

## CIENCIA Y RELIGIÓN COMO ASPECTOS DE LO HUMANO: ALGUNOS APORTES DE HENRI BERGSON

— Guillermo Barber Soler\*

### ABSTRACT:

“La filosofía de Henri Bergson, basada en la primacía de la experiencia, sostiene que la religión es propia del hombre como ser vivo e inteligente, como culmen de la progresiva y continua creación de la evolución; pero, del mismo modo, le es también propia la ciencia. Entonces, ¿en qué modo y con qué utilidad cada una de estas disciplinas le es igualmente propia? ¿A qué tendencias naturales del hombre responden estas facultades tan disímiles? Nuestro artículo buscará aclarar ese interrogante, basándose principalmente en las nociones bergsonianas de *élan vital*, materia, religión estática y religión dinámica.”

Palabras clave: Inteligencia. Religión Estática. Religión Dinámica. Evolución. Impulso vital.

### DE LA CIENCIA A LA RELIGIÓN EN BERGSON: UN CAMINO DE VIDA.

Lo más característico de la filosofía bergsoniana, además de la centralidad que en ella toma la dimensión *temporal*, es la actitud metodológica con la que aborda cada problema planteado: Por un lado, una rigurosidad en la consideración de los datos de la experiencia, aportados tanto por el conocimiento científico como por el

rudimentario sentido común; y, por otro lado, una profunda sensibilidad intuitiva a la hora de interpretar filosóficamente dichos datos. Eso, sumado a un desapego por los pre-juicios y teorías ya elaboradas, y la original consideración del movimiento *en tanto* movimiento, constituyen el núcleo metodológico de todo su pensamiento.

---

\* UCA – UBA – CONICET.

Dicha metodología, que pretende ser una “*metafísica positiva*”,<sup>1</sup> es la propia de la filosofía, que debe estar en constante diálogo con las otras áreas del saber y de la vida en general, pues son ellas las que le brindarán la fuerza de la experiencia que le evitará convertirse en un mero juego intelectual.

Al comienzo de sus estudios, esta búsqueda de rigurosidad lo llevó a enarbolar las banderas del cientificismo propio del siglo XIX francés. En una entrevista, declara que “*fue de la idolatría de la ciencia que partí en mi itinerario intelectual: como si existiera una ciencia única y no ciencias bien diversas*”.<sup>2</sup> La filosofía de Spencer será en ese momento su principal fuente.<sup>3</sup> Sin embargo, es la misma exigencia de rigor epistémico la que lo lleva a desertar del cientificismo: Al ver los límites que dicha corriente le imponía al conocimiento en general,<sup>4</sup> y tomando conciencia de que el

método científico era válido para determinadas cuestiones y no para otras, se verá “*progresivamente liberado de las ataduras del positivismo determinista*.”<sup>5</sup>

Este cambio, marcado por la exigencia de precisión y fundamentación en el conocimiento, pero también por la necesidad de distinguir métodos y objetos claros tanto para la ciencia como para la filosofía, dará inicio a su propio camino filosófico, que va desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* hasta *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Esta última gran obra<sup>6</sup>, que investiga la religión y su objeto -Dios-, está inspirada por el propio camino de vida de Bergson, que para entonces ya se había ido convirtiendo progresivamente al catolicismo. Quien comenzó como un joven positivista se había abierto a la religión concreta y real, y desde ahí

1 Cfr. la conferencia “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive” de 1901, en Henri Bergson, *Écrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011), 231 y ss. Cfr. también Michel Barlow, *El pensamiento de Bergson* (México: Fondo de Cultura Económica), 87-94, y Georges Levesque, *Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios* (Barcelona: Herder, 1975), 12.

2 Henri Bergson, “Entretien avec le chanoine Étienne Magnin” de 1933, en *Écrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011), 663. La traducción es nuestra.

3 Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente* (Buenos Aires: Cactus, 2013), 15-17.

4 Esta suerte de despertar ocurre, como lo testimonia el mismo Bergson, justamente en torno a la idea de tiempo. Cfr. *El pensamiento y lo moviente*, 16.

5 Henri Bergson, “Entretien avec le chanoine Étienne Magnin” de 1933, en *Écrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011), 663. La traducción es nuestra.

