

# **VersioneS**

## **Nueva Serie**

Revista del Centro de Traducciones  
“Alfonso el Sabio”

**Año 9, N. 9 (N.S.)**

**Diciembre 2007**

### **Contenido de este número**

**Raimond Polin**

**“Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l’histoire?”**

Presentación del editor	3
Traducción de León Dujovne	4

**Buenos Aires**  
**FEPAl- Ediciones del Rey**

## **VersioneS**

**Nueva Serie**

**Revista del Centro de Traducciones “Alfonso el Sabio”**

### **Consejo Editorial**

Silvia Fridman  
Mauricio Langón

Editor de este número  
Celina A. Lértora Mendoza

NOTA: A las instituciones que reciban esta revista se les sugiere el envío de noticias e informaciones que correspondan a esta área de interés. Asimismo recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, artículos y traducciones para publicar; todo el material recibido será previamente evaluado por el Consejo Editorial.

Copyright by EDICIONES REL REY- 2005

Marcelo T. de Alvear 1640, 1ª E

1060 Buenos Aires - Argentina

Tel: 4813.2448

Fax: 54.11.4812.9341

E. mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de ley 11.723. Prohibida la reproducción total o parcial salvo autorización expresa por escrito de F.E.P.AI.

**ISSN: 0328-6010**

## **Presentación**

Entre los papeles inéditos del filósofo y profesor León Duijovne (1898-1984), se encuentra la traducción de un artículo de Raymond Polin, publicado en París en 1956, sobre Bergson. Se plantea si existe una filosofía de la historia en el filósofo francés. En ese año y hasta su jubilación en 1964, Dujovne fue el Profesor Titular de la cátedra de Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires, cuyos apuntes mecanografiados y corregidos por el profesor se han conservado.

Si bien la traducción es una copia a mimeógrafo realizada por el Centro de Estudiantes, pertenece a los materiales de la cátedra y puede considerarse como seguro que la traducción es del propio Duijovne, quien tenía total dominio del francés, y recurría asiduamente a autores franceses o a obras traducidas a ese idioma.

Este trabajo de R. Polin no suele ser citado en la bibliografía estándar sobre Bergson en castellano, porque evidentemente no ha sido incluida en ninguna edición amplia posterior. Sin embargo, representa un interesante punto de vista no sólo sobre ese tema sino sobre la filosofía bergsoniana en general. Muy posiblemente por esta razón el Prof. Dujovne se interesó en su traducción y la incluyó en su cátedra. Damos a conocer aquí este trabajo, como un documento histórico, que muestra el tipo de enfoque y bibliografía de la enseñanza de esta materia a mediados del siglo pasado en la UBA.

*C.L.*

RAYMOND POLIN

**“Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l’histoire?”**

Publicado en *Les études bergsoniennes*, vol. VI, Paris, Albin Michel, 1956 : 7-40

Traducción de LEÓN DUJOVNE

**¿Existe una filosofía de la historia en Bergson?**

[traducción como material para la Cátedra de Filosofía de la Historia. Apunte autorizado por el profesor y copiado por CEFYL-UBA, c. 1959-62, 18 pp]

¿Existe una filosofía de la historia en Bergson? El planteo del problema presenta, a primera vista, cierta dificultad, puesto, puesto que la idea de historia, la preocupación por lo histórico, no parecen ser temas bergsonianos, aunque, por otra parte, también parece que el bergsonismo tendría que haber sido sensible a la realidad de la historia y tendría que haber comprendido una filosofía de la historia. Estas impresiones contradictorias resultan del hecho de que Bergson ha sido el filósofo de la duración, pero de la duración captada en su ámbito individual, y del hecho de que ha puesto en el centro mismo de sus estudios el devenir de las especies animales y de las sociedades humanas, pero dentro del marco de una filosofía de tipo evolucionista. Hubiéramos esperado de él una filosofía de la historia; sin embargo Bergson nunca ensayó explícitamente su estudio. Es evidente que ni la realidad histórica ni la filosofía de la historia se le presentaban como problemas de primer orden.

La palabra “historia” no es empero ajena al vocabulario de Bergson, si bien su empleo es poco frecuente y su sentido no está siempre claramente definido. Se la encuentra, en particular, en los *Datos inmediatos de la*

*conciencia* para expresar el conjunto de los acontecimientos que constituyen la vida del hombre<sup>1</sup>. En la *Evolución creadora* designa la duración de lo que dura, como, por ejemplo, la vida, un organismo<sup>2</sup>. Con un sentido todavía más amplio aparece en la conferencia de 1911 sobre “La conciencia y la vida”<sup>3</sup> para referirse al conjunto de una sucesión de acontecimientos. A veces, pero más raramente, Bergson entiende simplemente por historia la ciencia de lo histórico, como sucede en *El pensamiento y lo moviente*<sup>4</sup> y en *Las dos fuentes*<sup>5</sup>. En esta última obra, donde su utilización es frecuente, la palabra “historia” atañe más precisamente al devenir de las sociedades humanas. Incluso allí aparece también una vez<sup>6</sup> la expresión “filosofía de la historia”, usada de manera tal que el mismo Bergson parece considerar que contribuye precisamente a una filosofía de la historia a lo largo de todo el capítulo cuarto de su obra. ¿Acaso no reprochó en cierta ocasión a Plotino y a Aristóteles el haber pensado “un mundo sin historia”=

Si negáramos pues a Bergson el mérito de haber propuesto una filosofía de la historia, sólo podríamos hacerlo a condición de criticar su concepción de la historia y de negar la existencia en ella de una auténtica filosofía de la historia

## I

### Existe historia antes del hombre

Las filosofías de la historia se apoyan comúnmente en una meditación sobre el tiempo y establecen una distinción entre el transcurso de los momentos sucesivos del tiempo y la realidad propia de la historia. Tal cosa, sin embargo, no acontece en Bergson. En efecto, el análisis del tiempo le ha llevado, en su filosofía, a exponer la duración del tiempo abstracto y

<sup>1</sup> *Donées immédiates de la conscience*, 68 ed., p. 139

<sup>2</sup> *Evolution creatrice*, 32 ed., p. 9, 32, 141, 286, 291.

<sup>3</sup> *Energie spirituelle*, 52 ed., pp. 16 y 18.

