

**SOBRE LA NUEVA EDICIÓN DEL *LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION* DE HENRI BERGSON EN PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE (2012)**

La reciente edición crítica en Presses Universitaires de France/ Quadrige. Grandes textes de la obras completas de Henri Bergson, *Le choc Bergson*, en volúmenes separados, paulatinamente, desde el año 2007, ha sido un auténtico acontecimiento «in progress» en lo que al estudio de este autor se refiere. Primero por tratarse de un proyecto tan novedoso (inédito hasta ahora) como necesario, pues hablamos de una figura decisiva en el pensamiento francés y europeo de los tres primeros decenios de siglo XX. Segundo, por la seriedad, exhaustividad y erudición con que ha sido llevado a cabo. En 2012 se ha publicado la primera edición con un serio aparato crítico del único ensayo propiamente antropológico-teológico-político de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*) dentro de este proyecto de PUF (sello editorial donde ya se publicaba este título, en formato original).

La presentación del volumen está escrita por el director del equipo bergsonianos a cargo del proyecto en general desde 2007, el profesor Frédéric Worms, y el dossier crítico que acompaña al clásico de 1932 del filósofo francés, viene firmado por Frédéric Keck y Ghislain Waterlot. Éste consta de abundantes notas (*Notes*, pp 363-551), un índice exhaustivo de autores referidos en el cuerpo del texto así, como nociones filosóficas o sustantivos significativos en el discurso («alucinación», «bosque», «hindú», «teología», «vértebras»...), nombres de civilizaciones mencionadas, así como un *Index des images*. Es decir, índice de metáforas o figuraciones conceptuales que usa Bergson (técnica discursiva en la que fue, por cierto, ducho), como «cristalizar», «flujo», «horizonte». Después, tenemos un índice de ejemplificaciones (*Index des exemples*), lo cual establece una línea definida entre los territorios de la metáfora y el ejemplo, que en Bergson a veces no son nítidos.

El tercer apartado, después de las *Notes* y de los índices, es la «tabla analítica» (*Table analytique des 'Deux Sources'*, pp. 559-575), lo cual es importante también. Los grandes textos de Bergson no tienen divisiones en párrafos o subsecciones, de modo que siempre es útil contar con un despliegue más meticuloso que el índice original para localizar, sin demasiado esfuerzo de búsqueda, zonas concretas de un curso abundante en meandros, digresiones, cambios de ritmo y variaciones de asunto.

Quizá la parte más curiosa, interesante, miscelánea y original del aparato crítico de Keck y Waterlot en lo tocante a lo crítico, aparte de las *Notes*, es la sección IV. *Lectures*. Está dividida, a su vez, en cuatro partes.

*Anticipations*, la primera de ellas, recoge esbozos bastante anteriores a 1932 (fecha de publicación de *Les deux sources*...), de diferentes autores en torno a Bergson y «el misticismo». Se trata de una cuestión capital en este ensayo, último gran texto del autor. Ya en el primer capítulo *L'obligation morale*, muy pronto se menciona<sup>1</sup> y, un poco más adelante, se asocia al ideal social y

<sup>1</sup> BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, 2012, p. 39.

horizonte humano como «société mystique»<sup>2</sup>. Un artículo de Evelyn Underhill en *English Review*, en 1912, un extracto de un escrito de Charles Péguy (*Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonnienne*, de 1914), una carta del propio Bergson a la Condesa Murat en septiembre de 1916 o algunos pasajes del importante exégeta bergsoniano Albert Thibaudet (pertenecientes a *Le bergsonisme. Trente ans de vie française*, vol. III. Gallimard, Paris, 1923), conforman este apartado.

