

TOPICOS

revista de filosofía

Ética y Sinsentido. Kierkegaard y Wittgenstein

Patricia C. Dip

Algunas consideraciones relativas a la forma de la intuición en la filosofía de Henri Bergson

José Ezcurdia

¿Es Sexto Empírico un protagórico?

Claudia Lorena García

El poder de la palabra: del imponer al compartir

Ricardo Horneffer

La noción de presupuesto

Pedro Karczmarczyk

La reflexión del entendimiento sobre las imágenes sensibles y el sensible *per accidens*

Carlos Llano

Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano

Luis Xavier López-Farjeat / María Fernández-Aragón

Eckhart y la Espiritualidad de las Beguinas

Guillermo J. Mañón

Goethe y Platón

Raúl Torres

RESEÑAS

TÓPICOS

TÓPICOS

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
MÉXICO 2003

COLABORACIONES

Tópicos acepta artículos originales no solicitados y no publicados previamente. Las especificaciones del formato y calidad de éstos están explicados en el artículo *Para los colaboradores de Tópicos*, al final de este ejemplar. *Tópicos* mantendrá correspondencia con quienes espontáneamente envíen sus trabajos acerca de la recepción y sobre la publicación o no publicación de los mismos.

El Consejo Editorial de *Tópicos* se reserva la selección de los artículos recibidos, así como el número de la Revista en que aparecerán.

Toda correspondencia deberá enviarse a

Héctor Zagal
Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía
Augusto Rodin 498,
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
MÉXICO
topicos@mx.up.mx

PRECIO POR NÚMERO 20.00 US Dls.

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos son de su exclusiva responsabilidad.

Diseño de Portada: Oscar Nuncio C.

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

Ignacio Angelelli. *University of Texas at Austin*
Virginia Aspe. *Universidad Panamericana*
Enrico Berti. *Università di Padova*
Mauricio Beuchot. *Universidad Nacional Autónoma de México*
Marcelo Boeri. *Universidad de los Andes*
Hortensia Cuéllar. *Universidad Panamericana*
Alfonso Gómez-Lobo. *Georgetown University*
Jorge Gracia. *State University of New York at Buffalo*
Nicolás Grimaldi. *Université de Paris IV-Sorbonne*
Alejandro Herrera. *Universidad Nacional Autónoma de México*
Rocío Mier y Terán. *Universidad Panamericana*
Raúl Núñez. *Universidad Panamericana*
Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*
Alejandro Vigo. *Pontificia Universidad Católica de Chile*

EDITOR

Héctor Zagal

EDITOR ASOCIADO

Francisco Mares

Algunas consideraciones relativas a la forma de la intuición en la filosofía de Henri Bergson

José Ezcurdia

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

This article deals with some of the most important notions that constitutes the form of intuition in Henri Bergson's philosophy, in order to proceed to its reconstruction in such a way that makes clear its determination under the form of love as charity, and its expression in the life-man binomial as an origin of the Divine. Identity amongst the notions of *Natura naturante* and *Natura naturata* on one side, and of procession and conversion on the other one, is showed as the core which determines the fundamental structure of the binomial above mentioned.

A lo largo del despliegue conceptual que va de *El ensayo* sobre los datos inmediatos de la conciencia a *Materia y memoria*, y de esta última a *La evolución creadora* y a *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson anuda una serie de reflexiones por las que da cuerpo a su concepción fundamental de la intuición: 1) La intuición como expresión de un yo profundo por la que el yo como mixto entre tiempo y espacio, actualiza la dimensión misma del tiempo o duración y se manifiesta bajo la esfera de la libertad (*El ensayo...*); 2) La intuición como expresión de una memoria pura que remonta los condicionamientos del circuito percepción-afección-reacción y toda estructura sensomotora para afirmarse como conciencia y espontánea autodeterminación (*Materia y memoria*); 3) La intuición como una concentración de la conciencia por la que ésta supera su forma como razón y se despliega en la génesis de un superhombre que es causa de sí y da cabal cumplimiento al proceso evolutivo (*La evolución creadora*); y 4) La determinación de la intuición como método de la filosofía y pilar de la crítica al racionalismo filosófico que se encuentra diseminada a lo largo y lo ancho de la obra

bergsoniana. Estas reflexiones se tejen y cobran una síntesis en la concepción fundamental de *Las dos fuentes...* donde la intuición misma a la vez que aparece como fundamento de la moral abierta o autónoma, se constituye como emoción creadora y un amor como *caridad en el que se cumple tanto lo que para Bergson resulta la completa plenificación de lo humano, como la completa plenificación de lo real, bajo la estructura que hemos denominado el binomio vida-hombre como génesis de lo divino.*

La crítica al racionalismo filosófico, la determinación de la intuición como método de la filosofía, las consideraciones evolucionistas y la serie de “mixtos” que Bergson dibuja a lo largo de sus obras capitales (mixtos entre tiempo y espacio, entre memoria pura y memoria motriz, entre razón e intuición, ente moral cerrada y moral abierta, etc.), se engarzan para dar realce a la forma de una intuición o una emoción creadora por la cual el hombre, al romper con las estructuras de la propia de la moral cerrada o heterónoma (por las que se sostiene la sociedad cerrada), da a luz un amor como caridad en el que se actualiza tanto su propia divinización, como la divinización de la vida que supera la resistencia que le ofrece la materia a través del proceso evolutivo. Para Bergson el amor del hombre por el hombre, es amor del hombre a Dios por el que el hombre mismo se diviniza, y por el que Dios (la vida) se gana y afirma como Dios al expresarse y constituirse en seres dignos de su amor: el binomio vida-hombre como génesis de lo divino que propicia el amor como caridad es para Bergson la forma última y fundamental de la intuición, la cual cobra rostro a través del despliegue conceptual que va desde *El ensayo* hasta *Las dos fuentes de la moral y la religión.*

En este artículo recogeremos algunas de las figuras de mayor importancia que componen la forma de la intuición en la filosofía bergsoniana, para llevar a cabo una reconstrucción de la misma que haga patente su determinación justo bajo la forma fundamental del binomio vida-hombre como génesis de lo divino en el que se resuelve el amor como caridad. En este sentido, mientras que en el apartado I revisaremos, a) la crítica bergsoniana a la moral racional, b) la recuperación de la moral socrática como moral abierta y

suprarracional y c) la determinación de la intuición como método de la filosofía, en el apartado II se revisará la significación ontológica de la intuición mística en tanto a) identificación de las nociones de la *Natura naturada* y la *Natura naturante*, b) de la procesión y de la conversión, y c) como una visión *sub specie durationis* por la que Bergson establece su concepción fundamental del binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

I

En un primer acercamiento, podemos señalar que Bergson, en *Las dos fuentes...*, retomando los planteamientos de *Materia y memoria*, critica todas aquellas morales que se pretenden *abiertas*, capaces de generar un *proceso de autodeterminación* que se expresa como *amor y generosidad*, pero que hacen de la razón su principio constitutivo. La razón no puede ser fundamento de la moral abierta, pues por sí misma es incapaz de suscitar una emoción creadora que al contravenir las afecciones sensomotoras que atan al sujeto al ciego y pasivo cumplimiento del deber moral, movilice la voluntad y dé lugar a un despliegue del yo fundado en el amor como caridad. El amor como caridad, señala Bergson, no se obtiene mediante una representación determinada que se traduzca a su vez en un hábito específico. El amor como caridad no es una afección pasiva que encuentre en el imperativo racional la imagen-percepción que resultará el principio de su determinación. Por el contrario, este amor expresa la forma de un yo profundo que es capacidad de autodeterminación y emoción creadora que propician aquellas representaciones y aquellos hábitos, los cuales reflejan la satisfacción de su forma.

Para Bergson la caridad es una emoción *supraintelectual* que por un fenómeno de simpatía, moviliza a los hombres hacia la actualización de su naturaleza profunda como una intensidad que es causa de sí. Ésta no se hace posible en el marco de una moral cerrada que es consecuencia de una inteligencia que sostiene diversos imperativos morales ajenos a la voluntad del sujeto. Según Bergson, la caridad es expresión de una emoción creadora que, en última

instancia, es duración, vida o poder creativo. Bergson apunta en *Las dos fuentes...*:

En todo caso, nunca repetiremos demasiado que no se consigue el amor al prójimo mediante la predicación. No es ensanchando los sentimientos más estrechos como se llegará a abrazar a la humanidad. Por más que nuestra inteligencia se convenza a sí misma de que ésa es la marcha indicada, las cosas ocurren de otro modo. Lo que resulta simple para nuestro entendimiento no lo es necesariamente para nuestra voluntad. 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. La verdad es que hay que pasar por el heroísmo para llegar al amor. 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 el mismo es un retorno al movimiento y emana una emoción —comunicativa como todas las emociones— emparentada con el acto creador.¹

El amor como caridad no es resultado de un imperativo racional incapaz de producir emociones activas que conduzcan al individuo a romper con las estructuras de la moral cerrada. Bergson apunta que entre la afección pasiva y sensomotora producto de la representación, y el amor como caridad que es duración y libertad, no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza. El amor como caridad no aparece como consecuencia de la representación. Éste más bien es actualización de una intuición que expresa la concentración de una conciencia articulada en una emoción creadora que es la superación de la propia función racional.