6 *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) es considerada, en general, la última obra de Bergson. Si bien luego publicó en 1934 *La pensée et le mouvant*, ésta no es más que una colección de artículos publicados anteriormente en distintos medios, a los que anteceden dos introducciones, las cuales también fueron escritas tiempo antes de la publicación de *Les deux sources*.

ahora se podía permitir un estudio fundamentado y abarcativo de la cuestión.<sup>7</sup>

Otro aspecto de suma relevancia para comprender el desarrollo de la filosofía bergsoniana, es el *evolucionismo* que recorre toda su obra. Presentido en su primera obra a través del problema del tiempo y la libertad, y consumado en su famosa obra *L'évolution créatrice*, el evolucionismo marcará para él toda una perspectiva de interpretación de la realidad, según la cual la vida está en constante movimiento y desarrollo, avanzando, movida por un *impulso vital* y utilizando para su provecho la materia, desde lo simple hacia lo complejo, desde lo menos hacia lo más. Este evolucionismo particular, imbuido de la noción de *creatividad*,<sup>8</sup> distinto al de Darwin, La-

marck o incluso Spencer, será una singular clave de interpretación para el problema que nos atañe en esta ocasión.

La búsqueda de *precisión*, la exigencia de sostener sus reflexiones filosóficas en la *experiencia*, y la *perspectiva evolucionista* serán en gran parte el sostén metodológico de cada obra bergsoniana, que nos ayudarán a comprender el problema de la ciencia, la religión y su relación con la naturaleza humana. Es esta naturaleza (entendida como naturaleza dinámica y creativa) la que nos permitirá integrar ciencia y religión desde una perspectiva antropológica, poniendo de manifiesto cómo cada una expresa un elemento particular y esencial de la humanidad.

### EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

El tema de la ciencia recorre la obra bergsoniana en su integridad. Como defensor de una metafísica que ha de apoyarse en los datos que provee la experiencia, y no

constituirse a partir de conceptos definidos a priori, entendió que los aportes de la ciencia eran esenciales; pero, como filósofo, vio también que la ciencia no tenía la últi-

7 Para un estudio de la transformación religiosa de Bergson, recomendamos a Michel Barlow, *op. cit.*, caps. XXI y XXII, y George Oesterreicher, *Walls are crumbling: Seven jewish philosophers discover Christ*, (Londres: Hollis and Carter, 1953), cap. I. Sin embargo, debemos aclarar también que Bergson insistía en disociar sus investigaciones filosóficas de su propio itinerario personal. Como lo resalta Barlow (p. 116): "Les deux sources es un libro de filosofía, que no admite otro criterio de verdad sino la experiencia y el razonamiento". De hecho, es de destacar que autores como Émile Rideau valoren la obra bergsoniana pero resaltando siempre que, al ser filosófica y no religiosa, natural y no sobre-natural, se queda incompleta en su valoración de la religión (y particularmente de la religión cristiana). Cfr. Émile Rideau, *Le Dieu de Bergson* (Paris: Félix Alcan, 1932), 124 y ss.

8 Son múltiples las posibilidades de relación del evolucionismo bergsoniano con el teilhardiano. Se basan sobre todo en el hecho de que *L'évolution créatrice* de Bergson fue uno de los libros que inspiraron a Teilhard en sus años de estudio y lo volcaron hacia el evolucionismo por así decirlo espiritualista. Para un mejor análisis de la cuestión, recomendamos el libro de M. Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin* (Paris: Le Seuil, 1963). Sin embargo, tampoco se puede decir que son coincidentes, pues mientras el esquema de Teilhard está signado por la *convergencia*, el de Bergson (al menos en el libro mencionado) lo está por la *divergencia*. Pero claramente son mucho más numerosos los puntos de contacto: el obrar continuo de Dios en la evolución, el sentido perceptivo de la misma, la centralidad del espíritu humano en la misma, etc.

ma palabra.<sup>9</sup> Estas dos motivaciones hacen presente el tema epistemológico en todas sus obras, en cada una a su manera. Sin embargo, no desarrollaremos este en su progresión, sino que intentaremos sentar los elementos principales que constituyen el conocimiento científico para Bergson.

En sus primeros cursos en Clermont-Ferrand (1887-1888), Bergson trata el tema en un estilo quizá demasiado escolar y clásico, pero deja claros ya algunos puntos que nos pueden resultar interesantes. En primer lugar, el propósito de la ciencia, que es, para él,

“relacionar hechos o fenómenos, más generalmente objetos, que a primera vista parecen diferenciarse unos de otros, y simplificar así el conocimiento que de ellos tenemos, al reducir a un pequeño número de fórmulas la inmensa multiplicidad de los conocimientos adquiridos.”<sup>10</sup>