<sup>4</sup> *La pensée et le mouvant*, 2 ed., p. 22. *Les deux sources*, 2 ed. p. 31

<sup>5</sup> *Ibíd.*, por ejemplo, en pp. 297.3012, 311, 315, 317, 333.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 336

científico de la mecánica; mas la duración no basta, por sí misma, para constituir la historia, puesto que se reduce a enfrentar, en el plano del conocimiento y en el de la experiencia psicológica, una medida homogénea de movimiento a la duración efectivamente vivida y experimentada por la conciencia individual. En tanto dato inmediato de la conciencia, la duración es, cuanto más, un caso particular de la historia tal como ésta se da en el plano de las existencias humanas individuales<sup>7</sup>. Y de ese modo puede incluso muy bien no tener significación histórica alguna.

En efecto, Bergson distingue, al menos en forma de indicaciones marginales, la oposición del tiempo y de la historia. Pero esta oposición se plantea para él en el plano de una distinción entre el tiempo de la materia y el tiempo de la vida. Ahora bien, las filosofías de la historia que pertenecen a la tradición hegeliana tienen la costumbre de establecer una distinción entre el tiempo y la historia en el plano de una oposición entre la naturaleza, que transcurre en el tiempo, y el hombre, que fabrica libremente la historia. Una especie animal no tiene entonces historia y sólo por accidente se encuentra históricamente situada, si se halla sometida a la acción humana creadora de la historia, como por ejemplo, en el caso de ser domesticada. Pero la distinción entre los dos tipos de temporalidad –entre la histórica y la no histórica- es por cierto más importante para la definición de una realidad histórica original que el plano en que cada una de ellas se produce.

Para Bergson, la materia, es decir lo inorgánico, no tiene duración. La materia no tiene historia<sup>8</sup>. Y mientras no se trate más que de la materia, se puede dejar de lado el transcurso del tiempo sin riesgo de incurrir en grave error<sup>9</sup>. Pero no por ello deja de haber un tiempo de la materia, un tiempo no histórico, puesto que la materia es la cualidad misma, que vibra interiormente y mide su propia existencia en un número por lo común incalculable de momentos<sup>10</sup>. La sucesión de estos momentos, que supone

<sup>7</sup> D.I., p. 139-141.

<sup>8</sup> E.C., p. 9.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 398.

<sup>10</sup> *Matière et mémoire*, 46 ed., p. 227 y 231.

simplemente un antes y un después, su ritmo, es el “tiempo en general”. La aseride de oscilaciones que define una cierta energía luminosa desarrolla en el mundo material lo que Bergson llama, en 1911, por sólo “por extensión”, “la duración de las cosas”<sup>11</sup>. Es un simple desarrollo cuyas partes se yuxtaponen, y no un crecimiento interior, una evolución real de su ritmo<sup>12</sup>. El devenir es así previsible de antemano, puesto que se ajusta a un esquema tal que se pueden descubrir sus leyes.

Por el contrario, el devenir de la vida constituye una historia. Pero es evidente que Bergson, para afirmarlo, emplea la misma prueba y el mismo criterio que utilizan los hegelianos para limitar el dominio de la historia a lo humano: la presencia de una libre creatividad, la aparición de lo nuevo, de lo original, de lo imprevisible.

La historia de la vida, en efecto, es la evolución creadora misma en su desarrollo. En su libro de 1907, Bergson identifica precisamente la vida con la creación en acto. El impulso de la vida, energía acumulada y dispuesta, es una exigencia de creación, un gesto creador<sup>13</sup>. No se trata de pensar en cosas que serían creadas por una cosa que las crearía: la creación ocurre a la altura de los actos. La vida es continuidad de surgimiento, fuente de novedad, puesto que es incesante creación. La realidad viviente es un crecimiento que se prolonga, una creación que se continúa sin fin<sup>14</sup>. Es un depósito de indeterminación y su papel consiste en introducir la indeterminación en la materia<sup>15</sup>.

La conferencia de 1911 sobre “La conciencia y la vida” retoma las indicaciones de 1908 y corrobora la afirmación anterior con una demostración suplementaria. Bergson descubre que la conciencia es

<sup>11</sup> *E.S.*, p. 17.

<sup>12</sup> *P.M.* p. 18 y ss.

<sup>13</sup> *E.C.*, p. 273.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 260 y ss.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 137 y ss.

coextensiva a la vida<sup>16</sup>. Ya describía la vida en 1907 como una corriente de conciencia cargada de enormes virtualidades. Ahora bien, la conciencia, que es una exigencia de creación, no se manifiesta más que allí donde la creación es posible<sup>17</sup>. La conciencia es elección, es libertad, y puede serlo porque reúne en sí, a la vez, la memoria del pasado y la presencia anticipada del porvenir. Puede pensarse en los filósofos de la historia que harán del pensamiento del futuro el instrumento y la condición de la creación histórica. Pero Bergson trata más bien de dar a su demostración un giro físico. La conciencia viviente asegura el triunfo de la acción libre por encima de la necesidad de la materia, ya que logra, por el mismo acto de conciencia, contraer en un instante la energía acumulada en inmensos períodos del tiempo de las cosas. Innumerables instantes del mundo material, que no tienen cada uno de ellos más que un débil margen de indeterminación alrededor de su centro de necesidad, aparecen concentrados en un instante único, gracias a la vida de la conciencia, y a la tensión propia de su duración<sup>18</sup>.

Se encuentran así reunidos estos márgenes de indeterminación y, a través de su totalidad, la libertad creadora puede sobrepasar y disponer de la necesidad de las cosas. Es el momento de la creación, el momento en que hay una historia.

Toda la historia de la vida ha sido la de un esfuerzo de la conciencia por sobrepasar la materia y liberarse así de ella y de un aplastamiento más o menos total de la conciencia por parte de la materia que volvía a recaer sobre ella<sup>19</sup>. Toda la historia de la vida consiste en un atravesamiento de la materia por la conciencia creadora, en un esfuerzo por liberar, a fuerza de invención, algo que queda aprisionado en el animal y que no se desprende definitivamente más que en el hombre<sup>20</sup>. Esta evolución creadora constituye

<sup>16</sup> E. S, p. 12.

<sup>17</sup> E.C., p. 197 y 283.

<sup>18</sup> E.S. p. 17. Cp. ya está en *M.M.*, p. 230.

<sup>19</sup> E.C. p. 286.

<sup>20</sup> E.S. p. 19.



una historia precisamente porque no es una simple evolución, o sea la mera realización de un programa ejecutado conforme a determinaciones causales suficientes<sup>21</sup>. En la naturaleza, ningún esquema posible precede lo real, en forma de ideas preexistentes. La vida va creando, paso a paso, las formas de vida y las ideas que han de permitir que una inteligencia las comprenda<sup>22</sup>. La naturaleza crea lo posible al mismo tiempo que lo real. La libre naturaleza no elige entre posibilidades dadas de antemano, sino que crea la posibilidad en virtud de su misma libertad<sup>23</sup>. Ésta es la adecuada definición de lo histórico.

