

LA FILOSOFIA SOCIAL DE H. BERGSON

EL PENSAMIENTO entero de H. Bergson es profundamente antropológico. Nunca se pierde en construcciones meramente abstractas, sino que se preocupó siempre del hombre, de la sociedad humana y de su porvenir. En esto continúa la línea de los grandes pensadores de la humanidad: Platón, Aristóteles, S. Agustín, S. Tomás y Hegel. Pero, para Bergson, estas preocupaciones son una consecuencia natural de su actitud filosófica, que buscó siempre la unión entre la teoría y la práctica, y cuyo pensamiento está siempre al servicio de la vida, o sea, en cierto modo, de la práctica.

Bergson desarrolló su filosofía social en el capítulo final de su última gran obra: *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*. Él mismo la presentó como un conjunto de conclusiones, sacadas de su análisis de las fuentes de la moral y de la religión. A pesar de ciertas apariencias, esto nos indica la importancia que el filósofo mismo atribuyó a esta parte de su famoso libro.

Veamos, pues, en qué consiste la filosofía social bergsoniana, sus bases, su desarrollo, sus consecuencias y su significación.

I. *La moral abierta.*

Primero, sus bases. El filósofo de las *Dos Fuentes* no es ni sociólogo ni pensador político, aunque la sociología y la política puedan con fruto inspirarse en sus ideas. Para él, el problema fundamental de la sociedad humana no es el de encuestas y estadísticas, o de partidos políticos con sus inevitables ambiciones y luchas, aunque todo esto sea necesario de alguna manera. El problema de la sociedad, es, para él, ante todo, un problema de civilización, en la acepción más amplia del término. Por otra parte, en la visión bergsoniana, la civilización no es otra cosa que la realización, la más perfecta posible de lo que él llama la moral "abierta". El problema de la civilización es, pues, un problema moral. Por eso, veamos primero en qué consiste esta moral "abierta".

La distinción bergsoniana entre moral cerrada y moral abierta, es conocida. Se trata de actitudes morales, de las dos actitudes en que se manifiestan las fuerzas que realmente rigen la moralidad de los hombres. En la primera, la cerrada, esta fuerza no es otra que la sociedad, que por el medio del instinto o sentido social somete sus miembros a sus

leyes y costumbres. Por eso la primera forma se llama moral “cerrada”, porque se aplica siempre a una sociedad sola, cerrada en sí misma, con exclusión de otras sociedades.

La fuerza fundamental de la segunda, de la moral abierta, es, en una palabra, la caridad. Se manifiesta primeramente en hombres privilegiados —los “héroes” o los santos—, que reconocen, por una intuición superior, el valor universal del amor-caridad, y dan origen a esta forma superior de moralidad. Por eso la segunda moral es “abierta”, es decir, no se limita a tal o cual sociedad, sino que se extiende a todos los hombres, o, aún más, a todos los seres vivos. Por otra parte, la moral abierta constituye una verdadera moralidad. Su fuerza no es una obligación impuesta por una autoridad exterior (la sociedad), sino una aspiración hacia la caridad universal y absoluta, que sienten los héroes de la moral y, después de ellos, atraídos por su ejemplo y el “llamado del héroe”, más o menos todos los hombres que entran en contacto con esta moral.

Se ha pretendido que la moral abierta no tiene originalidad propia, que no es sino un desarrollo de la primera forma. La cuestión tiene su importancia en nuestro asunto, porque, como indicamos, toda la filosofía social de Bergson está basada sobre esta moral abierta. Principalmente es el famoso sociólogo francés, A. Bayet, quien, en un importante artículo de *l'Année Sociologique* (1935), ataca la teoría de nuestro filósofo. Según Bayet, discípulo de la escuela de Durkheim, no hay sino *una* moral, que evidentemente, para él, es de naturaleza social. Y todas las grandes personalidades, también las que Bergson llama “héroes” de la moral abierta, no son sino productos de su ambiente social. “Pitágoras como Voltaire, dice textualmente, San Pablo como Rabelais, etc., se explican por una época y un ambiente”, pues también Jesús y todos los héroes de Bergson. Por consiguiente nuestro filósofo se ha equivocado completamente y toda su filosofía de la civilización se desvanece.

Parece que Bayet se apresuró un poco. De todas maneras podemos decir que ningún filósofo contemporáneo admitiría las afirmaciones del sociólogo francés. Todo el pensamiento filosófico contemporáneo afirma, y con toda razón, la libertad y, por consiguiente, la originalidad de la persona, o al menos de la conciencia humana. Nos parece ridículo, hoy día, explicar la personalidad humana, y, ante todo, las citadas por Bayet, como productos sociológicos. Y esto vale eminentemente para el Jesús de los Evangelios, que Bayet quiere explicar también de modo puramente sociológico. Al intentarlo se apoya en la argumentación del exégeta racionalista Loisy, quien admite la historicidad de Cristo, pero con-

sidera los Evangelios como productos de la cristiandad primitiva. Para la solución de ese problema exegético, podemos indicar sólo el libro de J. Guitton: *Jesús* (publicado en 1956), que es una buena síntesis de las investigaciones exegéticas (católicas y no-católicas) sobre este asunto, y la mejor respuesta a la teoría de Loisy. La conclusión que se impone, pues, es que la personalidad de Jesús constituye el origen de la religión cristiana como de los evangelios. Es Jesús el autor *espiritual* del Sermón de la Montaña (según Bergson, la más perfecta expresión de la moral abierta) como, asimismo, del potencial de moral abierta que hay actualmente en el mundo.