Bergson subraya estos planteamientos al acotar que la razón no basta siquiera para doblegar con absoluta eficacia la serie de afecciones y hábitos por completo instintivos e irracionales que

¹ Henri BERGSON: *Las dos fuentes de la moral y la religión* en *Oeuvres*, Paris: PUF 1991. Según la convención de la edición del centenario: *DF*, 1019, 50. (Todas las citas están traducidas directamente del texto en francés por el autor de este artículo)

apuntan hacia la adaptación. La inteligencia no sólo es insuficiente para elevar la conciencia y la voluntad hacia el ejercicio de la caridad, sino también para acallar terminantemente la voz de una memoria corporal que, a partir de una serie de pasiones reflejas y sensomotoras, exige ciega e insistentemente aquello que posibilita afirmar la forma del cuerpo como órgano adaptativo. La razón no puede ser el fundamento para guiar al sujeto hacia la creación de la moral abierta fundada en el ejercicio de la caridad, puesto que es incapaz de valerse de sus representaciones para ordenar a su antojo diversas afecciones, que encuentran su principio en una memoria motriz que pugna por garantizar la adaptación del cuerpo a su medio. Bergson señala en *Las dos fuentes...*:

La pretensión de fundar la moral sobre el respeto hacia la lógica ha podido nacer en los filósofos y sabios habituados a inclinarse ante la lógica en materia especulativa, y que por lo mismo han dado en creer que en toda materia y para la humanidad entera, la lógica se impone con una autoridad soberana. Pero del hecho de que la ciencia deba respetar la lógica de las cosas y la lógica en general si quiere obtener resultados en sus investigaciones, de que éste sea el interés del sabio en tanto que sabio, no se puede concluir que tengamos la obligación de ajustar siempre nuestra conducta a la lógica, como si ése fuera el interés del hombre en general o incluso del sabio en tanto que hombre. Nuestra admiración por la función especulativa del espíritu puede ser grande, pero cuando los filósofos afirman que basta para acallar el egoísmo y la pasión, nos demuestran -y debemos felicitarlos por ello- que jamás han sentido resonar con fuerza en sí mismos la voz de uno ni la de la otra. Decimos todo ello en relación con la moral que invoca la razón considerada como una forma pura, sin materia.²

La razón es incapaz no sólo de inducir el despliegue de una conciencia que se manifiesta como emoción creadora, sino tampoco de tutelar la forma de ésta cuando se manifiesta en una memoria

² *DF*, 1048, 88.

corporal que hace valer su forma. Las pasiones, de hecho, vencen a los imperativos de la razón, y por ello la razón misma resulta inadecuada para garantizar el paso de la moral cerrada a una moral abierta que es amor como caridad.

Ahora bien, junto con la doble crítica a una razón que no presenta el impulso y la estructura tanto para dar lugar a la emoción creadora, como para dominar las afecciones propias del cuerpo, Bergson apunta que ésta, tomada en cuanto a su carácter puramente formal, tampoco es suficiente para generar una serie de normas que expliquen y manifiesten la naturaleza de la moral abierta.

La razón, en la medida que no puede abordar ninguna forma que se caracterice como un despliegue intensivo, necesariamente cae en un solipsismo que le impide expresar la forma de la moral abierta, pues mientras ésta última es expresión de un yo profundo que es *impulso* y *poder creativo*, la propia razón se ve encerrada en la mera representación de una serie de ejercicios meramente lógicos que se prosiguen indefinidamente, anulándose entre sí. La razón inmoviliza sus objetos para dividirlos y reconstruirlos conforme una estructura formal que genera una serie ilimitada de oposiciones insolubles, y se pierde en la pura repetición. Ésta no puede asir la forma de una moral abierta que se funda en un proceso simple e intensivo que como hemos dicho, se tiene a sí mismo como causa y que es justo voluntaria autodeterminación. Bergson nos dice en *Las dos fuentes...*:

Hay una moral estática, que existe de hecho en un momento dado y en una sociedad dada, que se ha fijado en las costumbres, las ideas y las instituciones; su carácter obligatorio se reduce, en última instancia, a la exigencia de la vida común, planteada por la naturaleza. Hay, por otra parte, una moral dinámica, que es impulso, y que se liga a la vida en general, creadora de la naturaleza que ha creado la exigencia social. La primera es obligación, en tanto que presión, es infrarracional. La segunda, en tanto que aspiración, es suprarracional. Pero surge la inteligencia, que busca el motivo de cada una de estas prescripciones, esto es,

su contenido intelectual; y, como es sistemática, cree que el problema consiste en reducir todos los motivos morales a uno solo [...] Pero la moral en sí misma permanece sin ser explicada, ya que habría hecho falta ahondar en la vida social, en tanto que disciplina exigida por la naturaleza, y profundizar en la naturaleza misma en tanto que creada por la vida en general. Se había llegado así a la raíz misma de la moral, buscada en vano por el puro intelectualismo: éste no puede hacer otra cosa que dar consejos, alegar razones que nada nos impedirá combatir con otras razones.³

Según Bergson, la razón no puede dar cuenta de la forma de la moral abierta, pues sustituye su forma como vida o duración por el juego lógico-dialéctico que se establece entre una retahíla inagotable de imperativos categóricos que se niegan sistemáticamente ente sí. Al igual que la veloz carrera de Aquiles es irreductible al tedioso paso de la tortuga, la moral abierta no puede ver su rostro en una serie de imperativos morales que, en última instancia, se resuelven en un juego de ilimitadas oposiciones regulado por las propias leyes de la lógica y la representación. La forma simple y móvil de la moral abierta en tanto expresión de la vida como impulso creativo, no puede ser reconstruida con una serie de inmovilidades yuxtapuestas —diversos imperativos morales— que se disputan indefinidamente la primacía en su determinación.

Tanto por su doble incapacidad para dar lugar a la emoción creadora y combatir las afecciones sensomotoras, como por el solipsismo aporético que se desprende de su carácter puramente formal, la razón no puede constituirse como umbral genético, expresivo y explicativo de la moral abierta o supraintelectual.

Bergson realiza en *Las dos fuentes* una crítica a la razón en cuanto principio genético-explicativo de la moral abierta que corona la crítica al racionalismo filosófico y a la ciencia moderna que había iniciado en *El ensayo* y que había prolongado a través de *Materia y memoria* y *La evolución creadora*. La refutación de la psicofísica,

³ DF, 1204, 286-287.

del determinismo, del paralelismo y del epifenomenismo, del evolucionismo darwinista y de todas aquellas falsas aplicaciones de la razón, que no reconocen su vocación puramente constructiva, desemboca en *Las dos fuentes* en la crítica a la razón como función infraintuitiva incapaz de dar lugar y de dar cuenta de la moral abierta.

Bergson, a partir del análisis de los datos inmediatos de la conciencia (Cf. *EC*, 495, 1 y 499, 6) y la crítica al racionalismo que de dicho análisis se deriva, ilumina el arbitrario desplazamiento del cuadro de la representación del domino de la lógica al de la metafísica, y de ahí a la psicología, a la relación mente-cuerpo, a la teoría de la evolución y a la teoría de la moral. Bergson impugna la omnipresencia de un racionalismo moderno que pretende arrogarse la completa determinación de las formas del ser y el conocer, y termina por perder de vista la forma misma de la razón como una mera función constructivo-adaptativa y socio-adaptativa, que no puede explicar su propio principio vital y la forma de la moral abierta en la que ese principio se manifiesta (Cf. *EC* 481, 6 y 625, 154).

Bergson alude en tono irónico a la filosofía práctica kantiana para resumir su crítica a una moral racional que no sólo no puede ser fundamento de la moral abierta, sino que se determina justo como un mero despliegue formal que se agota en una pura repetición incapaz de orientar la realización de ninguna acción determinada.

Según Bergson, Kant no ve que todo imperativo racional, para dotarse de contenido —y dejar de ser una mera fórmula vacía— debe recaer sobre una acción concreta, cuando entre los propios imperativos racionales y las mencionadas acciones, se interponen una serie inagotable de mediaciones y oposiciones producto de la razón misma, que los hace inconmensurables entre sí. Para Bergson la razón se pierde en su propio formalismo, y por ello es incapaz de articular imperativos que dejen huella sobre la forma de una moralidad que, en cualquiera de sus presentaciones, tiene como fundamento a la vida o duración que se despliega de manera

independiente a los marcos en los que la propia razón funda su actividad y sus análisis.

La razón se pierde en sí misma antes de poder recaer sobre una acción determinada (ya sea supraintelectual o infraintelectual) y, en última instancia, descubre su carácter meramente solipsista —permaneciendo necesariamente vacía— cuando esta acción se despliega con plena indiferencia e independencia suya, impulsada justo por su propia dinámica interior. *Las dos fuentes...* apuntan al respecto:

Cuando Kant nos dice que una suma dada en depósito debe ser devuelta porque si el depositario se la apropiase dejaría de ser un depósito, evidentemente juega con las palabras. O bien entiende por depósito el hecho material de poner una suma de dinero en manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que más tarde se la reclamarán —pero entonces este hecho material solo, junto con la sola advertencia, tendrá como consecuencia que el depositario se decida a devolver la suma si no la necesita, y a apropiársela pura y simplemente si está mal de dinero; ambas formas de proceder son igualmente coherentes, desde el momento en que la palabra ‘depósito’ sólo evoca una imagen material sin implicación de ideas morales—, o bien, en una segunda posibilidad, nos hallamos ante ciertas consideraciones morales: la idea de que el depósito ha sido ‘confiado’ y de que una confianza ‘no debería ser traicionada’; la idea de que el depositario ‘se ha comprometido’, de que ha ‘dado su palabra’; la idea de que, incluso aunque no haya dicho nada, está obligado por un ‘contrato tácito’; la idea de que existe un ‘derecho’ de propiedad, etc. El filósofo podría decir que lo inmoral es aquí lo irracional, pero porque la palabra ‘depósito’ sería tomada en la acepción que tiene en un grupo humano en el que existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones: la obligación moral no se reducirá a la necesidad vacía de no contradecirse, puesto que la contradicción consistiría simplemente, en este caso, en rechazar, tras haberla aceptado, una obligación moral que

