a su inteligencia. No se libera de su sumisión, no hace más que volverla soportable. Este equilibrio sólo está hecho de compensaciones, incluso de consuelos que caracterizan a la enfermedad de la que no puede salir, su *neurosis*. Y sin duda esta neurosis siempre está al borde de caer en *psicosis*. ¿Bergson no dice en efecto que las sociedades viven en una especie de sueño —de pesadilla— permanente? La especie humana es una neurosis de la vida, es la vida neurotizada, ese es el diagnóstico de las *Dos fuentes*” (Lapujade, 2011: 80; traducción del autor).

Bergson señala en el célebre último párrafo de *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística difundida en él; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, será necesario recurrir a los expedientes, someterse a una ‘reglamentación’ cada vez más invasora, sortear uno tras otro los obstáculos que la naturaleza levanta contra nuestra civilización. Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses. (Bergson, trad. en 1996: 403)

Para Bergson, la humanidad es la responsable de llevar adelante su propia plenificación. De la humanidad depende llevar a la vida más allá del movimiento en círculos que implica una modernidad en la que el despliegue tecnológico se encuentra sujeto a las directrices de la sociedad cerrada. La humanidad tiene ante sí el reto de llevar adelante la feliz satisfacción de las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, justo en el horizonte de experiencia del amor como caridad, como motor interior del paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta.

### **Conclusiones. Vitalismo cristiano y filosofía de la historia**

Bergson hace de su diagnóstico sobre la condición moderna el corolario de una filosofía de la historia en la que el cristianismo hace inteligible el paso y la evolución de la Grecia antigua e Israel a la Edad Media, y de la Edad Media a la modernidad. La filosofía de la historia bergsoniana se constituye como un vitalismo que encuentra en el cristianismo su fundamento. Para Bergson, la historia de la humanidad es la historia de la vida que se abre paso hacia el reino de la conciencia y el espíritu en la construcción de la sociedad abierta.<sup>12</sup> A través de las grandes almas que encarnan el ideal cristiano, la humanidad encuentra la vía y la inspiración para afirmar la vida, dando lugar a la creación de la sociedad con paz y justicia. Bergson señala al respecto: “Sin embargo, las grandes

---

<sup>12</sup> “El resultado [en *La evolución creadora*] era que el hombre, término del impulso vital, a partir de su organización social, ha convertido en un movimiento circular (cerrado sobre sí), el movimiento rectilíneo y vital sobre el cual ha estado largamente apoyado. La ruptura de este círculo, la marcha hacia adelante, es lo propio del verdadero místico, que reanima el mundo por la caridad. Al señalar las consideraciones sobre la necesidad de la creación, no solamente de la Tierra, sino del Universo, podemos decir que los místicos son aquellos que aprenden a sobrepasar la materialidad gracias al amor divino [...] Los místicos, ‘por lo mismo, han indicado al filósofo de donde viene y a donde va la vida’ Esta vez, ante la gran pregunta, *¿Quo vadis Domine?* Bergson no vacila: el Señor es la vida y su destino consiste en triunfar sobre la materialidad para conferir al amor no como sustancia, sino como función —*Amor triumphant de Dio*— una lucidez más grande y una precisión más acabada” (Philolenko, 1994: 380; traducción del autor).

figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por encima de los siglos y de nuestras ciudades humanas; juntas, constituyen la ciudad divina, en la que nos invitan a entrar” (Bergson, trad. en 1996: 81). Bergson apunta que los místicos cristianos, a lo largo de la historia, hacen un llamado a la humanidad para dar lugar a la realización del reino de Dios en la tierra.

Podemos no oír claramente su voz, pero no por ello su llamada ha dejado de lanzarse; algo responde a este llamamiento desde el fondo de nuestra alma; desde la sociedad real en que nos encontramos, nos trasladamos en pensamiento a la sociedad ideal. (Bergson, trad. en 1996: 81)

El amor como caridad y la generosidad, que son expresión de la vida en cuanto fuerza sobreabundante y participativa, son el motor de la historia.<sup>13</sup> La caridad cristiana impulsa interiormente el despliegue de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí.

En este sentido, para Bergson, la historia de la filosofía misma es el corazón de una filosofía de la historia que desenvuelve interiormente los ideales cristianos de la generosidad y el amor como caridad que impulsan la emergencia de la sociedad abierta. La historia de la filosofía consigna el sentido profundo de una filosofía de la historia en la que el cristianismo aparece como matriz cultural de una humanidad que tiene ante sí el reto de llevar a cabo la plenificación de su esencia en la cabal afirmación de la vida como generosidad y amor sobreabundante y participativo.