Si; hay en el mundo actual, de seguro, algo que podemos llamar “potencial de moral abierta”. Bergson sabe bien que el hombre “corriente” moderno no es un perfecto discípulo de los grandes héroes éticos; pero dice, y con razón, creo, que la conciencia moderna está formada por una síntesis, o al menos, una mezcla de las dos actitudes. Hay en el mundo moderno, y principalmente en la cultura occidental, un sentido que se podría llamar “sentido del hombre”, que tomó conciencia del valor de éste en cuanto hombre, o en cuanto miembro de la humanidad, y no de una sociedad particular. Pues, como dice nuestro filósofo, entre el amor de una sociedad particular, y el amor de la humanidad, la diferencia es *esencial*, y no solamente de grado, precisamente la diferencia que hay entre lo “cerrado” y lo “abierto”. Esta actitud abierta se manifiesta de diversas maneras: jurídicamente en las diversas declaraciones de los Derechos “del Hombre”; política y socialmente, en los esfuerzos de establecer la democracia política, social y cultural; y también, en la actividad de organismos de las NU, como la UNESCO, la FAO, la OMS, etc., o de otros organismos puramente caritativos.

Así hemos justificado bastante la originalidad de la moral abierta. Ahora, es preciso indicar, aun en forma somera, el nexos que la une a la metafísica del filósofo.

Según la *Evolución Creadora*, el hombre es el fin y el producto supremo de la evolución biológica, ante todo porque en el hombre el impulso vital alcanzó a liberarse del peso de la materia. Esta tesis antropológica de la *Evolución Creadora* es continuada en *Las dos Fuentes*, y, esto es importante, muy matizada. Pues, en la moral cerrada, la liberación todavía no es completa. La obligación-presión social se mueve aún en el plano biosociológico, que está muy cerca de la necesidad material. La inteligencia introduce en realidad una cierta indeterminación, y por consiguiente la libertad. Pero ésta no es todavía la libertad creadora de

la intuición. La moral abierta es, lo sabemos, el campo de la intuición moral, primero en los héroes; después, más o menos completamente, en los que obedecen a este eco del llamado de los héroes que sienten en sí. El nexo con la concepción metafísico-antropológica, es, pues, evidente. Recordemos únicamente que esta intuición creadora alcanza a su vez su perfección sólo en los auténticos místicos, en la unión perfecta con Dios-Principio de la vida.

II. *El ideal bergsoniano de la civilización.*

Ahora conocemos la base de la filosofía bergsoniana de la civilización, que no es otra que la moral abierta, o la distinción entre moral cerrada y abierta. ¿Cuál es el ideal de la civilización que el filósofo desarrolla sobre esta base, en el cap. IV de *Las dos fuentes*?

1) *Sociedad "cerrada" y sociedad "abierta".*

La consecuencia, en el campo social, de la distinción entre las dos morales, es una distinción semejante entre las sociedades. Hay que distinguir, según Bergson, al menos teóricamente, dos tipos de sociedades, que corresponden a las dos morales: la sociedad *cerrada* y la *abierta*. Esta distinción es ya indicada en el primer capítulo, que trata de la moral. En el cap. IV el filósofo parte de la misma distinción, y dice, con su ejemplar modestia, que quiere añadir unas consideraciones adicionales, para mostrar cómo las diversas sociedades pueden ser transformadas en sociedades más y más abiertas. Como veremos, estas consideraciones son, sin embargo, muy precisas, principalmente para una filosofía de la civilización actual.

La sociedad natural es la sociedad "tal cual sale de las manos de la naturaleza" (biológica), una sociedad humana muy semejante a las sociedades animales perfectas, como p. ej.: las de hormigas. Esta es la sociedad cerrada. Hay evidentemente entre las sociedades animales y la humana, una diferencia fundamental: la sociedad animal es regida por el instinto, mientras la humana es iluminada por la inteligencia. Pero en la sociedad humana natural, cerrada, hay algo de semejante al instinto: precisamente la obligación-presión social.

Pero: ¿por qué hablar de sociedad natural, cuando no sabemos si todavía existe, cuando es muy probable que las sociedades actuales hayan sido todas transformadas por muchas influencias? Bergson se da

cuenta de la dificultad y reconoce que hay que reconstituir los caracteres de esta sociedad por diversos métodos, y con la ayuda de su método predilecto: el de la convergencia de probabilidades o de "recouplement". Las diversas líneas convergentes hay que buscarlas en el estudio de las sociedades primitivas actuales, en la observación de los niños, y en la "fuente de información por excelencia", la introspección.

Bergson piensa que de esta manera podemos reconstruir los caracteres esenciales de la sociedad natural. Esta se distingue, primero, por su exigüidad (los grandes imperios fueron siempre artificiales). Será dirigida por un solo jefe, monarca, o por una oligarquía, que domina ante todo por su crueldad. Pues la naturaleza es, por sí misma, "massacreuse des individus en même temps que génératrice des espèces" —asesina de los individuos a la vez que generadora de las especies. La consecuencia de este espíritu es la guerra, que es, pues, algo natural en esta primera forma de sociedad. La razón profunda es, precisamente, el carácter "cerrado" de estas sociedades; ellas se ocupan sólo de sí mismas, de su bienestar (como sociedad) y consideran a todos los no-miembros como enemigos. No cabe duda que hasta en el hombre moderno queda algo de esta forma de ser, y aun en el más pacifista: tenemos, p. ej.: increíbles dificultades para juzgar objetivamente a la gente de otro pueblo, de otra nación.