resultaría, por lo mismo, preexistente. Pero dejemos a un lado estas sutilezas.⁴

Desde la perspectiva de Bergson, Kant pretende hacer de la razón el principio normativo de la moral, cuando la razón misma se agota en una pura repetición solipsista y sólo ve dotados sus conceptos de contenido gracias a la moral misma que busca conducir. El a priorismo del imperativo categórico se resuelve como un solipsismo dogmático, pues nutre sus mandatos subrepticamente con la forma de una moral ya constituida, que falazmente dice regular. Según Bergson, la razón práctica kantiana oculta la incapacidad de sus imperativos para conducir el despliegue de la moral por un mecanismo análogo al de la ciencia que domina a la materia al determinarla como extensión: elimina su forma peculiar por su proyección en la categoría del espacio y por su adecuación a la estructura que presentan ciertos cuadros, con la salvedad de que la razón práctica misma fracasa en su empresa, pues la moral efectiva, por su carácter creativo e intensivo, escapa decididamente a todo esquema inerte —los propios imperativos categóricos— que pretenda aparecer como el principio de su determinación. Bergson rechaza toda moral racional que aparezca como aplicación de una razón articulada en la categoría del espacio que tenga como función representar sus objetos para llevar a cabo su manipulación. Este autor critica a una filosofía racionalista que a la vez que excede arbitrariamente los alcances que muestra la razón según su propia intencionalidad adaptativa, busca normar una moral ya sea cerrada que se funda en el orden de la memoria motriz y la inteligencia como principio del ciego y semi-instintivo cumplimiento del deber moral, o ya sea abierta o fundada en la emoción creadora y la intuición. Toda filosofía moral racionalista es, según Bergson, una presentación de una falsa metafísica y una falsa epistemología que desplazan la intuición como principio adecuado para llevar a cabo la determinación de la propia moral en su manifestación concreta. La filosofía práctica kantiana, como cualquier sistema moral que coloque a la razón como fundamento de sus imperativos y sus juicios

⁴ *DF*, 1047, 87.

de valor, no puede asir el despliegue positivo de la moral en tanto vida y libre albedrío.⁵

Ahora bien, junto a estos planteamientos, es pertinente señalar que Bergson no rechaza por completo la función racional como elemento que contribuye al ensanchamiento de la moral, sino que sólo la sitúa en su justo nivel, como una función que aunque puede rastrear las directrices trazadas por la intuición —y es ahí donde puede colaborar a reforzar a la propia moral abierta— es ella misma infraintuitiva. La función de la razón es capaz de traducir en conceptos el impulso dado por la intuición y dar lugar así a una serie de imperativos que a pesar de que no son la propia emoción creadora, presentan una forma que apuntala la génesis de la moral abierta, pues señalan el sendero de su cabal actualización. No obstante que la razón es sumamente endeble ante los ataques del instinto y frecuentemente termina

⁵ Cf. Bernard GILSON: *La individualidad en la filosofía de Bergson*, Paris: Vrin 1992, p. 80: “Tal es la situación actual de los grupos humanos en el dominio moral: una forma intelectual única se aplica a todas las obligaciones, ya sea que yengan de la moral abierta o de la moral cerrada. En este estado se desenvuelve una actitud intermediaria del pensamiento respecto del problema moral. Bergson critica lo que considera como el intelectualismo formal de la moral así concebida, representada por Kant. Un depósito, según Kant, debe ser restituido porque éste cesaría de ser un depósito. Esto es, según Bergson, jugar con las palabras. El simple hecho de depositar un objeto al anunciar la intención de recuperarlo más tarde no crea la obligación de restituirlo [...] La lógica, comenta Bergson, no es la obligación primera del comportamiento. Desde luego, se comente el mismo error si se toma un concepto cualquiera para dar a la obligación formal de la razón un contenido material: la relatividad de los conceptos los hace inadecuados para fundar la obligación.”

Cf., asimismo, Henri GOUHIER: *El Cristo de los Evangelios*, Paris: Vrin 1999, p. 99: “Si se trata de plantear el problema moral según Bergson a través de los cuadros de la filosofía escolar, su originalidad aparecerá inmediatamente entonces en la relación que se encuentra establecida entre la *moral teórica* y la *moral práctica*. Dos tendencias, parece, dividen a las escuelas sobre el género de dificultad que dicta el problema. Para unos, lo que es difícil, es saber que se debe hacer, porque si se le ve claramente, se le hará. Para otros, lo que es difícil, no es saber lo que debe hacerse, sino hacerlo. [...] Bergson difiere de unos y de otros en aquello que relaciona el ideal moral con la invención y no con la especulación. Aquí y allá, en efecto, hay una moral teórica y práctica: aquí, la teoría es difícil, pero la práctica es fácil; allá, la teoría es fácil, pero la práctica es difícil. Según Bergson, hay invención de una práctica y esta práctica incluye una teoría; el heroísmo es ‘inventivo’ de una conducta y esta conducta diseña un ideal”.

anulada por las aporías derivadas de su propia argumentación, no resulta en absoluto desdeñable para llevar a cabo el fortalecimiento de la moral abierta, ya que aunque no es ella misma la intuición que se traduce en la emoción creadora, recibe su impulso, la hace objeto de simbolización y, mediante una serie de sentencias o máximas, contribuye a movilizar a un yo profundo que se desprende los hábitos mecánicos que acompañan a la obligación moral.

La razón no puede estimular a la voluntad mediante una serie de representaciones. Más bien estas representaciones adquieren valor moral cuando se constituyen como reflejo y expresión de una emoción creadora que es el único principio que puede aparecer como estímulo efectivo capaz de movilizar a la propia voluntad.

Bergson recurre a la figura de Sócrates para poner énfasis en la forma de una razón que no se basta a sí misma para ser el fundamento de la moral que se abre, sino que requiere de un aliento superracional para poder manifestar y comunicar en un arcoiris de máximas la forma misma de dicha moral.

Sócrates, no obstante que subraya con fuerza la exigencia lógica de la definición y anticipa el desenvolvimiento de la dialéctica platónica, encuentra en la voz del oráculo de Delfos la inspiración mística que resulta el motor de su carácter y sus enseñanzas morales. Sócrates, a pesar de otorgar una filiación claramente racional a su discurso, a pesar de ser quizá el padre de una racionalidad que ha ganado su carácter puramente formal, sigue el llamado de una intuición supraintelectual que aparece como el acicate del despliegue de su propia doctrina y como el principio constitutivo de sus acciones. Según Bergson, la figura de Sócrates hace patente que la dialéctica gravita en torno de la mística y es por ello por lo que —para decirlo violentando los términos kantianos— la razón práctica actualiza su función moral sólo al recibir el impulso de un nómeno aprehendido por la intuición, —la voluntad o la duración—, que le otorga a ella misma la orientación para acuñar una serie de imperativos categóricos.

Sócrates no se detiene ante la representación de sí mismo que le ofrece una razón que puede dar lugar a teorías morales contradictorias. Por el contrario, coloca a la teoría en un segundo plano y escucha la voz de una intuición que le habla de manera directa y le comunica la emoción que impulsa su conducta y su reflexión.⁶ Sócrates antepone la intuición a la inteligencia, el llamado a la presión, la emoción a cualquier visión racional, para abrazar así una virtud que será el horizonte constitutivo de un carácter y una serie de normas que no sólo trastocarán las leyes y los valores de la ciudad donde priva la moral cerrada, sino que arrastrarán a los hombres a seguir su ejemplo y a hacer patente la forma de su yo profundo como libertad.

Bergson se vale de la figura de Sócrates para señalar que la razón puede contribuir a la edificación de la moral abierta, sólo en la medida que se apoya en el cimiento de la intuición. Al respecto señala en *Las dos fuentes...*:

Ciertamente, Sócrates pone por encima de todo la actividad racional y, más concretamente, la función lógica del espíritu. La ironía que lleva consigo está destinada a rechazar las opiniones que no soportan la prueba de la reflexión y a ridiculizarlas, por así decir, poniéndolas en contradicción consigo mismas. El diálogo, tal como él lo entiende, ha dado origen a la dialéctica platónica y por consiguiente al método filosófico, esencialmente racional, que practicamos aun [...] Pero miremos más de cerca. Sócrates enseña por que el oráculo de Delfos ha hablado. Ha recibido una misión. Es pobre y debe permanecer pobre. Es necesario que se mezcle con el pueblo, que se haga pueblo, que su lenguaje se funda con el habla popular. No escribirá nada, para que su pensamiento se comunique, vivo, a espíritus que lo

⁶ Cf. Alexis PHILOLENKO: *Bergson*, Paris: Éditions du Cerf 1994, p. 93: "La verdad del espacio es la visión, la verdad del tiempo es la vida. Jamás la visión permitirá fabricar la vida y sin embargo éste es el vano trabajo al cual se aboca el sentido común, encaminado a solidificar todo y, gracias al símbolo, a convertir los progresos en cosas".

transmitirán a otros espíritus. Es insensible al frío y al hambre, en modo alguno asceta, pero no tiene necesidades y está liberado de su cuerpo. Un 'demonio' le acompaña, que hace oír su voz cuando es necesaria una advertencia. Cree hasta tal punto en este 'signo demoníaco' que muere antes que dejar de seguirlo: si se niega a defenderse ante el tribunal popular, si acepta su condena, es porque el demonio no ha dicho nada para evitarlo. En pocas palabras, su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón. Más ¿no se observa esto en su propia enseñanza? Si las palabras inspiradas o, en todo caso, líricas, que pronuncia con frecuencia en los diálogos de Platón no fueran de Sócrates, sino del propio Platón, y el lenguaje del maestro hubiese sido siempre el que le atribuye Jenofonte, ¿acaso se comprendería el entusiasmo con el que acalora a sus discípulos y que ha atravesado los siglos?"⁷

Según Bergson, Sócrates lleva a los hombres a practicar la virtud, puesto que funda su enseñanza racional en una emoción creadora que se transmite por contagio y simpatía, y moviliza a la conciencia de éstos a actualizar su libre albedrío. La *autarquia* socrática es esencialmente supraintelectual, aunque se exprese en los términos de una dialéctica recién nacida o en el lenguaje propio del habla popular cercana a la terminología de la sabiduría arcaica. El oráculo de Delfos es, según Bergson, la fuente de una vida que habla a Sócrates y le muestra la vía supraintelectual por la cual éste puede hacer de su carácter el principio de la virtud y por la cual puede reconducir a la razón para ponerla a salvo de los embates no sólo del cuerpo que impone sus exigencias, sino de la sofística y la retórica que constituyen presentaciones de la razón misma que se relaja perdiendo de vista todo impulso supraintelectual, y se despliega como pura repetición. La intuición es el principio de la *aletheia* por la que la verdad se devela y se expresa tanto en el puro *logos* racional, como en la *praxis* cotidiana por el cual el hombre hace

⁷ DF, 1026, 59-60.

patente su propio *ethos* o carácter y se manifiesta justamente en una *autarquía* o capacidad de autodeterminación.