Los tres apartados subsiguientes versan sobre aspectos concretos de la obra del autor, y compilan textos posteriores a la publicación de *Les deux sources...* Por un lado, tenemos *Morale close et religion statique: réceptions dans les sciences humaines* («Moral cerrada y religión estática: recepciones en las ciencias humanas») reúne textos de Ernst Cassirer (un artículo de 1933, original de la revista *Der Morgen*, n° 9, que ya apareció en esta traducción de H. Fujita, en *Annales bergsonniennes*, vol. III, PUF, 2007, publicación, por cierto, también dirigida por F. Worms), de Lévi-Strauss (*Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962) o de G. Simonodon (*Du monde d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1958).

Por otro lado, está *Religion dynamique: la question de la mysticité* («Religión dinámica: la cuestión del misticismo»). Incluye una misiva de Bergson a Henri Gouhier, y dos subapartados. Por un lado *Réceptions* («Recepciones»), que incluye artículos de Jean Baruzi, Etienne Borne, Alfred Loisy, y Paul Masson-Oursel. En segundo lugar, están los *Commentaires et interprétations* («Comentarios e interpretaciones»): aquí se pueden leer «L'intuition bergsonnienne et la conscience de Dieu» (originalmente publicado en la *Revue Métaphysique et de Morale*, 48, n°4, 1941) y unos fragmentos del clásico título bergsoniano escrito por el mentado Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris, 1962.

El último apartado de *Lectures*, intitulado *Politique et morale: réceptions et prolongements*, incluye un artículo de A. Camus «La philosophie de siècle» (*Sud*, n°7, 1932), otro del famoso intérprete bergsoniano V. Jankélévitch, «Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson» (*Revue de métaphysique et de morale*, 1933) y unos extractos del emblemático ensayo de K. Popper de 1945, *The open society and its enemies*, traducido al francés (*La société ouverte et ses ennemis*. Trad. J. Bernard y P. Monod. Seuil, Paris, 1979).

No menos rica y trabajada es la bibliografía final, donde se señalan las bibliografías bergsonianas, las varias ediciones de Bergson en Francia, y numerosísimos estudios monográficos en torno a *Les deux sources...* bien en su totalidad, bien en torno a aspectos concretos, prolongaciones, interpretaciones... tanto libros como artículos.

Pasemos ahora a un comentario sucinto de *Les deux sources de la morale et de la religion*. El primer capítulo, titulado *L'obligation morale* aborda el problema del origen de la obligación de la ley moral en el hombre. Aquello que nos representamos como el lazo entre los hombres y que, en último término, y ante todo, tiende el lazo entre el individuo y él mismo<sup>3</sup>. El deber moral, en este sentido, supone un automatismo del yo (un yo social), y supone un cierto abandono. No produce, en ningún caso, la intensificación de conciencia<sup>4</sup>, dice Bergson, esto es: no genera libertad, novedad. Su naturaleza, la naturaleza de la obligación, en todo caso, no tiene un origen racional, como quiere el kantismo, según el autor francés. No es un imperativo intelectual, en esencia. De algún modo, constituye una «tendencia» (todo es tendencia, en esencia, según el filósofo) que se ha ido desplegando como «estado»: este estado es el hábito. Pero este estado pertenece a un sentido: el sentido del instinto, que, evolutivamente, ha dado lugar a nuevas formas (como las formas operativas de la inteligencia: esa manipulación de intermediarios). Bergson nos habla del hábito humano de contraer hábitos (esta será la dirección del espíritu de la vida, concentrado en el *homo sapiens u homo faber*): «l'habitude de contracter ces habitudes, étant à la base même des sociétés et conditionnant leur existence, aura une force comparable à celle de l'instinct, comme intensité et comme régularité»<sup>5</sup>. La regla (la ley), se asemejará al instinto en lo que tiene de imperioso (d'impérieux<sup>6</sup>).

