

*La concepción de la sociedad, la moral y la religión en la obra de Henri Bergson*

El pensador francés que recibió el Nobel de Literatura por ese bello estilo de escritura marcado por el uso de metáforas, ejemplos, imágenes y recursos literarios diversos, ha sido no sólo el ‘padre’ de la filosofía francesa del siglo XX, sino también un representante de los que podrían ser denominados ‘autores gozne’, es decir aquellas personas cuya obra puede pertenecer sin ningún problema a diferentes áreas. Esta polivalencia de la obra de un autor es, o debería ser, un aspecto positivo y sugerente que llevara a realizar una lectura menos cerrada en los marcos de las distinciones académicas. Bergson es un filósofo, un literato, un estudioso del problema del tiempo y del espacio, un investigador de la sociedad, la moral y la religión, y todas estas dimensiones están perfectamente integradas en una obra, que al modo de un cuadro impresionista, pretende mostrar los datos inmediatos, la forma en la que se presenta a la mirada atenta la realidad.

Todo ello supone una comprensión del método propio del acercamiento e indagación de la realidad que, por motivos de espacio, no voy a desarrollar aquí, pero que podrían resumirse en la necesidad de superar el método racionalista e idealista de captación de la realidad apelando al concepto y a la razón discursiva que opera con ideas generales, por lo que pierde lo concreto, lo móvil; en una palabra lo real. La delimitación de la forma en la que concibe la filosofía y la intuición y sus relaciones con la ciencia y los conceptos ocupó gran parte de la obra de este pensador francés, pero no es la única. Junto a estas disquisiciones, aparece un libro que pertenece a sus últimos años de vida, que, por una parte, aborda una temática aparentemente diferente al resto; y por otra parte, refleja una preocupación presente desde antes en la filosofía de Bergson: *Les deux sources de la moral et de la religion*.

Este libro dedicado a la comprensión de la sociedad, la moral y la religión no puede ser separado del resto de su filosofía, a pesar de que los temas de estudio presentes en él sean relativamente novedosos y tengan poca presencia en sus obras anteriores. La línea más clara de unión de este texto, y de estos temas, con los que parecen ser los centrales en su pensamiento se hace, precisamente, a través de la huella que dejó en Bergson la obra de Spencer y su teoría evolucionista que, tras una profunda revisión, dio lugar a su doctrina central: el *élan vital*. El filósofo francés leyó con gran atención al inglés y consideró que su pensamiento, por ser el más concreto y cercano a la realidad, había de ser tomado como punto de partida para conocer la realidad, aunque debía realizarse la oportuna corrección metódica y teórica. Dejando de lado la cuestión del método, de la que ya he dicho que no voy a ocuparme, lo importante es que las tesis evolucionistas de Spencer jugaron un papel clave en la forma en la que Bergson estudió la sociedad, pero como en el caso de su concepción del tiempo, revisadas y corregidas en puntos esenciales.

La obra en la que Bergson se ocupa de la sociedad, la moral y la religión no se deduce, según él, de su otra obra maestra *La evolución creadora*<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Bergson explica que “si j’en étais parti, [se refiere al *élan vital*] j’aurais pu construire en quelques moins la morale (qu’on me demandait). Or j’y ai mis vingt-cinq ans”; de Belloy,

pero refuerza su tesis central: la realidad es el resultado de un impulso vital que se ha desarrollado en diversas líneas y la culminación de una de esas líneas es el ser humano<sup>2</sup>, un ser capaz de hacer ciencia, filosofía, arte, pero también de vivir en sociedad y de tener creencias morales y religiosas. La comprensión de esas últimas dimensiones propias del ser humano había quedado pendiente y por eso Bergson, tras muchos años de reflexión y lectura, publicó un único libro en el que las afrontó directamente. Es importante no perder de vista que cada uno de los escritos de este pensador francés gira en torno a una preocupación o tema concreto que, por algún motivo, le parecía necesario abordar en ese momento preciso. En el caso de esta última gran obra el origen es la experiencia de la Primera Guerra Mundial y la percepción del inicio inminente de la Segunda<sup>3</sup>, lo que supone centrar la atención en el problema de la convivencia y de las relaciones sociales<sup>4</sup>. Sin embargo, como han puesto de relieve algunos especialistas es perfectamente posible trazar el recorrido de una a otra obra<sup>5</sup>.

Este libro que, como he dicho no sólo no rompe con la unidad del pensamiento de Bergson, sino que se puede ver como la culminación de sus reflexiones sobre el ser humano, ha sido leído de diversas formas<sup>6</sup>. La disparidad de lecturas es normal, pues el mismo Bergson la fomentó al afirmar a la vez que “yo considero mi último libro como un libro de sociología”<sup>7</sup> y “mi libro es, en efecto, un libro de filosofía”<sup>8</sup>. Estas dos

---

C. (o. p.), “Une mise au point de Bergson sur *Les deux sources*”, en *Annales bergsoniennes. I. Bergson dans le siècle*, PUF, Paris, 2004, p. 139.

<sup>2</sup> Cfr. Bergson, H., *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, pp. 115-128.

<sup>3</sup> “Bien avant l’affaire de Tchecoslovaquie, et depuis la remilitarisation de la Rhénanie, je considérais la guerre comme inévitable. Quand j’en parlais à droite et à gauche, on me répondait que c’était une simple possibilité, tout au plus une probabilité. Pour moi c’était une certitude, parce que le régime instauré par Hitler l’obligeait à aller de succès en succès, d’abord par la simple menace de guerre, puis le jour où la menace ne suffirait pas par la guerre elle-même”, Fonds Bergson de la Bibliothèque littéraire J. Doucet, 2825 (102).

<sup>4</sup> “Je vais donc suggérer que *Les deux sources* est un livre à propos d’aujourd’hui, à propos des problèmes politiques et moraux qui étaient alors contemporains”; Lawlor, L., “L’ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*”, en *Annales bergsoniennes*, p. 232. Estos problemas contemporáneos son los que surgen entre las dos guerras mundiales, por lo que la cuestión de fondo es la violencia y el conflicto, que para Bergson surge de una necesidad natural –la alimentación– que es puesta en peligro por la superpoblación y por el frenesí de lujo. Por ello la posible solución remite al tema del ascetismo y la sexualidad. Cfr. Lawlor, L., “L’ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*”, pp. 232-233; Lawlor, L., *The challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*, Continuum Atholone Press, London, 2003; Cariou, M., *Bergson et le fait mystique*, Aubier, Paris, 1976, pp. 228-229. El objetivo es, por lo tanto, buscar cómo se puede reprimir o moderar el instinto guerrero, que surge de un frenesí de lujo, que es una deformación de la necesidad natural de alimento.

<sup>5</sup> Gouhier realiza un estudio detenido de todos los textos y cursos que muestran el paso de *L’évolution créatrice* a *Les deux sources*. Cfr. Gouhier, H., *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris, 1989, pp. 87-99.

<sup>6</sup> Ha sido leída, por ejemplo, desde la filosofía de la religión por Gouhier, H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin, Paris, 1987. Desde la perspectiva sociológica por Lafrance, G., *La philosophie sociale de Bergson*, Éditions de l’Université d’Ottawa, 1974. Por su parte, Soulez, afirma que Bergson pasó de intelectual a filósofo de la guerra. Cfr. Soulez, P., *Bergson politique*, PUF, Paris, 1989, p. 266.