Bergson, en *Las dos fuentes...* retoma las concepciones que desarrolla en *La evolución creadora*, respecto a la influencia que puede ejercer la intuición sobre la inteligencia. De este modo, la intuición que sobrepasa y estimula la función constructiva de la inteligencia, se traduce en la emoción creadora, principio de la moral abierta que desborda a la razón misma, pero que la empuja a generar los mandatos racionales que fomentan y expresan el despliegue de su propia forma activa.

A pesar de que Bergson reconoce la fuerza y el valor de la razón como complemento de una moral abierta que no se rige ciegamente por los pasivos e imperiosos impulsos de la obligación, no le otorga el estatuto de principio de esa moral, pues ésta se funda en una emoción creadora que tutela a la propia razón y guarda frente a ella una diferencia no de grado, sino de naturaleza.⁸

Como venimos diciendo, Bergson rechaza toda determinación de la razón como principio de la moral abierta. Según este autor es sólo desde la concepción de la conciencia como manifestación de la vida o duración y del análisis de la estructura ontológica que encierra la emoción creadora, que se puede plantear y resolver adecuadamente el problema de la génesis de dicha moral. Esta pareja de concepciones encuentran su fundamento sólo en una intuición que, en tanto expresión más elevada de la vida a través del proceso evolutivo y método de la filosofía capaz de fundar una ontología experimental, puede rastrear la estructura profunda de la vida misma. La concepción de la conciencia como expresión de la vida y el

⁸ Cf. H. GOUHIER: *El Cristo de...*, p. 81: "La vida misma es invención: ella es más que conocimiento del bien, o sumisión al deber: hay en ella creación y recreación de sentimientos; la ética presupone, como la poética, de hombres inspirados [...] Así, eso que hace que el hombre sea hombre, es que él es el ser por el cual un mundo se agrega a un mundo. El mundo de las cosas que existen por su genio, útiles y máquinas, obras de arte y de buena voluntad, nada, sin duda, puede ser conocido y ejecutado sin la inteligencia, pero ésta no es realmente inteligente más que al servicio de una inspiración que es a la vez naturaleza y gracia".

análisis de la forma de la emoción creadora, encuentran su principio en el ejercicio metódico de la intuición y no justamente en una razón que al dividir y homogeneizar sus objetos por su proyección en el fondo del espacio, no reconoce mixtos ni despliegues intensivos, reduce arbitrariamente diferencias de naturaleza a diferencias de grado y termina por ver en la caridad el resultado de una serie de argumentos racionales, ante los cuales la voluntad se doblega dócilmente.

Bergson aplica en *Las dos fuentes...* las cauciones metodológicas cultivadas a lo largo de su obra sobre la intuición como principio de un empirismo radical (Cf. *EC*, 502, 10), para señalar los excesos de una razón que condicionada por la estructura del espacio y los conceptos del lenguaje, se pretende justificar a sí misma como fundamento de la determinación de la moral abierta, desconociendo la fuerza de la intuición que es el principio metodológico para plantear los términos en los que justamente ella misma —la propia intuición en tanto emoción creadora—, resulta el horizonte cabal de la determinación de esta moral.

La intuición devela a la emoción creadora como fundamento de la moral abierta pues ésta, la propia intuición, aparece como producto más elevado del proceso evolutivo en el que la conciencia se vuelve sobre sí misma, sobrepasando la función meramente constructiva de la razón que se encuentra vuelta a asegurar la forma del cuerpo frente al proceso adaptativo. La intuición aprehende su forma como efectivo despliegue de una vida que se actualiza como conciencia y por ello se postula a sí misma como método para desentrañar no sólo la forma misma de la vida o lo real, sino también la forma y la génesis de la moral abierta que precisamente en el amor como caridad o emoción creadora (que es la propia intuición), encuentra su fundamento efectivo.

La intuición es autoconciencia y poder creativo que se coloca a sí mismo como principio metodológico capital, y se descubre como forma del amor como caridad en la que la propia moral abierta se constituye como tal. La razón en cambio es una función meramente adaptativa que pretende de modo arbitrario dar cuenta de objetos que

por su propia naturaleza caen fuera de sus cuadros, y termina usurpando el lugar de la propia intuición como principio genético y explicativo de la moral abierta.

Bergson se vale de la crítica a la razón y a la ciencia moderna para destacar la forma de la intuición que no sólo es el principio para dar cuenta de las formas del ser y del conocer, sino de sí misma como forma del amor como caridad en la que se cristaliza la moral supraintelectual. Ya en el primer capítulo de *Las dos fuentes...*, precisamente al tratar el problema de la génesis de la moral, Bergson señala que la intuición —en tanto principio de una ontología experimental— presenta el impulso para plantear los problemas según su adecuada dimensión y para salvarlos gracias a una solución que no resulta válida —acorde con las reglas lógicas de la representación— sino verdadera, en tanto sigue de cerca la forma misma de lo real en tanto duración y poder creativo. Bergson señala en *Las dos fuentes...* :

No hablemos por tanto de interés en general. Digamos que el problema que ha inspirado interés es una representación doblada de una emoción y que la emoción, que es a la vez curiosidad, deseo y alegría anticipada de resolver un problema determinado, es tan única como la representación. Ella es la que impulsa el pensamiento hacia adelante, a pesar de los obstáculos. Sobre todo, ella es la que vivifica, o mejor, la que vitaliza los elementos intelectuales con los que se unirá, la que recoge en todo momento lo que podría organizarse con ellos, y la que finalmente consigue que el enunciado del problema se despeje en solución [...]. En resumen, junto a la emoción que es efecto de una representación y que se sobreañade a ésta, existe la emoción que precede a la representación, que virtualmente la contiene y que hasta cierto punto es su causa. Por tanto, al conceder una parte importante a la emoción en la génesis de la moral, en modo alguno presentamos una 'moral del sentimiento'

puesto que se trata de una emoción capaz de cristalizar en representaciones e incluso en una doctrina.⁹

Bergson apela a la intuición como método de conocimiento filosófico para determinar la génesis y la forma de la moral abierta. La intuición plantea los problemas relativos a la moral abierta en términos de una duración que permite iluminar tanto su emergencia, como su forma misma como intuición y emoción creadora, y como cristalización de un impulso creativo que va más allá de una inteligencia y un yo pasivo sujeto a una moral heterónoma, que aparecen como una detención del proceso evolutivo. Bergson ve en la intuición la vía para acceder directamente a la forma de una moral abierta que presenta una forma peculiar —el amor como caridad— producto de la vida que en ella se manifiesta, y critica la reducción de ésta a una forma posible, previsible y repetible debido a una razón que le atribuye ciertas causas de carácter transitivo, a saber, múltiples representaciones que aparecen como imperativos categóricos u obligaciones morales.

Como hemos dicho, Bergson denuncia una razón que pasa metódica y arbitrariamente los dominios de la metafísica, la epistemología y la ética por la criba del cuadro de la representación, para colocarse ella misma como forma de la moral abierta. Es sólo la intuición como expresión más concentrada del proceso evolutivo el principio que aparece como método explicativo de dicha moral y también como forma de la misma. La intuición es tanto forma de la moral abierta, como método para rastrear su génesis y su determinación.

Para brindar luz a estos planteamientos, es importante subrayar que para Bergson la intuición mística aparece justamente como la prolongación y la intensificación de la intuición filosófica, de modo que la figura del místico se constituye como el horizonte natural para llevar a cabo tanto la elaboración de la ontología o doctrina sobre lo real, como de la propia concepción sobre la génesis y la estructura de la moral abierta.

⁹ *DF*, 1013, 43-44.

Según Bergson la intuición mística es la intuición filosófica ampliada e intensificada, por lo que reclama para ella una consideración efectiva como la que recibe cualquier aprehensión inmediata de los datos que ofrece la conciencia, o como la que podría tener cierto resultado de una investigación científica que se desplegara en su adecuado dominio. La intuición mística es una intuición llevada a su más alta tensión y concentración, y resulta la manifestación y la expresión de la vida misma que en tanto conciencia se despliega a fondo, sobrepasando todos los obstáculos que supone el proceso evolutivo, incluida la propia moral cerrada articulada en un yo superficial que hace de la razón misma el vehículo de un pasivo sometimiento del individuo a la sociedad. El místico, a la vez que constituye el nivel más concentrado de una duración que es poder creativo, es la punta de lanza de una intuición metódica que aparece como principio para dar cuenta del despliegue mismo de lo real. La intuición filosófica y la intuición mística se trenzan en lo que Bergson llama una misma línea de hechos (datos de dominios empíricos diversos que se suman y convergen en la constitución de una verdad) la cual apunta a revelar la forma de la vida en tanto un ímpetu que justo en la emoción creadora, se gana como amor y libertad.