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*

La divergencia entre instinto e inteligencia, ya estudiada en el capítulo II de *L'évolution créatrice* (*Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct*<sup>7</sup>), vuelve a aparecer aquí. Como señalaremos en otros casos, más adelante, *Les deux sources...* tiene mucho de prolongación de su libro capital de 1907, *L'évolution...*, y retoma muchas ideas, incluso ejemplos concretos<sup>8</sup>. Así, las hormigas y las abejas son el gran ejemplo de perfección instintiva en el lado del instinto, tanto como el ser humano en el lado del intelecto (dos «lados» confluyentes). La sociedad cerrada, la sociedad de los instintos (sin mediación entre individuos: donde cada parte hace el todo) es la sociedad del hormiguero. Pero el hombre, imbuido por la tendencia a la divergencia, tiene en sí, dos direcciones: hacia este tipo de sociedad, o hacia la sociedad verdaderamente abierta, o la Humanidad. Entre ambas hay una diferencia, no de grado, sino de Naturaleza. Cada una supone un salto cualitativo con respecto a la otra. La sociedad humana vive en la tensión de este salto. Una visión intelectualista tiene una visión unificada de lo real, de tal modo que patria y humanidad está, digamos, en una misma línea.

Según Bergson, la idea de deber no se extiende a toda la moral. La sociedad «nuestra» y la sociedad «abierta», son, respectivamente, las sociedades del deber-obligación y la del deber-entrega-caridad. Y entre ambas nociones morales no hay un camino, una idea de prolongación: a través de la noción de familia, ampliando, no se llegaría a la noción de humanidad (pasando, entre medias, por la de patria). La inteligencia (con todo lo que tiene, en *substratum*) de instinto establece la paradoja (la epistemología de Bergson entera se maneja sobre una paradoja) de que, con «lo cerrado» establecemos la división. Las sociedades cerradas humanas no son como las sociedades cerradas de los hormigueros: la inteligencia en la sociedad cerrada establece la homogeneidad de la Ley a la cual el individuo se subsume, y al mismo tiempo, da lugar al individuo. La inteligencia funciona por composición: sólo en lo igual aparece el fragmento.

A continuación, el filósofo francés, en torno a esta noción de individuo, recoge una segunda divergencia: en la emoción del individuo podemos entender una trasposición del estado psicológico de respuesta a un hecho determinado, o, por el contrario, tenemos la emoción como engendradora activa, «génératrice d'idées»<sup>9</sup>. El instinto de hábito proviene de esta generación (como la inteligencia), y el hábito tiene, en su fondo (olvidado, acaso) «l'enthousiasme d'une marche en avant»<sup>10</sup>. El mismo Bergson reconoce que usa, a su modo, la distinción spinoziana a su modo, cuando habla de *natura naturans* y *natura naturata*. Esta diferencia de tono vital, entre el movimiento naturante y el reposo naturado, le sirve para hablar de la moral del placer y el bienestar, según prescribe este último, y de la tendencia del alma que se abre, naturante, según encontramos en los Evangelios, y también en el mismo Sócrates condenado<sup>11</sup>.

Nos dice Bergson (partidario, ante todo, de la metáfora estética como metáfora de lo irreducible, impensable, e íntimo) que acceder a Sócrates a través de sus mitos es como querer saber de una sinfonía por el programa. Detrás de Sócrates hay una impulsión que le lleva a ser Sócrates, más allá de sus razones. Lo puramente estático es infraintelectual (como los animales, anteriores a la Historia), y lo puramente dinámico, es supraintelectual: es divino, genial, es gracia, más allá de la razón. Aquí habla Bergson por primera vez de la sociedad mística<sup>12</sup>. La obligación moral no ha de relacionarse con el orden, lo cual, según nuestro autor, sería infraintelectual, sería una inercia, un adaptarse a lo dado. Lo que la obligación tiene de fundante es espontáneo. Como en el resto de su obra, el francés llama a ampliar la noción de racionalidad: el depósito (*dépôt*<sup>13</sup>) de la vida (esa serie de explosiones y divergencias) es mucho más abarcante. Y, en especial, su origen: su creación. Las sociedades humanas, al hilo de lo que decimos, no son otra cosa, al fin y al cabo, que manifestaciones de la vida. La gran apertura es, también, una moral biológica. El hombre divino (hasta el momento, los héroes) son también producto de la misma génesis y la misma divergencia radical.