Pero ese surgimiento creador no es nunca creación absoluta y omnipotente<sup>24</sup>, incluso en el caso de que esta vida incesante, esta creación, esta libertad, lleven el nombre de Dios. Dios así concebido no ha hecho absolutamente nada<sup>25</sup>, de una vez para siempre. La fuerza que se mueve a través del mundo organizado es “una fuerza limitada”<sup>26</sup>. El impulso creador no puede crear en forma absoluta porque se encuentra con la materia, es decir, con el movimiento inverso al de él, que no les menos esencial que el suyo propio. Pero precisamente porque esta libertad no es absoluta es que hay una historia. Allí donde no hubiese libertad, allí donde hubiese libertad absoluta, no habría historia. La historia está entre ambas: en el ejercicio de la libertad limitada, que es siempre más o menos vencida y más o menos vencedora.

Pero no hay que olvidar que sólo son históricos en la vida los momentos de la creación, los momentos en los cuales la evolución creadora se manifiesta, es decir, los momentos en los que se forman las especies nuevas. Un organismo es un producto de la historia, pero su devenir no es histórico. Cosa que se comprueba por el hecho de encontrarse sometido a leyes.

<sup>21</sup> *P.M.*, p. 115.

<sup>22</sup> *E.C.*, p. 112.

<sup>23</sup> *P.M.*, p. 132.

<sup>24</sup> *E.C.*, p. 273.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 269.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 137.

Sin duda el envejecimiento de un organismo viviente, manifestación típica de la duración, podría ser considerado, desde cierto punto de vista, como un fenómeno histórico: ¿no es acaso el signo de la duración que se acumula, el registro en el cual se inscribe el transcurso del tiempo como un fenómeno importante?<sup>27</sup> Sin embargo, interesa bien poco, opuesto que la vida de un ser viviente y aun la vida de una especie representan, crecimiento y envejecimiento incluidos, tiempos de detención, de inmovilidad y no épocas de historia. Nada ocurre en ellos de histórico, puesto que no son el ámbito de ninguna creación. Indudablemente, el envejecimiento no admite una simple explicación mecanicista. El estado actual de un cuerpo vivo no encuentra su razón de ser en el estado inmediatamente anterior, pero, para explicarlo, basta sin embargo agregarle el pasado del organismo, su herencia, y vincularlo con la especie a la que pertenece<sup>28</sup>. Es más hacia acá que se manifiesta la historia, en la creación viva de la especie misma.

No hay historia interior de la especie animal; no hay, en particular, historia de los individuos entre los animales. Los verdaderos individuos históricos, en el plano de la vida y hasta la aparición del hombre, son precisamente las especies mismas.

Por el contrario, allí donde existe la historia (realidad), no hay historia (ciencia). La presencia de lo nuevo, de lo libremente creado, constituye un obstáculo insuperable para todo intento de explicación: no es propio de una creación de novedad el ser inabarcable por las determinaciones causales del pasado<sup>29</sup>. El porvenir histórico es indeterminado, puesto que rebasa el presente. Tal situación nueva ha seguido a tal situación dada; sin embargo, una situación completamente diferente (pero no cualquiera por cierto) podría también haberle seguido. Las prolongaciones de un cierto acontecimiento son históricas en la medida en que son imprevisibles: no se descubre en el

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>29</sup> *P.M.*, p. 22. La misma argumentación será retomada en las *Dos fuentes*.

pasado los orígenes del futuro, sino a condición de conocer ya éste y de considerar el pasado a los ojos del futuro. El conocimiento histórico proporciona descripciones y Bergson recurrirá al “testimonio”<sup>30</sup> de ellas. Él mismo hará, por lo menos en sus cursos, obra de historiador de las ideas. Pero toda descripción del pasado no constituirá más que una reconstrucción retrospectiva<sup>31</sup>. Jamás podrá servir el pasado de principio explicativo del porvenir.

Por la misma razón no puede haber allí previsión científica posible. La anticipación que la conciencia intenta del porvenir no es una visión anticipada, sino una acción que arraiga efectivamente en el futuro<sup>32</sup>, que lo efectúa y que lo realiza.

La anticipación del filósofo que imaginara, por ejemplo, una teoría del progreso, no puede ser sino ilusoria. En *La evolución creadora*, Bergson emplea a veces la palabra “progreso”. Pero trata inmediatamente de limitar el alcance filosófico del término: opone el progreso evolutivo, entendido como una marcha continua en la dirección general que determina un primer impulso, -marcha que no se lleva a cabo sin desviaciones, alteraciones e incoherencias- al progreso mecánico de la realización de un plan<sup>33</sup>. Por lo común no atribuye a esta palabra más que un significado sin densidad, como el crecimiento en complejidad de ciertos órganos, el sistema nervioso, por ejemplo<sup>34</sup>. Piensa, desde luego, que una especie “superior” no se halla mejor adaptada que una especie “inferior” y que su desaparición se debe esencialmente a la exigencia de cambio y renovación inherentes a la vida<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> *D.S.*, por ejemplo en pp. 301,311, 323.

<sup>31</sup> Raymond Aron volverá a utilizar esta palabra y le dará un sentido muy particular. (Véase *Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1938, p. 141 y ss.).

<sup>32</sup> *E.S.*, p. 15.

<sup>33</sup> *E.C.*, p. 113.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 129 y p. 200.

<sup>35</sup> *E.S.*, p. 18

En *Las dos fuentes*, por el contrario, encara la teoría del progreso en su sentido fuerte, pero para rechazarla<sup>36</sup>. La idea del progreso no puede ser más que una metáfora, puesto que sólo tendría sentido si existiera realmente una dirección preexistente a lo largo de la cual se pudiese “progresar”. Pero entonces ya no habría más necesidad de esfuerzo creador. En verdad, no se habla de progreso más que en virtud de una descripción retrospectiva.: se parte de una cierta forma actual y se busca entre las formas anteriores a esas que podrían ser consideradas como un encaminamiento hacia ella. Ningún principio permite pues reunir, a no ser en forma arbitraria, en una totalidad inteligible el pasado de la historia y su futuro, mientras se trate de la historia de la vida.