Bergson señala a propósito de la significación a la vez histórica y cultural del cristianismo reflejada en la historia de la filosofía:

Los que la practicaron fueron los héroes que Grecia adora. Los que la enseñaron más tarde fueron los pensadores que, de Tales a Sócrates, de Sócrates a Platón y a Aristóteles, de Aristóteles a Descartes y a Leibniz, continúan un mismo camino. (Bergson, trad. en 1963: 1163)

Los autores mayores de la tradición filosófica reflexionan a la luz de un cristianismo que vertebra una historia en la que el amor como caridad y la generosidad aparecen como inspiración capital. “Todos, presintiendo o desenvolviendo el cristianismo, pensaron y practicaron una filosofía que descansa por entero en un estado de alma; y este estado de alma es el que nuestro Descartes denomina con el bello nombre de ‘generosidad’” (Bergson, trad. en 1963: 1163) —apunta Bergson—, subrayando la relación interior entre una historia de la filosofía y una filosofía de la historia ordenadas en el plano del cristianismo como matriz cultural de Occidente. La historia de

---

<sup>13</sup> “La gran novedad de la filosofía de Bergson, sobre todo si tenemos en cuenta el ambiente cultural de su tiempo, consiste precisamente en la articulación de la historia humana y la evolución general de la vida, de los dos reinos de la historia y la naturaleza, o de la civilización y la vida” (Zafini, 2001: 166; traducción del autor).

la filosofía es el reverso de la filosofía de la historia en la que el cristianismo expresa la senda que la vida recorre hacia su plenificación.<sup>14</sup>

El amor como caridad y la generosidad son el principio dinámico y productivo que de manera oculta o manifiesta implica la articulación de una filosofía de la historia que tiene como tópico fundamental la génesis de la sociedad abierta en la que la paz y la justicia aparecen como pilares centrales. El amor sobreabundante y participativo en el que se constituye el amor cristiano es, según Bergson, la vida que superando sus detenciones a lo largo de la historia se inclina sobre el horizonte de la cabal afirmación de su esencia. El vitalismo bergsoniano a través de su filosofía de la historia se constituye como un llamado para afirmar el amor cristiano al prójimo. El vitalismo bergsoniano es un vitalismo cristiano. Ese vitalismo cristiano constituye el corazón de una filosofía de la historia con una profunda esencia ético-política: el ser humano, siguiendo la llamada de los místicos o seres superdotados, es responsable de llevar adelante su propia plenificación. El ser humano es responsable de afirmar la vida que en él se expresa, llevando adelante la realización del reino de Dios en la tierra mediante la construcción de una sociedad justa, fundada en el amor como caridad. **¶**

#### **Bibliografía:**

BERGSON, Henri (1963). “La vida y la obra de Ravaisson”. En *Obras escogidas*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1996). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. De Salas, Jaime y Atencia, José (Trads.). Tecnos.

CARIOU, Marie (1976). *Bergson et le fait mystique* [Bergson y el hecho místico]. Aubier-Montaigne.

GILSON, Bernard (1985). *L'Individualité dans la philosophie de Bergson* [La individualidad en la filosofía de Bergson]. Vrin.

---

<sup>14</sup> “Para Bergson, la filosofía nunca consistió en crear problemas, sólo en crear los términos en los que deben plantearse para poder resolverse. Como todos aquellos con los que tuvo que lidiar, Bergson extrae el problema de la personalidad de la historia de la metafísica, aunque ubicara su aparición en diferentes períodos, primero en la modernidad y luego en la Antigüedad” (Riquier, 2007: 196).

GOUHIER, Henri (1999). *Bergson et le Christ des Evangiles* [Bergson y el Cristo de los Evangelios]. Vrin

JANKELEVITCH, Vladimir (1959). *Henri Bergson*. PUF.

LAPUJADE, David (2011). *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*. Cactus.

LEVESQUE, Georges (1975). *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*. Lator Ríos, Alejandro Esteban (Trad.). Herder.

PHILOLENKO, Alexis (1994). *Bergson*. Cerf.

RIQUIER, Camille (2007). “Bergson et le problème de la personnalité” [Bergson y el problema de la personalidad]. *Les Études philosophiques*. Vol. 2, N° 81. <https://doi.org/10.3917/leph.072.0193>.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1991). *Bergson*. PUF.

ZAFINI, Caterina (2001). “The Duration of History in Bergson” [La duración de la historia en Bergson]. *Bergsoniana*. N° 1. <https://doi.org/10.4000/bergsoniana.435>



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>