<sup>7</sup> BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. PUF, Paris, 2007. p. 99.

<sup>8</sup> En la Nota 10 de la traducción de Jaime de Salas y José Atencia, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, de 1996, en la editorial Tecnos, se apunta esta idea de intensa vinculación de un libro con otro.

<sup>9</sup> BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, 2012. p. 41.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>13</sup> *Ibid.* Pp. 87.

Sirviéndose de este preámbulo (donde ya se apunta la clave del desarrollo: la divergencia entre lo naturado y lo naturante) se preestablece el recorrido próximo del libro. El capítulo II *La religion statique* desarrolla la idea de sociedad cerrada, y retoma la distinción entre insectos (perfección del orden) y la del hombre (la especie del progreso). En este capítulo se nos brinda la definición de religión propia de esta atmósfera moral, como una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia<sup>14</sup>. Esta sería una primera aproximación al fenómeno religioso, fruto del sistema de supervivencia de la Naturaleza<sup>15</sup>. La religión sería originada primariamente por un residuo del instinto: la fabulación, cuyo núcleo esencial estaría en un estado atenuado del acto simple (acto estético, espiritual) de la religión estética. Esto es, el misticismo, que es la comunión con el misterio del mundo, que siempre lucha con la fabulación (mítica, política, teológica), que pretende sedimentar<sup>16</sup>. La religión estática se pretende inercial (tendencia disfrazada de estado), y fin al que tiene la emoción primordial religiosa, que, en el fondo, no se deja apresar en símbolos. «Cet effort n'aurait jamais atteint le but»<sup>17</sup>: se trata de un esfuerzo (tal «effort» del que habla en el primer capítulo de *L'évolution créatrice* que hace que la vida se abra camino, es decir, que cree espontáneamente camino y variedad de formas biológicas) sin finalidad, sin meta.

Pasa Bergson a una comparación de religiones, en busca del misticismo por excelencia. Los misterios paganos no eran místicos, como tales (si bien la impulsión primigenia provino del misterio, pronto se racionalizaron). El mundo helénico, como, según Bergson, el hinduismo, no cree en la verdadera eficacia de la acción humana. Su paradigma intelectualista establece la acción en un estadio inferior al estadio contemplativo. No creen en la verdadera eficacia de la acción humana. Según él, el misticismo completo se da en el cristianismo, cuando la religión judía adoptó una forma espiritual verdaderamente abierta. Frente a la vida habitual, está la vida mística. «De una religión de sólo doctrina, difícilmente surgirá el entusiasmo ardiente, la iluminación y la fe que mueve montañas»<sup>18</sup>, dice citando a San Mateo (21/19). La religión, explica, es al misticismo lo que la divulgación («vulgarisation») a la ciencia<sup>19</sup>. La imaginación crea el mito, la inteligencia fabuladora, la teología. Pero no el misticismo, que está en su raíz nuclear. La doctrina (que no quiere ser doctrina, claro) del impulso vital lleva a Bergson a retomar la cuestión de la duración tenida, desde Platón y Aristóteles<sup>20</sup>, como una degradación del mundo estático de la Idea o el Acto.

La creación aquí expuesta, lleva a Bergson a hablar de una empresa de Dios para crear creadores espontáneos, para así tomar seres dignos de su amor. El místico, de algún modo, «crea» su propio amor sin medidas. Esta espontaneidad creativa será el acto simple, del mismo modo en que Beethoven, a su modo, encuentra en su inspiración creativa y cualitativa (inalcanzable a través de la composición de lo homogéneo cuantitativo) su modo de amar el mundo. Desde la definición del alma de Platón, nos dice, no hemos avanzado en este concepto. Precisamente porque era un concepto cerrado, intelectual. «El conocimiento de un alma semejante es incapaz de progreso»<sup>21</sup>. Como dijimos, el proyecto entero de Bergson se concede a sí mismo la ambiciosa misión de reformar el intelecto desde el intelecto, y también, por tanto, el conocimiento a través de definiciones estables.