Ontología y metodología se confunden en la intuición mística, pues ésta da lugar a la forma de una vida que en ella misma, la propia intuición, hace patente de modo cabal su forma como un impulso creativo que es amor como caridad.¹⁰

Para hacer explícitas estas concepciones, Bergson compara al místico con Livingstone, quien llevaría a Occidente las primeras noticias del África central. El trabajo del explorador y misionero

¹⁰ Cf. Marie CARIOU: *Bergson y el hecho místico*, Paris: Aubier-Montaigne cop. 1976, p. 81: "La experiencia de la moral abierta (se la deberá llamar por su nombre: la mística) será el campo de investigación más apto para proporcionarle [a la metafísica] la posibilidad de insertarse simpáticamente en la evolución creadora, y aparecerá como el único medio del cual la filosofía dispone para dar cuenta exacta de lo vital. La autocreación de una persona singular que es a la vez el fundamento y la meta de la ética, constituye en efecto la expresión más acabada de la corriente de vida que circula a través de la naturaleza, la *invención* por excelencia".

Livingstone recibió un total reconocimiento, no obstante que él mismo era el único europeo que había ido al África y sus resultados eran indefinidamente ampliables. El místico, al igual que Livingstone, ha realizado un viaje que otros pueden llevar a cabo. De este viaje trae ciertos datos y éstos revelan la forma de un impulso vital que es duración y presenta una forma peculiar —el amor como caridad— que resulta inexpresable en los términos de un lenguaje tutelado por una razón que se encuentra abandonada a su pura estructura geométrico-formal.

El místico es un “ontonauta” experimental que se interna en la vida impulsado por la propia vida que en él se manifiesta, e inaugura rutas y senderos que otros “ontonautas” podrán a su vez transitar. *Las dos fuentes...* apuntan al respecto:

En efecto, se aduce que la experiencia de estos grandes místicos es individual y excepcional, que no puede ser controlada por el común de los hombres y que por consiguiente no es comparable a la experiencia científica ni podría resolver problema alguno. Habría mucho que decir sobre este punto. De entrada, sería preciso que una experiencia científica, o más generalmente, una observación registrada por la ciencia, fuera siempre susceptible de ser controlada o repetida. En la época en el que el África central era una *terra incógnita*, la geografía se remitía al relato de un único explorador, si éste le ofrecía las suficientes garantías de honestidad y competencia. El itinerario de los viajes de Livingstone ha figurado durante mucho tiempo en los mapas de nuestros atlas. Se responderá que, de derecho, sino de hecho, tal verificación era posible, que otros viajeros eran libres de ir allí y ver, y que además, el mapa dibujado según las indicaciones de un único viajero era provisional, hasta el momento en que ulteriores exploraciones lo convirtieran en definitivo. Lo admito, pero también el místico ha hecho un viaje que otros pueden volver a emprender de derecho, si no de hecho; y aquellos que son realmente capaces de hacerlo son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de

un Stanley para ir en busca de Livingstone. Esto no es mucho decir. Junto a las almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que harían por lo menos un parte del viaje. ¡Cuántos ha habido que han andado algunos pasos por ese camino ya sea por un esfuerzo de la voluntad o por una disposición natural! William James declara no haber pasado nunca por estados místicos, pero añadía que cuando oía hablar de ellos a un hombre que los conocía por experiencia ‘algo hacía en él eco’.¹¹

Bergson se vale la figura del geógrafo explorador para hacer expresa la concepción de una mística que en tanto intensificación y prolongación de la intuición como principio de una ontología experimental, puede seguir el grano, los pliegues, las fallas y los diferentes niveles de concentración de una duración que, como la tierra misma que se pierde en el horizonte, presenta formas singulares que no pueden ser reducidas a un esquema o mapa predeterminado. El místico, como el explorador, realiza viajes que abren rutas y caminos, a partir de los cuales cosecha una serie de datos que ensanchan la comprensión sobre el territorio mismo —la vida o duración— que es objeto de su investigación: la conciencia del místico es la pantalla por la que se revela la forma profunda de una vida que se concentra progresivamente, determinándose como una conciencia que, justamente en el propio místico, gana su más elevada forma, pues no encuentra ya obstáculo alguno que limite la manifestación creativa en la que se constituye como tal. La intuición mística es la prolongación de la intuición filosófica y en esa medida se constituye como el camino idóneo para llevar a cabo la aprehensión de una vida que se despliega a través de diversas formas que difieren no en grado, sino en naturaleza (instinto, inteligencia), para desembocar en la emoción creadora o amor como caridad en la que justamente alcanza su completa expresión.

¹¹ *DF*, 1183, 260.

La intuición mística completa la línea de hechos que teje la intuición filosófica, dando cuenta de la forma del amor en términos de verdad metafísica.¹²

II

Es en este marco que Bergson se refiere a los diferentes estados psicológicos —como los éxtasis, las visiones y la noche oscura— por los que atraviesan los místicos, pues estos estados son prueba suficiente, dada su regularidad, no sólo de que el propio místico no es un simple desequilibrado mental, sino un “ontonáuta” experimental que necesariamente hay que tomar en cuenta para elaborar una concepción adecuada tanto de la metafísica, como del problema mismo de la génesis de la moral abierta.¹³

¹² Cf. DELEUZE: *El bergsonismo*, Madrid: Cátedra 1987, p. 118: “Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos (al menos los pertenecientes a la mística cristiana, que Bergson describe como actividad sobreaabundante, acción y creación en su totalidad). En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (estos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar. Animado por la emoción, el filósofo despejaba ya líneas que se repartían los mixtos dados en la experiencia, y prolongaba su trazado hasta más allá del ‘giro’, indicando en la lejanía el punto virtual donde todos se encontraban. Todo sucede como si lo que permanecía indeterminado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como si la ‘probabilidad’ propiamente filosófica se prolongase en certeza mística. Sin duda el filósofo sólo puede considerar al alma mística desde fuera y desde el punto de vista de sus líneas de probabilidad. Pero precisamente la existencia misma del misticismo otorga una probabilidad superior a esta transmutación final en certeza, y también como una envoltura o un límite a todos los aspectos del método”.

¹³ Cf. H. GOUIER: *El Cristo de...*, p. 111: “Desde la primera a la última página, el bergsonismo es una crítica de la razón en su esfuerzo por pensar lo espiritual; a medida que la intuición de la duración se dilata, la polémica garantiza sus derechos; en cada uno de sus libros, Bergson se aplica a desarticular los abusos de las ciencias que se aproximan al espíritu con los instrumentos y el ideal de las ciencias de la materia. Pero su crítica es siempre una puesta al día más que un rechazo; trata de marcar los límites y mostrar experimentalmente que el hecho espiritual está aún más allá de esos límites [...] En *Los datos inmediatos*, la cualidad escapa a la psicofísica. En *Materia y memoria*, el recuerdo escapa a la psicofisiología. En *La evolución creadora*, la evolución escapa al evolucionismo de los naturalistas. De igual modo,

Aquí no cabe seguir detalladamente el rico análisis que Bergson realiza sobre el itinerario espiritual de los místicos.¹⁴ Baste decir que según nuestro autor, éstos señalan que su experiencia se ve cabalmente cumplida no sólo cuando el espíritu humano se funde en el amor divino, sino cuando la voluntad divina o la vida acoge e impulsa la voluntad humana, haciéndola superar el vacío mismo de la noche oscura que la atormenta, elevándola a Dios, determinando su forma misma como vida e impulso creador. Bergson nos dice en *Las dos fuentes*... :

Diagámoslo con más precisión: la unión con Dios, aunque sea estrecha, no llegará a ser definitiva más que si es total. Sin duda, ya no queda distancia entre el pensamiento y su objeto, toda vez que los problemas que había entre ambos y que incluso constituían la separación han desaparecido. Tampoco hay ya separación radical entre lo que ama y lo que es amado: Dios está presente y la alegría no tiene límites. Pero, si bien el alma se absorbe en Dios mediante el pensamiento y el sentimiento, algo de ella permanece fuera; es la voluntad: su acción, si se produjera, procedería simplemente de ella. Su vida, por tanto, aún no es divina, y ella lo sabe. [...] Habitada por un tiempo a la luz deslumbrante, no distingue ya nada en la sombra. No se da cuenta del trabajo profundo que se opera oscuramente en ella. Siente que ha perdido mucho, pero todavía no sabe que es para ganarlo todo. Esta es la 'noche oscura' de la que han hablado los grandes místicos [...] Ahora es Dios quien actúa por ella y en ella; la unión es total y, por consiguiente, definitiva [...] Digamos que éste es para el alma, en lo sucesivo, una sobreabundancia de vida.¹⁵

en *Las dos fuentes*, la vida moral escapa a la sociología y el misticismo auténtico a la psicopatología.”

¹⁴ Cf. Jorge USCATESCU: “Bergson y la mística española”, *Fol. Hum* 29 (1991), pp. 465-528, donde se señalan los pormenores del itinerario espiritual que caracteriza a los místicos y su influencia en la doctrina de Bergson.

¹⁵ *DF*, 1209, 293-294.

El viaje que realiza el místico revela la actualización de la voluntad y la conciencia humanas como siendo en la conciencia y la voluntad de Dios. El esfuerzo intuitivo que implica la superación de la forma de la inteligencia se traduce en la participación inmediata de la vida del hombre en la vida divina. La figura del místico hace patente que la manifestación de la conciencia como intuición se traduce en un amor a Dios, por el cual el hombre mismo alcanza una afirmación y una plenificación de su forma, justo bajo la forma de la duración y el poder creativo divinos.¹⁶

La mística, como concentración e intensificación de la intuición en tanto método de conocimiento, refleja el dato inmediato de una conciencia humana que se vincula totalmente con su propio principio vital, para gozar así de la forma de este principio en tanto conciencia (memoria que se tiene a sí misma como objeto), esfuerzo creador y amor lleno de gozo, alegría por la vida vivida y libertad.¹⁷

¹⁶ Cf. M. CARIQU: *Bergson y el...*, p. 118: "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* 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".