Al nivel de la vida, la historia no admite ningún principio de inteligibilidad; en otros términos, no hay filosofía posible de una historia de la vida, en tanto sea captada desde fuera. Al preguntarse por qué el espíritu ha podido embarcarse en una tarea semejante, Bergson plantea expresamente el problema de la historia de lo viviente<sup>37</sup>. ¿Tiene sentido este atravesamiento de la materia por la conciencia creadora? Aun cuando Bergson descubra que el triunfo de la vida está en la creación, en el éxito del esfuerzo que logra mucho de poco y algo de nada, no se sigue de ello ninguna filosofía de la historia. La materia viviente se le aparece sólo “como una inmensa eflorescencia de imprevisible novedad; la fuerza que la anima parece crear con amor, porque sí, por placer, la variedad sin fin de las especies vegetales y animales”. La vida no sería nada más que una realizadora de obras de arte, que hallaría el fin en la ejecución y, aún más formalmente en el ejercicio mismo del acto creador que las inventa. “Por placer”, “porque sí”.

Tanto en sus cursos como en sus libros, Bergson ha de meditar en múltiples ocasiones sobre este tema, presentándolo bajo la forma de una

<sup>36</sup> P. 288.

<sup>37</sup> E.S., p. 22 y 25.

oposición entre el Tiempo y la Eternidad<sup>38</sup>. Bergson rechaza todas las filosofías de lo eterno, del ser que es dado totalmente y de una vez para siempre, según el modelo platónico del Reino de las Ideas o según el modelo moderno de leyes físicas eternas. Afirma, por el contrario, que la realidad no se halla en lo eterno sino en el tiempo, que la realidad inmediatamente dada es lo temporal, y que el tiempo es la “creación continua de imprevisible novedad”. Después de Aristóteles, Hegel había colocado la eternidad en el tiempo- Bergson colocaría allí “un cierto absoluto en el mundo moviente de los fenómenos”.

Parece que uno se acercara aquí a una profunda y permanente tentación del pensamiento bergsonianos: la idea de un absoluto inmanente a la evolución creadora, a la historia de la vida. Pero allí donde Hegel había descubierto una filosofía de la historia, Bergson no ha de encontrar ninguna. ¿Es por no haber visto su posibilidad? Bergson no cedió a la tentación, y *Las dos fuentes* acabará por alejarla en forma definitiva.

Porque la humanidad existe y porque, mediante ella, la historia de la creación puede ser captada desde adentro.

## II

### **Sólo con el hombre existe una filosofía de la historia**

En tanto vida y naturaleza, también el hombre se halla preso en esta historia; la humanidad, como especie animal, participa de la evolución creadora: es el producto de una libre creación de la naturaleza,

En tanto especie animal, y como todas las otras especies animales, la especie humana es “querida por la naturaleza”<sup>39</sup>, tiene una cierta naturaleza y está sometida a leyes biológicas constantes. Frecuentemente Bergson

<sup>38</sup> Bergson estudiará el problema en sus cursos de 1902-1903, en el Colegio de Francia. En la *Evolución creadora*, p. 339 y ss. Volverá todavía sobre el mismo tema en un artículo de 1930, *P.M.*, p. 133.

<sup>39</sup> *D.S.*, p. 317.

aludirá a la “naturaleza profunda”, a la “naturaleza fundamental” del hombre<sup>40</sup>. Pero, contrariamente a lo que estas expresiones harían pensar, esta naturaleza *naturata* que está de este lado de la historia, es la naturaleza menos humana del hombre, es esa en virtud de la cual, desde el punto de vista de la evolución creadora, el hombre semeja a todos los demás animales. El hombre, al salir de las manos de la naturaleza, está, como todos los animales, dominado por el instinto de conservación, condenado a la lucha, a la guerra, y teniendo a la muerte como *ultima ratio* de su conducta; se halla sujeto a la ley que rige el mundo animal y condena al viviente a alimentarse de lo viviente<sup>41</sup>. Sus medios específicos son, por una parte, su sociabilidad adaptada a las muy pequeñas sociedades. Estas disposiciones de la especie permanecen inmutables e indestructibles en el fondo de cada uno de nosotros, al igual que subsisten en cada uno de los miembros de las otras especies animales. A esta altura de lo humano, no hay historia, sino sólo naturaleza.

Pero el hombre es algo más. Sobre “la rosa de esta naturaleza original”<sup>42</sup> se superponen dos capas de sedimento de diversa índole<sup>43</sup>. La primera constituye lo esencial de la civilización, al menos en cuanto a su volumen, y consiste en la obra y el aporte de la inteligencia, que la educación transforma en hábito y transmite. Allí están todas las adquisiciones de la civilización, que se inculcan a los niños por la ciencia, la tradición, las instituciones, los usos, el idioma. Pero la inteligencia, que ha sido formada por la naturaleza para favorecer la vida individual, y la vida de los grupos cerrados en su recíproca adaptación, dilatándose por su propio esfuerzo, ha tomado un giro no previsible. La naturaleza se preocupa más bien de la sociedad que de los individuos. Pero la inteligencia, que es una función individual, se encamina directamente a soluciones egoístas<sup>44</sup>, A veces ha llegado incluso a librar a ciertos hombres de algunas de sus limitaciones naturales, Ha hecho posible,

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 55, 82, 295 y ss.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 281.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 295.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 93 y 124.

especialmente, la creación de amplias sociedades. Pero, al permitirle a los hombres ir más allá de su naturaleza y de lo que podría prever la naturaleza, las ha creado problemas que la inteligencia no alcanza ya a resolver<sup>45</sup>. Los descubrimientos de la inteligencia deben así a la especie humana un desarrollo interior que, como creador de novedades imprevisibles, pero limitadas, merece el nombre de historia y constituye una historia de las sociedades como una historia de los individuos. ¿No son acaso las obras capitales de la inteligencia –descubrimiento de la piedra tallada, del bronce, de la máquina a vapor– las que sirven para designar y distinguir las grandes “edades” de la historia de la humanidad?<sup>46</sup>.

Al romper, por lo menos en ciertos aspectos, y gracias a la inteligencia, con una naturaleza *naturata*, ya escucha el hombre el llamado de la naturaleza *naturans* y vuelve hacia ella. Pero el hombre es todavía algo más, y una segunda capa de sedimentos ha de cubrir aún la roca de la naturaleza original. En efecto, el hombre es capaz de trascender la naturaleza *naturata* al participar de la naturaleza *naturans*. Es el creador capaz de participar de la creación. Se trata, para él, de convertir en esfuerzo creador eso creado que es una especie, y de hacer un movimiento de lo que, por definición, no lo es<sup>47</sup>. Por otra parte, esta misma conversión es obra, no de un progreso o de un crecimiento, sino de una creación. Se pasa de la sociedad cerrada a la sociedad abierta, de la religión estática a la religión dinámica, de la demostración a la intuición no por un simple perfeccionamiento, sino por un salto libre, un surgimiento liberador<sup>48</sup>.