Es decir, la ciencia tiende a la universalización del conocimiento. ¿Para qué universaliza la ciencia? La respuesta de Bergson es doble: En una primera instancia, la utilidad es práctica: antes de filosofar, hace falta vivir, y el conocimiento universal facilita la supervivencia.<sup>11</sup> En esta misma

línea, la ciencia, además de universalizar, estabiliza; es decir, considera lo dinámico, lo móvil, como estable, inmóvil. Como afirma en *La pensée et le mouvant*,

“[del tiempo] la ciencia no puede dar cuenta: aun cuando refiera al tiempo que se despliega o se desplegará, lo trata como si estuviera desplegado. Es por otra parte completamente normal. Su rol es prever. La ciencia extrae y retiene del mundo material lo que es susceptible de repetirse y de calcularse, por consiguiente, lo que no dura.”<sup>12</sup>

Por eso el conocimiento científico, que trabaja principalmente con categorías espaciales, encuentra grandes dificultades al querer encarar el estudio de realidades principalmente temporales (como el *impulso vital*, la conciencia o la libertad) con los mismos métodos analíticos con los que estudia las realidades espaciales. Ya en su primera obra declaraba que “la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo -del tiempo, la duración, y del movimiento, la movilidad-”.<sup>13</sup> Es decir, en pocas palabras, que la ciencia universaliza lo individual y estabiliza lo moviente. Esta doble actividad es la que facilita la acción humana, ya que

9 Cfr., por ejemplo, *Mélanges* (Paris: PUF, 1972), 1041, donde explica cómo cada libro le llevó varios años de previa investigación científica.

10 Henri Bergson: *Lecciones de Estética y Metafísica* (Madrid: Siruela, 2012), 14.

11 Cfr. Henri Bergson: *El pensamiento y lo moviente*, 155.

12 *Ibidem*, 17.

13 Henri Bergson: *Obras escogidas* (Madrid: Aguilar, 1963), 124.

acaba estructurando al mundo para preverlo, comunicarlo y actuar sobre él.<sup>14</sup> La acción humana, para ser más efectiva, estructura al mundo según leyes estables, según realidades universales y homogéneas; necesita ver en el mundo la repetición más que la originalidad, y lo común más que lo singularísimo. La universalización y la estabilización propias del conocimiento científico provienen de la tendencia del hombre a facilitar su entorno en vistas a la acción y a la comunicación social. En cierto sentido es un perfeccionamiento o profundización del primigenio sentido común. Es, en definitiva, una función adaptativa.

Sin embargo, existe para Bergson también otra tendencia al conocimiento que se basa en la mera contemplación, en el placer de saber por saber. Esta tendencia, ya despegada de la supervivencia, como por un exceso de energía,<sup>15</sup> es la propia de la filosofía, y es también la que va a poder volver sobre la primera a señalarle los errores de precisión en los que incurre por su propia tendencia de universalización y estabilización. Para alcanzar esta tendencia, el ser humano tiene que estar ya en cierto modo separado de su materialidad y animalidad, y vuelto reflexivamente sobre ella. Es, en este sentido, una sobre-adaptación, una novedad respecto a la anterior tendencia.

Así la ciencia, en cuanto se ocupe de rea-

lidades eminentemente materiales, repetitivas, estáticas, etc., estará en el terreno que le es propio y obrando a toda su potencia; pero en cuanto se ocupe de realidades dinámicas, espirituales, capaces de trascender la mera materialidad, trabajará sin ningún tipo de recurso, adaptará mal el objeto a su método limitado, e incurrirá en las grandes contradicciones en las que históricamente se ha caído. Será entonces una filosofía intuitiva, capaz de entrar en relación simpática con el ser *moviente* de la realidad, la que deba encargarse de esos conocimientos. Como dice en *La pensée et le mouvant*: “Tenemos así, de una parte, la ciencia y el arte mecánico, que dependen de la inteligencia pura; del otro, la metafísica, que apela a la intuición. (...) Pero, intuitivo o intelectual, el conocimiento estará marcado con el sello de la precisión.”<sup>16</sup>

La facilidad de la ciencia para habérselas con lo material, además, proviene de su propio origen. “Si la inteligencia está hecha para utilizar la materia, es sobre la estructura de la materia, sin duda, que se ha modelado la de la inteligencia,” y es por eso que “... entre la inteligencia y la materia hay efectivamente simetría, concordancia, correspondencia”.<sup>17</sup> La perspectiva evolucionista de Bergson nos muestra a la inteligencia como fruto necesario de la adaptación del hombre a la materia, como

14 Cfr. *El pensamiento y lo moviente*, 154 y ss.

15 Cfr. Levesque, *op. cit.*, 97.

16 Henri Bergson: *El pensamiento y lo moviente*, 93. Cabe aclarar que, si bien la metafísica *apela* a la intuición, no se reduce a ella, ya que, como dijimos antes, requiere de la experiencia (también científica) y la reflexión sobre lo intuido.