Sabemos que a esta sociedad natural, Bergson opone su ideal de la sociedad "abierta", de una sociedad cuyos miembros practican la "moral abierta". El filósofo se da perfecta cuenta de que esta sociedad no existe, como tampoco "existe" la moral abierta. Pero, por otra parte, no es demasiado pesimista; afirma que en nuestras sociedades modernas (al menos en las occidentales) hay elementos muy valiosos de sociedad abierta. Uno de estos elementos alentadores es la tendencia a la formación de sociedades internacionales, como fue en su tiempo la S.D.N., precursora de las N.U. Y aquí es interesante anotar que nuestro filósofo mismo jugó un papel importante en la constitución de la S.D.N. Al fin de la Primera Guerra Mundial, cumplió una misión secreta, pero oficial del gobierno francés en EE. UU., con el presidente Wilson. La idea, muy hábil, del gobierno francés era que el gran idealista que fue el presidente Wilson habría de ser más sensible a los argumentos de un filósofo conocido como gran defensor de los valores ideales y espirituales. De esta manera, parece que el filósofo dio al Presidente de EE. UU. argumentos decisivos para declarar la guerra a Alemania, al lado de los Aliados (para la defensa de la justicia internacional). Seguramente fortale-

ció en el espíritu de Wilson los planes para una S.D.N., que éste tenía ya en ese tiempo. Así —hecho bastante único y poco conocido de la historia de la filosofía— Bergson, fiel a los principios de su propia filosofía, jugó un papel importante en la evolución histórica de su tiempo, y en la preparación lejana del organismo que es un ensayo muy incompleto e imperfecto, pero importante, de organización política de la humanidad entera: la NU.

Nuestro filósofo se dio cuenta cabal de que esta S.D.N. era sólo una imagen muy lejana de su ideal de la sociedad abierta. Por eso su tesis es que hay que usar de todos los medios, directos e indirectos, para luchar contra el espíritu de sociedad cerrada natural y promover la sociedad abierta. Uno de estos medios directos es fortalecer y extender la tendencia democrática, que ya se encuentra en las sociedades occidentales. Según él, la democracia es, pues, uno de los elementos esenciales de su sociedad ideal, porque representa “un esfuerzo en contra de la naturaleza”. Por eso el ideal democrático apareció bastante tarde en la historia, ya que las democracias griegas no fueron verdaderas, al estar basadas sobre la injusticia fundamental de la esclavitud. Y hay más: el filósofo dice francamente que este ideal es de esencia evangélica, porque su motor es el amor o la fraternidad, los únicos capaces “de reconciliar a las dos hermanas enemigas que son la libertad y la igualdad”, lo que muchas veces se olvida.

2) *Medios para realizar la sociedad abierta.*

Conocemos ahora el ideal social bergsoniano, y sabemos que en el mundo actual hay tendencias que favorecen la realización de este ideal. Pero a esto no se limita la filosofía social del filósofo. La mayor parte del cap. IV consiste en un análisis de la civilización contemporánea, con unos aspectos históricos, y la búsqueda de los medios para desarrollar en ella el ideal de la sociedad abierta.

Una primera, y la mayor manifestación del espíritu propio de una sociedad natural es, lo sabemos, la guerra. Por consiguiente, hay no sólo que difundir en general el espíritu de caridad, sino, en la práctica, luchar por todos los medios en contra de las causas de la guerra. Las guerras modernas son, pues, de carácter económico: hay exceso de población y, por consiguiente, necesaria búsqueda de materias primas, de tierras y de mercados. Hay, pues, que luchar contra estas causas. El filósofo piensa que la causa fundamental es el exceso de población, que hay que re-

ducir y, según su expresión, hay que “racionalizar la producción del hombre mismo”. Esta última expresión es la única en todo el libro que parece no sólo audaz, sino chocante. Pero tal vez no está totalmente equivocado, cuando dice que en esta materia no hay que dejar el campo libre al instinto. ¿Por qué este instinto sería el único que el hombre no tendría que dominar y someter a su razón? . . . Pero de todas maneras este análisis de los medios de lucha contra la guerra es bastante rápido, y podemos dejar de lado las consideraciones sobre este punto. Hay una sola idea que es preciso subrayar, porque es muy actual y casi profética. El filósofo habla explícitamente de la necesidad de un organismo supranacional, para equilibrar las diversas reivindicaciones nacionales. Y según él, para ser eficaz, este organismo tendría que tener el poder de “intervenir en la legislación y aun la administración de los diversos países”. Por eso, las naciones tendrían que abandonar al menos una parte de la famosa “soberanía nacional”. Al considerar sólo las realidades y dificultades europeas y, también, las latinoamericanas, cada uno debe reconocer cuán justas son estas observaciones. Y las mismas experiencias muestran además cuán difícil es la lucha contra este fantasma de la soberanía nacional. Es, pues, necesario empezar de inmediato esta lucha.

En las páginas siguientes, Bergson hace una especie de paréntesis de filosofía de la historia moderna. El carácter económico o industrial de la civilización es no sólo el origen de las guerras. Tiene en sí una cierta significación, que hay que encontrar. Y el filósofo indica claramente que sus conclusiones sobre esta cuestión serán al mismo tiempo las de la obra entera, es decir, que les atribuye una especial importancia. En realidad, el subtítulo es: “Mécannique et Mystique”, porque, como veremos, la relación entre estos dos factores constituye el problema fundamental de nuestra civilización actual.