Esta conversión no tiene lugar en el plano de la especie. El inconsciente de la humanidad no es globalmente creador. Bergson se niega a admitir el papel de inconsciente en la historia. Contra el romanticismo de un destino inmanente a la historia que se desenvuelva en grandes corrientes subterráneas de pensamiento, opone un romanticismo de los seres geniales y

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 55.

<sup>46</sup> *E.C.*, p. 151.

<sup>47</sup> *D.S.*, p. 251.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 290.

afirma que son siempre los individuos quienes, arrastrando grandes masas de hombre, hacen la historia<sup>49</sup>.

Entre estos hay que colocar a los grandes filósofos, como bien lo demuestra un problema que se le presentó directamente a Bergson, desde el momento que, siendo profesor en el Colegio de Francia, dedicaba tan de buena gana uno de sus dos cursos anuales a la historia de las ideas: el problema de la historia de la filosofía. Puesto que no hay ciencia histórica allí donde no hay realmente realidad histórica, invención, creación, obra de libertad, ¿cómo puede haber historia de las grandes creaciones filosóficas?

Por cierto, el acto filosófico, la incorporación de un sentido en un sistema de expresiones, es un acto complejo. Pero el acto creador de una filosofía es, en efecto, “algo simple, infinitamente simple, y tan extraordinariamente simple que el filósofo no ha logrado jamás decirlo”<sup>50</sup>. El sentido fundamental de una filosofía, que es única y simple, no es tanto algo pensado cuanto un movimiento del pensamiento, no es tanto un movimiento cuanto una dirección<sup>51</sup>. Es una actitud dinámica. En verdad, es una intuición creadora, por un lado, en el sentido de que la intuición es participación efectiva en el impulso de vida y de amor, principio de toda creación; por otro lado, en el sentido de que la creación contribuye a este impulso, en virtud de su radical indeterminación, de su absoluta libertad.

<sup>i</sup>Es por eso que esta actitud creadora, que es la verdadera novedad de la obra filosófica, es independiente de la época en que aparece. Sin duda, los materiales, los conceptos que utilizan, derivan de sus predecesores y de su época. Pero “el filósofo bien pudo haber aparecido muchos siglos antes... y

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 33. En el de lo humano aparece la posibilidad de una historia de los individuos, según nota Jeanne Delhorme (“Durée et vie chez Bergson” en *Les études bergsonniennes*, II, p. 146) tanto como realidad de una condición que es creación y conservación, como conciencia de un orden en el cual las situaciones se suceden (*M.M.*, p. 82).

<sup>50</sup> *P.M.* p. 137.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 152.



habría dicho la misma cosa”<sup>52</sup>. Hay que ir al fondo de las ideas de Bergson y reconocer que un pensamiento filosófico verdaderamente nuevo es de una originalidad absoluta y que, en su movimiento, en su estilo, en el sentido simple de su intuición no es nunca relativo a una época<sup>53</sup>. Es una creación que se agrega a la creación divina y como tal, un absoluto, podríamos decir, anticipándonos al lenguaje de las *Dos fuentes*. Escapa, pues, a todas las determinaciones, a todas las circunstancias, a todas las sucesiones simplemente temporales, a las que se reserva generalmente el nombre de historia, y que, para Bergson, no forman más que un desarrollo temporal sin novedad, sin libertad y, en consecuencia, sin historia.

Puesto que es creación y libertad, constituye una realidad nueva, es verdaderamente un acontecimiento histórico, forma parte de la historia y la constituye. El gran filósofo hace historia, pero, precisamente, por esta razón, su actividad escapa a toda ciencia histórica. Ya sabemos, en efecto, que toda historia (real) se encuentra fuera del alcance de la historia (ciencia), aunque no hay que concluir de ello que no exista conocimiento legítimo de los grandes filósofos y de sus obras, incluso en el caso de que no exista, en rigor, historia de las grandes filosofías<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 141,

<sup>53</sup> Sólo en este punto nos separamos de la Hermosa interpretación sugerida por Henri Gouhier en su libro *L'histoire et sa philosophie*, cap. III. sec. II y especialmente, p. 85. En toda gran filosofía, la actividad creadora, el impulso creador, son libres, libres especialmente de toda relación con lo temporal dado, ya que sin ello no sería un movimiento de la historia real. La expresión de esta filosofía en un sistema de conceptos es, por lo contrario, relativa de una situación temporal y se halla determinada por ella. Por ello es reconstruible *a posteriori*, mediante un conocimiento de tipo científico.

<sup>54</sup> Una *Wltanschauung* que domina el tema de los héroes creadores, hombres dioses dotados de un poder absoluto de invención, anima desde 1910 al *Jahrbuch für die gestige Bewegung* publicado bajo la dirección del poeta Stafan Geoge, y que fue muy sensible a la influencia bergsoniana. La vinculación merece destacarse puesto que esta concepción concluye también ella en una historia discontinua donde los héroes no pueden ser evocados más que desde el interior de su mito, como hizo Nrnst Bertram para Nietzsche. Véase el excelente estudio de Claude David, “Le

Por el contrario, Bergson justifica su propia obra de “historiador” en un doble sentido. Puesto que todo pensamiento que trae algo nuevo se ve obligado a expresarse utilizando las ideas existentes que encuentra, es posible y además necesario hacer la ciencia de todos los materiales recibidos, de todas las circunstancias dadas de que se vale. Si el orden de la disposición final de los mismos constituye, para cada filósofo, el sistema en el cual su intuición fundamental ha de expresarse, puede admitirse que es posible establecer, por un esfuerzo de reconstrucción retrospectiva, una historia de los sistemas<sup>55</sup>. En efecto, este esfuerzo científico sólo capta aquello que precisamente no es el sentido profundo de esta creación filosófica y no llega a vincularla más que con lo circunstancialmente inmediato. Pero sin este esfuerzo, Bergson admite de buena gana que tal vez no llegaríamos jamás a alcanzar lo que verdaderamente es esta creación filosófica<sup>56</sup>.