<sup>7</sup> Lettre à P. Masson-Oursel, en Bergson, H., *Correspondances*, PUF, 2002, p. 1386.

<sup>8</sup> Chevalier, J., *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 152. Bayet ha estudiado esta posición ‘intermedia’ de la última obra de Bergson y ha establecido que sus tesis se acercan

lecturas, sociológica y filosófica, son perfectamente compatibles, pues la obra trata un tema frontera entre los dos saberes y lo hace desde las dos perspectivas. Desde la filosofía principalmente por el método y desde la sociología por las influencias y las lecturas de referencia que están presentes en el tratamiento de la sociedad, la moral y la religión que realiza Bergson en *Las dos fuentes*.

El filósofo de la intuición le debe mucho a la sociología francesa de Durkheim, con quien tuvo sus diferencias de opinión, y también presenta una clara deuda con la obra de Lévy-Burhl<sup>9</sup>. Es decir, Bergson entabla en su última obra un intenso e interesante diálogo con la que ha sido considerada la primera escuela francesa de antropología o etnología en sentido propio<sup>10</sup>. Este debate que es más claro en el capítulo dedicado al estudio de la religión estática está presente en todo el libro, que, por su tema, tiene que entablar tal relación con las ciencias humanas. Otros especialistas han señalado, por su parte, que existe también una relación de la obra de Bergson con la sociología alemana, más concretamente con Simmel. El alemán se interesó mucho por la obra de Bergson. Se sabe, aunque la correspondencia no se ha conservado, que ambos tuvieron una relación de intercambio intelectual entre 1908 y 1914, y que, debido a ello, Simmel trató de lograr la traducción de los libros de Bergson al alemán. Según Fritzi, se trata de “dos doctrinas de la sociedad y de la moral que derivan de un mismo paradigma filosófico, pero que se han desarrollado de una forma totalmente diferente”<sup>11</sup>.

Una vez más, se ve que el pensamiento de Bergson va creciendo en torno a un problema que le inquieta y que procura comprender atendiendo a todos

---

mucho a tesis esenciales de la sociología. Cfr. Bayet, A., “Morale bergsonienne et sociologie”, en *Annales sociologiques*, fasc. 1, série C, 1935.

<sup>9</sup> Las lecturas e interpretaciones actuales de los especialistas en la filosofía bergsoniana apuntan, por una parte, a la necesidad de comprender el papel de esta obra en su pensamiento y, por otra, a la ganancia que se obtendría poniendo en relación este libro con el contexto intelectual en el que nació y con el que mantiene estrechas conexiones: “on sera surpris tout d’abord par la variété et la richesse de points de vue de la recherche d’aujourd’hui autour du dernier grand livre de Bergson, dont la réception initiale fut si ambiguë et révélatrice, en décalage apparent cette fois avec les enjeux philosophiques et politiques de son temps. On verra ici ce que ce décalage masquait à la fois de débats scientifiques (avec la sociologie française, Lévy-Burhl et Durkheim, mais aussi allemande, Simmel et Weber) et d’ouvertures philosophiques (sur l’origine, le mysticisme, la politique même) auxquels il est temps aujourd’hui de revenir. La place de ce livre n’est pas seulement dans l’itinéraire spirituel de Bergson, ou dans les débats religieux de l’époque en France, ou encore dans la rupture entre deux générations philosophiques, marquée par les pamphlets alors récents de Politzer ou Nizan: elle est à situer au centre de l’anthropologie du moment, mais aussi des grandes interventions philosophiques des années 1930: la *Krisis* de Husserl, le *Malaise dans la civilisation* de Freud, certains textes de Valéry, d’autres encore”; Worms, F., “Un empirisme métaphysique? Bergson dans le siècle”, en *Annales bergsoniennes*, p. 8. Politzer escribió dos obras, *La philosophie et les mythes* y especialmente *La fin d’une parade philosophique: le bergsonisme*, en las que realizó una dura crítica de la filosofía bergsoniana.

<sup>10</sup> Aunque *La pensée et le mouvant* fue publicada en 1934, por lo tanto dos años después de *Les deux sources de la morale et de la religion*, fue escrita entre 1903 y 1923. Cfr. Bergson, H., *Oeuvres*, PUF, Paris, p. 1251.

<sup>11</sup> Fritzi, G., “Société et morale sous l’angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande”, en *Annales bergsoniennes. I. Bergson dans le siècle*, PUF, Paris, 2004, p. 247.

los puntos de vista que encuentra a su alcance<sup>12</sup>. Es, por ello, una reflexión dotada de una unidad dinámica y en crecimiento que va pasando de unos temas a otros, manteniendo un mismo núcleo: la realidad es duración<sup>13</sup>.

Bergson parte en su estudio de la sociedad de la consideración de la obligación moral y se pregunta por qué obedecemos. A lo que responde que la fuente principal de la obediencia es la costumbre: “habíamos adquirido la costumbre de escuchar a nuestros padres y nuestros maestros. Sin embargo, sentíamos también que era así porque ellos eran nuestros padres y nuestros maestros”<sup>14</sup>. Es decir, la obligación responde a la costumbre y ésta a la autoridad que está basada en la relación que mantienen entre sí diferentes seres humanos por su situación social. Por lo que la obligación moral a la que responden los seres humanos está basada en la sociedad, comparable “a un organismo, cuyas células unidas por lazos invisibles se subordinan las unas a las otras en una sabia jerarquía y se pliegan naturalmente, por el mayor bien del todo, a una disciplina que podrá exigir el sacrificio de la parte”, e inmediatamente matiza que “esto no es, por otra parte, sino una comparación, pues una cosa es un organismo sometido a las leyes necesarias y otra una sociedad constituida por voluntades libres. Pero desde el momento en que estas voluntades son organizadas imitan un organismo; y en ese organismo más o menos artificial, la costumbre juega el mismo papel que la necesidad en las obras de la naturaleza”<sup>15</sup>.

Así, Bergson entiende la vida social como un sistema de costumbres más o menos enraizadas, que se pueden dividir en hábitos de mandar y de obedecer, que responden a las necesidades de la sociedad o comunidad que ejerce, a través de esas costumbres, una presión sobre la voluntad de los individuos. Su presión es muy superior a cualquier otra y, por eso, pertenece a otro orden. Además, todas las costumbres de este tipo forman un bloque, que es lo que les otorga esa presión y autoridad que presentan ante los individuos: “lo colectivo viene de este modo a reforzar lo singular [se refiere a una costumbre singular que por sí sola parece no ejercer la suficiente

---

<sup>12</sup> Bergson afirma, en una serie de entrevistas en las que repasa el sentido de su itinerario, que comenzó y volvió, que anduvo por muchos caminos que terminarón en impás, antes de encontrar una nueva dirección que le llevaría a buen puerto. Cfr. Sertillanges, A. D., *Avec Bergson*, Sils Maria, Paris, 2002, pp. 11-12. Y Sertillanges cree que quizás ese sea el motivo por el que Bergson prohibió la difusión de ningún documento que él mismo no hubiera publicado y solicitó que fueran quemados.