¹⁷ Cf. H. GOUHIER: *El Cristo de...*, p. 110: "El filósofo no está sólo con su filosofía. Sin duda, no todos son como Descartes cuidadosos y afortunados de sentirse el único autor de su obra. Augusto Comte instala a sus predecesores al interior de su sistema. Malebranche hace un llamado a los 'monitores': san Agustín y Descartes son siempre guías de un pensamiento que ha tenido necesidad de sus enseñanzas para sobrepasarlas [...] Pero en todos estos casos, es un diálogo con los filósofos aquello que une cada filosofía a la historia de la filosofía, unión que se expresa justo en los desacuerdos. El último capítulo de *La evolución creadora* muestra cómo Bergson continúa, a su manera, una muy antigua tradición. Es otra cosa lo que aparece en *Las dos fuentes*. Nunca se había visto a un metafísico llamando a consulta a hombres y mujeres favorecidos por intuiciones que él no conoce y que no

Es de este modo que Bergson señala por qué el místico puede crear una moral abierta, capaz de superar la forma de la moral infraintelectual que priva en la sociedad cerrada: Dios, la vida, se expresa en el místico justamente para que éste transmita a la sociedad su forma como amor y la movilice y la reconduzca hacia su propia divinización. El amor místico a Dios es también amor de Dios a los hombres que los llama a actualizar su yo profundo, a romper con las estructuras que presenta la sociedad cerrada y a construir una sociedad fundada en el amor y la libertad.

El amor del hombre a Dios no es sólo contemplación y arrobamiento, sino fundamentalmente amor como caridad, ya que es la forma por la que Dios se actualiza en éste, para atraer a los hombres a la manifestación activa de su vida como un amor que es emoción creadora y capacidad de autodeterminación. Puede leerse en *Las dos fuentes...*:

Hemos de hablar de la experiencia mística considerada en lo que tiene de inmediato, al margen de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente a una corriente que los embarga. Seguros de sí mismos, porque sienten en su interior algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquellos para quienes el misticismo no es más que visión, transporte, éxtasis. Lo que estos hombres han dejado pasar al interior de sí mismos es un flujo descendente que a través de ellos quería ganar a los demás hombres. Sienten como un impulso de amor la necesidad de propagar en torno suyo lo que han recibido, amor al que cada uno de ellos imprime el sello de su propia personalidad, amor que es entonces en cada uno una emoción nueva, capaz de transportar la vida humana a un tono distinto; amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo y que por él, para él, otros hombres dejarán abrir su alma al amor de la humanidad. Amor que

tiene ningún medio de conocer, intuiciones sin las cuales su metafísica no avanzaría más. Bergson da la palabra a los testimonios de Dios que le resulta oculto, y esta palabra debe devenir verdad bergsoniana”.

también podrá transmitirse por medio de una persona unida a ellos o a su recuerdo viviente, y que habrá dado forma a su vida a semejanza de ese modelo.¹⁸

El amor del místico a Dios es amor de Dios a los hombres, a partir del cual Dios mismo se vuelca en éstos para arrastrarlos hacia su plenificación, justamente en el amor a Dios que se expresa como caridad o amor al hombre. La superación de la inteligencia en el amor como caridad que experimenta el místico es el amor divino que se expande a través de los hombres, y los llama a ir más allá de la moral y la sociedad cerradas. La actualización del yo profundo del místico en el amor como caridad, es amor de Dios que se dirige a los hombres para estimular la propia participación de éstos en su esencia divina.

La construcción de la sociedad abierta fundada en el amor como caridad es amor de Dios al hombre a través de los místicos, los cuales llaman a los propios hombres a superar su inteligencia como mera representación y cumplimiento del deber moral, y a vivirse como siendo en la esencia amorosa de Dios.

Dios se expresa en el místico para movilizar toda manifestación suya —la sociedad cerrada fundada en hombres que poseen una moral pasiva— que limita su propia expresión como conciencia, amor y poder creativo. El amor del místico a Dios es amor como caridad, amor de Dios al hombre, pues por éste amor al hombre, Dios mismo promueve y actualiza lo que aparece como una *parte virtual* de su propia forma, a saber, *la plena intensificación* de su forma como vida y poder creativo. Dios vence la resistencia que le presenta la sociedad cerrada, gracias a la figura del místico que anima la completa actualización de la conciencia de los hombres y los hace prolongar el impulso divino. Gracias al místico Dios se moviliza a sí mismo, pues llama a su expresión —la propia sociedad cerrada— a constituirse como amor y a intensificar y desplegar la forma misma de Dios que es su principio constitutivo.

¹⁸ *DF*, 1059, 101.

Por ello, apunta Bergson, el místico aparece como un *adjutore Dei*, ya que resulta un instrumento activo de la manifestación de la esencia divina, gracias al cual los hombres se ven llamados a promover la expresión de ésta a partir del amor como caridad. El místico es un instrumento divino y por su voz habla la voz divina, la cual invita a los hombres a vincularse con su propio principio vital, Dios mismo, para prolongarlo y afirmarlo, y formar parte constitutiva de su forma como conciencia y libertad. El místico como *adjutore Dei* manifiesta la naturaleza del amor del hombre a Dios, en tanto amor de Dios al hombre por el que Dios mismo llama a los hombres a actualizar y difundir su propia forma divina. Bergson nos dice en *Las dos fuentes...* :

El esfuerzo, sin embargo, continúa siendo indispensable, así como la resistencia y la perseverancia, pero vienen solos, se despliegan por sí mismos en una alma a un tiempo actuante y 'actuada', cuya libertad coincide con la libertad divina. 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. Ahora las visiones están lejos: la divinidad no podría manifestarse desde el exterior a una alma que ya se ha llenado de ella. Tampoco hay ya nada que parezca distinguir esencialmente a un hombre así de otros hombres entre los cuales se mueve. 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.¹⁹

El místico se vuelve instrumento divino, pues en éste la vida divina se desborda sobre la sociedad humana para transformar su forma cerrada, promoviendo la afirmación y la prolongación del propio impulso vital que la sostiene. El místico, a partir del amor como caridad, aparece como vínculo de la vida divina con la sociedad cerrada por la cual ésta es llamada a reflejar la actualización de la conciencia y el poder creativo de Dios. El místico es el vehículo de

¹⁹ DF, 1172, 246.

la actualización divina, pues moviliza a la sociedad cerrada para continuar y desenvolver la forma de su propio impulso vital, Dios mismo, que en ella se expresa y se actualiza.²⁰

Bergson añade a estos planteamientos que el místico constituye la cabal expresión de la vida como poder creativo, pues resulta la completa actualización de ésta que se despliega a través del proceso evolutivo y da lugar a una conciencia que se vincula con Dios. El místico resulta la quilla de la completa manifestación de la vida en tanto memoria y poder creativo, pues hace de la propia vida pura conciencia vuelta hacia el amor creativo de Dios y no enajenada por las exigencias de la adaptación.

La determinación de la materia en tanto cuerpo como centro de acción u órgano adaptativo, la génesis de las líneas evolutivas, la aprehensión de las cualidades notables en los organismos más elementales, la aparición del instinto y la inteligencia, en fin, el despliegue del proceso evolutivo a través de diversas formas que no difieren en grado, sino en naturaleza y que conforman diversos "mixtos", muestran la forma de una vida o duración (memoria y poder creativo) que al vencer la resistencia que la materia presenta, se actualiza paulatinamente y se alcanza por completo como conciencia en el místico que se funde en el amor divino. El místico representa la cabal expresión e intensificación del despliegue de la vida, pues encara su propio principio, la vida misma, para vincularse a ella y afirmarse en un amor divino que es tanto pura conciencia gozosa y creativa, como espontánea autodeterminación; un amor que no se ve castrado por los imperativos derivados de la refleja obligación moral en los que se articula un yo que es pura pasividad,

²⁰ Cf. Georges LEVESQUE: *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Barcelona: Herder 1975, p. 127: "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 abren 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 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."

así como sostén de la propia sociedad cerrada. *Las dos fuentes...* apuntan...:

En la porción del universo que es nuestro planeta, probablemente en nuestro sistema planetario entero, tales seres [los hombres], para producirse, han tenido que constituir una especie que, a su vez, ha necesitado una multitud de otras especies que han sido su preparación, su sustento o su residuo: en otros lugares tal vez no haya más que seres radicalmente distintos, suponiendo que aún sean múltiples y mortales. En la tierra, en cualquier caso, la especie que es la razón de ser de todas las demás sólo parcialmente es ella misma. Ni siquiera pensaría en llegar a serlo por completo si alguno de sus representantes, mediante un esfuerzo individual que se ha añadido al trabajo general de la vida, no hubiera conseguido romper la resistencia que le oponía el instrumento, a triunfar sobre la materialidad y, en fin, a encontrar a Dios. Estos son los místicos, han abierto una vía por la que otros hombres podrán andar.²¹

El místico, al unirse a Dios, representa el momento de precipitación en el que se actualiza una materia viva que es conciencia virtual y se despliega plenamente revelándose a sí misma como amor o conciencia actual. La duración que expresa el místico vence toda resistencia y genera la frecuencia vibratoria que hace del proceso evolutivo una forma en la que la vida se manifiesta por completo, se “re-liga” a Dios y se gana como un amor que es libertad y poder creativo. El místico es la vida que se concentra de modo cabal, pues resulta la imagen activa que genera el proceso evolutivo una vez que satisface su naturaleza como conciencia y se vincula justo con el amor divino. El paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre al amor como caridad gracias al esfuerzo del místico, manifiesta la forma de una vida que se afirma y se prolonga, culminando su despliegue al identificarse con el amor sobreabundante y participativo de Dios.

²¹ DF, 1194, 273.

