

“La comprensión del hombre como ser social en la filosofía de Bergson”

El nombre de Bergson se asocia de una manera natural al problema de la definición de la filosofía y de su método, y, más concretamente, a la indagación sobre el tiempo vivido a partir de los datos inmediatos de la conciencia, lo que le llevó a establecer su idea central sobre la realidad: un evolucionismo espiritualista que explica todo lo que existe desde un *élan vital* que ha dado origen a diversas líneas. Sin embargo, sus reflexiones sobre la sociedad, la moral y la religión han sido vistas como algo secundario en su obra.

Si bien es cierto que sólo dedicó un escrito a estas cuestiones, no lo es que para él fueran temas de menor importancia¹. Para el francés el ser humano es la culminación de una de las líneas de evolución y se trata de un ser dotado de inteligencia, de intuición, así como de sociabilidad, moralidad, y religiosidad. El hombre no es sólo un ser capaz de hacer ciencia y filosofía, también es un ser social que vive con otros y eso requiere por parte del filósofo una dilucidación. Esta reflexión es especialmente necesaria en momentos en los que la posibilidad de la convivencia se ha quebrado y ha dado origen a conflictos bélicos.

Las dos fuentes de la moral y la religión fue escrita precisamente teniendo como trasfondo la experiencia de la Primera Guerra Mundial y la aguda percepción del inicio anunciado e inminente de la Segunda, por lo que la cuestión que le preocupaba a Bergson es la violencia o el conflicto, del que hay que buscar su raíz.

Con el objeto de ajustar la exposición al espacio y tiempo limitado de una comunicación, dejaré de lado una presentación detallada de la enorme variedad de matices que Bergson señala y sugiere con su habitual maestría y su cuidadísimo estilo literario, y me centraré únicamente en la que, para mí, es su tesis esencial: hay dos fuentes de la socialidad, la moral y la religiosidad, que provienen de un mismo origen –el *élan vital*– y se desarrollan de dos formas diferentes. Una da lugar a una sociedad cerrada que crece en torno a la unidad del grupo, a la dominación y la guerra en el plano político, a una moral basada en la obligación y a una religión que se nutre de la fabulación y tiene un papel clave para garantizar

¹ Basta recordar toda la labor diplomática del francés en favor de la paz tras la Primera Guerra Mundial. Es además posible trazar el largo itinerario que le llevó de su obra *L'évolution créatrice*

la cohesión social. En cambio, la otra fuente da lugar a una sociedad abierta a la humanidad, a una política democrática y pacífica, a una moral de la emoción y a una religión dinámica que se concreta en el misticismo.

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”². 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”³.

El pensador francés entiende la vida social como un conjunto 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 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 presión], y la fórmula ‘es el deber’ triunfa sobre las dudas que podríamos tener ante un deber aislado”⁴.

a *Les deux sources de la morale et de la religion*. Cfr. Gouhier, H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris, pp. 87-99.

² Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1992, p. 1.

³ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 2

⁴ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 3.

Así pues, la sociedad 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 tipo, pues el orden de las leyes naturales es necesario e ineluctable⁵, 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.

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. El siguiente aspecto en el que incide Bergson es que la obligación 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, pero sí un elemento constitutivo del mismo. De este modo “la obligación, que nos representamos como un lazo entre los hombres, une de entrada a cada uno de nosotros a sí mismo”⁶. Es decir, para Bergson la solidaridad social nace de un yo que es social y no meramente individual, de un yo que ha de lograr la armonía entre su “yo social” y su “yo no social”. 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 mismo⁷.

Que el carácter social del hombre, lo que se presenta de diferente forma en cada ser humano, no es algo superpuesto 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

⁵ “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.

⁶ 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.

⁷ Cfr. Soulez, P., *Bergson politique*, PUF, Paris, 1989, pp. 267-268.

vano representarse a un individuo separado de toda vida social”⁸. Por lo que cultivar el yo social es el sentido clave y esencial de la obligación que el hombre tiene respecto a la sociedad⁹.