<sup>13</sup> Según el propio Bergson, su obra tiene unidad por su referencia a la intuición de la duración. Cfr. carta del 15 de marzo de 1915 a Harald Höffding, en Höffding, H., *La philosophie de Bergson*, Alcan, Paris, 1917. Sin embargo, el problema de la supuesta unidad vuelve a surgir, ya que en otra carta, esta vez dirigida a Jean de la Harp, afirma que al escribir cada libro se olvida del anterior y se centra en un nuevo problema. Cfr. Béguin, A.; Thévenaz, P., *Henri Bergson. Essais et tegmognages*, Éditions de la Bacconnière, 1943, p. 360. Vieillard-Baron considera que esta continuidad-discontinuidad no sólo no es contradictoria, sino que es lo propio del estilo artístico y de la forma en la que Bergson ve la filosofía: cada obra es una totalidad o una síntesis perfecta, pero mantiene el mismo estilo: “comme la durée, l’oeuvre de Bergson est une continuité discontinue”; Vieillard-Baron, J.-L., “Continuité et discontinuité de l’oeuvre de Bergson”, en *Annales bergsoniennes*, p. 282. Por otra parte, para este autor, el paso de *L’Évolution à Les deux sources* se explica por el tema de Dios. Cfr. Vieillard-Baron, J.-L., “Continuité et discontinuité de l’oeuvre de Bergson”, p. 288.

<sup>14</sup> Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1992, p. 1.

<sup>15</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 2

presión], y la fórmula ‘es el deber’ triunfa sobre las dudas que podríamos tener ante un deber aislado”<sup>16</sup>.

Así pues, la sociedad, que es inmanente a cada uno de sus miembros, tiene exigencias que ponen de relieve su vitalidad como un todo, pero no exactamente como un organismo, ya que está formada por seres libres. A pesar de la similitud que estos fenómenos sociales puedan presentar con los naturales no son del mismo orden, pues el orden de las leyes naturales es necesario e ineluctable<sup>17</sup>, y los mandatos sociales no tiene tal carácter. Las obligaciones que impone la sociedad generan una regularidad que le permite subsistir, pero que no es del orden biológico, en el sentido de vida de un organismo. El problema es que se tiende a asociar estos dos órdenes y a ir más allá de la mera comparación. La analogía pierde su carácter y se convierte en una identificación y se llega a mantener que “una infracción del orden social reviste así un carácter antinatural: incluso si es frecuentemente repetida, nos produce el efecto de una excepción que sería a la sociedad lo que un monstruo es a la naturaleza”<sup>18</sup>.

Esto supone que la costumbre introduce por medio de la solidaridad que establece entre los individuos vistos como miembros de una sociedad una disciplina y un orden que manifiestan la obligación, que ocupa en la sociedad el lugar que la necesidad tiene en la naturaleza. Dado que todo individuo pertenece o forma parte de una sociedad, la obligación para Bergson no proviene del exterior, sino de la parte socializada de un mismo, que, tal y como el autor francés señala, no es todo ni lo más propio del yo individual, que sólo se conoce profundizando en sí mismo, pero sí un elemento constitutivo del mismo, por lo que “la obligación, que nos representamos como un lazo entre los hombres, une de entrada a cada uno de nosotros a sí mismo”<sup>19</sup>. Es decir, para Bergson la solidaridad social nace de un yo que es social y no meramente individual. Si esta solidaridad no estuviera basada en el carácter social del yo, no podría tomar cuerpo ni tendría el carácter de obligación que tiene. La obligación, etimológicamente, es un lazo entre los hombres, es algo que une a los hombres entre sí porque primero une al hombre consigo mismo<sup>20</sup>.

Que el carácter social del hombre, lo que se presenta de diferente forma en cada ser humano, no es algo superpuesto para Bergson se hace patente en el lenguaje “porque el alma de la sociedad es inmanente al lenguaje que habla e, incluso si nadie está ahí, incluso si no hiciera más que pensar, todavía se habla a sí mismo. Se intenta en vano representarse a un individuo separado de toda vida social”<sup>21</sup>. Por lo que cultivar el yo social es el sentido

---

<sup>16</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 3. Bergson aclara que, de hecho, no vemos tales obligaciones como partes de un todo, sino que vemos su relación más bien como un “souffle de vie que chacune des cellules aspire, indivisible et complet, du fond de l’organisme dont elle est un élément”, *Les deux sources*, p. 3.

<sup>17</sup> “Il y a un certain ordre de la nature, lequel se traduit par des lois: les faits ‘obéiraient’ à ces lois pour se conformer à cet ordre”; Bergson, H., *Les deux sources*, p. 5.

<sup>18</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 5.

<sup>19</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 8. Esto supone que “un ensemble d’habitudes sociales tout proche de l’instinct, dont il reproduit partiellement la nécessité: ainsi pourrait se définir la morale, sous son aspect social”; Rolland, E., *La finalité morale dans le bergsonisme*, Beauchesne, Paris, 1936, p. 108.

<sup>20</sup> Cfr. Soulez, P., *Bergson politique*, pp. 267-268.

<sup>21</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 9. Para Bergson, el ejemplo de Robinson Crusoe o el del guarda forestal del que habla Kipling sirven precisamente para evidenciar tal tesis, pues

clave y esencial de la obligación que el hombre tiene respecto a la sociedad<sup>22</sup>. Por otra parte, ese carácter social del ser humano se hace patente en las rupturas, en las que se manifiesta la necesidad de ser reintegrado en la sociedad de la que uno mismo se ha excluido por sus actos, pero con la que “no ha roto completamente, ni con lo que tiene de ella en sí mismo”<sup>23</sup>. En las situaciones normales, los hombres cumplen sus obligaciones morales sin pensar en ellas ni en su sentido; por ello las rupturas permiten hacerse cargo mejor de ese carácter social del hombre, del que surge la obligación moral. En la vida cotidiana entre el individuo y la sociedad median todos los tipos de intermediarios pensables (familia, profesión, vecinos, etc) y cumpliendo con ellos se cumple con la sociedad y esto se produce de un modo natural, pues “convertida plenamente en concreta, coincide con una tendencia, tan habitual que la encontramos natural, a jugar en la sociedad el papel que nos asigna allí nuestro lugar”<sup>24</sup>.

La vida cotidiana del ser humano está trazada y programada por la sociedad y, por ello, el deber se cumple casi automáticamente. Los casos en los que la obediencia supone una tensión o un esfuerzo son la excepción, pero cuando se produce genera la puesta en duda de toda obligación, pues son inseparables, y permite comprender que si bien es fácil –por habitual– ser un hombre que se mantiene en el marco social, insertarse en la sociedad supone un esfuerzo de inserción y así vista “la obediencia al deber es una resistencia a sí mismo”<sup>25</sup>.

Profundizando en el estudio y comprensión de la obligación, Bergson afirma que ésta no es una exigencia de la razón y que en el paso de “la obligación puramente vivida [a] la obligación plenamente representada y justificada por toda suerte de razones, la obligación adopta, en efecto, la forma del imperativo categórico: ‘es necesario porque es necesario’”<sup>26</sup>. Todo esto supone para Bergson que la obligación es la forma que toma la necesidad en el dominio de la vida cuando ésta exige para la realización de determinados fines u objetivos la inteligencia, la elección y la libertad. Éste es el rasgo natural que Bergson considera que es común al hombre primitivo y al hombre civilizado, pues no depende de la cultura ni del saber<sup>27</sup>.