Lo que ella es verdaderamente, lo que está más allá de todo terreno científico y también más allá de toda expresión conceptual definida, puede ser sin embargo experimentado, como toda creación, mediante una intuición que ha de coincidir con el acto indivisible del filósofo creador. En ese instante, el historiador de la filosofía deja de ser historiador para no ser más que un filósofo y participar, al margen del tiempo, en la creación de la filosofía que estudia. Para Bergson, sólo hay comunión entre creadores.

Los filósofos, empero, no se expresan más que con palabras. Es su debilidad. Los verdaderos creadores se expresan y manifiestan con actos. Ya en 1911, Bergson, siguiendo a Ravaisson<sup>57</sup>, señalaba el papel que

*Jahrbuch für die geistige Bewegung*”, en *Études germaniques*, octubre-diciembre de 1955, especialmente p. 291.

<sup>55</sup> Bergson ya había bosquejado una en el último capítulo de la *Evolución creadora*, aplicando la doctrina: el historiador busca en el pasado la explicación de lo que su presente contiene de más novedoso (*P.M.*, p. 24).

<sup>56</sup> *P.M.*, p. 137.

<sup>57</sup> Se encontrarán, en el *Testamento filosófico* de Ravaisson, textos que, por la similitud del tono, evocan a Bergson y no pueden haber dejado de hacer una fuerte

desempeñan en la humanidad los “grandes hombres de bien”, cuyo heroísmo inventivo y simple ha abierto nuevos senderos: el creador por excelencia es aquella individualidad generosa capaz de encender a su alrededor hogares de generosidad<sup>58</sup>.

Pero, en *Las dos fuentes* hace aparecer un vínculo aún más profundo entre el impulso vital y la corriente indefinidamente creadora de la vida moral. Las grandes individualidades que animan la historia son “almas privilegiadas que se sienten emparentadas con todas las almas” y “llevadas hacia la humanidad en general en un impulso de amor”<sup>59</sup>. Son los grandes místicos. Cada uno de ellos representa la aparición de una especie nueva constituida por un individuo único que, como tal, es el creador de sí mismo. El empuje vital arraiga, de tanto en tanto, en un hombre determinado, que manifiesta su esfuerzo creador en forma de amor. Piénsese en lo que realizaron, en el dominio de la acción, los grandes místicos cristianos, un San Pablo, una Santa Catalina de Siena. Un San Francisco, una Juana de Arco. Aun cuando el místico sea un contemplador y su personalidad culmine en el éxtasis pasivo, para Bergson, éste halla su verdadero camino en la sobreabundancia de vida, en el empuje irresistible que lo lleva a la realización de las más grandes empresas<sup>60</sup>. Los verdaderos místicos se revelan como grandes hombres de acción; transmiten un raudal de amor que sienten fluir de ellos mismos<sup>61</sup>.

impresión sobre él. También para Ravaisson los héroes “fieles al impulso original”, “simpáticos con todo lo que los rodea”, “comunican la gracia y el amor que han recibido” (ed. Boivin, 1933, pp. 51, 55, 81 y 103, etc.).

<sup>58</sup> *E.S.*, p. 26. La diferencia entre Bergson y Hegel reside en que para Hegel la historia real es la historia de la filosofía, mientras que para Bergson es la historia de las místicas.

<sup>59</sup> *P.M.*, p. 96.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 248.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 101.

El misticismo completo es creación y acción<sup>62</sup>. Los grandes héroes místicos encuentran en la historia, según Bergson, un papel susceptible de ser comparado al que desempeñaban los fundadores de Estado en Maquiavelo y los héroes en Carlyle. Pero es evidente que, para Bergson, la creación histórica es una creación moral, una acción moral. Sin embargo, la acción moral no es suficiente por sí misma. Sólo puede extenderse en sociedades espiritualmente reducidas<sup>63</sup>, como sucedió en el caso de la acción de los grandes místicos. Para llegar a una transformación radical de la humanidad, tendría que coincidir con una transformación de las condiciones materiales sugeridas a la humanidad por la naturaleza, y esta transformación dependería, no ya del místico, sino de la inteligencia inventora y fabricadora de las máquinas gracias a las cuales el hombre puede afianzar su dominio sobre la naturaleza.

Arnolds J. Toynbee tomará de Bergson los primeros principios de su propia filosofía. Lo cita muy a menudo y, en ocasiones, a lo largo de páginas enteras<sup>64</sup>. Para él, como para Bergson, la sociedad es un campo de acciones, y la fuente de la acción reside en los individuos que la constituyen, puesto que todo hombre es un creador en potencia<sup>65</sup>.

Para Bergson, la acción de los grandes místicos es histórica no sólo por surgir de ellos mismos sino por excederlos. Constituye una coincidencia

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 241.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p., 252.

<sup>64</sup> Arnold J. Toynbee, *A study of history*, tomo III, en especial pp. 217-248, donde Toynbee estudia la acción de los individuos en el desarrollo de las civilizaciones.

<sup>65</sup> Jean Wahl nos ha indicado, muy oportunamente, que Bergson veía en el presidente Wilson uno de esos excepcionales seres creadores de historia. Este ejemplo ilustraría a las maravillas la idea bergsoniana de que la democracia es la sola concepción política que trasciende, en intención por lo menos, las condiciones de la “sociedad cerrada”, (*D.S.*, p. 304). La democracia es, para él, de esencia evangélica: su motor es el amor de su verdadera divisa: la fraternidad. Por eso sólo después de mucho tiempo la humanidad ha llegado a la democracia.

parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida<sup>66</sup>. La creación de la historia de los hombres se nutre de las mismas fuentes que la creación de la historia e la vida. Pero es evidente que este esfuerzo creador es de Dios, si no es Dios mismo. Prolonga la acción divina traspasando los límites asignados a la materialidad de la especie. Los grandes místicos son elevados a la jerarquía de *adjutores Dei*, pasivos con respecto a Dios, pero activos con respecto a los hombres<sup>67</sup>.

Es por ello que mientras la historia de la vida no ha podido ser articulada en una filosofía de la historia, la historia de la humanidad, y por su intermedio, la historia de la evolución creadora, puede hacerse inteligible a partir de un principio.