El filósofo expone, primero, unas consideraciones generales sobre la evolución histórica. Recuerda su concepción de la *Evolución Creadora*, en que el impulso vital casi se divide y desarrolla en direcciones divergentes, de ordinario “par couple” (por par). En las especies animales, estas direcciones divergentes se manifiestan en diversas especies. En el hombre, al contrario, se manifiestan en él mismo, o al menos en la misma sociedad. Esta es la ley que Bergson llama la ley de “dicotomía”. Pero estas tendencias no se desarrollan paralelamente; hay siempre una que predomina, hasta un desarrollo máximo, y después, por lo general, viene a desarrollarse la segunda, en la historia de las sociedades. Aquí también Bergson habla de una ley, la ley del “doble frenesi”.

Aplicando estas dos leyes a la civilización occidental, podemos decir que en ella hay principalmente dos tendencias ético-culturales que se combaten: la tendencia ascética, y la tendencia hacia el bienestar material y el lujo. La época de la primera fue la Edad Media; la de la segunda, la edad Moderna. La tendencia hacia el bienestar, y a un bienestar a veces exagerado, es notoria en nuestra civilización, no es posible negarlo. Pero el filósofo nos dice también que no hay que tomar por lo trágico este hecho. La ley misma del doble frenesí nos hace esperar que, después de un desarrollo máximo de esta tendencia, habrá un cambio: "retour à la vie simple" (retorno a la sencillez de la vida).

Aquí de nuevo el sociólogo A. Bayet no está de acuerdo con Bergson y le reprocha haber establecido leyes "sociológicas" sin los estudios previos necesarios. En realidad, el sociólogo francés tiene razón en parte. Los análisis hechos por el filósofo son bastante rápidos. El usa realmente el término "leyes sociológicas", y aquí los sociólogos protestan con algún motivo. Sin embargo, esto no es tan importante en nuestro asunto. Que se trate de leyes en el sentido estricto o no, las tendencias existen, y existe también el desarrollo desigual de las mismas, en las diversas épocas de la historia. Los historiadores están de acuerdo, en general, con la apreciación bergsoniana de la Edad Media. Es un hecho, a nuestro juicio, que los valores "naturales" eran menos estimados, sin pretender, lo que el filósofo no hace tampoco; que todos hayan sido ascetas en ese tiempo. Desde el fin de la Edad Media, en particular desde el Renacimiento, hay de seguro un descubrimiento de la "naturaleza", en todos los sentidos, movimiento que no se ha acabado hasta el día de hoy, y que precisamente en nuestros tiempos está más y más difundido, gracias al maquinismo. Entonces, la apreciación general de las dos épocas históricas es justa, aunque las famosas leyes no fuesen tan exactas.

La conclusión de todo esto es que, en el mundo actual, hay que fortalecer la primera tendencia, la "ascética" o "ascético-mística", para realizar el ideal propuesto. Y esto nos conduce al problema principal analizado por Bergson en este lugar, problema que de todos modos, para el que se da cuenta de la realidad del mundo contemporáneo, es el problema-clave: el del maquinismo, o del "carácter industrial" de nuestra civilización.

3) *El maquinismo. "Mecánica" y "mística".*

Desde el principio, nuestro filósofo nos previene que, según los es-

tudios más recientes sobre el maquinismo, no es el industrialismo el que suscitó los deseos artificiales que vemos en el afán excesivo de bienestar, sino lo contrario: es el deseo artificial que dio esta orientación al maquinismo. Por consiguiente, no hay que condenar éste en sí mismo, sino sus falsas aplicaciones. Con estas correcciones necesarias, la máquina podría volverse en la “gran bienhechora” de la humanidad. Podría dar a todos los hombres el bienestar necesario para liberarse del peso de la materia, para ocuparse de la cultura de su alma, y hasta de cultura espiritual y mística.

De estas consideraciones, el filósofo saca su primera conclusión importante, expresada en la famosa frase: *La mystique appelle la mécanique* (la mística llama a la “mecánica”).

Pero esta tesis debe ser completada por otra. Las máquinas, según la concepción de la *Evolución Creadora*, no son otras cosas que “órganos artificiales”, una cierta extensión de nuestro cuerpo. Desde este punto de vista, Bergson reconoce que el maquinismo es el “mayor éxito del hombre sobre nuestro planeta”. Pero este éxito mismo ha engrosado demasiado el cuerpo del hombre. Y, por consiguiente, exige “un supplément d’âme”. A la primera tesis (“la mística llama a la mecánica”), es menester, así, oponer una segunda: “la mécanique exige une mystique”. En estas dos tesis se resume la filosofía social bergsoniana de la civilización actual. Con la ayuda de la “mística” (en el sentido más amplio), la “mecánica” o la técnica, en lugar de materializar a la humanidad, podría levantarla e incitarla “a mirar el cielo”. Aún más, el misticismo daría a la humanidad entera su perfección suprema. Haría de cada hombre una personalidad única, original en su poder creador, y conferiría a todos la perfección suprema, por cuanto la existencia “completa” no es el estancamiento en la especie, sino “movilidad en la individualidad” creadora. Gracias al misticismo, la humanidad continuaría la “marche en avant”, interrumpida en la moral cerrada y la sociedad natural (etapas necesarias de la evolución). Así, el filósofo reduce, de manera admirable, sus tesis sobre la civilización a sus intuiciones metafísicas esenciales: la movilidad universal y el impulso vital creador.