Ahora bien, la afirmación de que en el fondo de la obligación moral hay una exigencia social es verdadera para las sociedades cerradas, para las sociedades que no miran hacia la humanidad, sino hacia grupos cuya cohesión social es dada por su ser cerrado. Para Bergson el paso de las virtudes domésticas o familiares a las cívicas va de suyo porque la familia es sociedad, pero de ahí a la apertura a la humanidad entera el paso es de otro

---

no sólo subsisten gracias a los objetos materiales fabricados en sociedad, sino que permanecen idealmente unidos a la sociedad a la que pertenecen, sin la cual se hubieran desmoronado.

<sup>22</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 8.

<sup>23</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 11.

<sup>24</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 12.

<sup>25</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 14. Esto conecta directamente con su afirmación de que la filosofía es un esfuerzo por superar la condición humana, es decir, la tendencia a pensar mediante la razón, dejando de lado la intuición. Cfr. Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, p. 218.

<sup>26</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 20.

<sup>27</sup> En este sentido afirma que “nos sociétés civilisées, si différentes qu’elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d’ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale”; Bergson, H., *Les deux sources*, p. 25.

tipo, es un salto, pues su diferencia “es de naturaleza y no simplemente de grado”<sup>28</sup>. Esto es así porque, en gran parte, la cohesión social se debe a la necesidad de una sociedad de defenderse frente otras y porque el amor a la familia y a los conciudadanos es natural, mientras que el amor a la humanidad es indirecto y adquirido.

Esa moral que llama a la apertura a la humanidad tiene una fuente diferente y es de otro orden. Este tipo de moral, según Bergson, ha tomado cuerpo a lo largo de la historia en hombres excepcionales dotados de una personalidad privilegiada que se convierten en ejemplo a imitar<sup>29</sup>. No se trata de que intenten atraer, sino de que su existencia es una llamada y ésta es la clave de la nueva moral: “mientras que la obligación natural es presión o empuje, en la moral perfecta y completa hay una llamada”<sup>30</sup>. Es decir, esta moral apela directamente al deseo humano de parecerse, de ser un eco de la palabra que uno ha recibido. Por eso a diferencia de la moral que nace de la obligación, ésta no se expresa en máximas impersonales ni generales. Los términos adecuados a esta moral son sacrificio, don de sí, caridad, dedicación.

Para el francés ésta es una moral supraintelectual<sup>31</sup> y que mueve a la apertura, pues se basa en “la emoción de un alma que se abre rompiendo con la naturaleza que la encerraría a la vez en ella misma y en la ciudad”<sup>32</sup>. Esta moral hace vivir un sentimiento de liberación, de pérdida de lastre o peso que, al ser capaz de ir más allá, permite simpatizar más con las otras almas. Es este sentimiento el que logra llegar al amor a la humanidad y no la razón o inteligencia<sup>33</sup>. Pero como este sentimiento nace de la naturaleza humana,

---

<sup>28</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 28.

<sup>29</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 29-30. Bergson toma la idea de imitación de la obra de Gabriel Tarde *Les lois de l'imitation*, pero la dota de un sentido diferente: “tandis que chez Tarde l'imitation est au coeur, et même à l'origine de la société, pour Bergson, l'imitation nous fait littéralement sortir de la société, pour nous ouvrir à une dynamique supra-sociale, raison pour laquelle Bergson préférera à la notion d'imitation, celle, originale, d'émotion”, Bouaniche, A., “L'originaire et l'original”, en *Annales bergsoniennes*, p. 151.

<sup>30</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 30.

<sup>31</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 41. Bergson precisa el sentido de este carácter supraintelectual de la emoción con estas palabras: “à côté de l'émotion qui est l'effet de la représentation et qui s'y surajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu'à un certain point la cause”; Bergson, H., *Les deux sources*, p. 44. En ninguno de los tipos de moral, su fuente es intelectual, sino infra o supra intelectual. Ello es así por la concepción bergsoniana de la inteligencia.

<sup>32</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 50.

<sup>33</sup> “Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de l'infra-intellectuel, et le pur dynamique du supra-intellectuel. L'un a été voulu par la nature, l'autre est un rapport du génie humain. Celui-là caractérise un ensemble d'habitudes qui correspondent symétriquement, chez l'homme, à certains instincts de l'animal; il est moins qu'intelligence. Celui-ci est aspiration, intuition et émotion; il s'analysera en idées qui en seront des notations intellectuelles et donc le détail se poursuivra indéfiniment; il contient donc, comme une unité qui envelopperait et dépasserait une multiplicité incapable de lui équivaloir, toute l'intellectualité qu'on voudra; il est plus qu'intelligence. Entre les deux, il y a l'intelligence même. Là fût demeurée l'âme humaine, si elle s'était élançée de l'un sans aller jusqu'à l'autre. Elle eût dominé la morale de l'âme close; elle n'eût pas encore atteint ou plutôt créé celle de l'âme ouverte. Son attitude, effet d'un redressement, lui aurait fait toucher le plan de l'intellectualité”; Bergson, H., *Les deux sources*, p. 63.

<sup>33</sup> En este sentido, se opone a la tesis mantenida por Ravaisson en su obra *De l'habitude*. Esta ruptura con la naturaleza es, por otra parte, la aparición de la historia y de los actos que

esta moral no supone una negación de la naturaleza, sino una nueva comprensión de su sentido: “el hombre, al salir de las manos de la naturaleza, era un ser inteligente y sociable, estando su sociabilidad calculada para llegar a pequeñas sociedades y su inteligencia destinada a favorecer la vida individual y la vida del grupo. Pero la inteligencia, dilatándose por su propio esfuerzo, ha alcanzado un desarrollo insospechado. Ha liberado a los hombres de las servidumbres a las que estaban condenados por las limitaciones de su naturaleza. En estas condiciones, no era imposible a algunos de ellos, particularmente dotados, reabrir lo que había sido cerrado y hacer, al menos, para ellos mismos lo que hubiera sido imposible a la naturaleza hacer para la humanidad. Su ejemplo ha terminado por arrastrar a los otros, al menos en la imaginación. La voluntad tiene su genio, como el pensamiento, y el genio desafía toda previsión. Por el intermedio de esas voluntades geniales, el impulso de vida que atraviesa la materia obtiene de ésta para el futuro de la especie promesas que no era posible plantearse cuando la especie se constituía. Yendo de la solidaridad social a la fraternidad humana rompemos, por lo tanto, una determinada naturaleza, pero no con toda naturaleza. Se podría decir, cambiándoles el sentido a las expresiones espinozianas, que es para volver a la Naturaleza naturante que nos separamos de la Naturaleza naturalizada”<sup>34</sup>.

Una vez presentadas de una forma muy general estos dos tipos de moral, hay que recordar que Bergson afirma que no se dan en estado puro, sino siempre mezcladas entre ellas<sup>35</sup>. Entre estas formas de moral hay una transición porque ambas son una manifestación de la vida; es decir, responden a un mismo fenómeno –el impulso vital– que se manifiesta de forma general de dos maneras, que en el ser humano se concretan en el instinto y la intuición, que están por debajo y por encima de la inteligencia, que, a su vez, se plasman en la moral en forma de obligación y emoción.

En el fondo, para Bergson ambas formas de moral, tanto la de presión como la de aspiración, son “de esencia biológica”<sup>36</sup>. A pesar de eso,

---

surgen de personalidades excepcionales, que son las que hacen nacer la emoción y se muestran como ejemplos.

<sup>34</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 56.