Los místicos han indicado al filósofo de dónde viene u hacia dónde va la vida<sup>68</sup>. Este reclamo necesario de la historia de los grandes místicos, a ciertos grandes seres humanos, revela que la creación de la especie humana no habría podido realizarse de una sola vez, puesto que la humanidad, a los ojos de Bergson, no se constituye definitivamente sino con la ayuda del hombre mismo<sup>69</sup>. Esta referencia al hombre es necesaria, en efecto, puesto que si toda creación es amor, la creación debe ser considerada como una obra de Dios, que consiste en crear creadores, formando así seres dignos de su amor<sup>70</sup>. Dios tiene necesidad de nosotros, puesto que es amor, y sin criaturas diferentes de él, que sean ellas mismas amor, este amor divino quedaría sin objeto.

Crear creadores, tal es el sentido de la historia. En términos más profundos todavía: crear seres capaces de amar y dignos de ser amados. No simplemente crear por crear, sino crear, porque crear es amar y porque, en el amor, se afirma y se niega a la vez la trascendencia de Dios en relación con

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 235.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 248.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 276,

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 251,

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 273.

sus criaturas creadoras. Es la caridad cristiana, pero una caridad cristiana que da su sentido decisivo a la historia.

Su sentido, y no un fin o menos aún el índice de su progreso, pues nada impide que Dios necesite un número infinito de criaturas para amar, y todo indica que ninguna progresiva jerarquía determina la aparición de los grandes místicos. La historia misma, así entendida, sobrepasa tal vez el marco de la humanidad terrestre y comprende “un universo que sólo sería el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que esta emoción creadora entraña, es decir, con la aparición de los seres vivos en los que ella encuentra su complemento”<sup>71</sup>. La idea de una sociedad mística en la que los hombres se encuentren reunidos en una asamblea de dioses –hasta se podría decir en una comunión de santos– es un límite ideal que, evidentemente, no hay que esperar que se realice en el porvenir<sup>72</sup>. Sin embargo, los aportes del amor místico, acumulándose en la memoria de los hombres, impregnando de caridad las relaciones humanas, comportan la creación continua de una humanidad que se va haciendo incesantemente más compleja. En este sentido preciso, más acá de toda reconstrucción retrospectiva, no se excluye la idea de un progreso espiritual, siempre que se lo entienda como el desarrollo de la humanidad, no como el resultado de la atracción hacia un fin, sino como el producto de un impulso original a menudo renovado, como el resultado de una fuerza creadora que actúa a la manera de una *vis a tergo*.

Bergson parece pues estar apresado entre dos redes de afirmaciones, entre dos exigencias que no se concilian, a menos de ser colocadas en dos planos diferentes; la una, el rechazo del progreso como principio de previsión y como presencia real de una dirección preexistente e inmanente al devenir histórico, se coloca al nivel de la ciencia histórica<sup>73</sup>; la otra, situada en el plano de la filosofía, abarcaría la hipótesis de un doble progreso por

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 274.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, pp. 84-85.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 288.

acumulación de las invenciones antinaturales de la inteligencia, y por difusión de las creaciones del amor místico<sup>74</sup>. De este modo las civilizaciones “avanzarían”. Sed formaría así una especie de **progreso abierto**, discontinuo, indefinido e indeterminado, que surgiría de los libres esfuerzos creadores y que tendría todos los efectos de un progreso sin tener ninguno de los principios determinantes<sup>75</sup>.

La historia aparece pues, concebida como una lucha entre la espiritualidad, que es divina, y su complemento necesario, la materialidad, sin la cual la vida no sería posible. La materia ha desempeñado el papel pasivo de una resistencia o de un obstáculo. La historia, al contrario, está animada por la energía creadora que es amor, que es dios mismo. Para Bergson, la energía creadora de la historia es una energía moral.

Esta energía se halla toda ella esparcida entre los seres espirituales, creadores de criaturas, y se extiende desde Dios hasta las especies animales, a la humanidad, a los hombres y a aquellas almas privilegiadas que son los

<sup>74</sup> Véase especialmente *Ibíd.*, pp. 82-83, 319.319, 343.

<sup>75</sup> Gabriel Marcel piensa justamente que Bergson creía en un progreso de la historia de la filosofía y, particularmente, en el progreso alcanzado por su propia doctrina con respecto a las filosofías anteriores. Este progreso –dando a esta palabra el sentido de un progreso abierto– se justificaría, parece, en una doble punto de vista, a la altura de una creación mística, de una revelación trascendente, y a la altura de una dialéctica intelectual. Se debe pues, medir el progreso de la filosofía con la ayuda de dos escalas no conmensurables entre sí: la de la mística y la de la inteligencia. Y es así como Bergson describe el progreso de la mística griega, de lo dionisiaco al orfismo, del orfismo al pitagorismo, del pitagorismo al platonismo y después al misticismo alejandrino (*ibíd.*, p. 234-235).

Asimismo, en lo que se refiere a su propia obra, Bergson consideraría sin duda que, por un lado, en tanto obra de la inteligencia, enriquece con un elemento nuevo el desarrollo de la civilización y en este nivel hay, en efecto, un proceso técnico apreciable. Pero, por otro lado, su filosofía es un progreso porque es una creación. Al revelar las fuentes de la creación, al participar del impulso creador, al comprender su sentido, ha agregado a la filosofía un suplemento de alma. Es por eso que sólo podía aparecer ya muy avanzada la historia de la humanidad.

místicos, especialmente los místicos cristianos, ya que sólo en ellos la especie humana es enteramente ella misma. La historia bergsoniana, por más penetrada que esté de significación religiosa, es sin embargo un humanismo. Bergson se pregunta con algún escrúpulo si conviene adjudicar a la tan simple persona humana un lugar tan complejo en el universo<sup>76</sup>. Pero la complejidad no es un signo de importancia. La especie humana es la razón de ser de todas las otras. Es el hombre, u otro ser de la misma significación, el que constituye la razón de ser de todo el desarrollo<sup>77</sup>, y, entre los hombres, sólo los que son plenamente tales, porque son creadores, seres de amor dignos de amor. Sólo en relación a ellos la historia de la creación tiene un sentido.

Recíprocamente, sólo la presencia de hombres plenamente humanos, de creadores humanos dignos de amor, atestigua la existencia de Dios. Y esta presencia es suficiente para que la significación de las especies por una parte, y el destino de los individuos humanos, su salvación individual, por la otra, queden subordinados a este destino sin fatalidad de la humanidad con respecto a Dios. Así se ha hecho posible una filosofía bergsoniana de la historia.

### III

A partir del momento en que existe una filosofía de la historia, ¿no se puede, definiendo su sentido y su motor, prever –contrariamente a las afirmaciones de Bergson, repetidas hasta en las *Dos fuentes*- el porvenir de los seres históricos?