Esta visión parece ser un tanto romántica. Pero Bergson es mucho menos romántico de lo que algunos piensan; une una gran audacia metafísica y mística a un realismo, que a veces se muestra como pesimista. El dice claramente que este ideal de una sociedad mística no es sino un límite ideal, que no será realizado tan pronto con los “decepcionantes habitantes del planeta tierra”, de este “planeta refractario”. Por eso,

hay que buscar otros medios, de toda especie, para acercarse a la humanidad más y más al ideal de suprema espiritualidad. En general, es la ciencia del espíritu, o una profundización de la realidad espiritual, que podría ayudar mucho.

Hay seguramente, como veremos, muchos diversos métodos para alcanzar esta profundización. Pero —hecho bastante extraño—, Bergson habla al final de uno solo: la “ciencia psíquica”, o sea, la ciencia de los fenómenos parapsíquicos. Según él, el desarrollo de esta ciencia nos daría a la vez la certeza absoluta de la realidad de nuestra alma, y una visión del más allá, con la certeza de la supervivencia. La consecuencia sería una cierta intuición mística difusa, una sencillez de vida y un progreso inimaginable de la vida espiritual.

En una famosa página final, que es a la vez de una extrema elevación de pensamiento y de una encantadora belleza literaria, el filósofo resume las conclusiones de este capítulo, que son también las del libro entero. Dirige un solemne llamado a la humanidad, exhortándola a asumir sus responsabilidades y a ver si quiere solamente sobrevivir, casi aplastada por el peso mismo de sus progresos, o si quiere cumplir su verdadera misión. “A elle de se demander si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l’effort nécessaire pour que s’accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, *la fonction essentielle de l’univers*, qui est *une machine à faire des dieux*” (... “para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina para hacer dioses).

No es necesario subrayar el arte de Bergson escritor, que muestra en estas frases como en toda su obra. Pero lo que aparece ante todo en las últimas fórmulas conmovedoras, es casi la síntesis de todo su pensamiento. El término “planeta refractario” recuerda todos los obstáculos materiales, de que Bergson se da cuenta cabal. A pesar de esto, insiste con fuerza y audacia metafísica sobre su ideal supremo: hacer de los hombres “dioses”, o sea personalidades unidas perfectamente con la fuente de toda energía espiritual y creadora que es Dios. Las dos corrientes místicas que atraviesan la humanidad —moral abierta y religión dinámica— nos dan la esperanza que la humanidad se transformará más y más en esta sociedad de “dioses”, de personas unidas entre sí por la unión al principio de la vida. De esta manera la humanidad realizará más y más la aspiración profunda contenida en el impulso vital, por su definitiva liberación espiritual.

Así la admirable fórmula que termina la obra maestra del filósofo es a la vez el resumen conmovedor de todo su pensamiento.

4) *Apreciación.*

Hemos justificado ya, si no las famosas leyes sociológicas, al menos el juicio sobre las tendencias profundas del mundo occidental. Nos queda por analizar la noción de “sociedad abierta” y, después, la cuestión más importante: la significación del maquinismo.

Sociedad abierta.

El mismo sociólogo francés que ya conocemos, A. Bayet, pretende que la distinción entre sociedad cerrada y abierta no es fundada. Esto no nos extraña, porque rechaza también la distinción entre las dos morales. Aquí sus razones son semejantes: como sociólogo, piensa que tiene que explicar toda la evolución social por fuerzas sociales. Evidentemente el sociólogo tiene el derecho e incluso el deber de intentar explicar todos los hechos sociales por el método sociológico. Pero traspasa sus límites cuando no reconoce los de su ciencia; y se hace casi ridículo, cuando desconoce el poder creador de la personalidad, que hoy día es reconocido por psicólogos y filósofos. Hemos ya indicado por qué no podemos admitir su explicación de los orígenes del cristianismo. A continuación, da una explicación semejante de la formación de las religiones de Mitra y de Atis. Estos dos movimientos religiosos pueden ser considerados como corrientes místicas, que eran al menos elementos de una evolución espiritual. Bayet los explica por la acción de grupos “cerrados”, lo que contradeciría la tesis de Bergson.

Pero Bayet olvida que en ese caso se trata de religiones de “salud”. Y todas las religiones de salud conocidas han sido fundadas por fuertes personalidades religiosas: Buda, Jesús, etc. Por lo que toca al culto de Mitra, parece seguro que cae bajo la influencia, a través del mazdeísmo, del zoroastrismo, y del gran genio místico que fue Zoroastro. La tesis de Bayet vacila, pues. Además, no se trata de grupos “cerrados” en el sentido bergsoniano, sino de núcleos de vida religioso-mística, o grupos que al menos tendían hacia la sociedad abierta.

Hay otro problema que concierne a la noción de sociedad abierta. Según el filósofo, el espíritu democrático se confunde, de hecho, con el espíritu de la nueva sociedad. A nuestro juicio, hay que concederle

la razón aquí también. Pues, el ideal democrático es universal, y por eso “abierto”. Esta universalidad se manifestó, concretamente, cuando el ideal fue adoptado con entusiasmo por los pueblos europeos, y muchos otros, ante todo las naciones latinoamericanas, después de su solemne declaración por los revolucionarios franceses. No hay que olvidar, por otra parte, que la declaración norteamericana, el modelo de la francesa, dice explícitamente: “Consideramos como evidente. . . que *todos los hombres* han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables”.