En este sentido, con base en la doble consideración sobre el místico como instrumento divino o *adjutore Dei* y como culminación del proceso evolutivo en el que la vida se vincula a Dios, Bergson señala que éste aparece como la completa actualización de Dios en tanto vida, pues resulta el culmen del esfuerzo consciente y creativo en el que Dios mismo se constituye como tal. El amor místico no sólo es el principio de la plenificación humana, sino de una divinización de la vida en la cual se ésta crea y se aprehende a sí misma, satisfaciendo su esencia justo como memoria activa, intensidad y poder creativo. Dios se identifica con el místico, pues el místico retoma el impulso vital que lo constituye y lo eleva a una expresión que no se encuentra vuelta hacia las exigencias de la adaptación, sino que se gana y se reconoce como un amor que es autoconciencia y causa creativa de sí.

Según Bergson Dios se vale del místico para constituirse como tal, pues sólo al expresarse en él da lugar a su forma como un amor que es pura intensidad afirmativa, conciencia y libre espontaneidad. *Las dos fuentes...* apuntan:

¿Tiene este amor un objeto? Subrayemos que una emoción de orden superior se basta a sí misma. Una determinada música sublime expresa el amor, pero no el amor a una persona determinada. Otra música será otro amor. Habrá entonces dos atmósferas sentimentales distintas, dos perfumes diferentes, y en los dos casos el amor será calificado por su esencia, no por su objeto. Sin embargo, resulta difícil concebir un amor activo que no se dirigiera a nada. De hecho, los místicos son unánimes al testimoniar que Dios tiene necesidad de nosotros, así como nosotros tenemos necesidad de él. ¿Para qué tendría necesidad de nosotros, si no es para amarnos? Ésta será la conclusión del filósofo que atienda a la experiencia mística. La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para tomar seres dignos de su amor.²²

²² *DF*, 1191, 270.

Dios se expresa en el místico para plenificar su forma como impulso vital y determinarse como una conciencia actual que es amor. La vida se diviniza en el místico, pues éste es la vida que se concentra y se aprehende a sí misma, constituyéndose en un amor que no encuentra resistencia alguna que retenga y merme su completa determinación. Para Bergson el amor como caridad, a la vez que representa el vínculo amoroso que lleva al hombre a su propia deificación, es asimismo la deificación de la vida que en él se expresa y satisface su forma intensiva.

El amor del hombre a Dios es también la actualización de Dios en tanto Dios que promueve la actualización de su forma como conciencia, justo a través del llamado a los hombres sujetos a la obligación moral que limitan la expresión de su conciencia y su poder creativo. El paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta gracias a la figura del místico que propaga el amor como caridad, implica la actualización de la vida en la forma de Dios. Dios tiene necesidad del hombre amoroso, pues al expresarse y constituirse en él encuentra la imagen en la que se crea, se ama y se reconoce a sí mismo, dando cumplimiento a su forma precisamente como amor.²³

²³ Cf. H. GOUHIER: *El Cristo de...*, p. 119, en relación a la interesante concepción del renacimiento de la vida —y de Dios— en el místico, —en el místico cristiano particularmente: “Cuando es creadora, la evolución incluye la idea de comienzo radical. Con aquel que está al inicio de la mística cristiana, se produce lo que es producido con el avinamiento del hombre. Aunque haya sumisión del animal a la naturaleza, hay grados de adaptación: el animal tira más o menos de la cuerda: pero el hombre la rompe: esta ruptura significa una inversión: es ahora la naturaleza la que permanece sumisa al hombre [...] Inmediatamente después de haber acogido a Cristo, la filosofía bergsoniana va a renovar, a su manera, la distinción entre el *eros* y el *ágape*: en tanto que el amor encara objetos, esos pueden ser más o menos elevados y se pueden comparar, si no medir, su pureza, su forma sublime, su magnificencia; pero el Sermón de la montaña abre al alma al amor sin objeto: no se podría concebir un más allá de Cristo [...].”

Cf. A. PHILOLENKO: *Bergson...*, p. 380, que expresa la misma concepción en términos de un finalismo inmanentista en el que el cristianismo resulta la plenificación de la vida: “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

En otros términos, la divinización de la vida y del hombre en el amor a Dios (que se actualiza a partir del amor al hombre); el amor de Dios al hombre que moviliza el yo profundo de éste y lo estimula a abrir la sociedad cerrada; y la actualización de Dios en el místico que ama a la humanidad para prolongar el amor divino; aparecen como momentos de un movimiento simple por el cual el *binomio vida-hombre* se traduce en la *génesis de lo divino*.

El amor como caridad es una vida que se actualiza como Dios. El amor como caridad es tanto el principio de la divinización del hombre en Dios, como de la divinización de la vida en el hombre. La vida se diviniza en el hombre, pues como recién señalamos, Dios tiene necesidad del hombre para crearse y reconocerse como un amor en el que se hace actual su naturaleza como conciencia y causa de sí.

La religiosidad y la inmanencia creativa que supone el amor como caridad, se resuelven como un momento simple de lo que hemos llamado el binomio vida-hombre como génesis de lo divino. El místico según Bergson es el espejo vivo en el que Dios gana su forma como amor gozoso, libre y creador.

Bergson hace patentes estos planteamientos al señalar que la *Natura naturada*, que encuentra su completa expresión en el místico y que es manifestación de la *Natura naturante*, regresa a ésta última para alcanzar su propia plenitud, que es también la propia plenificación de la *Natura naturante* que en ella se despliega y se actualiza.

El retorno de la *Natura naturada* a la *Natura naturante* que da lugar a la sociedad abierta, es la propia afirmación de la *Natura*

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' (DF, 1194) 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”.

naturante que va más allá de la estrecha forma que la *Natura naturada* en tanto pura moral pasiva y sociedad cerrada le ofrecía.

Natura naturante y *Natura naturada* se conjugan para hacer patente la forma de una vida que en la sociedad abierta o la sociedad mística alcanza una divinización que es justamente la actualización de un amor que es afirmación, poder creativo y conciencia actual. Se señala en *Las dos fuentes...* :

Por medio de estas voluntades geniales, el impulso de vida que atraviesa la materia obtiene de ésta, para el futuro de la especie, promesas que ni siquiera eran pensables cuando la especie se constituyó. Al pasar de la solidaridad social a la fraternidad humana, rompemos, pues, con una cierta naturaleza, pero no con toda la naturaleza. Podría decirse, cambiando el sentido de las expresiones de Spinoza, que nos alejamos de la *Natura naturata* para regresar a la *Natura naturans*.²⁴

Bergson se vale de la distinción spinoziana entre la *Natura naturante* y la *Natura naturada* para subrayar la forma de una intuición mística que identifica la plenificación del místico en Dios y la divinización de la vida o Dios en el místico, bajo la perspectiva de lo que hemos llamado el binomio vida-hombre como génesis de lo divino. Los diferentes momentos del amor del hombre a Dios, del amor de Dios al hombre y de la mutua y común plenificación que se producen entre ambos, son aspectos de una vida que se diviniza en el hombre, justo cuando éste se expresa en el amor como caridad —en el amor del hombre por hombre— que es la actualización de Dios mismo en tanto causa y conciencia de sí. El binomio vida-hombre como principio de lo divino es la forma de una ontología en la que la intuición o amor como caridad da cuenta de una vida autoconsciente que supone tanto la “religazón” del hombre con lo divino, como la actualización de Dios en el hombre.

²⁴ DF, 1023, 56.

Este planteamiento encuentra una formulación quizá más nítida cuando Bergson, analizando precisamente el pensamiento de Spinoza y su articulación en la intuición, apunta que este autor ve en la intuición misma una identidad entre la *procesión* por la que los seres desenvuelven y actualizan la vida divina, y la *conversión* por la que esta actualización se cumple de modo cabal al vincularse con su propio principio divino y trascendente.

Bergson asume casi incondicionalmente la concepción spinoziana de la intuición. Tan sólo bastaría sustituir la frase *supresión del tiempo* por *concentración e intensificación del tiempo* —es justamente la negación del tiempo como realidad efectiva y núcleo de lo real el mayor reproche que Bergson hace a Spinoza— para ver en la concepción de la intuición que enarbola el propio Spinoza, una formulación adecuada justo de la concepción del autor que nos ocupa, en relación a una vida o duración que en la mirada amorosa del místico, hace actual la mirada creativa y consciente de Dios.

Como recién señalamos, Bergson se vale de la terminología spinoziana de la *Natura naturante* y la *Natura naturada* para hacer expreso su pensamiento. Ahora nosotros aquí nos valemos de la concepción spinoziana sobre la intuición que presenta Bergson —con una enmienda importante, a saber, la intuición como concentración de la duración y no como su supresión— para hacer expreso lo que nos parece que es un planteamiento fundamental del filósofo francés. Bergson nos dice en *La intuición filosófica*:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la ‘conversión’ de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su ‘procesión’, y que cuando el hombre, salido de la divinidad,

llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida.²⁵

La manifestación de la vida en el hombre intuitivo y amoroso, es decir, la *procesión* por la que Dios actualiza su forma como poder creativo y duración, se identifica con el vínculo o *conversión* por la que el hombre se “re-liga” a Dios mismo. La plenificación del hombre en Dios no sólo es la plenificación del propio hombre, sino la completa actualización de Dios en tanto conciencia y amor que se crea, se conoce y se tiene a sí mismo como objeto de amor.

El amor como caridad en el que se resuelve la intuición mística es tanto deificación del místico que se vincula a Dios, como deificación de la vida, o sea, actualización de Dios en tanto Dios, que alcanza su completa determinación como una duración y una libertad que, como hemos dicho, no son más que conciencia y causa de sí.

La identificación de la nociones de *procesión* y *conversión* hace patente la doble relación de plenificación que se establece entre la *Natura naturante* y la *Natura naturada*, bajo la forma simple de una vida que se traduce en divinidad al expresarse y constituirse en el místico. El amor como caridad que difunde el místico aparece como forma de una vida que a través del proceso evolutivo alcanza una expresión y una aprehensión de sí que la resuelve como conciencia, libertad y poder creativo, o para decirlo de otro modo, como una vida que resulta amor autosuficiente y sobreabundante y, por ello, divino.²⁶

²⁵ PM: “La intuición filosófica”, 1351, 124.