El capítulo cuarto, *Remarques finales. Mécanique et mystique*, es, en cierto modo, al cuarto capítulo de *L'évolution créatrice*, *Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique*,

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>15</sup> Sus aproximaciones a la religión serán muy criticadas por Étienne Gilson en *Le philosophe et la théologie* (Librarie Arthème Fayard, Paris, 1960), o por Manuel García Morente en su recensión sobre el libro de Bergson, publicada en la *Revista de Occidente*, tomo XXX-VII, 111 (septiembre de 1932), p. 270-238; reeditada como Anexo I de su *La filosofía de Henri Bergson*, por Encuentro, en 2010, p. 111-122. Hemos profundizado más en este punto en el artículo: «Manuel García Morente y el entusiasmo generacional por Henri Bergson». *Revista Thémata* n°45, Sevilla, 2012, p. 103-107.

<sup>16</sup> BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, 2012. p. 232.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 252.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 253.p.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 256. Decimos «retomar» pues estas consideraciones sobre Platón y Aristóteles ya fueron desarrolladas por Bergson en el capítulo IV de *L'évolution créatrice*. La ejemplificación de la música como hecho estético sirve para la comparación con el hecho místico en la página 261 y la 268 de esta edición.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 282.

pues funciona a modo de anexo. Está fuera del pulso de todo el recorrido discursivo del libro, se permite también una recopilación de contenidos y una reelaboración un tanto libre. Estas «observaciones finales» nos hablan de la obligación como una dirección constante, como funciona la gravedad con el cuerpo: esto es, subsumiendo el caso en la regla. Esto permite la cohesión del individuo en el todo, un todo siempre compuesto. La obligación afecta a nuestra capa más superficial, en tanto que homogénea (como ciudadanos, como súbditos o siervos). Se requiere la imitación, para una correcta marcha de la sociedad cerrada, que imita el cosmos, la Física. Pero la naturaleza, masacradora de individuos y creadora de especies, tiene una superación en la democracia (producto de la religión expuesta en los Evangelios<sup>22</sup>).

El misticismo, origen y esencia de la gran especie de la transformación, es decir, la especie humana (infidel a toda definición que de ella se establezca: ahora sabemos que no es *homo sapiens*, sino *homo faber*), propone cambios. Superación. Los problemas de las guerras que Bergson menciona, y el proyecto de la Sociedad de Naciones (organismo en el que participó muy activamente) o el problema de la superpoblación o el problema de la técnica son aquí tratados. El misticismo es, según la peculiar visión espiritualista/vitalista de Bergson de orden biológico, no histórico<sup>23</sup>. Las sociedades humanas tienen un germen de naturaleza en sí mismas que las hace imprevisibles para el historiador: Maquinismo y espiritualismo, o técnica y misticismo tienen, según el autor, una feliz conjugación: el maquinismo para asumir, en sí mismo, la tendencia antitendencial de las inercias. Puede estar al servicio del hombre y permitir que éste se trascienda (en busca de una nueva especie, la especie de los héroes). La sociedad humana, maquinal en lo mundano pero abierta en cuanto a libertades y espíritu, debería ser una «*machine à faire des dieux*», una «máquina de hacer dioses». Esto es, superhombres. Esto es, genios, héroes, apóstoles, creadores, a imagen de su creador.

ÁLVARO CORTINA URDAMPILLETA

Universidad Diego Portales, (Santiago de Chile)

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* p. 301.

<sup>23</sup> *Ibíd.* p. 313.