Además, para mostrar la coincidencia del espíritu democrático con el de la sociedad abierta, Bergson afirma que este ideal es de “esencia evangélica”. Y nos parece que no podemos estar en desacuerdo con él. Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad son la expresión, en lo temporal, de los ideales del Evangelio, a condición, como lo dice también el filósofo, de que el motor sea la caridad. En este punto podemos citar la confirmación que nos da de esta tesis el antiguo e infiel discípulo del maestro, J. Maritain. En su pequeño, pero muy rico libro: “Christianisme et Démocratie”, Maritain defiende la misma tesis que el filósofo que había combatido tan ahincadamente.

El maquinismo.

El ideal democrático es, pues, una manifestación del espíritu evangélico y, por consiguiente, del espíritu de la sociedad abierta. Ahora, nos queda por discutir el problema del maquinismo y de su significación cultural. Vimos que la tesis principal de Bergson en este punto es que la máquina es algo bueno y útil en sí, pero que ha sido mal utilizada por los “dueños de la industria”, que pensaron demasiado en lo superfluo, sin preocuparse del grado de importancia de los deseos que tenían que satisfacer. Bastaría imprimir pues al maquinismo su dirección verdadera, que era la del principio, para dar el necesario bienestar al mayor número posible de hombres, y permitirles “mirar el cielo”.

La cuestión de la significación del maquinismo está ligada, de cierta manera, a la de su origen y evolución histórica. En eso, fuente principal del filósofo era el libro de Gina Lombroso: *La raçon du machinisme*. Si confrontamos este libro con otros más recientes sobre el mismo tema, verificamos que, en general, su apreciación es exacta. Uno de los más importantes estudios a este respecto es el del sociólogo norteamericano L. Mumford: *Técnica y Civilización*. Limitémosnos a hacer

una rápida confrontación entre las conclusiones de estos autores, para juzgar las de Bergson.

Estableciendo una distinción original, Mumford divide la historia de la técnica en tres períodos: eotécnico, paleotécnico y neotécnico. El período eotécnico empieza ya hacia el año 1000 de nuestra era, y dura hasta la mitad del siglo XVIII, hasta lo que es generalmente llamado la “revolución industrial”. ¿Por qué esta época no es considerada por lo general como industrial? Porque se distinguía por un carácter muy importante: la máquina estaba siempre al servicio de la vida.

La segunda época empezó precisamente, cuando esta orientación “vital” fue reemplazada por una nueva actitud: la orientación o el “espíritu burgués”, que consiste en la búsqueda del progreso industrial y económico, o sea, del bienestar material y de la riqueza, sin preocupación por las necesidades de la vida. La nueva orientación empezó ya en el siglo XVI, pero se difundió ante todo en el siglo XVIII, en Francia e Inglaterra. Así, todo estaba preparado para el nacimiento, en el siglo XVIII, del industrialismo moderno, por lo que Mumford llama la “segunda revolución industrial”. De hecho, a causa de las circunstancias históricas y de su falta de escrúpulos, Inglaterra tomó la dirección del nuevo movimiento. La consecuencia de este hecho era importante: la Inglaterra de este tiempo era calvinista, y ésta es probablemente la razón última del carácter inhumano, no: antihumano y antivital que tomó el industrialismo entero, en el período “paleotécnico”. De todas maneras el análisis de Mumford confirma el de G. Lombroso y, luego, la tesis de Bergson: es el deseo artificial que dio una falsa orientación al maquinismo. Los industriales, para enriquecerse lo más posible, pensaban demasiado en lo superfluo, sin preocuparse de lo que era necesario para la mayoría.

Perodijimos que Mumford distingue un tercer período, el “neotécnico”. Por otra parte el segundo, el paleotécnico, perdura todavía en una gran parte de la humanidad. Pero desde el principio de nuestro siglo empieza a vislumbrarse el tercero, que consiste en una verdadera “mutación”. Técnicamente, la electricidad reemplaza en gran parte la materia prima de la era anterior, el carbón, y trae mucho alivio a los obreros. Aún más. La máquina misma, gracias al progreso de la técnica y de la biología, imita el organismo. Así se prepara el carácter más importante de la nueva era: la máquina, la técnica se hace la “aliada de la vida”. Veamos sólo unos ejemplos, como pruebas de esta tesis. En general, los responsables de la industria, por lo menos los que siguen la evolución más moderna, han comprendido que el organismo humano exige un

ambiente que favorece la vida. Por eso se ocupan de “humanizar” las fábricas mismas lo más posible y cuidar la persona del obrero, su higiene, su salud. El empleo de la electricidad alivia el trabajo de manera importante; además, permite la descentralización de las usinas, su construcción lejos de los centros urbanos. Así, las ciudades mismas son “descentralizadas”; las ciudades con masas humanas concentradas son precisamente las “paleotécnicas”. En general, la nueva era, que está sólo en formación, se distingue sin embargo claramente por su cuidado de la vida humana; por eso Mumford la llama también, con razón, “biotécnica”.