17 *Ibidem*, 44.

recurso que pone a ésta al servicio de la acción humana; pero que, por eso mismo, no está orientada en su origen al conocimiento de la realidad *en sí*. Ésa es la razón por la cual la materia, entendida como repetición continua, es cómodo y provechoso objeto

de la ciencia que, sin embargo, una vez sacada del paradigma de la repetición, tiende a perderse y sólo puede seguir aplicando los mismos modelos que le sirvieron con su objeto propio.

### LA RELIGIÓN ESTÁTICA

La cuestión de la religión es, junto con la moral, la última que desarrolla sistemáticamente Bergson, en su obra ya mencionada *Les deux sources de la morale et de la religion*. Guiado por el mismo método, el filósofo se propone en esta obra servirse de la experiencia para alumbrarla mediante la intuición y la reflexión. Nuevamente la distinción entre los aspectos espaciales y lo temporales, materiales y vitales, adaptativos y lo creativos de la vida, estarán presentes en su recorrido. En cuanto a la religión, siguiendo este dualismo interpretativo, Bergson desarrollará por un lado el sentido, el origen y la función de lo que él llama “religión estática”, y, por el otro, lo referido a la “religión dinámica”. Si bien a ambas corresponde, por tradición, el nombre “religión”, no sólo parten de tendencias diversas del hombre, sino que además traen como consecuencia efectos diferentes para la sociedad humana en su conjunto. Para caracterizar cómo cada una se basa en un aspecto antropológico diverso, desarrollaremos brevemente el origen evolutivo-vital de cada una, la potencia humana en la que se basa, y el efecto social que produce.

En primer lugar, la religión estática surge como compensación de los efectos negativos de la inteligencia en el ser humano. Como concluye Levesque en su libro *Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios: “Hay problema de Dios porque hay problema de la vida y de la muerte del hombre, en cuanto el hombre es un ser a la vez vivo e inteligente.”*<sup>18</sup> Esta doble condición de estar vivo y a la vez *pensar*, lleva al hombre al peligroso ejercicio de pensarse a sí mismo, de analizarse con la misma inteligencia con la que analiza el mundo circundante. La inteligencia, como potencia de *separación*, de *toma de distancia*, desvincula al hombre tanto de su especie (al tomar conciencia de su ser individual) como de su propio impulso vital (al tomar conciencia de su ser mortal) y de su trabajo (al tomar conciencia de su impotencia frente a la serie de ingobernables variables en el mundo).<sup>19</sup> Frente a este triple efecto negativo de la inteligencia, debe desarrollarse entonces una potencia de contrapeso, que equilibre la balanza nuevamente en favor del impulso vital. Es la que Bergson denominará “función fabuladora”, que es “una

18 Levesque, *op. cit.*, 18.

19 Cfr. David Lapoujade: *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson* (Buenos Aires: Cactus, 2011), 74.

*facultad bien definida del espíritu, aquella de crear personajes de los cuales nos contamos a nosotros mismos la historia*<sup>20</sup>. Esos personajes, verdaderas “presencias eficaces”, son imágenes que tienen, para la vida del individuo, más fuerza aún que las percepciones de la realidad. Frente a la experiencia de la muerte y la reflexión de su propio fin, los hombres pondrán la imagen de la inmortalidad; frente a la tendencia al individualismo, pondrán la suprema ley divina; y frente a la impotencia respecto al mundo, el poder supremo de aquellos a quienes llegado el caso pueden recurrir y buscar su favor. De estas imágenes el hombre sacará la fuerza necesaria para contrarrestar el poder depresivo de las representaciones de la inteligencia. Él, que se había concebido insignificante, se ve ahora como

un ser que al menos *interesa* a aquellas divinidades. Como sintetiza David Lapoujade: “*La fabulación nos pone en el centro del mundo en la medida en que el conjunto de las fuerzas de la naturaleza se organiza para nosotros. El antropomorfismo religioso es un antropocentrismo.*”<sup>21</sup> Esta reorganización significativa de la realidad humaniza el mundo, lo vuelve más habitable, recupera para el hombre como ser vivo la cohesión social, el impulso vital y la capacidad de trabajo que había perdido por el distanciamiento abstractivo de la inteligencia. “*La confianza transforma un mundo indiferente en un verdadero medio, un Umwelt.*”<sup>22</sup>