²⁶ Cf. Lydie ADOLPHE: *La dialéctica de las imágenes en Bergson*, Paris: PUF 1951. p. 88: “Pero ahora es Spinoza quien nos va a ayudar a comprender a Bergson. ¿Porque Bergson habla tan frecuentemente, a propósito de la conciencia, de inversión, de retorno, de conversión, de *torsión*? [...] La primera causa, desde luego superficial, es que la imagen de inversión, de retorno, en Bergson, expresa la divergencia de dos principios que son resultado de dos oposiciones que no se salvan

Bergson rechaza la concepción spinoziana de la intuición como visión *sub specie eternitatis*, pues para él la vida es duración (recuérdese que para Bergson la eternidad es un mero concepto racional y no una dato de la intuición) y, sin embargo, comparte con él el estatuto ontológico de la intuición misma como actualización de la vida en un hombre que da lugar al pleno despliegue de su propia forma intensiva en tanto conciencia y amor. Bergson ve en la intuición una visión no *sub specie eternitatis*, sino *sub specie durationis*, por la cual la vida, al revelar y movilizar por competo su forma, hace actual su forma en tanto amor autoconsciente y creativo.

La intuición como visión *sub specie durationis* refleja a forma de un vida que es memoria y duración y que, en el nexo inmediato y creativo que el hombre amoroso establece con ella, es que se afirma y se gana como un amor que es aprehensión gozosa y creativa de sí misma. La intuición como visión *sub specie durationis* supone la cabal afirmación del hombre como siendo en la vida y la plenificación de la vida que se expresa, se reconoce y se constituye en el hombre. Bergson apunta en *La percepción del cambio*:

siempre: la oposición intuición-inteligencia, que se refiere a aquella de espacio-materia [...] Pero hay una segunda causa más profunda: no se ha subrayado la diferencia que hay entre la imagen del retorno hacia atrás, inversión, conversión, y la imagen bergsoniana de la 'torsión'. Cuando se examina los textos de cerca se constatará que la torsión supone dos retornos en principio simultáneos, un retorno hacia atrás y una marcha hacia delante [...] Esta *conversión* de la atención sería la filosofía misma. 'En una primera instancia, parece que esto haya sido hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que hay que zafarse del mundo para filosofar y que especular es lo inverso de obrar' pero atención, esto que sigue es esencial para la historia de la filosofía: 'Nosotros hablamos ahora, prosigue Bergson, de los filósofos griegos, ninguno la ha expresado con tanta fuerza como Plotino... y, fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de la verdad exigía una 'conversión' del espíritu, que se zafa de las apariencias de acá abajo y se liga a las realidades de allá arriba: ¡huyamos a nuestra patria querida!' Pero como lo ves, se trata de huir [...] ¿Porque este texto es tan importante? Porque muestra que en el diferendo Spinoza-Plotino, es a Spinoza a quien Bergson apoya [...] Según Spinoza, para conocer perfectamente, no es necesario hacer una 'conversión', se trata más bien de recorrer el mismo camino de la 'procesión', no para recrear la creación, sino para crearla, en otros términos, se trata de hacerse uno con el acto por el cual el espíritu coincide con la operación divina que lo engendra a él mismo. El proceso de 'conversión' en Spinoza, es pues la 'procesión' misma. He aquí, según Bergson la gran diferencia entre Plotino y Spinoza".

La realidad [gracias a la intuición] no se aparece entonces en estado estático, en su manera de ser; se afirma dinámicamente, en la continuidad y en la variabilidad de su tendencia. Lo que había de inmóvil y de helado en nuestra percepción, se aviva y se pone en movimiento. Todo se reanima alrededor de nosotros, todo se revivifica en nosotros. Un gran impulso arrastra a los seres y a las cosas. Por él nos sentimos transportados, arrastrados. Vivimos más, y este acrecentamiento de la vida trae consigo la convicción de que graves enigmas filosóficos podrán resolverse o incluso quizás que no deben plantearse, al haber nacido de una visión congelada de lo real y no ser más que la traducción, en términos de pensamiento, de una cierta debilitación artificial de nuestra vitalidad. Cuanto más nos habituemos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*, más nos sumiremos en la duración real. Y cuanto más nos sumamos en ella, más volveremos a colocarnos en la dirección del principio, a pesar de todo lo trascendente, del que participamos y con arreglo al cual la eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: si fuese de otros modo, ¿cómo podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vivimos et movemur et sumus.*²⁷

La intuición como visión *sub specie durationis* es la culminación de una vida que es duración y que al romper con la detención que suponen los cuadros de la inteligencia, hace del hombre en quien se manifiesta y se toma a sí misma el detonante de su divinización. La intuición mística es la forma creativa en la que la vida y el hombre se promueven mutuamente intensificándose para dar lugar a un amor consciente y creativo, en el que Dios mismo se determina como tal. La identificación de los motivos de la *procesión* y la *conversión* en la intuición como visión *sub specie durationis*, es el nacimiento de Dios en tanto un amor que es causa y objeto de sí.

En *Las dos fuentes...* Bergson retoma los planteamientos ontológico-antropológicos relativos a la intuición de *La evolución*

²⁷ PM: "La percepción del cambio", 1391, 175.

creadora (superhombre como afirmación inmanente de la vida) y los empareja a las concepciones metodológicas de la intuición mística como principio de una ontología experimental. De este modo, nuestro autor resuelve en una forma simple la doble determinación de la intuición en tanto actualización de lo divino en el hombre y en tanto vínculo del hombre con lo divino, que se había dejado abierta en *La evolución creadora*, a la espera de un nuevo empuje metodológico-intuitivo que la figura del propio místico dibujada en *Las dos fuentes...*, viene a solventar. Bergson en *Las dos fuentes...*, gracias a sus concepciones ontológico-metodológicas de la mística, completa la concepción del hombre como superhombre que había mantenido en suspenso en *La evolución creadora*, pues la intuición en la que el superhombre mismo se constituye como tal no sólo es un poder creativo, sino también un amor como caridad y un vínculo del hombre con la vida, en el que la vida misma y el hombre se conjugan para dar lugar a la forma amorosa en la que Dios satisface su naturaleza consciente y creativa. Según nuestro autor la conciencia divina no es posible sino se aprehende a sí misma a la par que se crea en un movimiento indivisible, y por ello el motivo de la religiosidad -la propia aprehensión amorosa que la vida tiene de sí justo a través del amor que le ofrece hombre-, viene a completar y a reorientar la concepción predominantemente antropocéntrica que enarbola *La evolución creadora*.

La concepción del binomio vida-hombre como génesis de lo divino aparece como un planteamiento que se encuentra en *La evolución creadora*, pero sólo de modo virtual, y sólo hasta *Las dos fuentes*, se hace completamente manifiesta:

Con lo que acabamos de decir, sin duda sobrepasamos las conclusiones de *La evolución creadora*. Habíamos querido permanecer tan cerca de los hechos como fuera posible. No dijimos nada que no pudiera ser confirmado un día por la biología y en espera de esta confirmación, teníamos resultados que el método filosófico, tal como nosotros lo entendemos, nos autorizaba a considerar como verdaderos. Pero aquí ya no estamos más que en el dominio de lo verosímil. Sin embargo, no dejaremos de repetir que la

certeza filosófica posee grados, que apela a la intuición al mismo tiempo que al razonamiento y que si la intuición que se adhiere a la ciencia es susceptible de ser prolongada, sólo puede serlo por la intuición mística. De hecho, las conclusiones que acabamos de presentar completan de manera natural, aunque no necesaria, las de nuestros trabajos precedentes. Una energía creadora que sería amor y que querría extraer de sí misma seres dignos de ser amados, podría así sembrar mundos cuya materialidad, en tanto que opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente la distinción entre lo que ha sido creado y aquello que crea, entre las notas yuxtapuesta de la sinfonía y la indivisible emoción que las ha dejado salir de ella [...] Esta doble cuestión, la intuición mística la plantea y la responde al mismo tiempo. Seres destinados a amar y a ser amados han sido llamados a la existencia, y la energía creadora debe ser definida como amor. Siendo distintos de Dios, que es esta misma energía, no podrían surgir más que en un universo y es ésta la razón por la que el universo ha surgido.²⁸

Bergson recupera en *Las dos fuentes...* los planteamientos ontológicos de *La evolución creadora* del superhombre como principio de lo divino. La vida es impulso creativo, aliento, *physis*, (y no un puro *logos* racional), que da lugar a un superhombre divino que es conciencia y poder creativo. Sin embargo, Bergson en *Las dos fuentes* sobrepasa los planteamientos ontológicos de dicho texto, puesto que cierra la pinza que éste había dejado abierta respecto a la doble determinación de la intuición. La intuición es divinización de la vida en el hombre y a la vez vínculo del hombre con Dios, pues al religarse el hombre a Dios, actualiza y le devuelve a éste su rostro bajo la forma de una imagen amorosa, conciente y creativa. Para Bergson la vida y el hombre se conjugan y se penetran entre sí y, a partir del amor como caridad, dan lugar a lo divino.

El amor del místico es la forma de una memoria activa en la que la vida se constituye y se manifiesta cabalmente, revelándose en un

²⁸ DF, 1193, 272.

presente plenamente creativo, que no es más que una intensidad que se traduce en una libertad y una autoconciencia actual que no encuentran relajación alguna que signifique una resistencia que opaque su despliegue.

El amor como caridad refleja la forma de una materia viva preñada de memoria que es conciencia virtual pero que se desdobra (procesión) atravesando en un movimiento simple diversas diferencias de naturaleza, hasta actualizarse de modo completo al contraerse (conversión) en el binomio vida-hombre como génesis de Dios.

Bergson hace de la intuición mística la prolongación y la culminación de las reflexiones metodológicas sembradas a lo largo de su doctrina, para dar lugar a lo que nos parece su concepción ontológica fundamental.