<sup>35</sup> “Pourtant, Bergson n’en reste jamais à cette dualité des sources. Il s’agit pour lui, une fois cette dualité dégagée, de regagner une unité fondamentale”; Bouaniche, A., “L’originare et l’original, l’unité de l’origine, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*”, en *Annales bergsoniennes*, p. 144.

<sup>36</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 103. Nada más publicarse esta obra, uno de sus colegas del Colegio de Francia, A. Loisy, escribió un libro muy crítico titulado *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* Bergson leyó esta obra con atención y tomó una serie de notas en los márgenes de su ejemplar y escribió un par de páginas con observaciones sobre la lectura que Loisy había hecho de su libro. Estas notas han sido publicadas recientemente y en ellas se puede leer respecto a la idea del origen biológico de la obligación moral lo siguiente: “*elle est là*, parce que c’est une donnée *biologique*. La correspondance entre l’instinct social des hyménoptères et les sociétés humaines est une de mes constatations fondamentales. Pas un mot là-dessus dans le livre de Loisy. La première base de l’obligation est donc biologique, et non pas sociologique (au sens de Durkheim). C’est une grosse erreur que de voir du Durkheim dans mon premier chapitre, comme le veut Loisy” y en las notas en el margen del ejemplar añade: “mon point de vue sur le social serait donc d’abord celui de Durkheim! Faux. Durkheim, pas plus que Loisy, n’explique pas l’obligation, qui est tout. Cette obligation, à mes yeux, doit avoir sa racine dans la *biologie*. Elle a ensuite imprimé sa forme à quelque chose qui était plus que biologique et plus que *sociologique*”; de Belloy, C. (o. p.), “Une mise au point de Bergson sur *Les deux*



Bergson entiende que el contacto con lo original logrado gracias a la apertura de la moral de la emoción, es más bien una ruptura con la naturaleza, vista en este caso como necesidad y regularidad, que un retorno a ella<sup>37</sup>. Esto quiere decir que la obligación es un dato primero, algo dado, que está ahí y que ha de ser descrito, pero no deducido<sup>38</sup>. De ahí que el

---

*sources*”, en *Annales bergsoniennes*, pp. 133-134. Por todo eso, considera que no ha visto lo esencial del libro: la propuesta de un nuevo método para el estudio de la moral y la religión.

<sup>37</sup> En este sentido, se opone a la tesis mantenida por Ravaisson en su obra *De l'habitude*. Esta ruptura con la naturaleza es, por otra parte, la aparición de la historia y de los actos que surgen de personalidades excepcionales, que son las que hacen nacer la emoción y se muestran como ejemplos

<sup>38</sup> “À vrai dire, une morale qui croit fonder l'obligation sur des considérations purements rationnelles réintroduit toujours à son insu [...] des forces d'un ordre différent. C'est pourquoi elle réussit avec une telle facilité. L'obligation vraie est déjà là, et ce que la raison viendra poser sur elle prendra naturellement un caractère obligatoire”; citado en de Belloy, C. (o. p.), “Une mise au point de Bergson sur *Les deux sources*”, p. 139.

A este respecto es muy importante tener presente lo que ha afirmado en su otra obra clave: “Todos nuestros análisis nos muestran, en efecto, un esfuerzo en la vida para remontar la pendiente que desciende la materia. Por ahí nos dejan entrever la posibilidad, la necesidad misma, de un proceso inverso de la materialidad, creador de la materia por su sola interrupción. Ciertamente, la vida que evoluciona en la superficie de nuestro planeta, está ligada a la materia. Si fuese pura conciencia, y con más razón supraconciencia, sería pura actividad creadora. De hecho, se encuentra fuertemente unida a un organismo que la *somete a las leyes generales de la materia inerte*. Pero todo pasa como si hiciese lo posible para *liberarse* de estas leyes. No tiene el poder de invertir la dirección de los cambios físicos, tal como la determina el principio de Carnot. Al menos procede absolutamente como haría una fuerza que, abandonada a sí misma, trabajase en la dirección inversa. Incapaz de *detener* la marcha de los cambios materiales, alcanza sin embargo a *retardarla*...

Imaginemos, pues, un recipiente lleno de vapor a alta tensión, y aquí y allá, en las paredes del vaso, una fisura por donde escapa el vapor. El vapor lanzado al aire se condensa casi todo él en gotitas que caen, y esta condensación y esta caída representan simplemente la pérdida de algo, una interrupción, un déficit. Pero una débil parte del chorro de vapor subsiste, no condensada, durante algunos instantes; se esfuerza en elevar las gotas que caen y llega, todo lo más, a demorar su caída.

De la misma manera, de un inmenso depósito de vida deben salir sin cesar chorros, cada uno de los cuales, al caer, es un mundo. La evolución de las especies vivas en el interior de este mundo representa lo que subsiste de la dirección primitiva del chorro original y de un impulso que se continúa en sentido inverso de la materialidad. Pero no nos adhiramos demasiado a esta comparación. No nos daría de la realidad nada más que una imagen debilitada e incluso engañosa, porque la fisura, el chorro de vapor, la agitación de las gotitas están determinados necesariamente, mientras que la creación de un mundo es un acto libre, y la vida, en el interior del mundo material, participa de esta libertad. Pensemos, pues, antes bien, en un gesto como el del brazo que levantamos; supongamos luego que el brazo, abandonado a sí mismo, vuelve a caer, y que, no obstante, subsiste en él, esforzándose por levantarlo, algo del querer que lo animó: con esta imagen de un *gesto creador que se deshace* tendremos ya una representación más exacta de la materia. Y veremos entonces, en la actividad vital, lo que subsiste del movimiento directo en el movimiento invertido, *una realidad que se hace a través de la que se deshace*. [...] La parte de la contingencia es, pues, grande en la evolución. Contingentes, la más de las veces, son las formas adoptadas, o, mejor inventadas. Contingente, relativa a los obstáculos encontrados en determinado lugar, en determinado momento, la disociación de la tendencia primordial en tales y cuales tendencias complementarias que crean líneas divergentes de evolución. Contingentes las detenciones y los retrocesos; contingentes, en amplia medida, las adaptaciones. Únicamente dos cosas son necesarias: 1ª una acumulación gradual de energía; 2ª una canalización elástica de esta energía en direcciones variables e

filósofo describa un estado de hecho, que supone haber encontrado un origen. En cambio, la moral de aspiración aparece como un límite, sobre el que el pensador francés no ofrece más precisión que la afirmación de que esto se refiere a una renovación de la humanidad y no a su conservación, a una superación y progreso que abre a la historia y no a un enraizamiento en la naturaleza, pero que es fruto de la propia naturaleza. Por lo que los dos tipos de moral remiten a un mismo origen o raíz: el *élan vital*, que está marcado por dos tendencias opuestas, de descenso y de aspiración. Se trata, por tanto, de un movimiento de escisión desde un origen común que para Bergson es la vida o la naturaleza, que es un principio creador o dinámico, pero que se encuentra con obstáculos o limitaciones<sup>39</sup>.

Por ello Bergson considera que no ha caído en un biologismo, sino que ha ampliado el sentido de la vida, vista como principio con dos tendencias. La experiencia moral reenvía a la vida como su principio creador, no como naturaleza repetitiva u orgánica, biología en sentido limitado<sup>40</sup>.