### LA RELIGIÓN DINÁMICA

Sin embargo, la existencia de la religión estática, de la función fabuladora y de su finalidad compensatoria de la inteligencia, no llegan a explicar el fenómeno religioso en su totalidad. Queda pendiente la cuestión de Dios (en singular), anunciada brevemente en *L'évolution créatrice*,<sup>23</sup> y su relación con la experiencia religiosa

individual como experiencia de contacto con el principio trascendente del Universo. A este respecto, Bergson insiste en su misma metodología *positiva*: si se ha de demostrar la existencia de Dios, ha de ser mediante una experiencia, y no mediante argumentos elaborados sobre conceptos definidos a priori.<sup>24</sup> Sin embargo, la no-

20 Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: PUF, 2013), 206. Las traducciones de los fragmentos citados son nuestras.

21 David Lapoujade, *op. cit.*, 78.

22 *Ibidem*, 79.

23 En *L'évolution créatrice* Bergson define a Dios como “una continuidad de brote/emanación (jaillissement). Dios, así definido, no tiene nada de “ya hecho”; es vida incesante, acción, libertad.” Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: PUF, 2009), 249. Las traducciones de los fragmentos citados son nuestras.

24 Cfr. Henri Bergson, *Les deux sources*, 250 y ss.

ción de *experiencia*, como en toda la obra bergsoniana, no se basa meramente en la experiencia sensible, calculable o reproducible mediante experimentos, propia del positivismo cientificista. Para él, la experiencia por excelencia de la religiosidad, se da en los “místicos”. La *mística*, de la cual podrían encontrarse una variedad de grados, será a su nivel completo, para Bergson, “la participación de un individuo en la acción divina: contacto con ella y esfuerzo por prolongarla, rebasamiento parcial de la humanidad y esfuerzo intensivo para transformarla.”<sup>25</sup> Zaragüeta resume con claridad el primer postulado metodológico de Bergson a este respecto: Se debe al menos “considerar como verosímil la existencia de una experiencia privilegiada por la cual entrara el hombre en comunicación con un principio trascendente.”<sup>26</sup> En un esquema evolutivo, no sólo es entendible, sino esperable, que sea un número reducido de individuos los que posean el *privilegio* de dar el salto, al cual luego podrán acercarse a los demás.

En esta cuestión, identificamos diversos ejes de la reflexión bergsoniana confluyendo en un mismo punto. En primer lugar, está la profunda intuición del *élan vital* que atraviesa todo el universo, que está patente en los seres vivos y que llega

a su máxima expresión en el hombre como ser (auto)consciente y libre. En segundo lugar, está la primacía epistémica de la intuición como forma de conocimiento de las realidades temporales y vitales. Y, en tercer lugar, está la reflexión propiamente religiosa respecto al valor de la mística y su efecto social y evolutivo. Las tres líneas, en definitiva, no dependen más que de la confianza de Bergson en la capacidad creativa y novedosa de la realidad.<sup>27</sup> ¿Qué es entonces, a partir de estas tres líneas, la experiencia mística? No es otra cosa que “una toma de contacto, y por consecuencia una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida.”<sup>28</sup> Es decir, una suerte de intuición de esa fuerza que atraviesa todos los seres, entendiendo a la intuición como la coincidencia entre dos temporalidades, y entendiendo a esa fuerza como “de Dios, si no es Dios mismo”.<sup>29</sup> En definitiva, la experiencia mística es la unión entre la fuerza creativa del impulso vital presente en el hombre, con el origen último y constante de ese mismo impulso vital. Si la gran enseñanza de los místicos (ya condicionada por el lenguaje) es que “Dios es amor, y es objeto de amor”, y que “El amor divino no es alguna cosa de Dios: es Dios mismo”, entonces es mediante la capacidad creativa y libre del amor como el hombre mejor puede conectarse con ese

25 *Ibidem*, 233.

26 Juan Zaragüeta, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson* (Madrid: Espasa Calpe, 1941), 201.

27 Cfr., por ejemplo, el inicio de la conferencia “Lo posible y lo real”, en *El pensamiento y lo moviente*, 105.

28 Henri Bergson, *Les deux sources*, 233.

29 *Idem*.