Este rápido análisis de la evolución técnica nos muestra que las tesis principales de Bergson sobre el maquinismo se revelaron exactas. 1) Durante su primer período, el industrialismo moderno tomó una falsa dirección, que era antihumana. 2) Esta orientación no es inevitable; la máquina puede transformarse en la gran bienhechora de la humanidad. Para confirmar la verdad de la segunda tesis, añadamos unas observaciones más. La dirección “biotécnica” de la nueva era es, al menos, una condición de la idea de Bergson; primero, no hay que dañar la vida. Pero la máquina “neotécnica” no se limita a esto. Precisamente la descentralización de las industrias permite una mejor coordinación entre la industria y la agricultura, y remediar así a una de las mayores faltas del período anterior. En general, las máquinas son indispensables, en nuestra época de superpoblación, para ayudar a alimentar a la humanidad y dar a todos los hombres este bienestar mínimo indispensable a una vida humana digna; por eso el progreso técnico es necesario. Pero hay más. La máquina estimula la inteligencia y el esfuerzo humano de una manera como ningún sistema lo había hecho antes. Además, el trabajador puede tener, gracias a la máquina moderna, mucho tiempo libre para ocuparse de su cultura y desarrollar su personalidad.

De todas maneras la segunda tesis del filósofo, que es la principal, se reveló también exacta: el maquinismo es capaz de servir el verdadero progreso de la humanidad. Primero puede dar a todos el bienestar mínimo indispensable, y segundo, es una real ayuda, directa o indirecta, para el desarrollo de la personalidad misma. Por consiguiente, la máquina no es, sino que *puede ser* la gran bienhechora de la humanidad.

III. *La civilización del porvenir.*

A la luz de este ideal, teórico y práctico de la civilización, preguntémosnos brevemente cuál sería la civilización del porvenir, de esa civi-

lización desarrollada según dichas nuevas normas. Aquí podemos indicar sólo unos rasgos generales.

La humanización de la técnica.

El primer problema que se plantea para la humanidad actual, en la perspectiva de la sociedad abierta, es, evidentemente, el de la sumisión de la máquina al hombre. Vimos ya que la nueva era técnica que se vislumbra, se caracteriza por la orientación vital de la máquina. ¿Cuáles son las perspectivas más recientes en esta materia?

Es un hecho que la tendencia a la “humanización” de la máquina se acentúa más y más en las fábricas modernas. Así, la construcción misma de la máquina puede ser adaptada a las necesidades del obrero; es posible también adaptar el ritmo del trabajo al ritmo del cuerpo humano. Un método muy interesante, y cuyas consecuencias pueden ser muy provechosas, es el que los norteamericanos llaman el “job-enlargment”, que consiste en alternar los trabajos, o también, aumentar la complejidad del trabajo. Con todos estos medios, la experiencia demostró que es posible a la vez humanizar el trabajo, y aumentar la productividad.

El último gran medio de humanización de la industria es la “automatización”, el empleo de máquinas totalmente automatizadas. La automatización transforma la fábrica en el sentido de la mayor humanización posible. En una industria automatizada, todo el trabajo manual es ejecutado por la máquina, y el hombre no hace más que dirigirla. Así éste es realmente el dueño de la máquina. Y, en fin, la automatización permite reducir considerablemente las horas de trabajo, lo que otorga a todos los hombres posibilidades de cultura casi ilimitadas.

Todo esto muestra que la nueva era industrial es realmente “biotécnica”, y que, de manera creciente se dispone al servicio de la vida humana. Podemos decir, pues, que es cada vez más posible realizar el ideal bergsoniano de la máquina “bienhechora”, en el sentido más elevado del término; esto depende solamente de nuestra clarividencia y de nuestro esfuerzo. En realidad, el bienestar y el confort traen consigo el peligro de una materialización progresiva de la humanidad. Dicho peligro es menester conjurarlo, y esto es posible por otros medios, como veremos pronto.

Las relaciones sociales.

Hay otro rasgo de la humanización de la industria, que es preciso

señalar rápidamente, porque constituye la continuación de los aspectos destacados hasta este momento. Se trata de lo que los anglo-sajones llaman "relaciones industriales". Vimos cómo la máquina puede ser humanizada. Pero hay otros elementos en una empresa: es el trabajador mismo, es el equipo que constituyen entre sí los trabajadores, y el equipo de la empresa entera, incluida la dirección de ella. Encuestas científicas han demostrado la importancia de la colaboración de todos en una empresa, y especialmente entre el personal y la dirección. La experiencia probó que el clima general de la empresa, y también la productividad, ganan mucho con este espíritu de colaboración de todos, cuando los trabajadores sienten que son considerados como personalidades completas, y por consiguiente, consultados en lo que les concierne en la empresa. Esta concepción de las "relaciones industriales" está aún más desarrollada por la institución de los "consejos de empresa". Estos existen en todos los países de Europa Occidental, y por ellos los trabajadores participan más o menos directamente en la solución de todos los problemas de la empresa.

Quizás estas consideraciones nos alejan de nuestro tema. Pero Bergson mismo había indicado, rápidamente al menos, la necesidad de reformar las relaciones entre capital y trabajo. La civilización integral tiene que resolver todos estos problemas.

Vida espiritual y mística.