De su estudio de la obligación moral y de la sociedad pasa al de la religión, pues para él ésta juega un papel social clave: refuerza las exigencias de la sociedad. Es más, no hay ninguna sociedad que no tenga religión. En su estudio de la religión como elemento esencial para la cohesión social, Bergson parte de la “mentalidad primitiva”, y lo hace tomando como referencia las obras de Lévy-Burhl sobre las denominadas “sociedades primitivas”. La cuestión inicial que se plantea Bergson es saber cómo es posible que un ser inteligente crea en cosas que no son razonables y caiga en la superstición. Ante la obra del antropólogo francés, Bergson considera que esto no puede explicarse por una supuesta evolución que implicaría que el hombre primitivo tenía una mentalidad alógica o prelógica, que ha sido superada por nosotros<sup>41</sup>.

A Lévy-Burhl le critica por realizar una unificación ilegítima de la mentalidad de los primitivos y principalmente porque Bergson rechazó la

---

indeterminables, al cabo de las cuales están los actos libres”; *La evolución creadora*, 717-718, 726.

<sup>39</sup> “La thèse essentielle est en effet la suivante: c’est qu’il y a *deux sortes irréductibles de morale* (ou de religion), qui renvoient *toutes les deux à la vie*, mais qui *révèlent* aussi, du même coup, *deux aspects radicalement opposés de la vie elle-même*, impliquant enfin *deux démarches* ou deux méthodes de la ‘biologie’. C’est seulement une biologie comprenant ces deux aspects de la vie qui pourra expliquer ces deux morales (ou ces deux religions); c’est donc bien toute la démarche de Bergson qui peut se caractériser comme une telle biologie au sens ‘très compréhensif’”; Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, pp. 341-342.

<sup>40</sup> Cfr. Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 303. Como destaca este autor, comprender este punto es esencial: “que cette ouverture s’appuie sur une émotion qui est un amour, que cette émotion elle-même se fonde sur un contact avec le principe de la vie et même avec Dieu, et qu’elle reprenne la tâche créatrice de la vie, libérant l’humanité de ses limites biologiques, tout cela est certes capital”; Worms, F., *Bergson ou*, p. 304. La mística no se define por la vida como fuerza, sino por la apertura, por la vida que supera lo biológico y es creativa y, en este sentido, fuerza, pero no violencia ni guerra. Por ello afirma que “le saint est pour moi le vrai surhomme, dont Nietzsche n’a montré que la contrefaçon”, Sertillanges, A. D., *Avec Bergson*, Sils Maria, Paris, 2002, p. 23. Bergson toma como ejemplo de santidad a santa Catalina de Siena y a santa Teresa.

<sup>41</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 106-107. La distinción entre una religión estática y otra dinámica se aproxima a la forma en la que Comte establece la diferencia entre estática y dinámica en el estudio de la humanidad en *Système de politique positive*. Cfr. Sitbon-Peillon, B., “Bergson et Le primitif: entre métaphysique et sociologie”, en *Annales bergsoniennes*, p. 175.

heredabilidad de los caracteres adquiridos. Para él no hay dos mentalidades; la moderna difiere de la primitiva simplemente por el número enorme de conocimientos y hábitos que ha adquirido, pero considera que no hay una diferencia irreducible entre ambas. Además, lo primitivo no es, para él, prelógico: “lo primitivo es natural, original y no es, por tanto, ni prelógico ni ilógico. Contrariamente a Lévy-Bruhl, Bergson rechaza considerar lo natural, lo original como prelógico”<sup>42</sup>.

Lo primitivo, de hecho, es un deseo arcaico presente en todo hombre y esto se descubre gracias a la psicología, por el método de la introspección. Es decir, para encontrar el ‘yo natural’ hay que quitar todas las capas con las que se cubre el ‘yo social’. Comparte, sin embargo, con Lévy-Burhl, la creencia de que el primitivo tiene un mayor contacto con la naturaleza y un conocimiento intuitivo o por simpatía de la misma. Considera que el hombre primitivo tiene un mejor conocimiento de lo que se llama la geometría natural (calcula mejor las distancias, determina con más precisión una dirección, recupera el esquema del itinerario que ha seguido con más facilidad, etc.), por lo que lejos de ser prelógico, su pensamiento es muy lógico. Tiene al igual que el hombre civilizado inteligencia e instinto (intuición), pues el hombre es la culminación de una de las líneas de la evolución y no hay dos tipos de hombres.

Bergson no acepta la existencia de un evolucionismo unilineal, sino una evolución creadora que da lugar a saltos y líneas divergentes, de las que el hombre es la culminación de una. Por ello la cultura y la civilización no han supuesto un cambio esencial del ser humano que lo diferenciaría del primitivo: “raspemos lo superficial, borremos lo que proviene de la educación, encontraremos en el fondo de nosotros, o casi, la humanidad primitiva”<sup>43</sup>. También el hombre primitivo está recubierto por una capa que proviene de la cultura y la sociedad, aunque está más cercano a la naturaleza, y piensa de una forma lógica. Y el hombre actual puede, por su parte, encontrar en sí mismo lo primitivo mediante una profundización o introspección en sí mismo<sup>44</sup>. Eso es así porque la inteligencia cubre una necesidad vital, es natural<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Sitbon-Peillon, B., “Bergson et *Le primitif*: entre métaphysique et sociologie”, p. 179. En una carta a Lévy-Burhl, Bergson se expresa en estos términos: “toute la question me paraît être de savoir si l’alogisme que tu définis si ingénieusement pènètre la mentalité des races inférieures tout entière, ou s’il ne régit de cette mentalité que ce qu’elle a de *religieux*. Sans doute la religion couvre un domain beaucoup plus étendu chez les primitifs que chez nous; mais rien ne me paraît prouver qu’elle s’étende absolument à tout; et s’il reste quelque chose en dehors, ce quelque chose pourrait bien être régi par une logique comme la nôtre, quoique plus grossière naturellement. Dans ce cas, il n’y aurait pas entre l’intelligence primitive et la nôtre une différence aussi radicale que celle que tu supposes”; Bergson, H., *Correspondance*, p. 313-314.

<sup>43</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 132. Bergson considera que esto dota al hombre de una mayor dignidad: “nous voulons que l’homme naisse supérieur à ce qu’il fut autrefois: comme si le vrai mérite ne résidait pas dans l’effort! Comme si une espèce dont chaque individu doit se hausser au-dessus de lui-même, par une laborieuse assimilation de tout le passé, ne valait au moins autant que celle dont chaque génération serait portée globalement au-dessus des précédentes par le jeu automatique de l’hérédité!”; Bergson, H., *Les deux sources*, p. 168.

<sup>44</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 140. Tomando como referencia esta tesis, Bergson rechaza que la idea de “mana” sea natural o espontánea, tal como afirma Durkheim. Si para nosotros tal idea no es natural, tampoco lo será para el hombre primitivo. También critica a Mauss, quien afirma que de esta idea de “mana” surge la magia. Bergson

Por otra parte, su estudio de la religión estática parte también de las teorías de Durkheim, según las cuales la sociedad tiene una manera propia de ser y, por ello, de pensar, que el individuo puede no entender. Bergson acepta la existencia de representaciones colectivas, que constituyen la inteligencia social, pero no que ésta sea discordante con las inteligencias individuales, pues la sociedad no es algo accidental, sino que el hombre es naturalmente social y por eso “es difícil admitir que la naturaleza, que ha instituido la vida social [...] haya [...] olvidado dar al hombre directrices, al menos generales, para la coordinación de su conducta con la de sus semejantes”<sup>46</sup>. La mentalidad colectiva es inmanente a la individual y, por ello, no puede colisionar con ella.