Dios-Amor.<sup>30</sup> La fuerza que impulsa la evolución se convierte ahora, para Bergson, nada más y nada menos que en amor. A partir de esa intuición, *“el gran místico será una individualidad que franqueará los límites asignados a la especie por su materialidad, que continuará y prolongará así la acción divina,”*<sup>31</sup> acción que es principalmente amorosa y transformadora. Superando de esta manera a la humanidad, convertido en *“una especie de superhombre, pero un superhombre sin orgullo, porque su grandeza viene de más lejos que de él mismo”*<sup>32</sup>, el místico tendrá la misión, como lo sintetiza Émile Rideau, de *“iniciar (éveiller) en la tierra, o despertar (réveiller), difundir y mantener viva, por la influencia, intermitente y continua a la vez, de su resplandor (rayonnement), esta vida de caridad que dormita en toda alma.”*<sup>33</sup>

Sin embargo, *“el dinamismo religioso necesita de la religión estática para expresarse y difundirse”*<sup>34</sup>: deberá adoptar fórmulas, imágenes, mitologías, normas sociales, etc. En pocas palabras, se cristalizará, a fin de poder ser asumida con mayor facilidad por quienes no participan directa-

mente de la experiencia mística, así como la intuición necesita expresarse en conceptos y la vida necesita utilizar la materia inerte. El diálogo entre una y otra será en general de ida y vuelta, pues es usualmente en un contexto religioso particular, y en armonía con su mitología y sus normas morales, como surgen los místicos, que a su vez renuevan, con el impulso amoroso y creativo de su experiencia, el propio contexto en el que surgieron. Ambos aspectos serán necesarios para comprender en profundidad y precisión el fenómeno religioso, como lo resume Rideau:

*“La teodicea bergsoniana será entonces el ensamble sintético e indisoluble de una mística y de su expresión dialéctica. La mística es primera y en sí inefable: nada reemplaza la experiencia de Dios, oscura que ella sea, o, al menos, el deseo de Dios. Pero así también es necesaria la búsqueda inmediata de una exteriorización social de este Hecho interior en fórmulas y conceptos, a fin de darle consistencia y distinción.”*<sup>35</sup>

30 Ibídem, 207. En este sentido, destacamos que esta unión va más allá de la “intuición”, entendida en un sentido intelectual. Es, más que una intuición, una verdadera *emoción*, que compromete al ser por entero; emoción creativa, a partir de la cual nos conectamos con Dios como *“la emoción pura que está en el origen de toda la creación”* (Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson* (Paris: PUF, 2013), 30. La traducción es nuestra). Ver también Levesque, *op. cit.*, 118: *“La emoción no es nada menos que la irrupción del principio creador en persona, en su simplicidad y en su indivisión originales. (...) La emoción es el rapto del individuo por la vida, (...) [es] la sobreabundancia absoluta misma.”*

31 Henri Bergson, *Les deux sources*, 233.

32 Michel Barlow, *op. cit.*, 121.

33 Émile Rideau, *op. cit.*, 73. Las traducciones de los fragmentos citados son nuestras.

34 Henri Bergson, *Les deux sources*, 190.

35 Émile Rideau, *op. cit.*, 58.

## EL DOBLE MOVIMIENTO DEL HOMBRE

Esta doble tendencia hacia la adaptación o superación, presente en la dicotomía ciencia-religión, y más todavía en la dicotomía religión estática-religión dinámica, es en el fondo la misma que está presente en todos los seres vivos. Sobre estas cuestiones, Levesque reconoce que en Bergson *“todo halla su razón en el doble movimiento de la vida,”*<sup>36</sup> es decir, en el impulso que mueve a la vida en su constante desarrollo, y en la cristalización en formas estables que ese desarrollo alcanza en su materialización. Esta es, en definitiva, la *“ley del ser”*<sup>37</sup>, que marca el núcleo de toda la filosofía bergsoniana. Como lo señala Rideau: *“En todo orden de cosas, el espíritu debe encarnarse para conquistarse; la vida es evolución creadora, es decir renunciamiento a la unidad del devenir puro para la organización de la multiplicidad material en la duración.”*<sup>38</sup>

La unidad del devenir, de la fuerza, permitirán al hombre, como a los demás seres vivos, reunir en torno a este impulso a las sustancias de la materia; desarrollar órganos en torno a funciones necesarias; alcanzar nuevas habilidades y demás. Y esta conquista sobre la materia, permitirá luego al impulso seguir su camino, superarse. Es la adaptación primera la que permite al ser vivo dominar su entorno para generar

el exceso de energía suficiente para la creación propia del impulso evolutivo.