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”¹⁰. 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. 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”¹¹.

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’”¹². 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 saber¹³.

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

⁸ 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 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.

⁹ Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 8.

¹⁰ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 11.

¹¹ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 12.

¹² Bergson, H., *Les deux sources*, p. 20.

¹³ 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.

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 tipo, es un salto, pues su diferencia “es de naturaleza y no simplemente de grado”¹⁴. 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. 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”¹⁵. 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 supraintelectual¹⁶ 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”¹⁷. 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, y no la razón o inteligencia, el que logra llegar al amor a la humanidad. Pero como este sentimiento nace de la naturaleza humana, 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

¹⁴ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 28.

¹⁵ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 30.

¹⁶ Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 41.

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”¹⁸.

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 ellas¹⁹. 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”²⁰. A pesar de eso, Bergson entiende que el contacto con lo original logrado gracias a la apertura de la moral de la emoción, es más bien una ruptura relativa con la naturaleza, vista en este caso como necesidad y regularidad, que un retorno a ella. Esto quiere decir que la obligación es un dato primero, algo dado, que está ahí y que ha de ser descrito, pero no deducido. Por ello el filósofo ha de describir un estado de hecho, que supone haber encontrado un origen. En cambio, la moral de aspiración aparece como un

¹⁷ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 50.

¹⁸ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 56.

¹⁹ “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. I. Bergson dans le siècle*, PUF, Paris, 2004, p. 144.

²⁰ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 103.

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 limitaciones²¹.

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.

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. 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-Bruhl sobre las denominadas “sociedades primitivas”, a quien critica por realizar una unificación ilegítima de la mentalidad de los primitivos y principalmente porque Bergson rechazó la 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.

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-Bruhl, 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

²¹ “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.

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 no hay dos tipos de hombres.

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”²².

En su estudio de la religión concluye 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 religión puede ser definida como “una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia”²³.

Además de esta religión estática, natural e infraintelectual, 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 vital²⁴. Este tipo de religión capaz de transportar el alma a otro nivel es el misticismo. Para el pensador francés la culminación del misticismo es una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida y que es Dios²⁵. Por ello es acción, creación y amor.

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. Esto que el místico es capaz de captar lo ofrece a la humanidad,

²² Bergson, H., *Les deux sources*, p. 110.

²³ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 127.

²⁴ Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 224.

que puede seguir su mismo camino y abrirse a una religión que no busca la cohesión social de un grupo determinado.

A modo de conclusión se puede decir que 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. 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, sigue siendo 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”²⁶.

Esta sociedad cerrada logra mantener su cohesión gracias a una religión que surge de la función fabuladora, que detiene el carácter disolvente de la inteligencia. Los rasgos más destacados de esta sociedad son el repliegue sobre sí misma, la cohesión, la jerarquía, la autoridad absoluta del dirigente, la disciplina y el espíritu de guerra²⁷. La forma política que surge de la naturaleza conduce las sociedades al horror y a la guerra, pero ésa no es la única forma de sociedad. La apertura es posible y es natural, pues la sociabilidad, la apertura, lo es²⁸.

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

²⁵ Cfr. Bergson, H., *Les deux sources*, p. 233.

²⁶ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 283.

²⁷ 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.

²⁸ “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 homini 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.

cerrado. Su rasgo más característico es que se plasma en una forma política que es la democracia.

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 naturaleza, la imitan sin confundirse con ella”²⁹. 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”³⁰.

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. 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 humanidad³¹, 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. Para Bergson no existe un paso mecánico de un tipo a otro de sociedad, moral y religión, sino que tal opción siempre está en las manos de la libertad de un ser que se ha de ‘reinventar’ a sí mismo y, al hacerlo, nunca debería perder de vista que es un ser social que vive con otros.

jurabayen@unav.es

Julia Urabayen

Universidad de Navarra

²⁹ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 289.

³⁰ Bergson, H., *Les deux sources*, p. 291.

³¹ Cfr. Bergson, H., “La signification de la guerre”, discurso pronunciado por el francés el 12 de diciembre de 1914.