Es decir, el problema de cómo la superstición puede influir en la vida de seres razonables, tanto de los primitivos como del hombre actual, sigue en pie. Las representaciones que generan la superstición, según Bergson, tienen como origen la imaginación, más concretamente la fabulación o ficción. Pero ésta no es la causa, sino el efecto de la religión, que nace de una necesidad: dar a la inteligencia un contrapeso, ya que ésta, al fomentar la iniciativa individual, el egoísmo y la depresión, amenaza la cohesión social. Es decir, la función fabuladora cumple un papel social<sup>47</sup> y la religión puede ser definida como “una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia”<sup>48</sup>. En este estudio de la función fabuladora encontramos otro punto de contacto con Durkheim, pero se separa de él porque ésta se conoce por introspección y porque es de origen biológico y no social.

La religión estática es natural e infraintelectual, pues satisface una necesidad vital: detener la tendencia egoísta y pesimista de la inteligencia, fomentando, mediante fabulaciones o ficciones, la coherencia social. Pero Bergson afirma que también es posible una religión dinámica y supraintelectual a la que no se llega de forma gradual, sino por un salto. De la misma manera que hay dos tipos de moral, hay dos tipos de religión. La religión dinámica surge de esa “franja de instinto” que hay en el hombre, que va más allá de la inteligencia y se dirige hacia el impulso vital<sup>49</sup>. Este tipo de religión capaz de transportar el alma a otro nivel es el misticismo.

---

considera que es más bien a la inversa, porque el hombre cree en la magia, surge la idea de “mana”. Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 173-176. Igualmente se opone a Durkheim, al hablar de yo externo socializado y yo interno individual, pues para el sociólogo “c’est tout le moi qui se trouve socialisé en vertu d’une action tout extérieure et mécanique; le moi est une création du social, en ce qui concerne tout son contenu psychologique, moral, religieux”; Rolland, E., *La finalité moral dans le bergsonisme*, p. 104. Gilson afirma que existe una gran afinidad entre la distinción bergsoniana de un yo superficial y un yo profundo y la dialéctica del centro y la superficie de la esfera del yo que Hegel expone en *La fenomenología del espíritu*. Cfr. Gilson, B., *La révision bergsonienne de la philosophie de l’esprit*, Vrin, Paris, 1992, p. 135.

<sup>45</sup> Desde este mismo presupuesto, Bergson explica el totemismo como resultado de una necesidad natural: establecer dualidades para favorecer la exogamia. Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 193-195. Lévi-Strauss en su obra *Le totémisme aujourd’hui* tiene presente esta tesis bergsoniana. Para un estudio comparado del totemismo en estos autores, puede consultarse Lafrance, G., *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétations*, Éd. De l’Université d’Ottawa, Ottawa, 1974.

<sup>46</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 110.

<sup>47</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 124.

<sup>48</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 127.

<sup>49</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 224.

Según Bergson, el verdadero místico se da pocas veces, pero ha existido a lo largo de la historia: en Grecia, (orfismo, pitagorismo, Platón y Plotino), en Oriente (India: bramanismo, budismo, jainismo) y en el cristianismo. Para Bergson la culminación del misticismo es una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida y que es Dios<sup>50</sup>. Por ello es acción, creación y amor. Sólo el misticismo cristiano ha sido capaz de llegar a la acción y no se ha quedado en la mera contemplación. Por ello es el misticismo más completo<sup>51</sup>.

Bergson considera que el misticismo es una religión dinámica porque al tomar contacto con Dios, a través de Él, ama a toda la humanidad y además trata de transformarla. Los místicos cristianos, a su vez, son imitadores y continuadores de Cristo, que es quien ha roto con la moral y la religión cerrada y ha señalado el núcleo del misticismo: Dios es amor y objeto de amor. Es más, como es amor ha creado seres creadores, “dignos de su amor”<sup>52</sup>. Esto que el místico es capaz de captar lo ofrece a la humanidad, que puede seguir su mismo camino y abrirse a una religión que no busca la cohesión social de un grupo determinado<sup>53</sup>.

Para Bergson, como se ve en el último capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la distinción abierto y cerrado no se refiere a dos morales y a dos religiones, sino a lo que hay de abierto y de cerrado en toda moral y en toda religión: “en efecto, lo cerrado y lo abierto designan menos una moral y una religión que dos maneras de distinguir entre las morales y las religiones”<sup>54</sup>. Por ello, el autor francés retoma, una vez definido el

---

<sup>50</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 233. En una entrevista con Sertillages, Bergson afirmó que el *élan vital* es una emanación libre de Dios.

<sup>51</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 240-246.

<sup>52</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 270. La idea de mística de Bergson está en deuda con Spinoza, pero la entiende de una forma que rompe con el holandés. Cfr. Goddard, J.-C., “Exceptions mystique et santé moyenne de l’esprit dans *Les deux sources de la morale et de la religion*”, en *Annales*, p. 215-229. Pero las dos obras de referencia en su estudio de los místicos son *The Varieties of religious experience* de William James y *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme* de Henri Delacroix. Respecto a los místicos, Bergson tenía una clara preferencia por Mme Guyon y Santa Teresa y consideraba que San Juan de la Cruz había intelectualizado demasiado sus intuiciones.

<sup>53</sup> Su concepción de la religiosidad mística está en las antípodas de la de Weber, pues para el alemán el origen de la religión es la razón práctica y para el francés el paso de la religión cerrada a la abierta reside en el impulso irracional. Cfr. Fritzi, G., “Société et morale sous l’angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande”, pp. 248-250. Pero añade que: “toutefois Bergson et Weber partaient d’une sensibilité commune qui caractérisait l’intérêt de leur époque pour la problématique sociale de la modernité et pour son développement historique”; p. 250.

<sup>54</sup> Fritzi, G., “Société et morale sous l’angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande”, p. 260. Esta misma opinión es mantenida por Francotte, S., *Bergson. Durée et morale*, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 200. Para algunos este último capítulo sería un añadido a la obra, pues el mismo Bergson dijo al respecto que: “mon dernier chapitre devait constituer un autre livre. Puis j’ai renoncé à l’écrire, et je me suis contenté de l’ajouter à mon livre sur *La Morale et la religion*”, en Chevalier, J., *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris, 1959, p. 159. Sin embargo, su unidad y coherencia con los anteriores es muy clara y, lejos de romper con los temas tratados, supone sin lugar a dudas las “remarques finales” de la obra. Para Soulez, la vuelta de Bergson sobre la política al final de la obra se explica porque quería estudiar las fuentes de la moral y de la religión, y una de ellas es el orden social como algo diferente, aunque parecido, al orden natural. Cfr. Soulez, P., *Bergson politique*, p. 267.

sentido de lo abierto y lo cerrado, la cuestión de la sociedad. Lo cerrado en moral es obligación, en religión fabulación y en política dominación.