Todo esto: humanización de la técnica, relaciones industriales, colaboración entre capital y trabajo, forma sólo la base de la verdadera civilización de la "sociedad abierta". Es casi sólo el aspecto técnico del par de términos bergsonianos: técnica y mística. Decimos que es *casi* sólo este aspecto, porque en todos estos esfuerzos la persona humana está ya considerada como tal y, en cierto modo, desarrollada. Pero sabemos que el aspecto importante de la personalidad está, para Bergson, como para muchos otros, en lo espiritual. Y esta vida espiritual es para él ante todo vida intuitiva, de conocimiento, de caridad y de actividad creadora.

Por otra parte, debe ser antes que nada la actividad pedagógica la que se preocupe de este aspecto del hombre. Por eso, una filosofía completa de la civilización tendría que presentar también una filosofía de la pedagogía. No podemos ocuparnos aquí de este problema, y, curiosamente, Bergson tampoco lo hizo en *Las dos Fuentes*. Pero sabemos que durante su vida, sobre todo de 1910-25, se ocupó mucho de problemas pedagó-

gicos, prácticos y teóricos. Indiquemos sólo un libro que relata, de la manera lo más completa posible, esta actividad del filósofo y sus concepciones pedagógicas, que son muy preciosas. Es el libro de Mme. Mossé-Bastide: *Bergson éducateur*.

Sabemos que el filósofo quería la difusión, en toda su amplitud, del misticismo, para la extensión de una verdadera vida espiritual. Pero se dio cuenta que esto sería difícil, y se resolvió, tal vez demasiado pronto a proponer otros medios. El único que encontró fue, curiosamente, la "ciencia psíquica", la ciencia de los fenómenos parapsíquicos. Bergson se interesó siempre por ella.

El hecho de que, al fin, el filósofo hable sólo de la ciencia psíquica es bastante extraño, y confirma la opinión de que este capítulo IV no es completo. Pero no olvidemos que en sus otros escritos Bergson mismo indica otros caminos. No pensamos sólo en la moral abierta, que es seguramente de naturaleza mística, y, por lo tanto, de la más alta espiritualidad, sino en su concepción general de la personalidad. Esta concepción, ya indicada en la *Evolución Creadora*, es desarrollada un poco más en diversas conferencias, publicadas en el volumen *L'Énergie Spirituelle*. Según el filósofo, la personalidad humana se caracteriza principalmente por dos aspectos: el poder creador espiritual, que tienen todos los hombres, al menos potencialmente, y la oposición y lucha fecunda entre la materia y el espíritu en el hombre, oposición que es *la condición misma del progreso espiritual*. Creemos que las concepciones y los descubrimientos del psicoanálisis más moderno confirman del todo estas tesis. De todas maneras, una profundización, teórica y práctica, de estas ideas, no sólo mostraría la concordancia profunda entre el psicoanálisis moderno y toda filosofía o teología espiritualista. Esta profundización conduciría sin duda a un conocimiento más difundido de la realidad espiritual y, por consiguiente, a un aumento de la energía y riqueza espiritual en la humanidad.

Y esto nos lleva al último camino, entrevisto por el filósofo pero también al fin casi olvidado: el misticismo. Bergson olvida, al parecer, que si no hay que esperar tan pronto un genio místico que "traería consigo la humanidad entera", hay otra posibilidad: la difusión del conocimiento del misticismo. Los hechos y textos místicos, si fuesen más conocidos, inclinaría a muchos hombres, en nuestra opinión, a una visión más espiritualista de la realidad. En los últimos 20 ó 30 años ha habido ya muchos esfuerzos en este sentido; al menos la ciencia, y principalmente la de ciertos psicólogos, se han interesado de manera

positiva en el misticismo. En el campo de la literatura filosófica, deseamos señalar el libro del famoso novelista A. Huxley: *Filosofía perenne*, que no es otro que una colección de textos místicos de todos los tiempos y religiones, con comentarios muy pertinentes del autor. Dicho libro, como cada lectura de textos místicos, nos muestra no sólo la realidad de la vida espiritual más profunda, sino también la sorprendente concordancia de los místicos de las más diversas tendencias, en las cuestiones esenciales de la vida divino-humana.

Hemos llegado al fin de nuestro rápido estudio de la filosofía social de H. Bergson, que es una filosofía de la civilización humanista. Esperamos haber mostrado que esta filosofía tiene mucho que decirnos, precisamente hoy día. La visión bergsoniana de la civilización, de una civilización auténticamente humana y universal, es muy rica y profunda, porque es capaz de transformar las sociedades humanas. Tiene raíces sólidas en la antropología espiritualista del filósofo que, como ideal, es el más elevado posible, y tal como se ha intentado mostrar en último lugar, es susceptible de ser aplicado en todos los campos de una civilización genuinamente humanista.

En una palabra, estamos convencidos de que la filosofía social bergsoniana es hondamente actual. Las dos corrientes que dominan el mundo contemporáneo, en el campo intelectual y, por parte, en el político-social, son el marxismo y el existencialismo. Estos dos movimientos han nacido como reacciones violentas contra las concepciones tradicionales, y, en el terreno intelectual, contra un cierto racionalismo que, en sus construcciones teóricas olvida la vida real, con sus riquezas y sus angustias. A nuestro juicio, la antropología de H. Bergson como su filosofía social proponen mejores concepciones y soluciones. Son a la vez lo más realistas y lo más espiritualistas posible. Su ideal de la sociedad abierta y, al fin, "mística", es sumamente elevado. Y esta visión, por la audacia misma que la caracteriza, podría tal vez darnos la fuerza espiritual y la determinación necesaria para realizarla, y contestar de esta manera a las angustias de nuestro tiempo.