La distinción entre el dominio de la creación vital y el dominio de la creación humana me parece ser lo más útil para evitar una contradicción en los términos. El último capítulo de las *Dos fuentes* ofrece muchas consecuencias de este principio filosófico de la historia.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 276-279.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 225.



En primer lugar, muestra que, si la significación y el motor atribuidos a la historia, impiden definir todo progreso histórico, permiten, en cambio, descubrir su ritmo. La esencia de la energía creadora, en efecto, es la de dirigirse en forma de haz y de suscitar, por el solo hecho de su expansión, creaciones en direcciones divergentes<sup>78</sup>. Una tendencia vital se desarrolla, según Bergson, por medio de una dicotomía. Así se ha formado, en el curso de la evolución biológica, una multitud de especies. En el hombre, el desarrollo dicotómico tiende a manifestarse en el interior de un individuo o de un cuerpo. Se asiste entonces al desarrollo alternado de dos tendencias fundamentales que, cada una a su tiempo, con el propósito de realizarse, llevan hasta el frenesí la exigencia que les es inmanente, tanto en el plano de las invenciones de la inteligencia como en el plano de las creaciones de la mística<sup>79</sup>. Es lo que Bergson llama la ley del doble frenesí<sup>80</sup>.

No tenemos que hacer aquí la crítica de esta teoría en apariencia bastante aventurada y tal vez arbitraria. Nos interesa solamente poner de manifiesto que la imprevisibilidad del futuro aparece, en ciertos aspectos, reintroducida pro Bergson, en la medida en que la creación implica, según él, la necesidad del ritmo de dos tiempos, no el *yin* y *yang*, resucitado por esos dos bergsonianos que son Péguy y Toynbee, no la sucesión de un tiempo de creación y de un tiempo de reposo, sino la sucesión de dos paroxismos contrarios de creación. Este ritmo de dos tiempos es, a la manera bergsoniana, una forma de la dialéctica de la creación.

Sin duda, la ley del doble frenesí no implica la existencia de una fatalidad en la historia. Bergson no cree que existen obstáculos tales que voluntades suficientemente preparadas no puedan vencer, si los advierten a tiempo. Esta “ley” quiere simplemente poner de relieve “grandes hechos” que poseen ciertas “regularidades mínimas”. Pero esta regularidad alcanza,

<sup>78</sup> E.C., p. 128 y ss.

<sup>79</sup> D.S., p. 317.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 320.

según se comprueba, para permitir imaginar una cierta probabilidad, a partir de una situación histórica dada, la orientación de las situaciones futuras. La historia atestigua, por ejemplo, que existe en el hombre un doble frenesí de goce y se ascesis, que, latente en Sócrates, se desarrolla en los cirenaicos y los epicúreos por un lado, y en los cínicos y en los estoicos por el otro. Asimismo, el deseo de goce, de lujo, de comodidad, característico de la época contemporánea, ha continuado al ideal de ascetismo y de simplicidad de la edad media. Y en tales condiciones, la previsión de un retorno a la simplicidad no tiene nada de inadmisibles<sup>81</sup>: es lo más verosímil.

El filósofo de la historia tiene muy bien el derecho de utilizar esta previsión para interpretar, por ejemplo, el fenómeno del maquinismo, si considera que este fenómeno domina la civilización afrodisiaca contemporánea. Es sabido que Bergson presenta al maquinismo, no como la causa de nuestros apetitos materialistas, sino como la consecuencia de nuestras necesidades de goce y de lujo<sup>82</sup>. Siempre las exigencias morales dirigen las otras manifestaciones de la historia. El mecanicismo no es una condición determinante de nuestra situación histórica, sino un simple instrumento que queda en nuestras manos. Y más aún en nuestras manos por el hecho de que este sistema de máquinas constituye, por excelencia, la obra mediante la cual la inteligencia ha superado tanto las miras de la naturaleza que se ha vuelto contra ella<sup>83</sup>. Le permite al hombre elevarse por encima de la tierra, puesto que esta maquinaria es lo suficientemente poderosa, a fuerza de gravitar sobre la materia, como para separarse de ella.

Todo depende de lo que la energía animadora de la historia realice. De las previsiones, Bergson pasa al remedio. En este cuerpo desmesuradamente agrandado por el éxito material de la civilización, el alma permanece tal como era, demasiado pequeña para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo. Este cuerpo abultado espera un suplemento de alma. Esta mecánica exige

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 326.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 328 y ss.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 252.

una mística<sup>84</sup> que les enseñaría a los hombres, por ejemplo, a utilizar el poder material de que disponen para satisfacer las necesidades primordiales de toda la humanidad, t no las fantasías y los lujos de un pequeño grupo. “Imaginemos que aparezca un genio místico. Arrastrará detrás de sí una humanidad de cuerpo inmensamente agrandado y con el alma transfigurada por él. Querrá hacer de ella una especie nueva o quizá liberarla de la necesidad de ser una especie”<sup>85</sup>.

Todo acontece como si el tiempo del mecanismo fuera, también para Bergson, el único en que esta salida resulte posible y donde los hombres puedan llegar en masa a la plena humanidad, ya que es el único en el cual el hombre puede poner al servicio del impulso místico creador un instrumento mecánico inventado por la inteligencia y adecuado a su tarea.

Toda filosofía de la historia tiene como tarea la definición de un acuerpo viable entre la presencia de un destino sin el cual no existe sentido alguno para una historia total y una libertad creadora sin la cual no hay historia.

La filosofía bergsoniana se orientó hacia una filosofía de la historia abierta, que realice la proeza de mantenerse más allá de todo destino, de escapar a todo enmascaramiento y a todo encierro en un destino. Hasta el final, afirma la creación, el continuo surgimiento creador y, si indaga el porvenir, no es nunca más que bajo la forma del llamado. Lio logra haciendo participar al hombre de la acción creadora de Dios, de modo tal que Dios necesite de los hombres para existir en el acto mismo de crear, es decir, de amar.

A este precio, en esta determinaciòn esencial, y por esta indeterminación, Bergson concilia la idea de una libertad humana y la idea de una vocación (*destination*) de la humanidad. Son los dos elementos

<sup>84</sup> D.S., p. 344 y ss.

<sup>85</sup> D.S., p. 337.

principales de lo que se puede llamar, a justo título, según parece, su filosofía de la historia.

**Nota del editor**

<sup>i</sup> *Al margen, manuscrito por Dujovne: Ojo! Hacer notar como Bergson, a la vez que afirma la no relatividad de la filosofía, filosofa con su filosofía sobre lo relativo.*