Una sociedad cerrada es la que sólo se mira a sí misma y para mantenerse está siempre dispuesta a atacar o defenderse, es decir, tiene una actitud combativa<sup>55</sup>. Bergson no cree que tal tipo de sociedad sea suprimible, pues afirma que “tal es la sociedad humana cuando sale de las manos de la naturaleza. El hombre estaba hecho para ella, como la hormiga para el hormiguero”. Aunque añade que esta última comparación es sólo una analogía, porque el hombre es inteligente y libre, es válida, pues “si la naturaleza, precisamente porque nos ha hecho inteligentes, nos ha dejado libres de elegir hasta cierto punto nuestro tipo de organización social, nos ha impuesto el vivir en sociedad. Una fuerza de dirección constante, que es al alma lo que la gravedad es al cuerpo, asegura la cohesión del grupo inclinándolo en un mismo sentido las voluntades individuales. Tal es la obligación moral”<sup>56</sup>. Esta sociedad cerrada logra mantener su cohesión gracias a una religión que surge de la función fabuladora, que detiene el carácter disolvente de la sociedad. Sus rasgos más destacados son el repliegue sobre sí misma, la cohesión, la jerarquía, la autoridad absoluta del dirigente, la disciplina y el espíritu de guerra<sup>57</sup>. Descrita de este modo la política es vista como exclusión del otro<sup>58</sup>. La forma política que surge de la naturaleza conduce las sociedades al horror y a la guerra, pero ésta no es la única forma de sociedad. La apertura es posible y es natural, pues la sociabilidad, la apertura, lo es<sup>59</sup>.

En cambio, la sociedad abierta es la que se dirige a toda la humanidad y sólo surge gracias a personalidades excepcionales que aparecen de vez en cuando y que mueven por emulación, porque son un ejemplo o llamada. Se trata de cambios cualitativos y no cuantitativos, que tienen en común el deseo de abrir lo que está cerrado. Su rasgo más característico es que se plasma en una forma política que es la democracia<sup>60</sup>.

Lo verdaderamente importante de tales distinciones para Bergson es que se pueden aplicar prácticamente porque ponen de relieve que “hay una naturaleza fundamental y adquisiciones que, superponiéndose a la

---

<sup>55</sup> Por ello para Bergson la guerra es natural y normal. La paz, en cambio, interrumpe la guerra. Así, su teoría es un precedente de *L'homme et le sacré* de R. Caillois, de *La part maudite* de G. Bataille y de *La violence et le sacré* de R. Girard.

<sup>56</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 283.

<sup>57</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 302. Para el pensador francés el origen de la guerra es la propiedad y, como el hombre está predestinado por su estructura a la propiedad, la guerra es natural. Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 303-306. El modelo paradigmático de sociedad cerrada para Bergson es la *República* de Platón, pero en su entrevista con Chevalier dijo: “c'est Hitler qui a démontré la vérité des *Deux Sources*”; en Chevalier, J., *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris, 1959, p. 215 y 288.

<sup>58</sup> Cfr. Soulez, P., *Bergson politique*, p. 283.

<sup>59</sup> “Il serait tout à fait possible de situer Bergson par rapport à la tradition de la philosophie politique, et la manière dont il réconcilie Hobbes et Spinoza, *homo homini lupus*, et *homo monini deus*, montre qu'une telle entreprise ne se heurterait pas à des difficultés insurmontables. Sur un point, en particulier, il est clair que Bergson prend position en faveur de la thèse de la sociabilité naturelle contre la thèse de la sociabilité conventionnelle (issue d'un contrat)”; Soulez, P., *Bergson politique*, p. 282.

<sup>60</sup> Esta apertura al otro es vista como uno de los grandes logros de Bergson: “dans la morale de Bergson, nous assistons à la fondation d'une morale de la création, d'une morale altruiste qui conduit à l'intersubjectivité, d'une morale de l'auto-développement spirituel. Tel nous semble être son apport”; Francotte, S., *Bergson. Durée et morale*, p. 217.

naturaleza, la imitan sin confundirse con ella”<sup>61</sup>. Esas adquisiciones no se heredan, sino que se depositan en las instituciones y las costumbres y se transmiten por la educación. Por ello Bergson rechaza el evolucionismo y afirma que el sociólogo ha de tener muy en cuenta que el hombre en sus disposiciones naturales es el mismo, por lo que “esta naturaleza, la humanidad en su conjunto no sabría forzarla. Pero puede cambiarla. Y no la modificará (tournera) más que si conoce su configuración”<sup>62</sup>.

Lo que el sociólogo ha de tomar en consideración es que la naturaleza humana está predispuesta a un tipo de forma social y que esta naturaleza se conoce de diversos modos: mediante el estudio de los ‘primitivos’, pero sin olvidar que no son naturaleza; de los niños, recordando que en muchos casos sólo imitan y no son espontáneos; y gracias a la introspección, que permite encontrar lo primitivo o lo natural que hay en cada hombre bajo las capas que le ha superpuesto la cultura o civilización<sup>63</sup>.

Además, ha de entender que el hombre puede, por su libertad y creatividad, superar lo biológico visto como repetición y como ámbito cerrado. El progreso no es, por lo tanto, algo biológico o propio de la especie, ni está garantizado ni es universalizable. Como se ve, este último capítulo es una discusión con Comte sobre la teoría y la política del progreso humano<sup>64</sup>. Para Bergson la historia no muestra un progreso lineal de las sociedades primitivas cerradas a las civilizadas abiertas. Es más, es muy posible que se produzca una evolución “perversa” de la humanidad<sup>65</sup>, que ésta llegue a producir por medio de la técnica la posibilidad de destruirse a sí misma. La libertad humana es mucho más creativa que lo que supone el evolucionismo y el hombre, en su naturaleza, no se modifica, pero sí que es capaz de innovar y crear.

La cuestión de fondo y que preocupa al filósofo situado en un período de entre guerras es, por tanto, encontrar el modo adecuado de reprimir o modelar el instinto primitivo o natural de guerra propio del hombre; es decir, cómo lograr el paso de lo cerrado a lo abierto<sup>66</sup>. Para Bergson no existe un paso mecánico de un tipo a otro de sociedad, moral y religión, pero lo que encuentra como elemento esencial es la necesidad de volver a una vida más sencilla, que es lo que enseña el místico<sup>67</sup>. También considera que no se puede depositar toda esperanza en un individuo concreto<sup>68</sup>; hay

---

<sup>61</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 289.

<sup>62</sup> Bergson, H., *Les deux sources*, p. 291.

<sup>63</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 292-293.

<sup>64</sup> Cfr. Keck, F., “Bergson et l’anthropologie. Le problème de l’humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion*”, en *Annales bergsoniennes*, p. 210.

<sup>65</sup> Cfr. Bergson, H., “La signification de la guerre”, discurso pronunciado por el francés el 12 de diciembre de 1914.

<sup>66</sup> Bergson señala dos causas principales de la guerra: la superpoblación y la tendencia al lujo. Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 312-317.

<sup>67</sup> Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, pp. 319-324. El místico es el que rompe con la naturaleza como descenso, pero entronca con el *élan vital* como creador. Es el genio que crea y establece el grado de apertura de una sociedad. Por ello ejerce una influencia política importante, sin ser el gobernante, sino el “legislador” en el sentido de Rousseau. Cfr. Soulez, P., *Bergson politique*, p. 277.

<sup>68</sup> “Mais ne comptons pas trop sur l’apparition d’une grande âme privilégiée. Á défaut d’elle, d’autres influences pourraient détourner notre attention des hochets qui nous amusent et des mirages autour desquels nous nous battons”; Bergson, H., *Les deux sources*, p. 333.

que contar igualmente con el talento de invención propio de todo hombre, con la profundización en el conocimiento del espíritu humano; más concretamente con la humanidad, que es quien tiene su futuro en sus manos.