El hombre, sin embargo, presenta una particularidad en relación a lo anterior. Como lo señala Jacques Chevalier: *“Este doble movimiento de descenso y de subida es visible en nuestro ser, y es él el que nos rinde cuenta a nosotros mismos del misterio de nuestro origen, de nuestro ser, de nuestro destino.”*<sup>39</sup> El hombre, por ser inteligente, por haber adquirido la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, es consciente de su propia temporalidad, y puede ver en su propio ser esta doble tendencia, de la cual ahora él mismo será responsable. Consciente de los límites y peligros de su propia inteligencia, puede remontar la pendiente de su generación para reconectarse con el principio vital que le dio origen. Des-vinculado de la especie y de la corriente de la vida por la función espacializante, divisora, estabilizante y universalizante de la inteligencia, tiene sin embargo también el poder de romper, con sus mismas facultades creativas, con ese vacío de significado vital y recuperar la conexión íntima consigo mismo y con el resto de los seres.

Quisiéramos dejar en claro, sin embargo, que no se trata aquí de un impulso “bueno” contra un impulso “malo”, sino que

36 Georges Levesque, *op. cit.*, 61.

37 Émile Rideau, *op. cit.*, 46.

38 *Ibidem*, 128.

39 Jacques Chevalier: *Bergson* (Paris: Plon, 1948), 273.

se trata simplemente de dos tendencias naturales que buscan el desarrollo de la especie humana como especie viva, y que sin embargo no forman parte más que de un solo impulso, que es el de impulso de la vida. Esta fuerza necesitará asegurarse al máximo la supervivencia, a través de la doble adaptación creativa de sí misma al entorno y del entorno a sí misma. Como lo afirma Bergson en *L'évolution créatrice*, "La conciencia es esencialmente libre; ella es la libertad misma: pero no puede atravesar la materia sin posarse sobre ella, sin adaptarse a ella: esta adaptación es eso que llamamos la intelectualidad..."<sup>40</sup> Por eso mismo la inteligencia, como fruto de esta adaptación, es, por una parte, la gran herramienta capaz de asegurar la supervivencia y el exceso suficiente de energía para dar el salto evolutivo, pero, al mismo tiempo, es incompleta respecto a las posibi-

lidades de dicho salto. Ella no puede asegurar por sí sola la auto-superación de la especie humana. Es mediante el *espíritu*, por otro lado, que el hombre podrá trascenderse a sí mismo, pues el espíritu es, como lo caracteriza Bergson, "una fuerza que puede sacar de sí misma más que lo que ella contiene, devolver más que lo que ha recibido, dar más que lo que tiene."<sup>41</sup> Es por esta capacidad no sólo que el hombre puede inventarse dioses para hacer más viable su existencia sobre la tierra (religión estática), sino unirse con el Dios-Amor que es el impulso vital que atraviesa toda su creación (religión dinámica). Dicha creatividad no sólo lo (re)conecta con la vida, le aporta significado personal y social, sino que le permite trascender los límites propios de la especie y abrir su futuro hacia un desarrollo aun mayor, de la mano del poder creativo del amor.

### APORTES AL DIÁLOGO CIENCIA-RELIGIÓN

Para concluir, entonces, quisiéramos enumerar algunas consideraciones finales que surgen a partir del análisis de la interpretación antropológica de la dicotomía ciencia-religión dese el pensamiento de Bergson, y que pueden ayudar a los problemas usuales en el diálogo entre ambas:

- En primer lugar, es necesario destacar la utilidad tanto de la ciencia como de la religión para la supervivencia de la especie humana. Ambas son propias de la

especie humana y responden a tendencias naturales, orientadas a una función específica.

- En segundo lugar, es necesario también distinguir que dicha utilidad no es la misma para cada una, sino que ambas responden a tendencias humanas divergentes: mientras la ciencia analiza y organiza el mundo para comprenderlo y facilitar la acción sobre él, la religión busca darle un significado vital y com-

40 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 293. Cfr. Jacques Chevalier, *op. cit.*, 277.

41 Henri Bergson, *L'énergie spirituelle* (Paris: PUF, 2009), 31.

pensar la des-vinculación que puede generar el exceso de inteligencia. Las nociones de *adaptación* y *superación* pueden resultar útiles para caracterizar este doble movimiento presente en todos los seres vivos.

- En tercer lugar, nos parece destacable la actitud bergsoniana frente a lo real, y su método filosófico *“rigurosamente calcado sobre la experiencia”*,<sup>42</sup> entendida ésta en un sentido integral que incluye a la experiencia religiosa como una experiencia privilegiada, que debería ser por lo menos verosímil. La religión, al menos como fenómeno social, es un hecho innegable; resta luego interpretar su función para la vida del hombre, su origen en las potencias del hombre y la posibilidad de la existencia de su objeto. Ése es el camino que se propone recorrer y cerrar Bergson con *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Esta coherencia respecto a la precisión positiva como punto de partida de la reflexión filosófica, la destaca sintéticamente Rideau, al afirmar: *“La actitud de lealtad en la investigación científica y de respeto por los datos experimentales que el autor había adoptado desde el comienzo, se trans-*

*forman en actitud de humildad frente a la verdad religiosa.”*<sup>43</sup>

- En cuarto lugar, destacamos el ejercicio de reflexionar filosóficamente sobre “Dios” pero sin por eso reducirlo al *dios de los filósofos*. Como afirma Levesque: *“El verdadero Dios no puede ser engendrado a priori por conceptos: un Dios demostrado sería prisionero del discurso que lo pone y de sus leyes discursivas.”*<sup>44</sup> La incorporación de la experiencia religiosa como tal es indispensable para este estudio, pues evita tanto los reduccionismos cientificistas como filosóficos. Bergson explica su actitud a sí mismo diciendo: *“Para mí, la razón no desemboca necesariamente en un racionalismo seco, rebelde a todo misticismo. Mi obra habrá sido, sin duda, integrar aquel en la filosofía, siempre dejando a la religión y a la fe sus misterios.”*<sup>45</sup>
- En quinto lugar, no podemos dejar de insistir en que es de gran importancia, para el problema ciencia-religión pero sobre todo para la vida misma, la comprensión de la especie humana como el culmen del impulso creativo de la evolución, que no es por eso un pun-

42 Carta de Bergson a Tonquédec, citada por Émile Rideau, *op. cit.*, 56.

43 Émile Rideau, *op. cit.*, 100.

44 Georges Levesque, *op. cit.*, 144.

45 Bergson, en entrevista con Magnin, en la revista *Vie catholique* del 7 de enero de 1933, citado por Jacques Chevalier, *op. cit.*, 317. Es interesante resaltar también la influencia que tuvo esta concepción bergsoniana en todo el ámbito cultural francés, pero sobre todo en el católico, que siempre le fue cercano incluso antes de su conversión. Personajes como el matrimonio Maritain, Étienne Gilson, Charles Péguy, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel y otros tantos (además de Teilhard de Chardin, ya mencionado), se vieron influidos por Bergson a través de sus cursos en el College de France o de sus propias obras. Una buena introducción al entorno filosófico y cultural de Bergson está en el libro de Michel Barlow ya citado.

to de llegada sino, por el contrario, una apertura creadora capaz de engendrar su propio futuro en íntima comunión con aquel principio que mueve a todo el Universo. Es la creatividad lo que identifica al hombre en su esencia, y es esa misma creatividad lo que le permite conectarse, intuitiva y emotivamente, a la fuerza con la cual ahora él podrá ser también un verdadero co-creador. Podríamos aplicar aquí lo que Bergson dice de los artistas en *La perception du changement*: “¿Cómo pedir a los ojos del cuerpo, o a los del espíritu, ver más de lo que ven? (...) Hay, en efecto, desde hace siglos, hombres cuya función es justamente ver y hacernos ver lo que no percibimos naturalmente.”<sup>46</sup>

- Como último, creo que es un punto imprescindible el de la distinción de la religión en estática y dinámica. Por su naturaleza adaptativa, eminentemente funcional, la religión estática primitiva suele ser el principal foco de los estudios científicos al respecto. Es que es justamente la más cercana a la misma inteligencia que engendra la ciencia; sirve, en cierto modo, como contrapeso de ella. Es quizá por esta misma razón que se encuentren tantos obstáculos en el diálogo entre uno y otra. Pero la

- cuestión es otra cuando se trata de la religión dinámica, que escapa al análisis científico; ésta, por otra parte, suele ser receptiva del avance de la ciencia, o hasta indiferente, dado que su enfoque está puesto en el contacto con el principio activo del Universo, y no con su constitución material; tiene un fin creativo e innovador en la sociedad y en la moral, tal como la ciencia lo puede tener en el ámbito de la técnica. No sirve como contrapeso de la inteligencia, o no lo hace al menos desde la fabulación y la obligación social, sino que es más bien el salto cualitativo de una vida que se re-liga al impulso de la vida en general, al amor que podrá sacar lo mejor de los hombres, sin por eso ir en contra de ninguna otra función, sino dándoles un sentido y un objetivo más grande que ella misma.

Tener en cuenta estos diversos aspectos, sobre los cuales la filosofía bergsoniana nos echa luces valiosas, no sólo puede facilitar el diálogo presente y futuro entre ambas disciplinas, sino colaborar también a alcanzar una visión más abarcativa e integral de la realidad humana, de sus tendencias y sus posibilidades, de su pasado y de su futuro.

---

46 Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, 152.